

Aragón Sefarad



Aragón Sefarad



ARAGÓN SEFARAD

ARAGÓN SEFARAD

vol. I Estudios. ARAGÓN SEFARAD

vol. II Exposición y Catálogo. HEBRAICA ARAGONALIA.
EL LEGADO JUDÍO EN ARAGÓN



DIPUTACIÓN DE ZARAGOZA



iberCaja



Aragón Sefarad

DIPUTACIÓN DE ZARAGOZA

Presidente

Javier Lambán Montañés

Presidenta de la Comisión de Cultura y Patrimonio

Cristina Palacín Canfranc

Director del Área de Cultura y Patrimonio

Alfredo Romero Santamaría

IBERCAJA. OBRA SOCIAL Y CULTURAL

Presidente del Consejo de Administración

Amado Franco Lahoz

Director General

José Luis Aguirre Loaso

Director General Adjunto

Fernando Galdámez Pérez

Director de la Obra Social y Cultural

Román Alcalá Pérez

EDITAN

DIPUTACIÓN DE ZARAGOZA

IBERCAJA. OBRA SOCIAL Y CULTURAL

Coordinación: Alfredo Romero Santamaría

Textos: Miguel Ángel Motis Dolader (Coord.)

Fotografía: Ricardo Vila

Edición digital: Sergio de Uña Jaime

Preimpresión: Ebrolibro

Impresión: Imprenta Félix Arilla

I.S.B.N.: Vol. I: 84-9703-119-9

Vol. II: 84-9703-120-2

Obra completa: 84-9703-118-0

D.L.: Z-3212-04

Printed in Spain/ Impreso en España

© de la edición: Diputación de Zaragoza

Ibercaja. Obra Social y Cultural

© de los textos: los autores

© de las fotografías: Ricardo Vila Editorial

La Diputación Provincial de Zaragoza no se identifica ni responsabiliza de los juicios y de las opiniones vertidas por el comisario y/o autores de los textos de colaboración en el catálogo que exponen en uso de la libertad intelectual que cordialmente se les brinda.

El editor y los autores no aceptarán responsabilidades por posibles consecuencias ocasionadas a las personas naturales o jurídicas que actúen o dejen de actuar como resultado de alguna información contenida en esta publicación, sin una consulta profesional previa.

Queda prohibida la reproducción o almacenamiento en un sistema de recuperación o transmisión de forma alguna por medio de cualquier procedimiento, sea éste mecánico, electrónico, de fotocopia, grabación o cualquier otro, sin previa autorización escrita de los titulares del Copyright. Reservados los derechos según la Ley de Propiedad Intelectual, recogida en el Real Decreto 1/1996, de 12 de abril.

Índice

	PÁGINA
Agradecimientos	7
Presentación	11
<i>JAVIER LAMBÁN MONTAÑÉS</i>	
<i>AMADO FRANCO LAHOZ</i>	
Prólogo	15
<i>IGNACIO JAVIER BONA</i>	
Introducción	17
<i>MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER</i>	
HISTORIA	
1. Las comunidades judías en el Aragón medieval	23
<i>MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER</i>	
<i>Diputación de Zaragoza</i>	
2. La sociedad cristiana en Aragón en la Baja Edad Media	115
<i>MARÍA ISABEL FALCÓN PÉREZ</i>	
<i>Universidad de Zaragoza</i>	
3. Los mudéjares aragoneses en los siglos XII al XV	131
<i>FRANCISCO JAVIER GARCÍA MARCO</i>	
<i>Universidad de Zaragoza</i>	
4. Los responsa rabínicos y la vida interna en las aljamas aragonesas	161
<i>MOISÉS ORFALI</i>	
<i>Universidad de Bar-Ilan</i>	
5. Noticias sobre los judíos aragoneses en las crónicas hispanohebreas	177
<i>YOLANDA MORENO KOCH</i>	
<i>Universidad Complutense de Madrid</i>	
6. Vida cotidiana de las aljamas judías en la Corona de Aragón y Castilla	191
<i>ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO</i>	
<i>Universidad Nacional de Educación a Distancia</i>	
7. Los judíos de Zaragoza en los siglos XIII-XIV	209
<i>ASUNCIÓN BLASCO MARTÍNEZ</i>	
<i>Universidad de Zaragoza</i>	
8. Los judíos de Monzón en la Edad Media	223
<i>ANDRÉS F. LASCORZ ARCAS</i>	
<i>Universitat de Barcelona</i>	
9. «El Libro Verde de Aragón» o el miedo a la mancha	235
<i>ANDRÉ GALLEGO BARNÉS</i>	
<i>Université de Toulouse le Mirail</i>	
10. El linaje de los Santángel en el Reino de Aragón	251
<i>MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER</i>	
<i>Diputación Provincial de Zaragoza</i>	

	PÁGINA
11. Notas sobre la motivación política de la Inquisición: sus variantes en la francesa, castellana y aragonesa ÁNGEL ALCALÁ GALVE <i>City University of New York</i>	305
12. El Dr. Ángel Pulido y el redescubrimiento de los sefardíes al final del siglo XX ALBERT DE VIDAS <i>Erensia Sefardi of Fairfield</i>	321
13. Estado actual de la arqueología judía en Aragón. Balance y perspectivas de futuro MIGUEL BELTRÁN LLORIS - JUAN ÁNGEL PAZ PERALTA <i>Museo de Zaragoza</i>	341
14. Epigrafía hebraica aragonesa JORDI CASANOVAS MIRÓ <i>Museu Nacional d'Art de Catalunya</i>	355
15. Caminos hacia el arte judío español VIVIAN B. MANN <i>The Jewish Museum of New York</i>	371
16. El mudéjar y la expresión artística de las minorías confesionales en Aragón: mezquitas y sinagogas GONZALO M. BORRÁS GUALIS <i>Universidad de Zaragoza</i>	381
17. Representaciones pictóricas de los judíos en Aragón, siglos XIII al XV MARÍA DEL CARMEN LACARRA DUCAY <i>Universidad de Zaragoza</i>	395
18. La filosofía judía en Aragón JOAQUÍN LOMBA <i>Universidad de Zaragoza</i>	411
19. La astrología judía en Aragón ALFREDO BALLESTÍN SERRANO <i>Universidad de Zaragoza</i>	439
20. La cultura y la ciudad: la aljama de Zaragoza en la Baja Edad Media ELEAZAR GUTWIRTH <i>Tel Aviv University</i>	455
21. Creación poética de los judíos aragoneses ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS Y JUDITH TARGARONA BORRÁS <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	467
22. La prosa hebrea de los escritores de Aragón FERNANDO DÍAZ ESTEBAN <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	485
23. Corpus de aljamías hebraicoaragonesas JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU <i>Universitat de Barcelona</i>	497
24. La influencia del romance aragonés en el judeoespañol ALDINA QUINTANA <i>Hebrew University of Jerusalem</i>	509
25. El ladino: una lengua viva y un legado cultural ABRAHAM HAIM <i>Hebrew University of Jerusalem</i>	523
26. Panorama de la canción judeo-española JUDITH R. COHEN <i>Intérprete de música sefardi</i>	537



Azulejo vidriado con la estrella de David. Museo Provincial de Teruel.

Desde que Sancho Ramírez consagrara en 1076 a Jaca como la primera capital de Aragón, trazando así unos nuevos horizontes, nuestro secular Reino ha mantenido inveteradamente tres claves históricas: la universalidad de sus habitantes, la equidad de sus fueros y el respeto por las distintas culturas que en su solar habitaron, fieles a un proyecto común. Es deseable que los aragoneses seamos conscientes de nuestra identidad plural, labrada por los pueblos sucesivos que nos enriquecieron con sus aportaciones: celtiberos, romanos, visigodos, musulmanes y, obviamente, judíos. Estos últimos, junto con cristianos y mudéjares, fueron pilares básicos de una sociedad muticonfesional a lo largo de toda la Edad Media, transmitiéndonos el valioso legado de la convivencia.

La Diputación Provincial de Zaragoza, consciente de su importancia, impulsa el proyecto *Aragón. Espacio Sefarad*, que aspira a colocar este riquísimo patrimonio en el nivel que por su historia le corresponde. Para ello, aunando esfuerzos e ilusiones, y dentro de la dinámica del turismo cultural, generador de riqueza y de desarrollo comarcal, se han trazado siete rutas, cuatro de ellas en nuestra provincia, que abarcan el casi centenar de juderías que se extendían dentro de los confines aragoneses: Zaragoza. Epicentro del judaísmo aragonés; Cinco Villas. La Edad Media en estado puro; El Moncayo. La ruta mudéjar y Moshé de Portella; La huella hebrea en las Comunidades de Calatayud y Daroca; El polígono mágico: judaísmo oscense; La ruta del Talmud: el Bajo Aragón, y Hebraísmo turolense: las Comunidades de Teruel y Albarracín. En su breve andadura, y bajo la constante del rigor histórico y huyendo de falsos espejismos, contamos con barrios y sinagogas que han sido catalogados por expertos internacionales entre los más auténticos de Sefarad.

En ese contexto y bajo dichas premisas, la exposición *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*, acogida en el Palacio de Sástago de Zaragoza –con la eficaz colaboración de la Obra Cultural y Social de Ibercaja, siempre sensible a los proyectos de futuro nacidos en nuestra tierra–, quiere, ante todo, redescubrir esta herencia, hasta ahora silenciosa y olvidada, pero perenne y formidable. Para ello invitamos al visitante a que se convierta en viajero y se acompañe de su imaginación por las distintas salas que acogen esta extraordinaria muestra, donde aparecerá ante sus ojos, apelando a todos sus sentidos y sentimientos, el trazado callejero de una judería que nos traerá el recuerdo de sus edificios más emblemáticos; las rutas judías de la geografía aragonesa; la relación de los linajes de judíos y conversos aragoneses; su cultura y vida cotidiana, y el mundo de las creencias y del pensamiento hebraico. Es ésta una apuesta de futuro, pero ante todo, lo es también de libertad y convivencia, porque está basada y surge a partir de un mejor conocimiento de nuestras raíces y de nuestra cultura.

Javier Lambán Montañés
*Presidente de la Diputación Provincial
de Zaragoza*

Amado Franco Lahoz
*Presidente del Consejo
de Administración de Ibercaja*



Jesús entre los doctores, detalle. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.



Puerta de entrada a una vivienda. Judería de Montalbán.

PRÓLOGO

El libro que tienes entre tus manos, amable lector, es la memoria de la exposición *Hebraica Aragonalia: El legado judío en Aragón* que supone un primer paso, no el final, de un proyecto cultural que acaba de nacer. *Hebraica Aragonalia* es el nombre de la exposición que, desde el pasado día 4 de octubre hasta el día 6 de enero, ha podido visitarse en el Palacio de Sástago de la ciudad de Zaragoza. La muestra ha sido, sin duda, fundamental en la presentación al público del proyecto de la Diputación Provincial de Zaragoza, que preside Javier Lambán, *Aragón, Espacio Sefarad*, que pretende recuperar la memoria de unos judíos que también eran aragoneses. Un pasado desconocido y que aún se conserva en muchos rincones de la geografía aragonesa, en algunos casos, tal como fue abandonado. *Hebraica Aragonalia* ha contado con el patrocinio de Ibercaja y su comisario ha sido Miguel Ángel Motis. La apertura de esta exposición ha sido una gran noticia para los aragoneses; así lo confirma la buena acogida por el público, ya que más de 90.000 personas la han visitado durante los tres meses que ha permanecido abierta. Emociona ver a miles de aragoneses visitar con inusitado interés una muestra que ha servido para recuperar una parte de su pasado.

En los salones y el patio del palacio de Sástago se ha evocado y reconstruido con minuciosidad una judería medieval, en la que todos los elementos arquitectónicos son réplica de otros auténticos que aún existen en lo que antaño fueron los barrios judíos aragoneses. Así, por ejemplo, varias calles, un pasaje de la judería de Montalban, las sinagogas de Híjar y Calatayud, los baños judíos de Zaragoza, Tarazona, El Frago, Biel, así como el arco de acceso a la judería de Almonacid de la Sierra, por donde se entraba a la muestra.

La exposición ha estado concebida como un viaje en el tiempo que ha permitido al visitante conocer cómo era la vida de los judíos aragoneses, cuáles eran sus trabajos, cómo era su vida cotidiana. Ver, oír tocar los diferentes espacios de una judería real, al mismo tiempo que viajan evocando su propio pasado como aragoneses. Asimismo, un espacio importante en el marco de la exposición lo ha ocupado la relación de linajes judíos conversos que aparece en el *Libro Verde*, documento de gran valor que constituye una compilación de todos ellos. Otro aspecto en el que se ha hecho especial énfasis en la exposición es el de la diáspora, es decir, las distintas zonas del mundo a las que fueron a vivir aquellos judíos aragoneses tras la expulsión dictada por los Reyes Católicos. Documentos originales, como fueros, procesos inquisitoriales, cartas pueblas y abundante documentación hebrea, han mostrado que nuestro pasado judío fue algo más que un recuerdo nebuloso. También destacan por su especial interés simbólico los bellos retablos de Tarazona, Daroca, Zaragoza o Huesca, o los elementos arqueológicos recuperados en la judería de Teruel que se muestran por toda la exposición.

Una de la parte más importante de la muestra ha sido la que presenta y explica qué es *Aragón Espacio Sefarad*. Con esta iniciativa cultural pretendemos que los aragoneses conozcan mejor su historia y, al mismo tiempo, mostrarla a los judíos que viven lejos de la tierra que habitaron sus ancestros. Una invitación a recorrer y descubrir tanto para los aragoneses como para los judíos de cualquier parte del mundo que quieran acercarse a conocer nuestro *Espacio Sefarad*.

Ignacio Javier Bona
Director de Aragón Espacio Sefarad

INTRODUCCIÓN

La exposición *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*, que alberga el Palacio renacentista de los condes de Sástago desde el 4 de octubre de 2002, y que concluirá en la Epifanía del año siguiente, después de una necesaria prórroga ante la acogida dispensada por la sociedad, como lo refleja la proximidad del horizonte de los cien mil visitantes, se ha convertido en uno de los referentes de irradiación cultural más importantes de Aragón.

No en vano, las estancias palaciegas articuladas en torno al patio de columnas, el más esbelto de cuantos se levantan en la ciudad, han sido sede de una interrumpida e incesante actividad –exposiciones, conciertos, conferencias, etc.– en las dos últimas décadas, con lo que acreditaba una dilatada trayectoria en este tipo de eventos.

Hebraica Aragonalia no se trata de una mera exhibición de piezas, pues su riqueza no reside tanto en su materialidad como en su significado. De hecho, su espíritu está animado por una serie de factores, tanto históricos como éticos, que persiguen una reconciliación con la Historia, con nuestra Historia, a través de la recuperación de una memoria y de una herencia que se injertó y muscó nuestro tejido social.

Sin integrar el hondo significado de esta presencia multiseccular en nuestra tierra, proyectada más allá de 1492 a través del sefardismo y del fenómeno de la conversión –recordemos a Moseh Sefardí, apadrinado por Alfonso I en la catedral de Huesca, luego Pedro Alfonso– es imposible comprender en toda su dimensión nuestro presente y nuestra identidad.

Se trata de reivindicar el espíritu de convivencia que informó los siglos medievales –«amará al prójimo como a ti mismo» (*Levítico*, 19:12)–, así como potenciar el patrimonio cultural que esta sociedad deparó, y colocarlo en el nivel que históricamente le corresponde. El antiguo Reino de Aragón, desde su nacimiento en el siglo XI, se fraguó gracias a la generosidad y trato igualitario que dispensó a los nuevos pobladores que se esparcieron desde los valles de la cordillera pirenaica hasta las tierras meridionales, y el respeto hacia otros credos reconocidos en nuestro ordenamiento, como ya se predica en el Fuero de Jaca (1077).

Este crisol de las *Tres Religiones del Libro* –cristianos, musulmanes y judíos– permitió que encontraran aquí su patria, sobre cuyo solar se erigieron iglesias, mezquitas y sinagogas, alguna de las cuales ha sido recientemente descubierta. Item más, tras las furibundas persecuciones de 1391, en que desaparecerán aljamas tan señeras como la de Valencia o Barcelona, Zaragoza, por sus especiales circunstancias, se erigirá en el centro neurálgico de las comunidades hebraicas de la Corona de Aragón.

Esta muestra, impulsada por la Diputación de Zaragoza –que ha contado también con el mecenazgo de la Obra Cultural de Ibercaja–, ha supuesto la coronación y proyección social de una de las propuestas culturales más ambiciosas e internacionales de la Comunidad Autónoma: Aragón. *Espacio Sefarad* (<http://aragonjudio.dpz.es>), en cuyo contexto debe enclavarse, ya que no se trata de un hito autónomo, sino de un proyecto global cohesionado e impulsado desde el Área de Presidencia de la citada institución aragonesa.

Su actividad discurre en direcciones diversas y complementarias, como la recuperación integral de sus antiguos barrios –que pueden llegar a constituir, en una apuesta a medio y largo plazo, junto con el románico o el mudéjar, uno de los mayores atractivos de Aragón– y señalarlos debidamente, crear espacios de interpretación y publicar guías específicas sobre la herencia judía de cada localidad, en el marco de una iniciativa que quiere dinamizar las comarcas, potenciando su singularidad en la órbita de un turismo cultural de calidad. La canalización de estos trabajos se coordina desde los centros de estudios de la Institución «Fernando el Católico» (Tarazona, Borja, Ejea de los Caballeros, Calatayud, Daroca y Caspe).

El catálogo ahora culminado –pieza, por todo lo anteriormente expuesto, de una empresa de futuro, que no concluye, sino que cobra ahora nuevos bríos–, precisado de la suma de numerosas voluntades y esfuerzos, se articula en tres grandes pilares: una *analecta* de estudios de reputados especialistas; la plasmación fotográfica y topográfica de la recreación del barrio judío medieval, conformado a tenor de las fuentes y los restos actuales constituidos por casi un centenar de asentamientos, para que quedara constancia de un esfuerzo multidisciplinar que ha constituido una de sus señas de identidad y le ha dotado de una personalidad definida en el concierto de exposiciones hermanas, y por último la catalogación de las piezas –muchas inéditas o traídas por vez primera a Aragón– que han dotado también de sustantividad los contenidos mostrados con un sentido muy didáctico.

* * *

Este primer volumen, consagrado a los estudios científicos, se agrupa en tres líneas temáticas: Historia; Arqueología y Arte, y Filosofía, Música, Lengua y Literatura. Se quiere acometer con ello el objetivo de abordar de la manera más amplia posible la realidad de esta minoría étnico-confesional a lo largo del Medioevo –con incursiones en la Antigüedad, para incardinar los orígenes de su implantación en el período bajoimperial romano–.

Se ha recabado de dichos colaboradores la actualización de los saberes en cada una de las parcelas que se les encomendó, de modo que el lector disponga de un panorama ajustado del conocimiento en esta materia.

El apartado histórico se inicia con unos ponderados estudios monográficos sobre cada una de las tres comunidades: una mayoritaria, como es la cristiana (Isabel FALCÓN), que ostenta el poder y dicta las normas que rigen el ordenamiento regnicola, y dos marginales –mudéjares (Javier GARCÍA MARCO) y judíos (Miguel Ángel MOTIS)–, en su condición de vasallos, abordando su identidad política, socioeconómica, demográfica y urbana. Son complementados por estudios locales circunscritos a las juderías de Zaragoza en el siglo XIV (Asunción BLASCO) y Monzón (Andrés LASCORZ).

La dualidad de ordenamientos que entraña la historia de esta minoría –el paradigma *dina' de-malkuta' dina'*–, exige el estudio de fuentes intrínsecas que complementen y suplan las lagunas de la epistemología cristiana. De ahí, el estudio sobre las crónicas, de carácter histórico-narrativo (Yolanda MORENO), que toman como modelo los libros históricos veterotesta-



mentarios, y el esclarecedor artículo sobre las *Seelot u-Tesubot* o *Responsa rabínicas*, «la fuente más importante de la interpretación práctica de la legislación talmúdica» (Moseh ORFALI).

La vida cotidiana (Enrique CANTERA) nos muestra una sociedad vital en toda una gama cromática: urbanismo, alimentación, indumentaria, ritos, etc. Sociología que siguen manteniendo, en buena medida, los conversos, fenómeno de dimensión propia desde fines del siglo XIV. La Inquisición se haya presente en un estudio comparativo de las distintas variantes del tribunal en Castilla, Aragón y Francia, desde la perspectiva política (Angel ALCALÁ), así como las genealogías que con motivo de la peste declarada en Zaragoza confeccionara, supuestamente, a partir de 1507, Juan de Anchías, asesor de este órgano, con el fin de esclarecer las *generaciones de la maior parte de los convertidos de este reyno*, y que tomaron las aguas bautismales después de las predicaciones de micer Vicente Ferrer y la Disputa de Tortosa –que ha conocido una recentísima edición crítica–, a modo de abecedario nutrido de los procesos y escrituras a las que tuvo acceso en el ejercicio de su cargo (André GALLEGO).

Se pasa revista, en fin, a una de las estirpes más relevantes de esta endosociedad como son los Santáangel –apellido vinculado al cardenal Pedro de Santáangel– de Zaragoza, Teruel y Barbastro, con las distintas estrategias matrimoniales y sociopolíticas diseñadas por sus respectivos patriarcas, en un proceso que les conduce del cenit a un notable ocaso, cuando no desaparición (Miguel Ángel MOTIS). Por otro lado, la labor infatigable del doctor Ángel Pulido es rescatada del olvido en cuanto ejemplo de sacrificio personal y defensa de los sefardíes (Albert de VIDAS).

Metodológicamente, la arqueología es capital en la recuperación de la cultura material judía, en muchos casos indiferenciada respecto a sus vecinos cristianos o mudéjares. Sólo la labor conjunta de medievalistas, historiadores del arte, filólogos y arquitectos permitirá intervenir en la rehabilitación de los barrios, rescatar el urbanismo y sistematizar el elenco de unos hallazgos –comparativamente pobres con lo que queda por exhumar mediante campañas sistemáticas, como están demostrando las actuaciones que se llevan a cabo en Teruel–, muchos de ellos todavía sin estudiar (Miguel BELTRÁN y Juan Ángel PAZ). Afortunadamente el *corpus* epigráfico, cuyo reconocimiento ha elevado a alguna de sus piezas a ser declaradas Bien de Interés Cultural, a pesar de no ser todavía muy numeroso, empieza a contar con piezas singulares, las más de ellas funerarias (Jordi CASANOVAS).

Tras un excepcional recorrido por el arte hispanojudío (Vivian B. MANN), en que se conjuga el análisis de las fuentes con las obras conservadas, se perfila la capacidad osmótica del mudéjar como soporte de las distintas manifestaciones arquitectónicas de las Tres Religiones del Libro: iglesias, mezquitas y sinagogas (Gonzalo M. BORRÁS); corriente que, si en un principio emula paradigmas islámicos, con la aculturación del bajomedievo, invertirá las tornas, al ser epígono de modelos eclesiales. Paralelamente, la iconografía cristiana se hace eco de las disposiciones lateranenses sobre la indumentaria (capa «redonda» o «juhega» y tabardos con alas) y explicita las reservas morales de la sociedad dominante, transfiriendo una indudable carga ideológica (María Carmen LACARRA).

La sociedad judía no sólo intervino activamente en los parámetros económicos del Reino, sino que supuso un fermento espiritual e intelectual que colocó a la filosofía hebrea (Joaquín LOMBA), gracias a alguno de sus cultivadores como Ibn Gabirol, Ibn Paquda, Abraham bar Hiyya', Moseh Sefardí, Hasday Crescas, Yosef Albo, Yishaq ben Moseh 'Arama, entre otros, en la estela de la filosofía universal, en gran medida gracias a un clima de tolerancia política y a la pujanza intelectual de algunos *kahales* (Fraga, Alcañiz, Zaragoza, Huesca, Teruel, Calatayud). En este *Creciente fértil* que es el Valle del Ebro, la astrología, enraizada no sólo con



la *Kábala*, sino también con la ciencia coetánea, alcanzó un notable protagonismo, cuya influencia se dejó sentir en los círculos palaciegos (Alfredo BALLESTÍN).

La producción literaria se cultiva por lo general en las grandes juderías (aunque existan evidencias de poemas en hebreo en Belchite, Alcañiz, etc.), y muy especialmente en los ambientes cortesanos donde, *a priori*, se congregaba lo más selecto de la intelectualidad judía (Ángel SÁENZ y Judit TARGARONA). No en vano, el llamado círculo de Zaragoza fue uno de los núcleos de irradiación más activos, no sólo en cuanto a la creación poética sino en prosa (Fernando DÍAZ). Literatura que se trenza con la vida cotidiana y que permite destilar datos y referencias de la vida social, silenciada en otro género de fuentes (Eleazar GUTWIRTH).

La existencia de una judeolengua utilizada por los judíos que habitaron el Reino, y que podemos calificar de *judeoaragonés*, tanto por motivos geográficos como dialectales, no es una ficción, sino que, conforme avanzan las investigaciones archivísticas, cobra mayor fuerza (José Ramón MAGDALENA). Esta misma vitalidad ha permitido depurar a los filólogos numerosos préstamos recibidos por el judeoespañol de esta herencia (Aldina QUINTANA), que sigue siendo uno de los legados culturales perennes y seña de identidad de la comunidad sefardí (Abraham HAIM).

Miguel Ángel Motis Dolader
Comisario de la Exposición





Biota, Iglesia parroquial de San Miguel. Portada sur.



Iglesia parroquial de Montalbán, en cuya población vivió una modesta comunidad judía.

LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN EL ARAGÓN MEDIEVAL

MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER

Diputación Provincial de Zaragoza

I. DEMOGRAFÍA



La ciencia demográfica, con anterioridad al Concilio de Trento (1563), en que se implanta la obligatoriedad de los *Quinque Libri*, y la publicación del *Ritual Romano* (1614), que regulariza el

uso de los registros parroquiales, no cuenta con un elenco de fuentes intrínsecas que permitan un recuento poblacional fidedigno. Pese a esta objeción, no debemos negar todo acercamiento preestadístico a la realidad poblacional del Medioevo², aunque haya de aplicarse una metodología específica³:

1º. Existe un *corpus* fiscal que ha de ser utilizado con cautela⁴, pues opera sobre categorías tributarias, no convertibles automáticamente, como son el fuego y el «domus» o la casa⁵, que admiten distintos índices, a tenor del marco geocronológico y familiar⁶. Además, la población tributaria o «pechera» no abarca todos los segmentos sociales por la exención de los estamentos privilegiados, la existencia de personas con un nivel de rentas y patrimonio por debajo

de la base imponible⁷, las familias francas⁸, la existencia de fraude fiscal o los errores materiales en su elaboración, no siempre subsanados⁹. Destacan las prorratas y los subsidios extraordinarios¹⁰, entendiéndose que existe proporcionalidad entre los efectivos, sus bienes y la tasa tributada.

2º. La elaboración de listas nominativas a partir de los negocios jurídicos contenidos en los protocolos notariales¹¹, presenta resultados superiores a los alcanzado mediante las listas contributivas¹², sin ocultar que aquéllas presentan algunas deficiencias, como la intervención casi exclusiva del *pater familias* y la marginalidad de la mujer. Los otorgantes de los instrumentos tienen capacidad de obrar y contratar, por lo que la población reflejada cuenta entre catorce y veinte años¹³. La asistencia al notario cristiano es masiva, pero existe un sector social que no concurre, al no implicarse en el tráfico mercantil¹⁴.

3º. No se podrán sacar conclusiones definitivas hasta que, mediante sistemas





prosopográficos o de otra índole¹⁵ –capitulaciones matrimoniales, testamentifacciones¹⁶, etc.–, se haga un estudio de la estructura familiar¹⁷.

Factores de crisis (1391-1414)

A fines del siglo XIV se concitan una serie de vectores que asfixiarán el crecimiento vegetativo de sus comunidades, poniendo en peligro el relevo generacional, lo que engendrará una profunda decadencia, pese a las disposiciones adoptadas por Pedro IV para paliarla. Estos elementos se articulan en tres niveles: la Peste Negra (1348)¹⁸, la guerra con Castilla (1356-1369) y las persecuciones de 1391. Pese a que los reinos de la Corona de Aragón –hasta esta centuria– constituyen uno de los territorios más poblados por judíos en el Occidente europeo, nunca se situaron por encima del 3%¹⁹.

La Peste Negra²⁰

La peste incrementó la tasa de mortalidad²¹, redujo el coeficiente de fertilidad y nupcialidad²², y debilitó las estructuras familiares –el foco principal se declaró en 1348²³, reactivándose en 1362 y en 1389²⁴, no abandonando Occidente, en su patología bubónico-pulmonar, hasta finales del siglo XV²⁵–, lo que se tradujo en la ruptura de los eslabones sucesorios, exigiendo una regulación flexible de la abintestación²⁶.

La peste produjo un profundo déficit demográfico²⁷; Zaragoza redujo su población judía a un quinto, debiendo ampliar su cementerio²⁸ –la saturación de otras necrópolis hizo necesaria la utilización de los más próximos a las juderías²⁹–; las consecuencias no fueron más benignas en otras latitudes³⁰. Sus efectos no se dejaron sentir con la misma intensidad, especialmente donde se estaba produciendo un cambio económico estructural, en que la recuperación se inició seguidamente³¹. No nos consta que desaparecieran juderías de cierta entidad. Se multiplican las solitu-



Séfer Torah. Colección particular.

des de moratorias en el pago de impuestos «cum occasione vehementis epidemie et mortalitatis, qui in ipsa aliama invaluit hiis diebus»³², y se crean tasas extraordinarias³³ y mecanismos que garantizan el pago de las pechas³⁴.

La guerra con Castilla³⁵

A lo largo del último tercio del siglo XIV, la frontera occidental de Aragón padeció las campañas punitivas de Pedro I de Castilla³⁶. La magnitud de las operaciones pierden intensidad conforme nos alejamos de la línea fronteriza, no cobrándose víctimas en el condado catalán³⁷.

Las tropas castellanas golpearon con contundencia las villas y ciudades limítrofes de Tarazona³⁸, Borja³⁹, Cariñena, Calatayud⁴⁰ y Teruel, donde no encontró una gran oposición; sólo Daroca resistió la ofensiva de 1363, conjurando la ocupación del Reino⁴¹. Las muertes se produjeron no tanto por las lides militares sino por la devastación de los centros urbanos, como la sufrida por Tarazona y Calatayud –entre 1357-61– arrasadas por el fuego y los bombardeos de catapultas. El restablecimiento de las funciones urbanas se inicia tras el magnicidio del soberano cas-

tellano; las primeras concesiones para reedificar las sinagogas –«dirutam et destructam ex eo quod in occupacione dicte civitatis»–, datan del trienio 1368-1370⁴².

Las persecuciones de 1391

En el crepúsculo del siglo XIV se desataron corrientes latentes, en un contexto de crisis y mutaciones, que produjeron graves brotes de violencia⁴³ –se atenta por vez primera, con total impunidad, contra el bien jurídico supremo de la vida⁴⁴–, donde entiendo que se produce el tránsito del antijudaísmo teórico al práctico.

La presencia de los monarcas en Zaragoza –la cual pasa de tener 313 casas judías en 1369, a 347 en 1406, registra un incremento relativo del 11%⁴⁵–, dispuestos a defender a sus «cofres»⁴⁶ por motivos fiscales⁴⁷, la dignidad de la institución monárquica y el orden público, fue un elemento de estabilidad, amén de la actuación de Hasday Cresquas para cohesionarla.

Es destacable el clima de paz social que se respira allí donde la guerra había causado más estragos y donde los efectivos humanos eran imprescindibles en la reconstrucción económica. Las alteraciones estallan, sin pérdidas humanas reseñables, en los dominios orientales y meridionales –Aínsa, Barbastro, Jaca, Huesca, Monzón, Tamarite, Albarracín y Teruel–, más capilares a los eventos catalanes y valencianos.

Aunque no tuvo una influencia notable sobre el *substratum* demográfico, sí configuró un cambio radical en las relaciones intercomunitarias al pasarse de la «convivencia» a la «coexistencia». Entre las corrientes migratorias destaca la generada rumbo a Navarra, participada por las clases dirigentes y los estratos económicos más activos –compensada con la inmigración de judíos huidos de otros territorios limítrofes de la Corona⁴⁸, favorecida por la cercanía y los lazos familiares⁴⁹–. Se ad-

vierte un retroceso en la actividad crediticia y una disminución del mercado de capitales –créditos de consumo–, así como cambios en la cúpula dirigente y en el sistema electoral⁵⁰.

El panorama se presenta convulso, al producirse la extinción de grandes aljamas que habían desplegado un decisivo liderazgo –el cual será heredado por Zaragoza–, y una reorganización demográfica del espacio⁵¹.

En Valencia, esta redistribución de las aljamas convulsiona la cartografía uniforme de los siglos XIII y XIV⁵², en especial la infraestructura costera de las villas de realengo, replegadas ahora a la zona central del reino, entre Castellón de la Plana⁵³ y Játiva⁵⁴, con su epicentro en Sagunto. Desaparecen las aljamas de la zona norte y en el sur persiste la *gens* residual de Orihuela⁵⁵.

En la ciudad de Valencia permanecieron algún tiempo unos doscientos judíos –conviviendo con los conversos– de los 2.500-3.000 judíos (10%) con que pudo llegar a contar en momentos de esplendor⁵⁶. La peligrosidad de esta promiscuidad aconsejó su traslado al castillo de Murviedro, de donde no retornarán; años después encontramos una exigua comunidad de treinta personas que atravesaba una grave crisis económica, sobrellevando la obligación de alimentar los leones que el monarca tenía en el Real⁵⁷.

El principado de Cataluña fue uno de los más damnificados –llegó a contar con 9.000 almas–, pasando de ser un territorio densamente poblado a poseer una demografía residual, acápite tras la disolución de la aljama barcelonesa⁵⁸. Parecido acontecer se genera en el territorio insular⁵⁹.

A título meramente ilustrativo, podemos aportar unos datos *a quo* en torno a la mortandad: Valencia (230)⁶⁰, Mallorca (300), Barcelona (300-400), Lérida (80), etc.⁶¹ Una consecuencia concomitante fue la dispersión de la población y su rurali-





Mahzor u oracional hebreo.
Archivo Capitular de La Seo de Zaragoza.

zación, abandonando las grandes ciudades y creando nuevas comunidades; las revueltas antijudías siempre habían tenido un neto componente urbano, con lo que el hábitat rural daba una sensación de mayor seguridad.

Conversiones masivas y estabilización: el siglo XV

Comienza la centuria con un documento de carácter fiscal muy operativo. El 22 de enero de 1405, con motivo de las medidas adoptadas en las Cortes de Maella para aliviar el déficit comercial exterior y los censales que pesaban sobre el General del Reino, se realiza un fogaje general⁶², que determina 42.683 hogares⁶³. Sin embargo, hemos de adoptar estas cifras con cautela –en 1364 se estiman 34.200 casas⁶⁴–, teniendo en cuenta que, debido a la despoblación que se produce en algunos lugares, el hambre, las campañas bélicas y las epidemias, en las Cortes de Valderrobres de 1429 son revisados a la baja⁶⁵. En general, podríamos aventurar una cifra total –incluyendo cristianos, mudéjares y judíos– próxima a los 200.00 habitantes, sin que el conjunto de los territorios de la Corona de Aragón, además de Mallorca, sobrepasara el millón⁶⁶. En este período todas los núcleos de población con categoría de villas y ciudades, tenían población judía con excepción de Sádaba, Pertusa, Bolea y Almudévar, en lo que a territorios de realengo se refiere. Los datos que aporta-

mos a continuación son fragmentarios y presentan algunas deficiencias como las omisiones de núcleos de señorío (Ariza, Monzón, Borja...) y de realengo (Teruel⁶⁷ o Albarracín⁶⁸).

En estas fechas la judería de Tarazona no supera los 50 inmuebles⁶⁹, lo que se traduciría entre 200 y 250 personas (10-15%)⁷⁰. La aljama de Daroca, en el fogaje realizado por Martín I y doña Violante de Bar en 1398 arroja 27 casatas⁷¹; mientras que en la misiva que remite el infante don Alfonso a su padre Fernando I, el 31 de octubre de 1414, con motivo de las coacciones a las que son sometidos para su conversión, se habla de 40 casas⁷² (110-120 judíos). Calatayud declara 191 fuegos⁷³, (760-860 habitantes) en un momento en que la ciudad contaba con 1.584 (12,5% del total). En la villa de Luna, según un registro de cartas de 1409, se procede al cobro de 20 fuegos judíos, mientras que los cristianos los superan en catorce⁷⁴. A tenor de la correspondencia mantenida por los ediles de Huesca con los perceptores del impuesto, se colige que la ciudad declara 630 casas, 434 de las cuales corresponden a cristianos, y el resto a las minorías –si comparamos el patrimonio inmobiliario de 1369, los hebreos se enclavarían en torno a las 118 unidades fiscales–. Por otro lado, en un recuento inmobiliario realizado en 1462, se declaran 844 casas repartidas del modo siguiente: cristianos, clérigos y órdenes (619), moros (90) y judíos (135)⁷⁵.

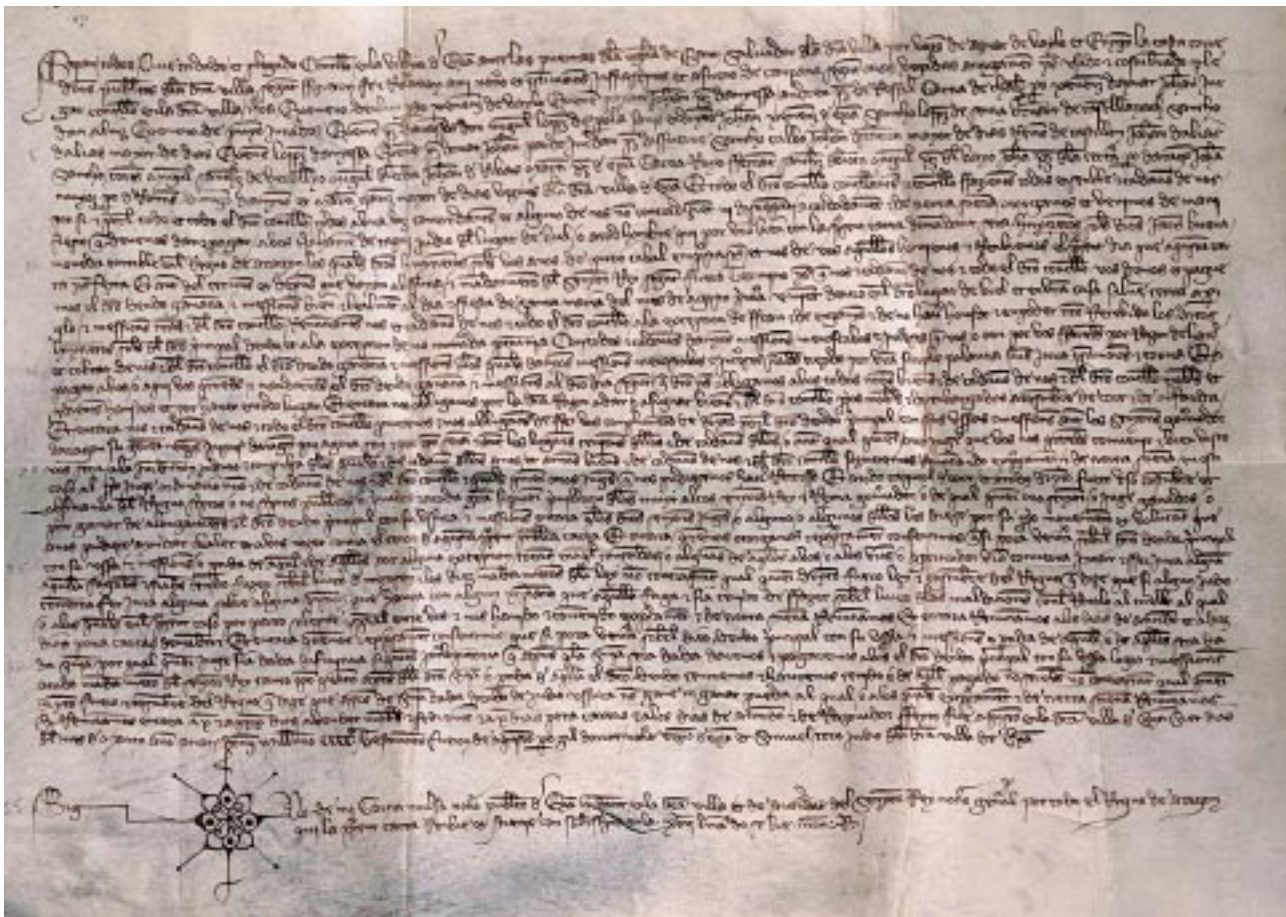
El número de fuegos de Jaca se eleva a 235, con lo que la población –excluidos los francos– oscilaría en torno a las 1.050 personas⁷⁶. De las recetas del fogaje se infiere que el vecindario judío contaría con 85 casas (380-425 personas)⁷⁷. Llama la atención la alta fiscalidad y la elevada población en las Cinco Villas, donde no se asientan mudéjares⁷⁸. Allí donde tenemos constancia de los fuegos totales y los privativos de judíos podemos establecer la implantación de población pechera (advértase que existen estratos de población francos): Luna

(37%)⁷⁹, Sos (22,5%)⁸⁰, Uncastillo (28,15%)⁸¹, Daroca (3,8%)⁸².

Traduciéndolo al cómputo actual, obtendríamos algunos resultados orientativos: Luna (80-90 habs.), Biel (205-230 habs.), Sos del Rey Católico (70-80 habs.)⁸³, Ejea de los Caballeros (235-265 habs.)⁸⁴, Uncastillo (115-130 habs.)⁸⁵, Calatayud (890-1.000 habs.)⁸⁶, Tarazona (200-225 habs.), Tauste (90-100 habs.)⁸⁷, Daroca (110-120 habs.)⁸⁸, Biota (60-65 habs.), Jaca (340-380 habs.), Huesca (470-525 habs.), Zaragoza (1.385-1.560 habs.), Alcañiz (120-135 habs.) y Montalbán (120-135 habs.)

La Controversia de Tortosa tendrá unas implicaciones demográficas notables, aunque su efecto sólo implicará al reino de Aragón⁸⁹. Según las crónicas y las actas del cónclave, en el verano de 1413 se registran

doscientos casos en Zaragoza, Calatayud y Alcañiz –patria de Jerónimo de Santa Fe–. De febrero a junio del año siguiente se ven afectadas ciento veinte familias en Calatayud⁹⁰, Daroca –extinguida entre la primavera de 1414 y comienzos de 1415⁹¹–, Fraga⁹² y Barbastro⁹³, amén de quinientos neófitos oriundos de Alcañiz, Caspe, Maella, Tamarite de Litera y Alcolea, alguna de las cuales desaparecerá⁹⁴. La gangrena del bautismo comienza entre los miembros más egregios de la mano mayor, sucumbiendo los *dayyamim* y los *mukdamim*. La oligarquía ciudadana posterior nacerá, en parte, de las filas judeoconversas, lo que termina por privar a las aljamas de su clase dirigente⁹⁵, lo que originará una crisis multifactorial, como la experimentada en Tarazona, «considerantes que ha hoido grandes mortalidades, guerras e otras per-



Nehamen Taqui, judío de Biel, presta 800 sueldos al concejo de Ejea. Archivo Municipal de Ejea de los Caballeros.





Escena agrícola. Iglesia parroquial de El Frago.

plexidades por las cuales la dita aljama yes diminuida de personas»⁹⁶.

El efecto fulminante sobre la franja oriental del reino lo deja patente un informe emitido a fines de 1414, donde se certifica que en Alcañiz⁹⁷, Caspe, Maella, Alcorisa, Castellote y Molinos subsisten quince casas, mientras que en Fraga, «notabilis et populosa temporibus preteritis», «güey no hi ha alguna judería»⁹⁸. Los vecinos de Tamarite en 1412 habían sido deportados al exterior de la villa, y su sinagoga consagrada al rito cristiano. Aínsa y Barbastro en 1415 oficialmente no están habitadas⁹⁹. Montalbán en el verano de ese mismo año veía partir a la última familia con destino a una judería de realengo¹⁰⁰.

Monzón, que se nutre de una comunidad acaudalada, gracias a la industria textil y de la peletería, constituye la excepción. En el monedaje de 1397, se contabilizan 87 cabezas de fuego judíos, pasando a 148, en 1451, lo que supone un incremento del 70%; ello se debe a la inmigración de las aljamas de su entorno –Aínsa, Fraga, Tamarite, Montalbán, Castellote, Molinos, Caspe y Barbastro–¹⁰¹. Las actividades proselitistas fomentan la concentración en tierras de señorío –Monzón y Epila– y la rura-

lización –Comunidades de aldeas de Calatayud y Daroca–.

Todos estos factores inciden negativamente en el ámbito mesopoblacional: elevado índice de viudedad –en algunos puntos del reino una de cada cuatro mujeres perdió su marido–; la conversión al cristianismo de varones y hembras en edad fértil –es más rara la conversión en la madurez o en la vejez–; la elevada mortalidad infantil, que exige un número de alumbramientos mayor para lograr vástagos supértites; reducción en la esperanza de vida, que conduce a que, en determinadas juderías, sólo la mitad de los hijos cuando cumplen la mayoría de edad conozcan vivo a su padre¹⁰², etc.

En tierras valencianas –donde la «controversia» no se dejó sentir, por el pronunciado declive en el que se encontraba esta minoría, ayuna de vitalidad– el liderazgo pasará de Valencia a Sagunto, mucho más poblada y dinámica, como demuestran los indicadores fiscales¹⁰³. El incremento sufrido por Murviedro contrasta con el vaciado de Burriana que, a mediados del siglo XV, basándonos en el perímetro de su judería, contiene 45 fuegos¹⁰⁴. Los datos aportados para Villarreal dan unas cifras próximas al medio centenar de judíos, experimentando una fuerte decadencia en la década de los setenta¹⁰⁵.

La misma trayectoria describe, a cierta distancia, Castellón de la Plana que, en las vísperas de las persecuciones, alcanza casi el centenar de vecinos hebreos, padeciendo una crisis severa en 1433, cuando se desencadena otro brote epidémico, del que sobrevivirán once vecinos¹⁰⁶. Atendiendo a los *Libres de Values de Peytes*, desde 1473 detectan doce casas emplazadas en la parroquia de Santiago, cuatro años más tarde son cuatro, y en 1492 permanece un solo judío residente¹⁰⁷.

En la segunda mitad de la centuria algunos núcleos experimentan un retroceso irreversible. En 1471, en la verificación de los fuegos realizada por los jurados de Jaca, se contabilizan 74 casas hebreas; diez



años después declaran: «[se halla] derruyda, despoblada et venida en grandissima miseria, inopia et pobreza, por guerras –las cabalgadas del rey francés–, fanbres, mortaleras, exacciones reales et en special por aver stado et seyer de present honerada de muchas cargas de censales»¹⁰⁸. La aljama de Burriana en 1486 se obliga a su comunidad a cerrar la sinagoga al culto y a encomendar sus *kelé kódes* a los judíos saguntinos¹⁰⁹.

Otros, por el contrario, mantienen su estabilidad, como La Almunia de Doña Godina, que cuenta con un mínimo de 77 varones mayores de edad, así como 46 casas, lo que se traduciría en 185-200 personas¹¹⁰. La judería de Ayerbe, bajo la tutela del señorío de Urriés, contaba con una comunidad de cuando menos 25 vecinos¹¹¹, siendo superada por la próspera colectividad de Épila¹¹².

Sin embargo, un hecho sorprendente *a priori*, se genera a mediados del siglo XV; algunas juderías han de extender sus barrios por no poder albergar la población actual. En 1445, el *call* de Gerona se amplía por ser ya insuficiente¹¹³; Tarazona, en 1454, se expande por la «judería nueva», con lo que se incorpora algo más de un tercio de suelo urbano, pudiendo alojarse, *grosso modo*, 400 personas¹¹⁴. La judería extinta de Daroca, reanuda su vida institucional en 1458, cuando Juan II les asigna parcialmente el antiguo solar de la judería, ahora abandonado¹¹⁵.

Población judía en la Corona de Aragón en el horizonte de 1492¹¹⁶

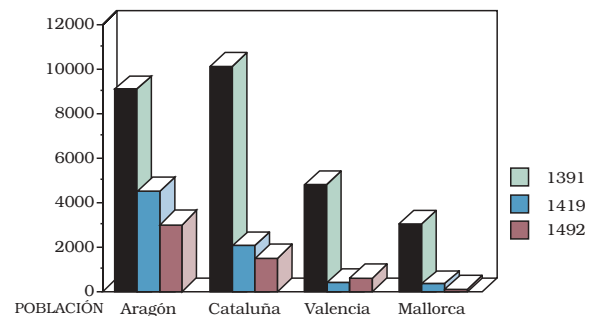
La confluencia de los distintos factores, reseñados con anterioridad, motiva una fuerte contracción poblacional del segmento hebreo en la Corona de Aragón en el dintel previo a la expulsión, donde conviene poner énfasis no sólo en el bajo índice del crecimiento vegetativo –agredido con la emigración de los estratos más jóvenes en

edad núbil y las mortandades generadas por las persecuciones finiseculares–, sino también en la ulceración que supuso el parasitismo de una corriente conversora incentivada por las instancias políticas que contaba con el respaldo del estamento eclesial¹¹⁷.

En un reciente y meritorio ensayo de cuantificación realizado por J. RIERA en tres momentos cardinales de la historia del judaísmo hispano bajomedieval, como reportan los años 1391, 1419 y 1492, nos coloca sobre la pista de las dimensiones –en ocasiones casi trágicas– que adquirió este declive¹¹⁸:

Territorios	1391	1419	1492
Aragón	9.000	4.500	3.000
Cataluña	10.000	2.000	1.500
Valencia	4.800	400	600
Mallorca	3.000	300	100

De su aritmética se infiere que, en el transcurso de tan sólo un siglo, las pérdidas podrían calificarse de graves para Aragón (-67%), pero son comparativamente mucho más dramáticas en Cataluña (-85%), Valencia (-87,5%) o Mallorca (96,5%) que, en todo caso, dejaron de computar más de las tres cuartas partes de su población. Expresándolo mediante un diagramación obtendríamos la siguiente distribución de rangos:



No obstante, entiendo que, con todo tipo de cauciones, los datos obtenidos deben ser revisados en lo concerniente al Reino de Aragón, porque el referido judaísta tabula





tres mil judíos como población total cuando éstos¹¹⁹, según la información indirecta que maneja, subsidiaria, a su vez, de otra¹²⁰, es atribuida sólo a los expulsados.

La geografía judía de la época previa a la expulsión se puede inferir de la nómina de las localidades en las que se instruyen comisarios para supervisar la liquidación de los bienes –en las comunidades organizadas jurídicamente– y se decreta la protección de los recintos judíos –colectividades con estructura urbanística–¹²¹. De conformidad con ella, en Aragón existían casi una treintena de comunidades de realengo¹²², si bien –subrayémoslo– alguna de ellas se encontraban oficialmente extinguida desde la Disputa tortosí¹²³, pese a lo cual la referida provisión de cargos en estos últimos lugares podría responder a la existencia de intereses judíos en su demarcación, a que constituía una potencial escala en el camino al destierro¹²⁴, o bien que la documentación no se hiciera eco de ulteriores restauraciones¹²⁵.

La nómina integraría las siguientes agrupaciones societarias: Zaragoza¹²⁶, Calatayud¹²⁷, Daroca¹²⁸, Tarazona¹²⁹, Borja¹³⁰, Teruel¹³¹, Barbastro¹³², Albarracín¹³³, Jaca¹³⁴, Huesca¹³⁵, Fraga¹³⁶, Monzón¹³⁷, Ejea de los Caballeros¹³⁸, Tauste¹³⁹, Uncastillo¹⁴⁰, Sos del Rey Católico¹⁴¹, Alcolea, Alcañiz¹⁴², Montalbán¹⁴³, Magallón¹⁴⁴, Huesa del Común¹⁴⁵, Muniesa y Segura –Oliete¹⁴⁶–, Caspe¹⁴⁷, Tamarite de Litera¹⁴⁸, Cariñena¹⁴⁹, Alagón¹⁵⁰, San Esteban de Litera y Sariñena¹⁵¹.

Amén de los enclaves señalados, deben agregarse los núcleos bajo jurisdicción señorial: Épila¹⁵² (conde de Aranda); Belchite¹⁵³ e Híjar¹⁵⁴ (conde de Belchite y señor de Híjar); Pedrola (conde de Ribagorza, sobrino del rey); Cetina y Séstrica (vizconde de Biota), Algerri y Albesa (Pedro de Mendocça), Estadilla (Felipe de Castro); Pina¹⁵⁵ (Blasco de Alagón), Ariza¹⁵⁶ (Guillén de Palafox); Illueca y Arándiga (Jaime Martínez de Luna, camarlengo); Villafeliche (Francisco Ferrando de Luna); Ayerbe¹⁵⁷ (Joan Pérez de

Urriés); Naval y Verbegal (Joan de Torrellas); Fuentes de Ebro (Joan Ferrández de Heredia, gobernador de Aragón); Mora de Rubielos (Joan Ferrandez de Heredia, consejero real); Estercuel y Pertusa (mosén Berenguer de Bardaxí); Quinto (Francisco de Funes y de Villalpando); Albalate, Montearagón y Rueda¹⁵⁸ (el Justicia y oficial mayor de la Hermandad); y Mallén¹⁵⁹ (Carlos de Ixar, comendador). Causa sorpresa que se omita la populosa Almunia de Doña Godina¹⁶⁰, las localidades de Luna¹⁶¹, Biel¹⁶², Luesia y Albalate –sujetas a la mensa arzobispal de Zaragoza– o la de Sástago¹⁶³.

En este contexto, la población total de Aragón se elevaría a unos 257.000 habitantes¹⁶⁴; la de Cataluña a 303.000; la de Valencia a 250.000; y la de las islas Baleares a 55.000¹⁶⁵; entre tanto, BERNÁLDEZ, uno de los cronistas más fidedignos de la época, atribuye 6.000 hogares judíos a toda la Corona de Aragón¹⁶⁶, con una estimación relativa de 170.000 personas en la Península¹⁶⁷.

Según se desprende de nuestros propios cálculos –sujetos a criterios restrictivos y, en cualquier caso, susceptibles de ser revisados a la luz de nuevos hallazgos¹⁶⁸–, los judíos residentes en el Reino de Aragón se encuentran próximos a las 8.000 ó 9.000 personas¹⁶⁹. Si incorporamos los territorios peninsulares de la Corona, éstos se aproximan a los 10.000 ó 12.000 judíos¹⁷⁰, un 1,2% del total, cuando en Castilla, con 70.000 efectivos¹⁷¹, se sitúan en torno al 1,6%¹⁷².

DINÁMICA ECONÓMICA

La función de los judíos en la economía del Reino es integradora y complementaria respecto a la desarrollada por las comunidades cristiana y mudéjar. Ello creó un factor de cohesión y permanencia estructural, superador de la mera suma de creencias, que había garantizado su permanencia secular en Aragón¹⁷³.

La fragmentación de este delicado equilibrio, fomentado con las conversiones, dañará la articulación institucional de las aljamas y su estructura productiva. Los conversos desempeñarán sus antiguos oficios sin las limitaciones jurídicas impuestas a sus antiguos correligionarios –aunque, a partir de ahora, la Inquisición tenga jurisdicción sobre ellos¹⁷⁴–. El peso específico de las aljamas en el siglo XV será mucho más marginal que en el pasado, producto de la referida suplantación conversa. Esta «subsidiariedad» tiene su precedente remoto con el fin de la Reconquista en el terreno financiero y diplomático¹⁷⁵.

Cada aljama es un mundo en sí mismo con comportamientos diversos –aunque análogos–, derivados de la densidad de población y la jerarquización geo-económica; el mercado que gestiona –índice de su capacidad comercial y redistributiva–; el tráfico; el desarrollo de la división del trabajo en los niveles básicos; la presencia de un poder político feudalizante, precapitalista o mixto; la organización de determinada circulación monetaria y la infraestructura crediticia; la actividad agropecuaria y las materias primas, etc.

La crisis de la segunda mitad del siglo XIV coincidió con la transformación de las es-



Anillos y sellos de la necrópolis judía de Teruel. Museo Provincial de Teruel.





Jarritas de uso doméstico en cerámica vidriada.
Museo Provincial de Teruel.

estructuras económicas, la intensificación de la producción agrícola y de materias primas –pilares de la industria exterior–, y la activación de los circuitos europeos y peninsulares basados en la lana, el azafrán, el trigo y el aceite. Este es el caso de aljamas como Daroca, Jaca, Monzón, Albarra-cín, Barbastro, etc., que actúan como núcleos de segundo grado en la jerarquización del sistema urbano aragonés¹⁷⁶; su importancia como centros comerciales y políticos de una amplia comarca posibilita la especialización artesanal y comercial entre sus pobladores.

Analicemos brevemente los factores económicos de las comunidades judaicas desde una perspectiva estructural: la esfera agropecuaria y las actividades no agrarias incidiendo en el tejido artesanal, el tráfico comercial y el mercado de capitales.

Régimen agrario y modos de explotación

A pesar de que los judíos muestran inclinación hacia la titularidad de medios de producción no territoriales y hacia el capital líquido o realizable¹⁷⁷, no tuvieron graves problemas para acceder a la propiedad de la tierra a través de compraventa, donación, permuta, usucapión y la ejecución de los derechos reales de garantía¹⁷⁸, si bien las autoridades cristianas se encuentran vigilantes para que no se produzca una concentración excesiva en manos de unos pocos judíos acaudalados¹⁷⁹.

La propiedad inmobiliaria constituye el primer signo externo de riqueza, de ahí que los principales prestamistas sean los dueños de la tierra¹⁸⁰. Las pequeñas explotaciones constituyen la base fundamental del sistema productivo agrario¹⁸¹, no deduciéndose de la documentación manejada una consistente inversión en medios de producción primarios –adquisición de tierra–.

Dentro de la categoría de propietarios no cultivadores o absentistas, existe interés por rentabilizar y racionalizar sus terrazgos, poniéndolos en circulación a través de los arrendamientos rústicos. La explotación de la unidad de producción agraria se puede realizar mediante la aplicación de fuerza de trabajo propia o familiar –explotación directa¹⁸²– o la suscripción de contratos agrarios¹⁸³. Como sucede en Portugal, los judíos se distinguen de los cristianos en la mentalidad mercantil que imprimen a la agricultura¹⁸⁴.

El crecimiento de la demanda en la ciudad influye en los circuitos de producción agropecuarios y en la especialización de determinados predios en los que incide de manera más directa la inversión, las mejoras productivas y la gestión. El predominio de las tierras vitivinícolas no es sorprendente, pues los propietarios judíos se interesan por el aspecto más comercial de la actividad agraria¹⁸⁵.



Judería de Albalate del Arzobispo. Calle Chumilla.

Explotación directa

Dentro de la unidad convivencial y productiva familiar, existe una porción que se dedica a la explotación alternativa y periódica del fundo con fines subsistenciales¹⁸⁶.

En decenas de *responsa* de rabí Salomó Ibn Adret¹⁸⁷ encontramos referencias precisas a judíos propietarios que se dedicaban a su cultivo y que contrataban mano de obra

asalariada. No parece que fuera una actividad ajena, mostrando cierta pericia y conocimientos técnicos que requieren consultas de la índole de plantación de nuevos productos, diezmos, regadíos, leyes que regulan el ciclo vegetativo agrícola, etc., amén de contar con personal *ad hoc* como los guardas de las viñas¹⁸⁸. Lógicamente, cuanto menor es la aljama, mayor es el componente agrario estructural¹⁸⁹.



Techumbre del palacio arzobispal de la villa de Albalate, cuyos judíos son sus vasallos directos.





Los judíos no se dedican profesionalmente a la agricultura, lo que no impide para que en algunas comunidades importantes como Huesca, incluyan en el elenco de las profesiones que han de tributar el impuesto de rendimiento del trabajo personal, a los «cavadores» y a los «labradores»¹⁹⁰. Todavía en 1436 se incide en que «*judei dicte civitatis pro magna parte laboratores sive cultivatores agrorum et vinearum existant et de fructibus illorum et illarum ducant et juvent multimo de vitam suam*»¹⁹¹. Otro texto hebreo de fines del siglo XIV denota que los judíos de Montalbán estaban en sus campos ocupados en la recolección¹⁹².

Las fuentes inquisitoriales nos informan de numerosos judíos y cristianos nuevos practicando la agricultura en el reino de Navarra¹⁹³, al que habían emigrado desde Aragón tras el decreto de expulsión de 1492¹⁹⁴. El hecho de que en Zaragoza, ciudad con un sector industrial, comercial y crediticio muy acusado, a lo largo de todo el siglo XV¹⁹⁵, no encontremos más que un judío labrador –protocolizado en 1457– era previsible; lo sorprendente sería lo contrario¹⁹⁶.

Relaciones contractuales¹⁹⁷

Diversos criterios informan los regímenes contractuales, que podemos sistematizar del modo siguiente¹⁹⁸: la tierra ajena se cultiva mediante renta o canon (arrendamiento enfitéutico); se trabaja en régimen de coparticipación (contratos parciarios); la tierra, propia o ajena, es trabajada por asalariados (contrato de trabajo agrícola). La presencia del contrato arrendaticio demuestra la presencia de cultivadores sin posibilidad de llegar a ser titulares de la tierra¹⁹⁹.

A) ARRENDAMIENTOS ENFITÉUTICOS

El arrendamiento rústico es el típico contrato agrario que trata de resolver los problemas de equilibrio entre el propietario que no explota la finca y el poseedor que

la trabaja²⁰⁰. Tendrán consideración de arrendamiento todos los actos y contratos, cualquiera que sea su denominación, por los que voluntaria o temporalmente una parte cede a otra el disfrute de una finca rústica o alguno de sus aprovechamientos, mediante precio, canon o renta²⁰¹, ya sea en metálico, ya sea en especie o en ambas, con el fin de dedicarlas a la explotación agrícola.

Se clasifican en dos tipos: los prescriptibles o *a tiempo* –alcabala– y los perpetuos –treudos–, con claro predominio de los primeros por su mayor rentabilidad. Según los estudios que hemos tenido ocasión de realizar, el censo a perpetuidad supone, por término medio, entre un 1,2% y un 5,5% del valor catastral, mientras que la alcabala cuadruplica u octuplica esta proporción. Además, la alcabala permite la rescisión contractual según un plazo cierto previamente pactado²⁰².

La duración de los contratos –entre dos y cinco años– depende de factores diversos como el tipo de cultivo, su productividad, si se trata de tierra de regadío o secano, etc., lo que permite a sus poseedores permanecer atentos a las fluctuaciones del mercado y vigilar estrechamente el trabajo y las mejoras introducidas en sus bienes raíces²⁰³. Se desechan los contratos que contemplan el censo enfitéutico perpetuo por su carácter antieconómico, y porque este tipo de canon reconocitivo pudiera transformarse en una cuasi propiedad²⁰⁴.

B) CONTRATOS PARCIARIOS

Este régimen obedece a un sistema mixto de explotación y laboreo de la tierra, consistente en la cesión temporal de una finca, sin perder los derechos a una participación alícuota de los frutos obtenidos, pudiendo concurrir con la aportación total o parcial del utillaje y/o el adelanto de un capital necesario para la sementera, recolección y mejora de la productividad. En otras palabras, se requiere del arrendata-



Placa cerámica de la calle Judería de Almonacid de la Sierra.

rio una inversión humana y económica –en forma de trabajo–, detrayendo el propietario parte del producto como remuneración por su título de propiedad²⁰⁵.

Este tipo de contratos –que en algunos lugares toma el nombre de «squimo»– requiere endeudamiento campesino y destrucción de la pequeña propiedad, lo que conlleva la explotación del trabajo de los labriegos en el mercado del arrendamiento. En esta acción el comprometido se encarga de «regar, podar, avinar y escardar con tiempo e sazón e guissa de buen labrador»²⁰⁶.

Se persigue la atracción de mano de obra sin vincularla a perpetuidad, aunque sí con la suficiente estabilidad como para que se produzcan mejoras en la finca²⁰⁷. En algunos momentos se opta por el contrato de asociación *ad laborandum* o de simple plantación –conocido también en las aljamas judías navarras²⁰⁸–, sin la adquisición de propiedad que existe en la *complantatio*, mediante la cual el propietario entrega su tierra a un cultivador con el fin de que éste realice en ella determinadas plantaciones y, transcurrido algún tiempo, se divida la propiedad entre ambos²⁰⁹.

El canon varía según haya o no aportado la semilla el judío²¹⁰ (un medio²¹¹, un tercio²¹² o un cuarto²¹³) si bien, se consagra el principio del libre acuerdo de las partes²¹⁴. La renta fundiaria no es monetaria sino que se prefiere una retribución en especie, con un módulo impositivo más elevado que los treudos perpetuos. La deducción entre un 16,6% y 22% de media en la producción bruta –a la que habría de deducirse los impuestos, inversiones y diezmos a cargo del arrendatario– obliga a los labriegos a invertir una mayor densidad de trabajo por unidad de superficie para superar el autoconsumo, que le situaría en un nivel de franca precariedad coyuntural, siendo un motor de productividad del que era el primer beneficiario el propietario, a cuyas manos pasaba la tierra al expirar el contrato²¹⁵.

La duración es limitada, prescribiendo en torno a los dos o tres años. La vigencia mínima no puede ser inferior a la de una rotación de cultivo. Si el cedente no preavisa del fin del contrato con un año de antelación, se prorroga por el tiempo de otra cosecha²¹⁶. Existe, por parte del contratante, la obligación de que «la caveys quada hun anyo e podeys, e que echeys todos aquellos morgones que staran en razón de echar». Caso de que el contratante no cumpliera con lo pactado, el propietario cristiano tendría la facultad de «logar peones a costa vuestra para la cavar e podar»²¹⁷, o si no cumple lo estipulado, abonar dos sueldos por peonada²¹⁸.

C) CONTRATOS DE TRABAJO AGRÍCOLA

La contratación de mano de obra asalariada es otra solución alternativa cuando existe interés por supervisar la productividad de la tierra. Precisamente, en las ordenaciones estatuidas por el concejo de Huesca «sobre el salario de los cavadores de la dita ciutat», se perfilan las percepciones de estos trabajadores agrarios por cuenta ajena²¹⁹. Recordemos que las Cortes del último cuarto del siglo XIV con-





Calle La Peña. Judería de Barbastro.

sienten la contratación de cristianos para labrar las tierras de los judíos, con lo que se disolvía un obstáculo legal que había producido no pocas complicaciones²²⁰.

En principio, la tarifa de los peones que se dedicaban a cavar las viñas depende del período estacional: 2 sueldos por peón en enero; 2 sueldos 6 dineros en febrero; 3 sueldos en marzo y abril. Los abridores y sarmentadores recibían un peculio de 16 dineros en octubre y diciembre; 18 dineros en enero y 20 dineros en febrero. Los judíos oscenses no entregaban vino a los cavadores –entendemos que como dieta alimenticia al margen de su salario– sino que les abonaban dinero en efectivo para que lo comprasen. En evitación de que esta práctica supusiese un desajuste de los precios en el mercado de trabajo, optan por reducir esta asignación a 3 dineros diarios en los meses de enero y febrero, y 4 dineros en marzo y abril. De no poner coto a esta situación los brazos más capacitados preferían laborar en las tierras judías, lo que no satisfacía al consistorio²²¹. Así, en labores típicamente agrarias, como la siega, se recurre sólo a cristianos o mudéjares²²².

Un aspecto más de la intervención del concejo radica en la fijación de las retribuciones salariales, si bien las fuentes navarro-aragonesas guardan silencio acerca de la fijación de salarios por el poder público, aunque determinan con rotundidad el principio de «ponerse a servir a un señor por precio sabido» o «sub certa mercede»²²³.

Este panorama varía cuando las alteraciones sociales de mediados del siglo XIV quiebran la precaria estabilidad de los precios y salarios, lo que anima a una intervención del poder político. Muestra de ello son los fueros que en Aragón se promulgan con ocasión de la *peste negra*, donde se tasan los «superfluos et inmoderados salarios et logueros que por los labradores que se luengan a fer lavores se demandan et reciben», en razón de la modalidad laboral, el tiempo invertido y el sujeto del contrato²²⁴.

La documentación no es especialmente declarativa sobre esta contratación de la fuerza de trabajo agrícola ni su adscripción²²⁵. Otros textos son más elocuentes, como el cursado por Fernando I, fechado el año 1413, donde se lee «pero en lo present capitol no sien compresos los christians que los dits juheus logaran a jornals per adobar llurs cases, cavar llurs vinyas e heretats, e fer altres negocis consemblants»²²⁶. La jornada laboral en este caso, no se desarrolla de sol a sol, sino que, atendiendo al esfuerzo físico que requiere, se extiende desde las siete de la mañana hasta las cinco de la tarde²²⁷.

La industria artesanal

Los documentos brindan una visión parcial de las actividades económico-financieras de los judíos, registrándose en los protocolos notales las operaciones de préstamo, mientras que se silencian otras muchas actuaciones gremiales que no necesitaban ser asentadas ante fedatario, lo que contribuye a crear una imagen distorsionante

de este agente económico. A tal fin, resulta muy útil la elaboración de nóminas sistemáticas de oficios²²⁸.

A pesar de que la estructura socioprofesional no ha sido esclarecida y se precisan estudios sectoriales²²⁹, sabemos que las actividades artesanales superaban el 50% de la población activa²³⁰. La distribución de estas frecuencias profesionales son re-

flejo de la importancia económica de los sectores secundario y terciario, vinculados con la jerarquización política y económica del territorio, en las coordenadas de un modelo protoindustrial²³¹.

El repertorio más completo de las actividades laborales de una aljama hebrea concurre en Zaragoza por motivos evidentes: a) industria textil, donde se incluyen distintos



Acceso a la judería de Albarracín. Albergue «Rosa Bríos».





grados: elaboración de la materia prima: arqueadores, tejedores –de lana, seda, terliz, bancales, velos–, bajadores de paños y bancaleros; corte y confección de ropas de vestir y afines: sastres, costureros, juboneros, veleros, perpunteros, bordadores, cordoneros, freseros o pasamaneros, perleros, botoneros, bancaleros, colchoneros, almadraqueros y tintoreros; tratantes de tejidos: pañeros, draperos, pelleros y reboleros; b) industria de la piel en sus dos vertientes: la curtiduría (pelliceros, adobadores, baldreseros) y la manipulación (zapateros, badaneros, bolseros, albarderos, selleros, pergamineros); c) industria del metal: latoneros, armeros, cerrajeros, herreros; d) industria de la madera: fusteros, cuberos, torneros; e) otras actividades: daderos, pergamineros, etc.²³².

Las fuentes fiscales nos suministran datos de interés en otras comunidades. Los estatutos de la alcaba aprobados en 1389 en Huesca, en el apartado del «brazaje» se citan: alfareros, bajadores, plateros, torneros, albarderos, herreros, baldreseros, zapateros –de nuevo y de viejo–, piqueros, cavadores de viñas, labradores, corredores, pelleros, notarios, físicos, procuradores, juboneros, sastres²³³.

Existe una clara relación entre densidad demográfica y el número de artesanos, comerciantes y otros individuos del sector servicios, la cual tiene una fundada explicación en el estado de desarrollo de las actividades productivas. La presencia de una población numerosa crea un mercado local que permite y explica el desarrollo de una división del trabajo elemental, que por su propia dinámica (establecimiento de poderes supralocales, organización de la circulación comercial y monetaria, etc.) le convierte en cabeza de una pequeña comarca, ampliando su mercado; y, en tercer lugar, por una actividad agropecuaria productiva que encarece la existencia de un sector de transformación de materias primas local como primera fase de su lanzamiento a un mercado regional o nacional (cañamo, pieles, lana).



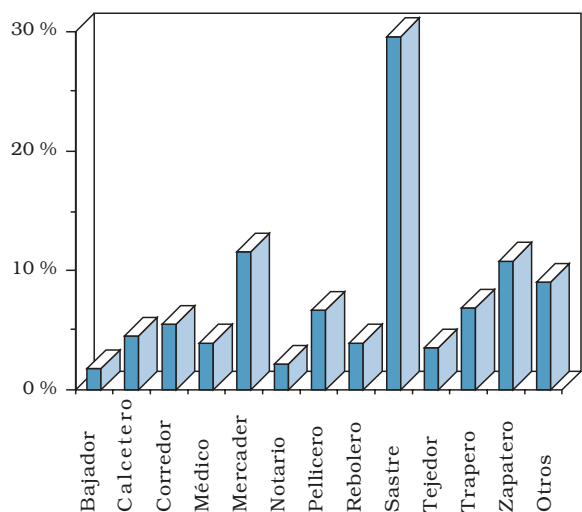
Calle Barrioverde. Judería de Biel.

Como preámbulo digamos que los judíos se especializan en el flujo de bienes y capitales –crédito y comercio– y en determinados subsectores productivos de bienes de consumo, sin mostrar interés especial hacia la industria extractiva o de bienes de equipo, donde eran aventajados por mudéjares y cristianos²³⁴.

Bienes de consumo y de equipo

El modelo de intercambio propuesto aporta una visión estructural que analiza la producción de bienes –transformación básica de productos agrícola-ganaderos, manufacturas de bienes²³⁵ de consumo y bienes de equipo– y servicios²³⁶. A *priori* se pone de relieve la inespecificidad de su presencia en el sector de la transformación básica de productos agrícolas y ganaderos, prefiriendo prestar atención a los artículos de consumo (la industria textil y la de la piel –calzado y curtiduría–). Esto es, su presencia en la generación infraestructural y extractiva es residual.

El ámbito productivo, no obstante, en el siglo XV, experimenta un claro proceso de contracción. De las nóminas realizadas en las principales poblaciones aragonesas se desprende que prácticamente todos los judíos se incluyen en un reducido campo semántico-económico definido del comercio, la industria textil, peletera y la medicina,



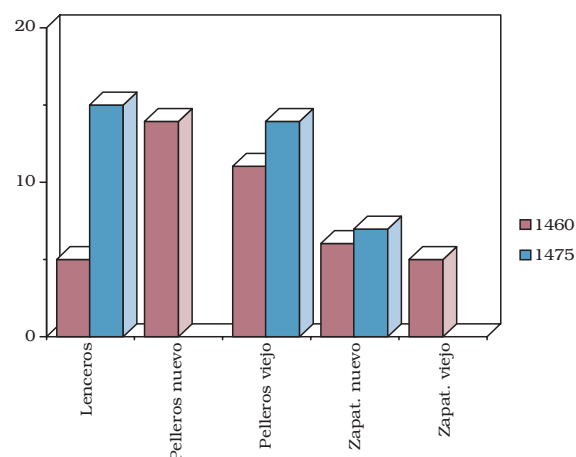
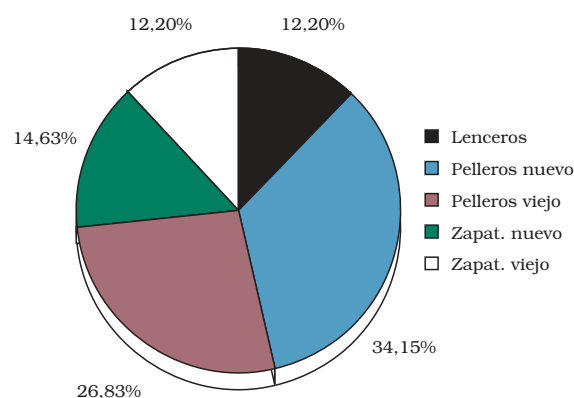
lo que no se traduce en una treintena de profesiones. En la Zaragoza del siglo XV, los protocolos notariales reflejan un claro predominio de los sastres, con 119 profesionales –durante el reinado de Fernando II–, seguidos por los zapateros –los *hasquafim* cuentan con una cofradía cuya constitución data del año 1336, en que fueron aprobados sus estatutos por Pedro IV²³⁷– de los que se tasan 44 judíos, y por los tejedores –en sus diversas modalidades y texturas (seda, terliz, bancaleros, velos, etc.)– que se traducen en 19 casos.

Por lo que respecta a otras aljamas de inferior rango, se advierte un fenómeno de centralidad, donde un porcentaje muy elevado recae sobre pocas profesiones²³⁸.

	Calatayud	Epila	Daroca
Sastres	25%	17%	48%
Zapateros	20%	18%	7%
Tejedores	10%	36%	14,5%
Subtotal	55%	71%	69,5%

	Biel	Almunia	Jaca
Sastres	11,5%	28%	18%
Zapateros	23%	22%	20%
Tejedores	25%	34,5%	12%
Subtotal	59,5%	74,5%	50%

Un buen indicador de la «salud» económica de una aljama, es su radicación en el mercado. Conocemos la relación fidedigna de los bancos y patios arrendados a los judíos zaragozanos en el mercado gracias a las «Cartas públicas de la visita de las torres, patios, carnicerías y otros bienes pertenecientes al común de la ciudad» de los años 1460²³⁹ y 1475²⁴⁰. En 1460 los lenceros tienen arrendados 5 bancos o patios; 14 los pelleros de nuevo; 11 los de viejo; 6 los zapateros de nuevo y 5 los zapateros remendones:



En la categoría conformada por las aljamas de módulo medio se observa que la producción de bienes de consumo se traduce en las 3/4 partes de la actividad económica, permaneciendo en muy segundo plano sus intereses en los bienes de equipo.





No difiere, *in substantia*, de otras aljamas de la Corona de Aragón afines como Mallorca²⁴⁴. Similar distribución presentan en las comunidades navarras, donde de un modo tradicional se dedican a la sastrería, la manufactura de la piel y la orfebrería²⁴⁵. Entre las poblaciones judías más relevantes, como Zaragoza, el panorama es más equilibrado, lo que no impide que presenten algunos desajustes: encontramos un modelo de mayor equilibrio, donde la transformación básica agropecuaria supera el 10%, en el mismo nivel porcentual que los equipamientos; tanto los bienes de consumo como los servicios giran en torno al 40%²⁴⁶.

ALJAMA	Bienes de Equipo	Servicios
Épila ²⁴¹	1,75%	17,54%
Daroca ²⁴²	2,41%	19,28%
Borja ²⁴³	9,09%	9,09%

ALJAMA	Transformación	Bienes de Consumo
Épila ²⁴¹	5,26%	75,44%
Daroca ²⁴²	4,82%	73,49%
Borja ²⁴³	4,55%	77,27%

La sastrería adquiere una gran relevancia en buena parte de la geografía judía hispánica, donde suele oscilar entre 1/3 y 1/4 del mundo laboral, como Murcia²⁴⁷ o Valencia²⁴⁸. Los procesos inquisitoriales confirman que numerosos judíos y judeoconversos se dedican a la confección, satisfaciendo las necesidades de las aldeas, desplazándose al domicilio de sus clientes, aunque muchos de éstos acudían a su taller de sastrería en la ciudad con ocasión de ferias y mercados²⁴⁹.

Su presencia en el subsector de la piel y el cuero es discreta en Daroca, mientras que ésta es sustantiva en Tarazona, Barbastro,

Teruel, Calatayud, Jaca, Albarracín o Borja, donde comparten obradores con musulmanes y cristianos²⁵⁰. Los pellejeros preparaban las pieles –procedentes de los ganados locales– para la utilización posterior de los zapateros asentados. A esta vinculación simbiótica obedece que algunos judíos simultaneen su condición de pellejero y zapatero²⁵¹.

Es muy habitual la estructura mixta de vivienda y tienda²⁵² o botiga²⁵³. Si nos servimos de los datos aportados por los inventarios formalizados con motivo de la expulsión, obtenemos una información veraz sobre los talleres manufactureros y su patrimonio instrumental, ostensiblemente modesto. En general, me estoy refiriendo al artesanado medio, suelen habilitar una de las dependencias de la vivienda para su actividad fabril. Salamón Aburra-be, tiene su tejeduría en el porche de entrada, limitándose sus medios técnicos a cinco telares «con sus aperos», dieciséis peines de textura, un torno, un urdidor, un caldero de arambre, con capacidad de tres cántaras, y una bacía²⁵⁴. Otro colega suyo, Abraham Amato, que vive con su mujer, especializado en la textura del lino, cuyos bienes «son de poca valua», presenta un *apparatum* de tres telares, una urdidera, seis peines «e otros aperos del oficio», un torno, una tinaja de agua, un «canaçon» de hierro, un saco de cáñamo y un candil²⁵⁵.

La mujer desempeñará un papel muy activo en la textura doméstica y en la economía sumergida, acudiendo a domicilios particulares donde había pequeños obradores en los que tejía y urdía, con lo que incrementaban los ingresos familiares²⁵⁶. Las viudas suelen regentar los obradores de sus maridos difuntos²⁵⁷.

Existe un artesano de alta cualificación como los perleros²⁵⁸, o en el terreno artístico, los pintores y los orfebres²⁵⁹. Los conversos siguieron desarrollando las mismas

actividades que cuando judíos –o las incrementaron con otras para las que ahora no tenían oposición–²⁶⁰.

**Relaciones laborales:
los contratos de trabajo**

En el mundo laboral coexiste el pequeño artesano por cuenta propia, que se encarga de expedir su producción en sus

obradores y botigas, con la «clase empresarial» que se sirve de mano de obra asalariada²⁶¹.

A fines del siglo XIV, un grupo de actividades artesanales de carácter tradicional experimentarán un notable incremento en su productividad, pasando de una esfera comarcal a una difusión de mayor radio de acción, a base de extender el número de artesanos que lo desarrollan, es decir, con un



Pórtico de la iglesia de San Juan. Biota.





crecimiento horizontal por acumulación de focos de fabricación, sin modificar la estructura orgánica²⁶².

En Aragón esta actividad contractual es muy rara en el siglo XIV y poco abundante en el siglo XV, ya que la práctica de *afirmamiento* ante notario no estaba difundida. Por otro lado, existen un gran número de acuerdos verbales²⁶³.

Del mismo modo que el pobre está protegido por una serie de disposiciones talmúdicas –derecho cada tres años al diezmo²⁶⁴, participación en las fiestas²⁶⁵, etc.–, también está regulada la protección del trabajador: un patrono no debe negarle su jornal al finalizar el día²⁶⁶, exigirle un horario de trabajo excesivamente prolongado, ni en el caso de que pague un jornal más alto del normal; si un jornalero ha terminado su tarea antes de que concluya la jornada laboral, sólo se le puede exigir que realice un trabajo suplementario²⁶⁷.

Consideraremos los contratos de trabajo como un acuerdo de voluntades –negocio jurídico bilateral por antonomasia– en cuya virtud una persona se obliga a prestar un servicio por cuenta de un tercero, bajo la dirección de éste, a cambio de una remuneración²⁶⁸.

A) CONTRATOS DE APRENDIZAJE PARA FORMACIÓN LABORAL

Los contratos de aprendizaje –donde se conjuga la vinculación laboral y docente– muestran un claro predominio de ocupaciones textiles²⁶⁹. Estos son muy efices como medio de cualificación en el seno de una sociedad preindustrial donde no existe, salvo para las clases acomodadas, posibilidad de invertir en educación o formación profesional²⁷⁰.

Es habitual la práctica de la endogamia que, como tal, rara vez se consigna en los documentos²⁷¹. No se registran casos de hijos de menestrales que traten de apren-

der el oficio paterno; de lo que se deduce que se producía en el taller de su padre invariablemente. El cuñado suele ejercer una profesión similar, auxiliar o complementaria de su suegro. Está muy extendido el *tandem* judío-converso²⁷²; en cierta forma, exoneraba a los padres de los gastos de crianza.

El aprendiz –al que se instruye en los rudimentos o principios de una profesión bajo la inmediata dependencia del maestro– mantiene una situación doméstica frente al maestro²⁷³, integrándose en la estructura de vinculación extrasanguínea²⁷⁴ –«sirvient» o «mancebo»²⁷⁵–. Existe una clara tendencia de los judíos a asociarse con un maestro de su misma religión, momento en el cual o bien se pacta verbalmente –contrato tácito–, o se firma ante el *sofer* de la aljama –contrato expreso–. Por ejemplo, Bernat Mercer, tintorero de Zaragoza, se compromete a enseñarle al banquero judío Gento Aviyayo «tenyr de todas colores quantas yo obrare en el tint de Çaragoça, excepto de grana et fogado»²⁷⁶.

Las condiciones contractuales estipuladas entre los judíos responden en la casi totalidad de sus términos con las empleadas por los cristianos, salvo pequeñas variaciones de escasa relevancia, como el juramento por los Diez Mandamientos de la Ley de Moisés²⁷⁷.

Ya que, *more generalis*, los aspirantes no han cumplido catorce años –en Valencia la edad de los contrayentes revela una media de 9 años²⁷⁸–, requieren la asistencia y el consentimiento de un representante legal –padres, tutores o familiares próximos–, de acuerdo con las reglas sobre capacidad.

El contrato se otorga por un tiempo durante el cual debe ejecutarse la prestación de aquéllos, en principio improrrogable²⁷⁹, siendo inversamente proporcional a la edad del sujeto se rescinde cuando alcanza los dieciséis o los veinte años –mayoría de edad parcial o plena– o va a contraer matrimonio. Al finalizar el contrato a las



Palacio Aguilar. Centro de Estudios Borjanos.

mujeres se les concede, en ocasiones, ciertos bienes en concepto de ajuar²⁸⁰. En Valencia, los más corrientes eran trienales o cuatrienales²⁸¹, mientras que en Aragón el 70% de tienen una duración entre dos y cuatro años²⁸². Los catorce años, en este mismo sentido, son los determinantes en la mayoría de edad laboral en el Reino²⁸³.

El aprendiz ha de obedecer las órdenes del maestro, siempre y cuando sean lícitas y honestas; velar por la integridad patrimonial y personal de aquél, e impedir la comisión de cualquier daño; cumplir el período de aprendizaje pactado, sin posibilidad de trasladarse a otro obrador²⁸⁴. La fuga era penada con una multa²⁸⁵, la pérdida de la soldada y el retorno al lugar de trabajo²⁸⁶. Mientras que la enfermedad del operario es, en los fueros castellano-leoneses, justa causa de rescisión²⁸⁷, el ordenamiento navarro-aragonés exige del señor la prestación de una asistencia, si no pierde todo lo que ha dado y el servicio²⁸⁸,

en caso de adecuada asistencia, las jornadas perdidas son siempre recuperables²⁸⁹. En principio, el incumplimiento de contrato se sanciona con multas o penas pecuniarias, pero no acarrea una responsabilidad civil de la culpa *in contrahendo*, ni un delito penal²⁹⁰ en la producción de algún accidente, salvo que se demostrare dolo.

El maestro adquiría el compromiso de enseñar al discípulo su propio oficio, en buena fe, así como a proveer sus necesidades básicas, procurándole su protección. La legislación garantiza el derecho al alojamiento y la manutención –tanto en estado de salud como de enfermedad, según el uso del lugar–, que se entiende como una forma parcial de remuneración, así como, en ocasiones, el vestido²⁹¹, el tejido para su confección, el calzado²⁹² y/o las herramientas propias de su profesión²⁹³. También se considera la asistencia sanitaria, aunque ésta pueda detraerse de la soldada, y el enfermo haya de recuperar las jornadas perdidas e incluso doblarlas.

Según hemos dicho, se establece una retribución en metálico –innovación introducida por el contrato libre– y otra en especie, puesto que la primera no libera de la segunda. La prestación de alimentos suele adoptar la modalidad directa, cuando el señor tiene el sirviente en su casa –«come su pan» y es vestido y calzado–. Este salario puede ser diferente, según que el operario sea alimentado o se gobierne por su cuenta²⁹⁴. La proporción de ambos factores es variable, si bien los alimentos en servicios no puramente laborales engendran un peso específico notable²⁹⁵. En un tercio de los contratos aproximadamente el maestro se ocupa del alojamiento y la manutención, mientras que en un 40% le hace entrega de indumentaria completa nueva; en la cuarta parte de los casos se sustituye la ropa y el calzado por una suma equivalente en dinero, siendo el aprendiz quien los adquiere *motu proprio*²⁹⁶.





Los plazos establecidos para la remuneración coincide con el término del contrato: a fin de año o semanalmente²⁹⁷. Rara vez se contempla un anticipo sobre el salario y no tenía lugar a percibo alguno si, sin previa licencia del patrono, abandonase²⁹⁸ la labor confiada²⁹⁹.

En Jaca, en la constitución de una compañía de curtiduría, el «maestro de la dita adobaria», se compromete a «mostrar al dito Juce Labor, por su poder e no occultarle res del officio que lly se fara», siempre que se vincule a guardar el secreto profesional: «et el dito Juce de dentro este tiempo no demostrar res de los secretos del art a persona alguna»³⁰⁰. Esta prohibición expresa se hace extensible a otros oficios especializados como los tejedores de velos³⁰¹. Un maestro determinado puede ejercer un poderoso influjo sobre las aljamas colindantes³⁰².

Por último, indicar que existe un poderoso estrato de economía sumergida, muy difícil de detectar, consistente en la enseñanza de oficios impartida por el elemento femenino de la unidad familiar, como se pone de relieve en las declaraciones que, ante el Santo Oficio, realiza María Cardiel, habitante en Zaragoza, quien, remontándose a nueve o diez años atrás, reconoce que «estubo a deprender de obrar con ella [la acusada, Violante de Santángel]». El testimonio, muy sugestivo, prosigue: «que al dicho tiempo que estava a de prender de obrar con la dicha Violant, y estando aprendiendo y trebaxando en su casa, vio que un dia de miercoles la dicha Violant guiso dos ollas de viandas en las que puso carne, garbanços e otras cosas, et bulleron bien las dichas ollas toda la noche del miercoles fins a el jueves siguiet en unos fogariles que estavan fechos en la paret del fogar»³⁰³.

B) CONTRATO DE TRABAJO REMUNERADO

En los contratos realizados a obreros asalariados se fija la contraprestación monetaria atendiendo a los días laborales efectivos. El devengo de sus haberes puede

realizarse semanal –los viernes–, mensual o semestralmente; se contemplan gratificaciones por productividad, mediante donativos de calzas y zapatos, o indemnizaciones en caso de que la escasez de materias primas les obligara a interrumpir su trabajo, manteniendo su compromiso de no trabajar por cuenta de otro maestro³⁰⁴.

El segmento de profesiones que se acogen a esta modalidad es extensa: zapateros, coraleros, juboneros, sastres, tejedores de velos, daderos y orfebres. La analogía con los contratos de aprendizaje es evidente. El pago de la jornada laboral –es indivisible, no tomándose una medida inferior en la prestación de servicios, salvo una interrupción forzosa de la prestación³⁰⁵–, en ocasiones, se hace depender del nivel de producción³⁰⁶ y de la existencia de una provisión supletoria de comida y bebida. Por la documentación manejada, el sueldo oscila entre doce dineros y dos sueldos tres dineros³⁰⁷, si se incluye la manutención por cuenta del interesado –estableciéndose una relación de seis a uno–. La máxima cotización la registra un orfebre judío que se contrata con un maestro cristiano, retribuido con veinte dineros diarios³⁰⁸.

Salvo el plazo de vigencia y las contraprestaciones económicas, el resto se consigna en un acuerdo verbal. Sirva como muestra el convenido en 1391 entre Ramón de Mont Alt, vecino de Barbastro, el cual de contrata con el judío Baruch Comparat por un plazo de tiempo que media entre la festividad del *Corpus* y la de San Miguel. Su remuneración alcanza una dotación de cuarenta sueldos, cinco codos de «trapo blanco de trapo gordo», unas bragas, comida y bebida³⁰⁹.

Una información muy útil que nos dispensan algunos instrumentos es la capacidad de producción: un artífice coralero se compromete a la fábrica de cuatrocientos botones de coral de pequeño tamaño; los zapateros debían alcanzar una *ratio* de ocho pares de zapatos de mujer o veinticuatro zapatos pequeños por operario³¹⁰.

Un *specimen* particular lo constituyen los referidos a las nodrizas. Por supuesto, una de las prohibiciones más consolidadas ve-ta a una judía amamantar a niños cristia-nos³¹¹. La nodriza tiene responsabilidad penal si proporcionaban a los bebés leche enferma, siempre y cuando «por aquella ocasion aquel ynfant moria», lo que des-embocaba en el pago de caloñas y declara-ción de «enemiga»³¹². Un niño no puede ali-mentarse del pecho de su madre o de una nodriza después de cumplir cuatro años cuando está sano, ni transcurridos los cin-co cuando está enfermo. Si se le destetó durante tres días consecutivos después de cumplir los dos años, no se le puede volver a dar el pecho, pero la leche humana en una taza no está prohibida³¹³. Por su parte, algunos fueros establecen que las no-drizas amamantarán a los huérfanos has-ta los tres años, percibiendo unos haberes anuales de treinta sueldos y ostentando el derecho al «lecho en que iaga»³¹⁴.

Es costumbre muy extendida contratar nodrizas por medio de escrituras públicas o de modo mancomunado, vinculando a los maridos en el cumplimiento de la nu-trición y necesidades materiales que pu-diere tener su respectiva cónyuge, y de no mantener relaciones sexuales. El salario era fijado a tanto alzado mensual. Si los plazos previstos no eran cumplidos en su totalidad, se liquidaban los haberes a pro-rrateo según el tiempo de lactancia, inte-rumpida por diversas causas: falleci-miento, falta de leche, enfermedad o por motivo del *nasciturus* que llevaba en su seno. La dedicación –entre seis meses y un año– suele ser exclusiva, prohibiendo lactar a otro niño y pudiendo hacerlo en su propia casa o en la del lactante. La res-cisión se realiza de común acuerdo, esti-pulándose que no podía transgredirse contratando con otro patrono³¹⁵.

C) CONTRATO DE SERVICIO DOMÉSTICO

Legalmente, según lo estatuido en las Cor-tes de 1371-72 celebradas en Caspe y Al-cañiz, los judíos aragones no había lugar

a que tuvieran sirvientes cristianos, bajo multa de mil sueldos³¹⁶.

Las doncellas están obligadas a permanecer en la casa y al servicio de quien las contra-tare, quedando vinculadas al cumplimiento de cuantas órdenes se le impartieran, siem-pre y cuando éstas fueren honestas y líci-tas³¹⁷. Por la especial etiología que concurre en los contratos de mozos o criados³¹⁸, se acostumbra pactar una convivencia conti-nuada con sus amos –pernoctando con ellos– y el compromiso formal contraído por parte de aquéllos de garantizarles su manu-tencción, tanto en caso de salud como de en-fermedad³¹⁹, proporcionándoles vestido y calzado que, en el caso de las mujeres, pue-de ser una pieza fundamental en el ajuar al contraer matrimonio³²⁰.

La categoría social de las casas judías y conversas se manifiesta externamente por la existencia de servidumbre. Casi todos los conversos analizados en los procesos inquisitoriales disponen de servicio do-méstico –en ocasiones esclavos³²¹– lo que demuestra un cierto *status*. El servicio, a veces, es numeroso, acogiendo en la ciu-dad a mozas –mayoritariamente solteras– de las localidades rurales circundantes³²². Existe una especialización *sui generis*, al menos la documentación discrimina entre caseras, nodrizas, cocineras y sirvientes; de modo más genérico se acude al sustan-tivo «moza»³²³, ocupada de tareas de adqui-sición³²⁴, limpieza y alimentación.

Los sirvientes de las casas conversas eran mayoritariamente cristianos viejos, si bien, en algunos casas también hay pre-sencia de moros y de judíos encargados de la elaboración de los alimentos³²⁵, bajo la supervisión de las amas –extracción del sebo y la grasa³²⁶, amasado del pan–³²⁷.

D) CONTRATOS DE TRABAJO DOMICILIARIO A DESTAJO

Los contratos a destajo son muy comunes en el ramo textil, ajustados a unos tantos alzados o precios previamente concertados.





Se nominan entre ellos los daderos, tejedores de velos, coraleros, sastres, anilleros y tintoreros³²⁸.

La retribución se realiza por unidad de obra³²⁹, con independencia del tiempo empleado³³⁰. Los tejedores de cáñamo y lino, *v. gr.*, perciben sus haberes por pieza manufacturada sobre la materia prima que les facilitaba el cliente. Este supuesto lo podemos ilustrar con el contrato mantenido entre Jehudá Azamel, tejedor, judío de Borja, y Joan Manuel de Bello, escudero de Zaragoza. El patrono cristiano le hacía entrega de 35 arrobas de cáñamo para que tejiera cien piezas de cañamazo, a razón de 22 sueldos la pieza. Nos hallamos en el más puro sistema de producción doméstico, con una modesta capacidad de facturación que no supera las dos piezas. La rescisión de contrato sería automática, en el caso de que se abstuviera de trabajar durante dos o más semanas³³¹. Otro tanto sucede con los zapateros o sastres de Illueca, Jaca, La Almunia, Híjar, Monzón, Teruel, Alagón, Tauste, etc.³³².

En la mayoría de los supuestos se da como actividad complementaria y no como principal y continuada. Desde el punto de vista de la autonomía, se aproxima a un pequeño empresario que organiza el trabajo propio del que, en cierto sentido, soporta el riesgo; en otro aspecto, se nos muestra como un trabajo subordinado, en el que la nota de subordinación queda considerablemente atenuada, y cuyos efectos e inserción dentro de la mecánica general del proceso productivo del empresario al que está vinculado, hacen de éste, en efecto, un trabajador por cuenta ajena, caracterizado por el debilitamiento del poder de dirección de aquél. La característica fundamental que lo hace radicalmente distintivo es el lugar de la prestación –el domicilio del trabajador³³³ u otro lugar libremente escogido por aquél, que puede condicionar el pago de los haberes³³⁴– y la forma –definida por la inexistencia de vigilancia empresarial–. Tampoco concurre, por tanto, obligación alimentista alguna³³⁵.

Tenemos constancia de que existen en el interior de las juderías, obradores y talleres de sastrería donde sastres y calceteros realizan trabajo de encargo encomendado, en muchas ocasiones, por mercaderes conversos³³⁶.

Los servicios

Las economías preindustriales se caracterizan por la ausencia de un sector servicios profesionalizado; la mayor parte de la renta familiar se invierte en la supervivencia material, por no contar con recursos excedentarios para otros gastos. Parte de las necesidades que en una sociedad desarrollada serían atendidas por el sector servicios, son realizadas aquí por artesanos a tiempo parcial o asociados, dentro de un sistema de solidaridad intragrupal muy férreo.

La integración judía en el sector servicios es puntual, salvo en tres ámbitos específicos: el mercado de capitales; los canales de distribución y transferencia de bienes y servicios; y el sector sanitario-asistencial. Por el contrario, su implantación en otras parcelas del sector servicios es muy marginal –incluso han de recurrir para satisfacer sus necesidades a los elementos personales de otras comunidades³³⁷–, ya que los cuadros funcionariales garantizan sólo las prestaciones socioeconómicas y jurídicas esenciales para la permanencia socio-institucional de la aljama –*çoffer*, *shamas*, *hazam*, rabinos, matarifes, carniceros, procuradores–. Buena parte de estas actividades cualificativas serán desempeñadas, con ventaja, por los conversos, que accederán paulatinamente a la oligarquía ciudadana –aunque este proceso se paraliza con la instauración de la Inquisición, que creará resentimiento y distancia entre antiguos correligionarios por el peligro de la delación–. El funcionariado judío que puede alcanzar hasta un 10%, no llegó a burocratizarse³³⁸.

Como elemento agravante, la importantísima actividad desplegada por los cortesanos

judíos, parte de la cual se encuadraba en el sector que nos ocupa, en especial los relacionados con la Administración pública, la diplomacia –declinando a la par que la Reconquista–, las finanzas, etc., se ha extinguido legalmente con el *Privilegio de la Unión*³³⁹.

Conforme se incrementa la densidad poblacional, se aprecia una organización de servicios altamente cualificada. En Zara-

goza, Huesca y Teruel se sitúan entre el 40 y el 50%. El porcentaje desciende a medida que nos situamos en las juderías de módulo medio-alto como Calatayud (25%) y más aún en las de tipo medio-medio como Daroca, Ejea, Tarazona, La Almunia, Épila (15-20%); mientras que en las de rango medio-bajo como Borja, Magallón, Sos, etc., nos situamos en el coeficiente del 10%.



El «Terraio», acceso principal a la villa de El Frago, utilizado tanto por judíos como por cristianos.





La atención sanitaria y el ejercicio de la medicina³⁴⁰ –muy extendida entre los rabinos– es uno de los mayores legados hebraicos. La importancia de los facultativos judíos en la sociedad cristiana puede ponerse de relieve mediante algunas cifras. En Calatayud un 15% de los judíos con profesión cierta son físicos o cirujanos, mientras que en Jaca un 20%³⁴¹. En Zaragoza, en el siglo XV, con una población próxima a los 2.000 judíos, registra cuatro cirujanos, seis físicos y un hospital con nueve camas y dos jergones³⁴². Daroca presenta una proporción teórica de 2,5 galenos cada cien judíos³⁴³ y Borja³⁴⁴ y La Almunia uno por cada cien³⁴⁵. Todo ello refrenda la idea de que la sanidad de la ciudad y sus alrededores estuviera en manos de facultativos de esta religión.

La circulación y el tráfico

Las actividades económicas judías o su *espectro ocupacional*, no presenta apenas diferencias respecto al resto de la población. Es innegable que en los núcleos urbanos de intensa vida mercantil muestran una evidente vinculación con el capital líquido y los bienes de producción no territoriales, situándose de modo privilegiado en el ámbito de la circulación.

Los corredores de comercio

Como agentes mediadores en operaciones mercantiles y financieras los corredores judíos desempeñan una función destacada –hasta en las localidades más pequeñas³⁴⁶–, sin llegar a alcanzar una implantación preponderante³⁴⁷; su marginalidad es evidente dentro del concierto global mediterráneo si atendemos a una perspectiva macroeconómica³⁴⁸.

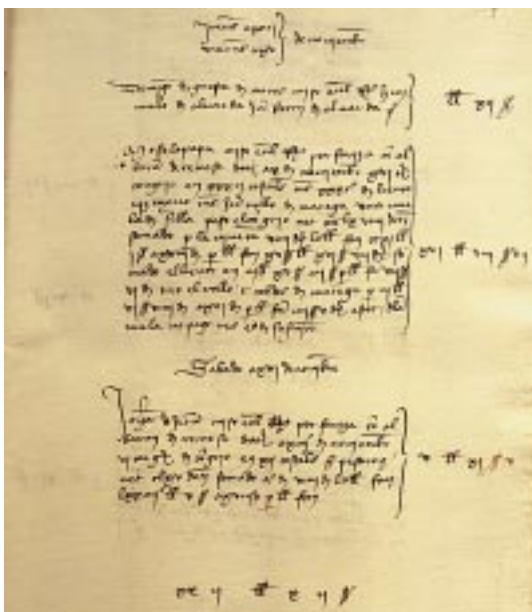
Su posición externa, neutralidad y discreción en la información³⁴⁹, lo sitúa en posición privilegiada para la intermediación³⁵⁰. En la aljama de Zaragoza, por ejemplo,

existe un alto grado de intrusismo profesional de judíos no agremiados en las cofradías de corredores³⁵¹ porque estos *negotiores* cerraban operaciones ventajosas³⁵².

La *correduría* o *sirsuría* es una institución conocida en la *Misnah*³⁵³, aunque en el período talmúdico era un mero intermediario³⁵⁴, mientras que en la Edad Media es un oficial con licencia y bajo juramento³⁵⁵, que no puede proceder a su autodesignación³⁵⁶, y cuyas competencias se limitan a la compraventa³⁵⁷.

La legislación de los siglos XIV y XV ejemplifica el paulatino deterioro del marco legal³⁵⁸. De hecho, el órgano municipal posee función legislativa profesional, en orden a las competencias y conflictos gremiales, no faltando la intervención judicial³⁵⁹. Los jurados ostentan determinadas competencias, entre las que se contaba la recepción del juramento en el acto de ingreso de un nuevo miembro en la corporación, dotando las plazas que iban quedando vacantes, de acuerdo con los mayordomos de las cofradías³⁶⁰.

La bula de Benedicto XIII decreta la inhabilitación profesional, vinculada con sus propósitos segregacionistas y la obtención de la inferioridad social de los judíos: «statuimus ut nemo judaeorum, utriusque sexus, artem, seu officium medici, chirurgici, apothecari, pigmentarii, obstetricis, mediatoris seu presonete, tractantis seu concordatoris sponsalium»³⁶¹. Fernando I ratificó estas disposiciones a través de una pragmática promulgada en 1415³⁶², aunque Martín V, depuesto el Papa cismático, les autorizará a desempeñarlos seis años después con la excepción de los casamenteros³⁶³. Alfonso V, por su parte, introduce una cláusula derogatoria por la «que el jodio pueda seyer corredor, metge, cirurgiano e assimismo cambiador, procurador de cristiano e arrendador de rendas de cristianos, e aquellas cullir e plegar e fazer conpanya con el»³⁶⁴.



Libro de Collidas [1448-49]. Aduana de Calatayud.

Los primeros obstáculos serios se registran con Fernando II, siendo inminente la implantación del tribunal del Santo Oficio. El soberano, en 1481, apercibe al prior de la Seo de Zaragoza para que derogue una disposición que prohibía la práctica de todo oficio que entrañara contacto con los cristianos³⁶⁵. En esta década proliferarán los obstáculos en el libre desempeño de su actividad, donde la función moderadora de la Corona queda patente, en una búsqueda declarada de la paz social³⁶⁶.

Pese a ello, es notorio que los judíos participan de casi todos los empleos desempeñados por cristianos, aunque sujetos a una cierta proporción porcentual³⁶⁷, salvo cuando *de officio* eran excluidos³⁶⁸. En el siglo XV la diversidad de corredores en Zaragoza, a tenor de la documentación municipal es la siguiente³⁶⁹:

A) CORREDORES DE LA COFRADÍA DE MERCADERES

Esta corporación mixta existe tanto en Zaragoza como Huesca. En la capital del Reino, desde 1296, los jurados conceden licencia a la cofradía de Santa María de Predicadores o de los Mercaderes para nombrar veinte corredores «stablidos a

huegos de la correderia de las mercaderias»³⁷⁰, teniendo derecho los judíos a ocupar seis plazas³⁷¹, circunstancia que persistirá hasta la expulsión³⁷².

La documentación municipal nos informa puntualmente de la toma de posesión³⁷³ –no dejando transcurrir períodos prolongados de vacancias³⁷⁴–, tras el preceptivo juramento sobre los Diez Mandamientos de Moisés, la presentación de fiadores y el pago de cierta cantidad –en torno a los cien sueldos– al mayordomo de la ciudad³⁷⁵.

La nómina completa de los seis corredores judíos del *Número de Veinte* en Zaragoza en el momento de la expulsión está compuesta por Jehudá Gotina, Nanías Abenlopiel, Tuní Abenlopiel, Simuel de Corti, Abraham Abiayut y Juce Saltay, alias Pastor³⁷⁶. Si nos atuviésemos a la proporción entre judíos y cristianos, los miembros de esta minoría controlarían el 30% de las actividades mercantiles que, según la regulación de 1450, intervenían en la compraventa de inmuebles (viñas, campos, heredades, etc.) y mercancías, en sentido genérico³⁷⁷.

En Huesca los titulares de los corredores de los mercaderes son doce, con lo que, si atendemos a la correlación observada en Zaragoza, los judíos ocuparían tres o cuatro plazas³⁷⁸.

B) CORREDORES DE OREJA

Es una de las correderías más implantadas, por ejemplo en Murcia³⁷⁹ y en Castellón de la Plana³⁸⁰, aunque más tarde, como ocurre en Valencia, pasarán a manos conversas³⁸¹. Entre los judíos de Jaca los agentes comerciales computan a fines del siglo XV un 8% de la población activa, con un claro predominio de la que ahora nos ocupa³⁸².

En Zaragoza, según los estatutos reguladores de mediados del siglo XV, intervenían en las transacciones de propiedades





Castillo musulmán de Daroca.

raíces o títulos de deuda pública³⁸³. La carencia de nóminas completas nos impide precisar porcentajes; sólo conocemos algún acto de jura³⁸⁴. Nos consta que la titularidad de esta correduría era muy apreciada, a tenor del valor prendario declarado en algunos créditos³⁸⁵.

C) CORREDORES DE ROPA

Son tratantes de ropas viejas y nuevas, incluyendo los ajuares domésticos, con una cierta especialización en joyas y objetos suntuarios de oro y plata³⁸⁶.

El intrusismo profesional es muy acentuado, como refrendan los numerosos edictos³⁸⁷ que se produjeron a lo largo del siglo: «por quanto en la dita ciudat muytas personas, christianos e christianas, jodios e jodias, no tenientes las correccion de los oficiales de la dita ciudat, antes, viniendo contra las buenas costumbres, usos e ordinaciones de aquella, se fazen corredores e usan de correduria de ropa, maguera no lo son, ni sian en grant danyo e preiudicio de los ditos corredores»³⁸⁸. La multa impuesta a los transgresores se eleva a sesenta sueldos³⁸⁹. En Zaragoza a través de actos de jura podemos establecer un valor porcentual mínimo del 10%³⁹⁰.

D) CORREDORES DE LIBROS

Existen cuando menos en Zaragoza donde se censa un elenco de pergamineros comparable al de Monzón o Híjar, donde se radicó una de las más importantes imprentas hebreas de la Península³⁹¹. En Barcelona los *ligadors de llibres* o negociadores de manuscritos configuran un auténtico estamento que tras las alteraciones de 1391 será desempeñado por los *llibreters* neoconversos³⁹². Existe una clara simbiosis entre el librero y el corredor³⁹³.

E) CORREDORES EN MATERIA ALIMENTARIA

Los corredores de redoma, ocupados en el comercio del vino, no están muy difundidos, por los problemas de las prescripciones *kasher*³⁹⁴ y por el proteccionismo cristiano frente a una producción de mayor calidad³⁹⁵.

De los doce miembros que componen la cofradía de corredores de aceite en Zaragoza, no podemos afirmar que les correspondiera a los judíos un tramo dado; aunque admitía integrantes de esta confesión con carácter esporádico³⁹⁶. Los agentes comerciales del trigo tenían su ámbito el tráfico del grano, y poco a poco fueron absorbidos por los corredores de los mercados³⁹⁷.

F) CORREDORES DE GANADO

Reciben el nombre de corredores de caballos o bestias, centrándose en el tráfico de los équidos. Ya desde fines del siglo XIV conocemos su poderío en aljamas como Tarazona³⁹⁸ y Barbastro³⁹⁹, que monopolizan la compraventa y arriendo de la cabaña mular, esencial para los trajineros que controlaban el tráfico de importación y exportación a pequeña y mediana escala. El intrusismo es sancionado con 200 sueldos⁴⁰⁰, incoándose actas de inhabilitación⁴⁰¹.

G) CORREDORES DE CORAMBRE

Se especializan en pieles curtidas o sin curtir⁴⁰². De esta profesión, no ajena en parte a los pellejeros y zurradores, tan sólo nos brindan las fuentes municipales zaragozanas de la segunda mitad del siglo XV un único caso conocido⁴⁰³.

La actividad mercantil

El comercio es un factor decisivo en la transformación de las condiciones de producción⁴⁰⁴. No existieron barreras infranqueables que separaran a mercaderes judíos –que nunca se constituyeron como una clase mercantil, como sí sucede entre la colonia genovesa⁴⁰⁵– y cristianos; es más, el trato cotidiano fomentaba la tolerancia, a pesar de las tensiones religiosas⁴⁰⁶. Su peso específico en el Reino fue disminuyendo a medida que se robustecía la burguesía reclutada de las filas cristianas y se incrementaban las medidas reglamentarias restrictivas impuestas a los judíos.

Aragón, desde mediados del siglo XIV, se transforma en tierra de promisión para un elevado número de hombres de negocios procedentes de Barcelona, Tortosa y Valencia, interesados en la adquisición de trigo y lana, como medio de aprovisionamiento de sus lugares de procedencia, donde escaseaba, y como medio de intercambio comercial; castellanos en busca de tejidos que daban dinamicidad a las ferias de Barbastro, Monzón o Huesca; vizcaínos, navarros, bearneses y gascones que exportaban pescado, lienzo, *ferramenta*, etc., e importaban aceite y lana; italianos, cuyo polo de atracción lo constituía una producción lanera de calidad media pero de precios muy asequibles⁴⁰⁷; alemanes, en fin, atraídos por la especulación del azafrán⁴⁰⁸.

La elite mercantil de Zaragoza, Huesca, Barbastro o Teruel, hasta el siglo XIV desarrollaba una actividad que se circunscribía a gestionar las necesidades intrín-

secas de la ciudad, renunciando en su actuación exterior a otro papel que no fuera el de intermediación en el comercio cerealista o lanero con Cataluña y Castilla. Sin embargo, su propia diversificación social –movilizada por el acceso de los conversos–; el asiento de mecaderes extranjeros –principalmente barceloneses, bearneses y tolosanos–; amén del peligro en el que se encuentra el centralismo de Zaragoza al trasladarse las gestiones al propio lugar de producción, revoluciona su concepción mercantil.

Ya en el segundo tercio del siglo XIV se implica la totalidad del espacio aragonés, aplicándose una técnica elemental pero eficaz: la búsqueda de la materia prima en los lugares de producción, al propio tiempo que se colocaba la mercancía en las ferias cada vez más numerosas en la geografía del Reino; la producción cerealística del Cinca, la lana de Albaracín y Teruel, etc.⁴⁰⁹. El contacto con la población autóctona propició el nacimiento de condiciones necesarias para articular una clase mercantil muy participativa, de cierto calado social e independencia, tras el aprendizaje tecnológico y una modesta capitalización⁴¹⁰.

En ciudades de tipo medio se experimenta una decidida tendencia a la profundización de las actividades secundarias o artesanales, contribuyendo, junto con la explotación de las materias primas, al incremento del comercio interregional. Este cometido excede los estrechos límites del autoconsumo y actúa como centro dinamizador y distribuidor de materias primas, de manera destacada la lana, que nutre una industria textil floreciente. De hecho, un factor capital en el enriquecimiento de ciertos sectores de las aljamas se obtiene con el préstamo y el comercio de la lana. Los judíos no desaprovechan las oportunidades que ofrece la explotación y comercialización de esta preciada materia prima que adquirirán previa entrega de una fianza o mediante documentos de depósito o con pago antelado; dicho





pago se fracciona, constituyendo una fianza antelada que se sitúa entre el 40 y el 75% del volumen neto.

Los pedidos –si nos centramos en las aljamas de los valles pirenaicos (Jaca-Huesca) e ibéricos (Teruel-Albarracín)– se realizan en más del 75% en el otoño tardío y en el invierno. Las entregas se pactan en los meses de junio-julio-agosto, coincidiendo con las ferias locales⁴¹¹.

Este tráfico lanero presenta dos niveles distintos: el emprendido por los mercaderes, y los artesanos que contratan pequeñas cantidades (tejedores, sastres, curtidores o zapateros). Contamos con indicios razonables que apuntan a la existencia de judíos capitalistas que ejercen la función de mercader-patrón suministrando la materia prima. Los pequeños artesanos, frente a los mercaderes, compran montantes poco elevados de lana cruda, por su escasa capacidad de capitalización y sus carencias monetarias líquidas –entre cien y doscientos kilogramos–. Su manufactura constituyó una de las principales fuentes de riqueza y ocupación socio-profesional de la *clase media* judía⁴¹².

Se produce una notable participación social en una actividad que no requería una fuerte inversión, alimentando el incremento del capital comercial, lo que acarrió el aumento de la circulación monetaria y de los índices de consumo. Los judíos se beneficiarán de su facultad de emitir préstamos de inversión –en abierta competencia con extranjeros, clérigos y rentistas señoriales– a los campesinos-negociantes que cada vez más se alejan de su primitiva ocupación y se dedican con preferencia a la segunda.

La aportación del capital judío no se asentará exclusivamente en Zaragoza y las ciudades más importantes del Reino, sino que buscarán sedes más modestas pero seguras como Monzón, Barbastro –cuyos traperos se especializan en peletería (bisones)⁴¹³–, Alcañiz, Híjar, Daroca, Teruel, Ja-

ca, etc., en cuyas ciudades se integran plenamente. Por ejemplo, la colonia hebrea de Monzón canalizó buena parte de las transacciones de los productos naturales y materias primas a través del río Cinca, en lo que afectaba al trigo, aceite y lana, aunque sin llegar a constituir una clara competencia con los mercaderes catalanes que, con sus importantes inversiones en Aragón, controlaban parte de este flujo⁴¹⁴.

Los conversos, representados en apellidos como Climent, Caballería, Santángel, Sánchez, Santa María, Besant, etc., serán, a lo largo del siglo XV, uno de los representantes más activos y progresistas del capitalismo regnicola, participando en los negocios de envergadura realizados por el monarca, interviniendo en un segundo proceso en la ordenación política municipal y encuadrándose en el cuerpo funcional del Estado, ya en plena madurez con Fernando II.

Si a principios del Cuatrocientos se instalan en Zaragoza y Barcelona, amasando sus fortunas con el tráfico de trigo y la lana de producción interior, a fines del siglo operan a niveles internacionales, gracias a sus apoyos en la monarquía, tratando, sin intermediarios, con los mercaderes italianos. Su mentalidad puede resumirse en el pensamiento expresado por el mercader judeoconverso de Calatayud, perteneciente a la familia de los Santa Clara: «os digo que creo que no ay sino nacer y morir, y que lo que del otro mundo se dizia que era burla, que ninguna ende venia ninguno, que lo que a el le parecia era mercar trigo a ocho o a diez sueldos el caffiz y venderlo a trenta sueldos»⁴¹⁵.

En la frontera occidental y oriental del reino de Aragón se entreteje una red de exportación e importación: una de rango medio, con unas partidas destinadas a los centros urbanos de los vecinos castellanos, catalanes y valencianos, y otra de rango inferior.



Calle del Rosario. Juderia de Fraga.





El sistema de distribución operado en el Somontano Ibérico desde la ciudad de Tarazona reviste algunas singularidades⁴¹⁶. Aquí un total de cuatro o cinco botigas poseen agentes de ventas que en sus viajes por Navarra⁴¹⁷, La Rioja, Soria⁴¹⁸ y Aragón dan salida al *stock* del almacén. Los judíos de la plaza pondrán en circulación tejidos de calidad media destinados a un mercado eminentemente rural no muy exigente⁴¹⁹. Conocemos la identidad de alguno de estos patronos-mercaderes y almacenistas, propietarios de botigas; no podemos asegurar que entablaran una compañía de comercio con capital participado al estilo de la arquitectura de las barcelonesas y zaragozanas⁴²⁰, pero sí se verifican unos intereses comerciales comunes⁴²¹.

Aunque carecemos de estudios adecuados sobre los modelos de integración industrial agro-urbana y de aspectos como los circuitos comerciales, las relaciones con el mercado y de los sistemas de explotación y apropiación, las relaciones de producción, el capital comercial, etc.⁴²², estamos en disposición de avanzar que se asienta entre los judíos un sistema de producción doméstico próximo al *Verlagssystem*⁴²³.

Este se halla participado de una fórmula mixta en que se combina el *putting-out system* –industria a domicilio en que la producción está en manos de un mercader-fabricante que posee la propiedad de las materias primas, los medios técnicos⁴²⁴ y los canales de distribución, remunerando el trabajo de los artesanos en sus talleres domiciliarios– y la manufactura rural o *Kaufsystem* –en que se recibe remuneración por cada una de las piezas acabadas, sin una expresa relación contractual laboral y técnica del artesano o vendiendo el producto elaborado en sus botigas–⁴²⁵.

Calatayud es también una ciudad condicionada por su privilegiada situación geográfica, lo que la convierte en paso obligado en las grandes arterias de comunicación que la atraviesan transversalmente, conectan-

do Castilla con la depresión del Ebro. Los *libros de collidas* del *General del Reino*, que datan de mediados del siglo XV⁴²⁶, son testigos elocuentes del tráfico de productos y del trasiego de mercaderes profesionales, muy otros de aquellas personas que, a título particular, llevan de un lado a otro de la frontera con Navarra, Castilla, Cataluña y Valencia reducidas cantidades que les permiten obtener pequeños beneficios para afrontar los gastos del viaje y obtener ingresos extra, al margen de su ocupación artesanal.

Son personas vinculadas con la industria textil y derivados del cuero que abastecen los mercados de ambos lados de la frontera. La participación judía en el millón de florines a que asciende el comercio exterior aragonés no es muy elevada⁴²⁷. Éstos se encargan de dar salida a los productos de zapatería e industrias derivadas de la transformación del cuero cuyas materias primas –los abortones– afluyen a cientos de Castilla, y las piezas de tela, tasadas en un promedio que oscila entre las cuatro y seis libras⁴²⁸.

En general, los intereses mercantiles son minoristas, incorporándose a los circuitos cotidianos del tráfico redistribuidores de los excedentes de la industria artesanal para satisfacer las necesidades de la población urbana. Dicho en otras palabras, «la mayoría de los tenderos y comerciantes son artesanos que se ocupan personalmente de la comercialización y distribución en sus botigas de su producción, necesitando darles salida, pues, de lo contrario, han de acudir al préstamo de alto interés y breve período de amortización»⁴²⁹.

En el otro extremo de la escala los agentes intercomarcales esporádicos al por menor –los merceros– que, al margen de las redes oficiales llevan una vida itinerante y seminómada con una impronta social incuestionable –en cada viaje no llevan más de 25 ó 50 libras de mercancías de valor bruto– y los mazarrones o contrabandistas⁴³⁰.

El sistema crediticio

El crédito ignora las barreras sociales e impregna las economías domésticas del Medioevo, altamente endeudadas. Hasta tal punto es así, que los tronos y las Cortes peninsulares confeccionarán un compacto *corpus* jurídico consagrado a este capítulo, a la par que intervendrán limando sus efectos en época de carestía o recesión mediante condonaciones y prórrogas en la amortización⁴³¹.

El préstamo ejercido por los judíos se enmarcaba en un flujo monetario marginal, a pequeña escala, sobre las clases menos favorecidas, con una alta especialización en los créditos de subsistencia, agudizados en las épocas de malas cosechas –agricultores mudéjares– o en las fases de contracción estacional del mercado –artesanos cristianos–⁴³². El imperativo de crédito obedece a dos causas esenciales: la financiación de la producción y reproducción artesanal y agrícola (materiales, siembra, dotes, etc.); y las fluctuaciones estructurales y evolución de la coyuntura (falta de numerario, malas cosechas, cambios en los mercados, inestabilidad de la unidad productiva sujeta a la muerte de uno de sus miembros).

Salvo contadas individualidades, las restantes familias no tienen posibilidad de acceder al préstamo comercial⁴³³. Este fenómeno será un factor de estabilidad, al no haber madurado un proceso de oligarquización de judíos acomodados, dueños de grandes patrimonios, arrendadores y grandes prestamistas, que no alimentaron el odio cristiano como en otras latitudes⁴³⁴.

La circulación de capitales precisa de estabilidad en el mercado y de unas mínimas garantías políticas. De este modo, el crédito emitido por los judíos de Tarazona, que se había mantenido por encima de los mil sueldos mensuales hasta 1391, desciende tras las persecuciones a menos de la mitad. Los datos obtenidos en el primer semestre de ese año son inequívocos:

de los formalizados tan sólo un 12% supera los 200 sueldos y más de un 60% dista de los 100 sueldos. Pero lo que es más grave, antes del verano los judíos controlaban un 50% del capital circulante, mientras que a partir de ese momento su cuota de mercado se reduce a un 10%⁴³⁵.

La variedad de formas de crédito que pueden albergarse bajo las fórmulas comanditarias que venían proliferando en Europa desde el siglo XII es muy elevada⁴³⁶. El nominal de las partidas expresadas en los protocolos notariales se ubica en el préstamo de consumo o comercial de baja intensidad, no superando en principio los 200 sueldos brutos⁴³⁷. Pongamos algunos ejemplos ilustrativos.

En Daroca, en la segunda mitad del siglo XV, los libramientos se sitúan entre 70 y 90 sueldos de promedio⁴³⁸. Los préstamos efectuados por uno de los mayores emisores de capitales como es Ybrahim Pacagón, judío de Calatayud, paradigma de gran prestamista, son muy ilustrativos: los créditos inferiores a 100 sueldos suponen un 20%, elevándose a un 35% los situados entre los 100 y los 200 sueldos, tasa que se mantiene en un 26% en aquellos cuyo capital oscila entre 200 y 300 sueldos. De ahí en adelante los valores descienden drásticamente: 11%, entre 300 y 400 sueldos; un 6%, entre 400 y 500 sueldos y el 3% restante, si consideramos hasta los 900 sueldos, más allá de los cuales no se contempla ningún contrato⁴³⁹.

En la ciudad de Jaca, tomando aleatoriamente dos ejercicios económicos de comienzos del siglo XV, en 1410 un 62% no supera los 50 sueldos; un 8% se sitúa entre los 50-99 sueldos, el mismo porcentaje registrado para el intervalo de 100-149 sueldos, llegando a un 23% los comprendidos entre 150 y 199 sueldos. Por su parte, 1413 arroja los siguientes resultados, respectivamente: 19,23%, 42,31%, 26,92% y 11,54%. Estos datos confirman la implantación de un crédito con emisiones de un nominal inferiores a 200 sueldos y que





Detalle de la Virgen María. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

tiende a concentrarse por debajo de los 100 sueldos. Como media en 1410 se prestan 70,75 sueldos, mientras que en 1413 se eleva a 95,75 sueldos⁴⁴⁰.

Un hecho, sin embargo, es revelador a partir de 1415 en las operaciones realizadas con nominal monetario, la circulación del oro se reduce en un 40%, tendiendo a desaparecer⁴⁴¹, aunque siempre existen excepciones⁴⁴². En efecto, en el reino aragonés se pone de manifiesto un corte o cesura en torno al eje 1391-1415. Ambas etapas se diferencian por un hecho primordial: con anterioridad a las fechas enunciadas el préstamo se ejerce a través de unos instrumentos notariales perfectamente estipulados y donde se declara sin ocultación los fines perseguidos.

El préstamo en su sentido más puro se encuadra dentro de un tipo documental muy concreto: el *deudo*. En él se declara su propósito con una fórmula clara e inequívoca: «Nos ensemble e cadauno de nos por si e por el todo atorgamos que devemos dar e pagar a vos [...] judio de la ciudad, prestados por vos a nos aquella el present dia al mandamient del rey entro el dia de...»⁴⁴³.

Su formalización era requisito esencial de la misma, ya que la plasmación fiel del acuerdo era la base sobre la que descansaba su autoridad. De este modo, se requería la constancia documentada notarialmente, así como la concurrencia de dos testigos –uno de los cuales, a veces, era el notario que levantaba acta del convenio⁴⁴⁴. La presencia de notario y la autenticación de la concordia era tanto más imprescindible cuanto que por el fuero «Ut debitum non possit probari per litteras sigillatas nisi fuerint publica instrumenta»⁴⁴⁵, se exigía la constancia de la deuda en documento público para su ejecutividad⁴⁴⁶. En la medida en que el acuerdo se mantuviese dentro de los márgenes prescritos su contenido cobraría fuerza de ley, vinculando a jueces y tribunales⁴⁴⁷.

Destaquemos en primer lugar las «cartas de deudo» donde, después de la filiación de los contratantes y su procedencia, el deudor hace una declaración formularia estereotipada pero elocuente⁴⁴⁸. Primero se aduce una necesidad genérica –«empresada»– que suscita el libramiento de su acreedor –«pora nuestros huebos e necesidades»– y su estricto acatamiento del ordenamiento vigente –«a coto e mandamiento del senyor rey»–. Los plazos de amortización comienzan a computarse desde el mismo día de su elevación a escritura pública⁴⁴⁹. El documento en cuestión se conoce diplomáticamente bajo el título «carta de deudo» o «carta pública de deuditorio»⁴⁵⁰.

También en los albaranes de pago, tras reconocer su finiquito («atorgo haver havido e recebido de vos [...] yes a saber [...]»), se reconoce incluir en esa suma el principal y el rédito («con sus intereses») ⁴⁵¹. Otro medio de empréstito es el «reconocimiento de deuda» que, para mayores garantías probatorias, suele adoptar la fórmula de la «jura», donde parece existir cierto margen de discrecionalidad⁴⁵².

Sin embargo, el mundo judío que subsiste a este «cataclismo» político-religioso obliga



a sus ejercientes, para poder persistir en estas prácticas sin riesgo a la pérdida de sus bienes o de una implacable legislación restrictiva, a encubrirla bajo nuevas fórmulas que impidan su detección. Ya no volverá a aparecer la expresión «deudo», «emprestar», «prestar»⁴⁵³ o «interés» de manera tan generalizada. Oficialmente el crédito parece esfumarse⁴⁵⁴.

El capítulo más cercano al tráfico de bienes y servicios –el anterior lo es de capitales– es la comanda, donde se pueden ocultar sin dificultad operaciones crediticias –transacciones económicas donde no se entrega un precio cierto en el acto como contraprestación por un bien adquirido– pero que ésta explícitamente no se declara. Esta práctica se había implantado muchos años atrás, ya desde el siglo XIV, y tiene especial predicamento en las épocas convulsas como los años circundantes a 1391⁴⁵⁵. De hecho, los deudos desaparecerán tras la Disputa de Tortosa, mientras que en los años anteriores se empleaban ambos. Incluso cuando la palabra préstamo se inmatricula en el protocolo, se adjetiva inmediatamente con términos que aluden a una ficticia inexistencia de lucro. Trasladémonos a Teruel para comprobarlo. En las «Ordenaciones de los contratos recibidos por mi Johan Sanchez de Sancta María, notario en el anyo M^o. CCCC XXXX», se contiene el siguiente acuerdo: «Que yo, Martin Sanchez, notario, vezino de Corvalan, aldea de la ciudat de Teruel, atorgo et vengo de manifiesto que devo dar et pagar a vos Mosse Almarori, jodio, habitant en la dita ciudat, qui soys present, o a los vuestros o a todo homme que por vuestro bien aquesta present carta publica demostrara, es assaber, seys fanegas de trigo bello limpio mercadero de dar e prender de la medida del mercado de la dita ciudat, las quales vos a mi prestastes graciossament ante del fazer e atorgar del present contracto»⁴⁵⁶.



La Jerusalén Celeste. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

Observemos, entre otros múltiples considerandos, que la estipulación de los plazos de amortización no se pacta con un término cierto, sino que se dejan a las discrecionalidad de las voluntades, en cuanto cualquiera de las partes invoque la resolución de los términos suscritos. Por supuesto, el deudor renuncia expresamente a toda vía contencioso-administrativa y a cualquier litigio que pudiera derivarse.

A partir de ahora, en general, los documentos notariales más corrientes –comandas, albaranes, censales, juras– rara vez consignan el motivo de la obligación, excepto en tipos muy concretos –ventas de corambres, inmuebles– u ocasiones específicas –venta de trigo, pieles, armas– con lo que mayoritariamente su valor queda reducido a establecer los flujos de bienes y servicios indefinidos entre personas o instituciones susceptibles de clasificación, valorados en moneda de curso legal, que pueden tener una casuística muy variada. Uno de los males crónicos de esta fuente consiste en la indefinición de las comandas y su versatilidad, amén de su inmensa capacidad para burlar la normativa legal⁴⁵⁷.

En fin, un medio muy utilizado de obtener beneficios consiste en especular con el precio de las cosas. Un texto contenido en unas actas capitulares municipales del año 1487, nos aporta datos en extremo interesantes. En esa sesión, el tema suscitado se





refiere a que, anualmente, muchos de los vecinos y moradores de la ciudad y especialmente los labradores «que no están con aquella epulencia que fuera mínimo sostenimiento de las vidas de aquellos y por la inopia grande que entre ellos y otros de la dicha ciudad», al llegar la primavera, es decir, en los meses de abril, mayo y junio, «por la indigencia que tienen de pan», se empeñan en la judería con grandes intereses.

Este es un hecho harto conocido, pero no así los mecanismos que se activaban en su consecución. Valiendo el cahíz de trigo entre 24 y 25 sueldos, por la penuria actual existente, se ven obligados a pagarlo a 32 ó 35 sueldos, lo que causaba una «grandissima destrucción de los de la universidad y detrimento de las conciencias». Es decir –utilizando valores intermedios– el cahíz de trigo se tasa a 33,5 sueldos, precio sobreestimado por la carestía que se produce meses anteriores a la recolección. En la devolución de deuda no se exige el cahíz efectivamente prestado, puesto que sería una transacción no onerosa y sin intereses –incluso supondría una pequeña pérdida patrimonial para el concedente en virtud de su cesión adelantada– sino los 33,5 sueldos a los que se cotiza en el mercado. Dado que tras la recolección, cuando el deudor está en disposición de pagar, el precio ha descendido a 24,5, no habrá de entregar un cahíz –que es lo que recibió– sino 1,37 cahíces, con lo que el interés gira en torno al 27%, siempre y cuando el acreedor no vuelva a especular con terceros.

DIMENSIÓN SOCIAL: BAYIT, FAMILIA Y LINAJE

La sociedad judía en la Diáspora precisa desarrollar los vínculos de solidaridad en dos niveles: la familia –paradigma social– y la *ecclesia* o colectividad de creyentes

–último engranaje vital de los afectos–. En el ámbito urbano –donde se produce un mayor desarraigo que en el mundo rural– cada individuo se siente protegido, no mediante la tutela que puedan ejercer sobre él las autoridades del *kahal*, sino en su parentela, que procurará ser lo más extensa y fuerte posible⁴⁵⁸.

El cuerpo social⁴⁵⁹ es un órgano que se colectiviza en pro del bien común y permite la subsistencia de sus integrantes, dotándose de resortes institucionales intrínsecos. Los condicionantes orgánicos de la vida social judía adquieren grados de paulatina complejidad e imponen una diferenciación en grupos segmentales dedicados a la satisfacción de necesidades materiales, culturales y espirituales⁴⁶⁰.

Las relaciones vecinales generan un nivel de identidad compuesto por los habitantes de una localidad determinada. Será la casa, como unidad territorial menor, y la familia, como nivel primario de identidad personal, los núcleos que coadyudarán y favorecerán la conformación de esas señas de identidad⁴⁶¹. La calle, además de un espacio físico acotado, diferente de otras partes del entramado urbanístico, es una elaboración cultural que agrupa a una colectividad de personas, cuyo vínculo de unión es la territorialidad; es el recinto idóneo donde todos sus habitantes se consideran una macrofamilia. El barrio, dentro de la judería, es capital dentro de este engranaje.

Los acontecimientos de los siglos XII al XV habían conmovido los cimientos de la sociedad, motivando un reagrupamiento en torno a células nucleares de gran compacidad⁴⁶². La drástica reducción de los efectivos existentes a comienzos del Cuatrocientos pondrá en entredicho los modelos expansionistas del siglo XIII⁴⁶³. En este mundo convulso la familia desempeña el papel de base de repliegue, apoyado sobre un sistema parental de «concentración de linaje»⁴⁶⁴.

El código religioso –el judaísmo talmúdico– canoniza el uso matrimonial endogámico, así como la solidaridad⁴⁶⁵ más estrecha frente a la cristiandad⁴⁶⁶. Se establece una ruptura con la Europa latina respecto a la prohibición del matrimonio por línea agnática⁴⁶⁷; mientras que la Iglesia califica de incesto la unión con la prima por parte paterna –hija del hermano del padre⁴⁶⁸–, aquí es matrimonio estratégico⁴⁶⁹, porque conso-

lida el linaje por encima del antagonismo entre hermanos, junto con el matrimonio con la prima por parte de madre⁴⁷⁰.

La unidad de convivencia y de producción es la familia, modulada en dos ámbitos: la doméstica, que convive en el mismo hogar, en torno al mismo fuego, compuesta por el matrimonio y los hijos menores; y la extensa, articulada por los hijos emancipa-



Pasadizo típico de la arquitectura popular aragonesa. Judería de Montalbán.





dos, los yernos y las cuñadas, así como otros miembros parentales homogeneracionales⁴⁷¹.

La base organizativa de la población conversa y judía es la casa, que se corresponde con un núcleo familiar amplio⁴⁷², debido a la convivencia en un mismo hogar de varias generaciones –hasta un número de tres, pues nos consta la supervivencia de los abuelos con respecto a los nietos–, bajo la jefatura del varón mayor de edad⁴⁷³. Este tipo de agrupación se halla condicionado por la longevidad, dado que la muerte del padre obliga a que la viuda –si existen menores no emancipados– o el mayor de ellos –si esta emancipación se ha alcanzado– tomen las riendas de la célula productiva⁴⁷⁴.

Ésta, como emblema del prestigio del clan, debe permanecer en propiedad de los descendientes o parientes troncales –que conducirá a expresar a los cónyuges nucleares «do nos semos habitacion»⁴⁷⁵–, poseyendo siempre la opción al tanteo⁴⁷⁶, de ahí que el Derecho ejerza una cobertura sustantiva sobre esta institución urbana, familiar y jurídica⁴⁷⁷. Aunque cada unidad familiar posee su propia casa –no conviven los hermanos y los padres en el mismo hogar⁴⁷⁸–, es posible afirmar que sí viven bajo el mismo techo, puesto que las casas se dividen y subdividen para que los familiares más próximos sigan siendo vecinos⁴⁷⁹.

El linaje se identifica con la *bayit* –la casa del padre– y con un apellido hereditario, formado a partir del sobrenombre del antepasado fundador. Éste puede no ser estrictamente patrilineal; el orgullo de tener un linaje materno más prestigioso lleva a vincularse a él. Estos linajes se consolidan al practicar una endogamia interna.

La estructura de las redes comerciales judías en los Reinos de la Corona en el Mediterráneo se comportan como estructuras de casa múltiple, fundándose sobre una base familiar que se extiende a pri-

mos y asociados y que utiliza empleados, aunque reposa en una relación de autoridad y afecto. A fines del siglo XV, donde conocemos en mayor detalle la estructura socio profesional, se demuestra que las familias que basan su subsistencia en la práctica de un oficio artesanal están más amenazadas por la extinción que aquéllas que han procurado cierto grado de diversificación⁴⁸⁰. La mayoría dispone de medios de producción para sacar adelante su pequeño taller, y ellos mismos con sus familias se encargan de canalizar su producción.

Los documentos muestran la preocupación por fundar un hogar, establecer un segmento de linaje que acabará llevándole a imponer a sus descendientes la indivisión del patrimonio o la vivienda troncal, y el mantenimiento de la coresidencia de los hijos en casas vecinas o bajo el mismo techo y en la misma mesa –ante un mismo fuego y una misma mesa»⁴⁸¹ referente contrastable en torno al cual fraguan determinadas interrelaciones y jerarquizaciones familiares– que debía sancionar el buen entendimiento de los hermanos, desafiando la fuerza disolvente del tiempo⁴⁸², en vida del padre, y a veces después de su muerte, también en ocasiones asociando a su yerno, aunque se excluye normalmente la uxorilocalidad⁴⁸³.

Una familia fundada por el matrimonio crece con los nacimientos y decrece a medida que se establecen o parten los hijos, de manera más lenta cuando la edad nupcial de éstos se demora por la dificultad de independizarse o por las necesidades de la empresa familiar. El matrimonio significa la autoridad todopoderosa del padre sobre los destinos individuales. La potestad paterna sobre los hijos menores alcanza, prácticamente, hasta el matrimonio, «e fasta el dicho tiempo qualquiere cosa que los fijos ganaran o trobaran, todo sea de sus padres»⁴⁸⁴, siendo éstos responsables de los actos cometidos por sus hijos⁴⁸⁵. En el momento del testamento del padre de

familia constan entre cuatro y seis hijos supervivientes en la Geniza (frente a 1,7 en Sicilia o 4,8 en Quercy⁴⁸⁶). El índice de masculinidad es muy elevado y señala el desequilibrio numérico entre los dos sexos, situándose entre 110 y 120%.

Incluso después del matrimonio no se emancipan automáticamente; pudiendo continuar el estado de dependencia hasta

una mayoría tardía (muerte del padre⁴⁸⁷). Según revelan los procesos inquisitoriales, la emancipación plena –que conlleva independencia económica y la conformación de un núcleo estable e individuado– no se produce hasta los veinte años de edad. La homogamia –que invita a tomar esposa en la propia calle– es ensalzada tanto por la literatura como la sabiduría popular. Las



La fiesta del Purim tenía una profunda tradición en la aljama de Zaragoza.
Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza.





confrontaciones son un vehículo excelente para verificar la estructura familiar y vecinal, mediante el análisis de la propiedad proindiviso y la institución de la casa –frontispicio de la estructura familiar– en su vertiente arquitectónica y jurídica⁴⁸⁸.

Los biotipos o composición de los núcleos convivenciales es muy variable⁴⁸⁹, haciendo inagotable y versátil la circunstancialidad atravesada por cada una de las biografías socializadas⁴⁹⁰. La tendencia es de estrechamiento de vínculos de solidaridad no troncales hacia grados políticos no consanguíneos. En lo que a las familias judeoconversas se refiere, la Inquisición convulsiona estos canales y los amplía, a causa de las sentencias de privación de libertad, lo que obliga, por ejemplo, a Salvador de Santángel, tras la reclusión perpetua de su progenitor, a incorporar a su de por sí numerosa familia –mujer y ocho hijos– a su madre y a su hermana en edad de contracción marital⁴⁹¹. Todo ello pone de relieve la fortísima cohesión familiar, notoriamente más sustantiva que el modelo cristiano-viejo, animada tanto por los precedentes inmediatos de la tradición hebrea como por las condiciones, en extremo precarias, que les obliga a afrontar la persecución sistemática de los órganos inquisitoriales.

La política matrimonial conversa del siglo XV no presenta solución de continuidad respecto a la observada por los judíos «de natura», esto es, anudar relaciones interfamiliares dentro del círculos –cada vez más estrecho– de afines religiosos –neotéticos– y económicos. Los enlaces apetecen el mismo apellido, buscando una convergencia e inordinación de los distintos plurinúcleos de la estructura protoplasmática grupal o «clánica» con las restantes familias conversas de similares conexturas ideológicas y patrimoniales. Se produce, en definitiva, la intersección de las relaciones verticales con las horizontales dentro de un mismo estrato sociológico, lo que contribuyó a crear un «nivel de conciencia de clase difuso».

Esta tendencia se quiebra, a lo largo de la segunda mitad del siglo XV, en los hijos varones primogénitos de las familias más prestigiosas, proyectando un claro desembarco selectivo, al casarse con mujeres de inequívoca ascendencia de cristianas viejas –lo que deparará a sus maridos un trato especial, si aparecen bajo sospecha ante la inquisitiva mirada del Tribunal– y, si ello era posible, encastradas en la pequeña nobleza local, facilitándoles el desempeño de importantes cargos municipales⁴⁹².

El juego de inducciones de conversos y judíos muestra, igualmente, una estructura familiar afin⁴⁹³. La religión es un factor cultural eficazísimo como aglutinante de la colectividad. Aunque medie el bautismo, el converso es incapaz –aunque lo persiga con todas sus fuerzas– de sacudirse una herencia milenaria, debiendo transcurrir, como mínimo, dos generaciones. Es decir, sólo los nietos, aunque mantengan cultemas transhistóricos cuyos contenidos últimos ignoran, son los primeros en romper, a nivel de la consciencia, la herencia que les concatena a sus pretéritos hebreos. No es baladí el hecho de que los nietos lleven el mismo prenombre que el de sus abuelos. Parece que este segundo grado de consanguinidad cierra un ciclo mesogeneracional completo. No en vano, la memoria de los antepasados alimenta y justifica el sistema de creencias y valores que mantienen unido al grupo y permite su supervivencia moral⁴⁹⁴.

El sistema de herencia liga fuerte y solidariamente a estas familias extensas patriarcales⁴⁹⁵ en una sociedad cuyo ritmo de crecimiento no permite a los hijos vivir al margen de las explotaciones familiares hasta que el matrimonio (dote) y la muerte o envejecimiento de los padres (herencia, donación inter vivos) les convierte en directores de una unidad productiva⁴⁹⁶. Los hermanos colaboran frecuentemente en los negocios bajo la autoridad del padre o quizás bajo la preeminencia del hermano mayor. De ahí la importancia de los suegros y abuelos, ya que la nueva unión

conyugal formada tras el matrimonio se integra en la familia de uno de los dos contrayentes.

Se observa frente a la exclusividad de la unigenitura castellana, la concesión de bienes a todos los descendientes –salvo razones fundadas, y sin infringir los derechos de los legitimarios– para garantizar la pervivencia de todos sus componentes⁴⁹⁷.

Un reciente estudio sobre la judería de Jaca nos permite pronunciarnos sobre un modelo familiar específico. De los dos centenares de personas compulsadas, a fines del siglo XIV existen 34 matrimonios⁴⁹⁸ de los que conocemos ambos cónyuges. Esta cifra es elevada si tenemos en cuenta que el índice de feminidad registra un 23%, cuando debía estar equilibrado respecto al masculino. Obsérvese, además, que de estas 38 féminas, diez son viudas, lo que no significa que un cuarto de las mujeres en edad de matrimonio hubiesen perdido a sus maridos; esta proporción se debe a que las viudas pasan a ejercer de cabezas de familia y, por lo tanto, a otorgar documentos⁴⁹⁹.

La mujer casada aparece conjuntamente con su marido sólo para afianzar alguna solicitud de préstamo o aprobar enajenaciones o reducciones patrimoniales que pudieran afectar al consorcio del régimen económico. Aunque los hijos y la mujer aparecen con capacidad legal subsidiaria en compañía de su padre o marido, y con pleno derecho a las propiedades familiares, carecen de un papel directivo en los documentos de organización del patrimonio colectivo. Pese a todo, la tasa de viudez, aunque con toda probabilidad no alcance el 25%, debió ser muy elevada⁵⁰⁰.

De los cerca de ochenta casos en que conocemos la relación paternofilial, en cuarenta ocasiones los hijos mayores de veinte años son huérfanos por línea paterna, es decir, en torno a la mitad de los hijos conocidos alcanza esta edad sin que su padre haya fallecido. Ello refrenda la in-



Imagen de un artesano. Retablo de San Salvador.
Ejea de los Caballeros.

viabilidad de un modelo puramente nuclear⁵⁰¹ y la necesidad de establecer otros lazos de solidaridad, cuya base es precisamente la fragilidad familiar troncal, que por sí sola no puede asegurar la perpetuación generacional, sujeta a la probable muerte por enfermedad o accidente del cabeza de familia. Si asumimos que el hijo mayor de veinte años es el primogénito o uno de los mayores y que éste fue alumbrado cuando su progenitor tenía entre 18 y 20 años, la longevidad media de los padres se situaría en torno a los 40 años. En este mismo sentido, el número de hijos supervivientes mayores de edad oscila entre dos y tres –y otros tantos menores–⁵⁰².

Algunos estudios genealógicos ponen de relieve la existencia de linajes prolíficos entre los conversos⁵⁰³. Si nos atenemos a las familias neocristianas de Barbastro, esta tesis se consolida: Gracia de Santángel que, en dos décadas de vida marital, alumbró seis hijos con una carencia intergenésica constante (hijas de 18 y 13 años; hijos de 15, 9, 7 y 5 años)⁵⁰⁴; similar a la de Salvador de Santángel y su cónnube, que cuentan con ocho hijos (chicos de 17, 8 y 5 años; chicas de 14, 12, 8, 3 y 0,5 años, sucesivamente).





El *nasciturus* y el bien jurídico de vida que engendra es objeto de tuición en un ordenamiento que protege a la mujer embarazada de cualquier atentado contra su integridad⁵⁰⁵, amén de disuadirla de prácticas abortivas –con aplicación de la hoguera, en general, a las transgresoras⁵⁰⁶–.

EL PODER POLÍTICO DE LAS ALJAMAS: EL IMAGINARIO SOCIOLOGICO⁵⁰⁷

El Derecho hispánico en relación a las clases sociales, se basa en el principio de la personalidad, aplicado sobre los elementos no cristianos de la población, a los que se concede un grado de aptitud distinta; es la proyección estrictamente religiosa en el campo de la sociedad y en el de los derechos locales⁵⁰⁸. Los judíos tienen, en general, una estimación y consideración socio-jurídica superior a los moros, llegando a alcanzar un plano de igualdad relativa con el cristiano, en regresión desde la Baja Edad Media⁵⁰⁹.

En la época analizada, hemos de subrayar el protagonismo de las clases medias –artesano y profesiones liberales⁵¹⁰–, gracias a la implantación del sistema de la insaculación en los cargos electivos de gobierno –frente a la cooptación que permitía la perpetuación de las mismas familias– y a una mayor organización en sus reivindicaciones políticas, a la par que un relevo generacional y la conversión de las clases dirigentes de antiguo cuño. Las tareas de gobierno, en un principio monopolizadas por un número reducido de familias, pasaron a ser patrimonio de la aljama, permitiendo el acceso a los componentes de los tres grupos socioeconómicos, a pesar de los impedimentos puestos por los antiguos detentadores del poder⁵¹¹, tendiendo, además, hacia una más justa redistribución de las cargas fiscales⁵¹².

El núcleo jurídico de la comunidad se funda en los dictados del *Talmud*⁵¹³ y la *Torah*, las ordinationes o *taqqanôt* –deba-

tidas y aprobadas por la aljama, pero promulgadas y confirmadas por el monarca regnante– y la normativa privativa de la Corona que les dispensaba un importante marco legal a la vez que las hacía más vulnerables, al depender del favor de quien se ciñera el cetro del poder en un momento determinado.

Desde la segunda mitad del siglo XIV se gestará una nueva organización aljamil que permitirá la cristalización de los tres organismos primordiales de gobierno colegiado: la asamblea plenaria, el consejo y el comité ejecutivo. También se consolidan los cargos relacionados con la administración y percepción de impuestos (clavarios, tasadores, recaudadores...); la impartición de justicia y los que requerían conocimientos talmúdicos (jueces, notario, *albedín*); agentes ejecutivos (andadores, porteros); socio-religiosos (rabinos⁵¹⁴, *shamas*, *shoet*), etc.

Soberanía y jurisdicción

Como los judíos eran incapaces de garantizar su seguridad sin el apoyo del monarca, la legalidad en el acatamiento del poder constituido, ya desde los primeros estadios medievales⁵¹⁵, era el único principio político que permitía su permanencia como comunidad⁵¹⁶, sin olvidar el mantenimiento de elementos de Derecho penal y civil propios⁵¹⁷. La salvaguarda de la integridad de su herencia espiritual de cuando el pueblo constituía un Estado soberano, ahora extraterritorial⁵¹⁸, comportaba su lealtad como vasallos⁵¹⁹.

En el discurso de una soberanía «acápite», los juristas acuñaron el aforismo talmúdico *dina' de-malkuta'*, *dina'* –«la ley del reino [el gobierno no judío], es ley»–⁵²⁰, cuyo corolario esgrime que hay que acatar la ley del país donde se vive –es preceptiva esta adhesión para obtener el permiso de residencia–⁵²¹. De hecho, en muchas instancias, el sistema legal no judío actúa como

una extensión de la *Halakha*, debido a la reconocimiento de este axioma⁵²².

A priori, existía una gran dificultad para los judíos que vivían en un Estado extranjero⁵²³ y deseaban ser leales a las leyes regnicolas y a los principios jurídicos de su propia fe⁵²⁴. Era necesario realizar algunas adaptaciones y concesiones limitadas al Derecho civil, donde se provee un *modus vivendi*⁵²⁵. El impulso básico para este ajuste fue claramente político, no jurídico⁵²⁶.

Maimónides efectúa una de las más finas distinciones intelectuales entre la «ley del Reino» y la «ley del Rey». Por la primera entiende el ordenamiento jurídico del país

conforme con su historia y sus tradiciones; la segunda es el capricho del rey y, por tanto, la tiranía, que cae fuera del aforismo legal⁵²⁷. Se consideraba que correspondían al rey materias tales como la construcción de caminos y la fijación de los impuestos, pero no las referentes al matrimonio o al repudio, ni tampoco asuntos entre judíos, que habían de resolverse según la ley de éstos. No obstante, se verifica una paulatina incorporación del ordenamiento estatal al judío, convirtiéndose en parte integral de este último⁵²⁸.

La tendencia de la jurisprudencia aboca hacia la sumisión a las leyes territoriales.



Banquete del rey Asuero ofrecido con motivo de sus esponsales. Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza.



En los casos criminales la ley judía está prácticamente sometida a la autoridad real, siendo desposeídos en los primeros estadios medievales de jurisdicción en la aplicación de la pena capital⁵²⁹, no sucediendo lo mismo en lo civil⁵³⁰. En todo caso, el principio *dina'* es operativo sólo si las demandas o exigencias de gobierno son justas⁵³¹; si son discriminatorias o entrañan violencia o robo no obligan⁵³², a la luz de un tácito «contrato social»⁵³³.

Estructura colegiada de poder y gobierno

Como medio de control constitucional de las leyes –concibiendo la aljama como persona jurídica que actúa a través de órganos– se dota de realidad la configuración de *corpora* orgánicos dotados de una determinada competencia y sujetos a ciertos límites, muy distante de una estructura piramidal del ordenamiento⁵³⁴.

Los judíos adoptan pronto dos principios básicos en la regulación de su convivencia política, emulando a los cristianos⁵³⁵: el acatamiento de las decisiones adoptadas por la mayoría –simple o cualificada– del cuerpo social; y el reparto de las funciones que impone la propia estructura político-social, alejada de un régimen asambleario, inorgánico e inespecífico, desde el punto de la transmisión y coparticipación del poder, en dura pugna con la oligarquización. Este fenómeno es de signo recíproco⁵³⁶.

Pese a que nos refiramos a la aljama como una persona jurídica, de hecho, es concebida a imagen y semejanza –«res analógica»– de una persona física o, en expresión ciceroniana, «personam civitatis» –la gestión de los magistrados–. En la Edad Media se halla más próxima de las nociones de «persona ficta» y «persona representata», equivalente a un «corpus universitatis» o «corpus morale et politicum» que, en el terreno bíblico, desemboca en una suerte de «communitas politica vel mystica»⁵³⁷.

En la época talmúdica la comunidad, al constituirse como ciudad, era considerada una unidad corporativa, en cuyo *bene' ha-ir* los habitantes eran conceptuados como socios, y en la que cada uno tenía un *status* jurídico individual⁵³⁸. En la Edad Media es la comunidad la que tenía un *status* jurídico, y no sus residentes; aquí no son contemplados como socios en una empresa común, sino individuos unidos por un deber de lealtad o fidelidad a la comunidad como un todo⁵³⁹, actuando a través de un consejo directivo que legisla por ellos e instituye y promulga ordenaciones que sólo pueden ser derogadas por una mayoría cualificada⁵⁴⁰.

Las *taqqanôt* tienen el valor de la libre adhesión y el del consentimiento de la comunidad; ningún dirigente podrá imponerla aunque se les reconozca iniciativa legislativa. El *kahal* es soberano y las *taqqanôt* serán siempre *taqqanot ha-kahal* u ordenanzas comunitarias, las cuales no pueden vincular a los judíos de una localidad si una mayoría de éstos la considera intolerable⁵⁴¹, ni aun admitiéndola si no proporciona beneficio –«tikun»–, quienes no están obligados a obedecerla⁵⁴². Asimismo, una minoría organizada no electa carece de poder para legislar o aplicar la excomunión, si no cuenta con el beneplácito de la mayoría y los sabios de la ciudad, pese a tener como objetivo la sanción de un delito –*legader uletikun*– o el cumplimiento de una obligación religiosa –*mitsvah*–⁵⁴³. Los límites son, en suma, la injusticia flagrante o la transgresión *halákhica*⁵⁴⁴.

Las nuevas necesidades surgidas tras los luctuosos episodios que hemos señalado más arriba, condujeron a los adelantados a proponer nuevas fórmulas de gobierno que se acomodaran al curso de los nuevos tiempos. De entre las diversas «cartas constitucionales» nos centraremos, por su carácter paradigmático y su pervivencia a lo largo de todo el siglo XV, en las ordenaciones de la aljama de Zaragoza,



Gran parte del artesanado judío se vincula con la manufactura textil y peletera. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.





promulgadas en 1415 por Fernando I, tras dos intensos años de consultas y negociaciones⁵⁴⁵. Digamos como *excursus*, que Fernando II proseguirá su política de ratificar todos los privilegios anteriores, como sucede con la aljama de Gerona, que consolidará «tots privilegis, libertats, franquesses, immunitats, usatges, promissions, gracies e concessions a ells per los senyors reys predecesor atorgades»⁵⁴⁶, manteniendo una política continuista respetuosa hacia las jurisdicciones procedentes del Medievo⁵⁴⁷.

Esta importantísima regulación –sobre cuyos articulados, confrontados con los de otras aljamas, nos regiremos en nuestra exposición doctrinal–, asienta definitivamente los órganos gubernativos de la aljama y sus atribuciones, en aras de la «conservación e proveyto d'aquello alia ma e singulares, attendientes que son thesoro del dito senyor e nuestro»⁵⁴⁸. Recordemos que en el año 1432 se promulgan las *taqqanot* de Valladolid, que constituyen un documento de primer orden para el conocimiento del marco jurídico en el que se desenvuelven los judíos castellanos, en un momento culmen de la historia del judaísmo peninsular⁵⁴⁹, máxime cuando les son reconocidos unos derechos y libertades paccionados que no habían tenido apoyo en los textos doctrinales precedentes, compartiendo algunas concordancias con las regulaciones aragonesas.

La puesta en marcha en este Reino de una estructura jerarquizada encabezada por un gran rabí, puede responder a la voluntad de dotar de estabilidad a la pirámide de jurisdicciones judías y dirigir una parte de las multas y caloñas percibidas por el magistrado supremo, juez en última instancia, hacia el tesoro público⁵⁵⁰. Pero a la vez es el resultado de una política que anhela institucionalizar, de forma cómoda, las comunicaciones entre el poder real y las comunidades, capaz de administrar y transmitir las directrices axiales de la realeza, entre las que se encuentra hacer

frente con rapidez a un repertorio de exacciones o sofocar un déficit presupuestario coyuntural⁵⁵¹.

El poder, en este siglo, tiende a ser globalizador frente a la atomización inevitable del Alto Medievo, tanto bajo la forma de espacios económicos como en la esfera social –donde existe una jerarquía interna rígida, basada en vínculos corporativo-profesionales, de obediencia, fidelidad, familia o patronato– como en el ámbito administrativo-institucional. La coexistencia de todas estas células, requiere el concurso de instancias arbitrales cuya superioridad es reconocida como eminente. La soberanía –*imperium*– se enmarca dentro de un sistema de reparto social de los poderes políticos –*iurisdictio*–⁵⁵².

La estatalización implica la desaparición del sistema de reparto social del poder político. Se refuerzan y acrecientan las facultades de los poderes centrales mientras decaen las instancias superiores e inferiores, la centralización determina el declive de las autonomías territoriales y administrativas. La monarquía católica tenderá al centralismo y al autoritarismo, lo que generará una mayor intromisión en las aljamas, de modo paralelo a como sucedía con los regímenes municipales cristianos a través de la intervención en el proceso de conscripción.

Todos los cargos electos, configurados a lo largo de los capítulos desglosados, son de obligado cumplimiento y, por tanto, irrenunciables⁵⁵³, recayendo sobre los que intenten eludir sus responsabilidades el embargo de sus bienes⁵⁵⁴. Se impone, amén de todo ello, «jurar segunt la forma acostumbrada de usar de su officio bien e lealment, a proveyto, segunt sus conciencias, de la dita alia ma, toda parcialitat, odio, favor, amor e proprio proveyto removidos»⁵⁵⁵. No se permitirá la reelección para el desempeño de un cargo público –adelantados, clavarios, jueces, almosnero, juez de sisas o de apelación– sino una vez transcurridos dos años⁵⁵⁶.

El Consejo

La emanación directa de la aljama es el Consejo, situado a la cabeza del cuerpo sociopolítico en las ciudades de mayor entidad de la Corona como Barcelona⁵⁵⁷, Valencia⁵⁵⁸, Zaragoza⁵⁵⁹, Mallorca⁵⁶⁰, Huesca⁵⁶¹, Perpiñán⁵⁶², Alcolea⁵⁶³, Borja⁵⁶⁴, Játiva⁵⁶⁵, Murviedro⁵⁶⁶, etc. Desde su creación tiende a ser un órgano proporcional y representativo, a semejanza de la articulación social que lo sustenta y conscribe, incluyendo representantes de los tres «estados», bajo el principio de la elegibilidad⁵⁶⁷.

Esta instancia es revestida de la mayor autoridad comunitaria⁵⁶⁸, en cuanto que establecido o elegido por el cuerpo electoral de la aljama, lo que implica la ley de la mayoría⁵⁶⁹. A comienzos del siglo XV se establece en Zaragoza un Consejo compuesto por doce integrantes, cuatro por cada una de las manos, de donde procederán los cargos de adelantados y clavarios⁵⁷⁰. En las ordinaciones decretadas por Juan II en 1436 para reorganizar la aljama de Calatayud, se resuelve que el Consejo habrá de presentar idéntica configuración⁵⁷¹. La aljama turiasonense, según una normativa sobre el «regimiento de los oficiales» de 1420, estipula que el *collegium* se componga de nueve consejeros, tres de cada una de las manos respectivas⁵⁷². En Huesca, desde 1374, se trazará un claro equilibrio, al integrar a cuatro miembros de cada estrato social⁵⁷³. Los *qahales* menores como Borja no precisan sino tres componentes⁵⁷⁴. Una epístola deferida el año 1424, por el baile general a los adelantados y clavarios de la aljama de Murviedro, les autoriza a la elección anual de cinco consejeros, con el fin de democratizar sus estructuras, controladas por los adelantados y el clavario, lo que generaba abusos en el campo impositivo y la multiplicación de tensiones internas⁵⁷⁵.

Prosiguiendo con la comunidad de Zaragoza, sus atribuciones legislativas –promulgación de cualesquier «ordinacion, statuto o tachana»– deberán contar con la conniven-

cia y apoyo de diez personas de prestigio y honorabilidad intachables procedentes del cuerpo electoral. El *quorum* mínimo para su otorgamiento precisará de nueve personas del Consejo o bien una mayoría natural de la suma de las personas egregias designadas y el Consejo⁵⁷⁶.

El papel básico asignado a este organismo –integrado por cuatro adelantados, un clavario y siete consejeros– es el de la representación legal de la aljama, pudiendo ejercer sus atribuciones con el voto favorable de nueve de ellos, es decir, las tres cuartas partes, debiendo encontrarse entre ellos los tres adelantados que legitiman la representación de las «clases sociales»⁵⁷⁷. En las resoluciones que se adopten por parte de los componentes del Consejo –al menos nueve de ellos, contando siempre con el concurso de los adelantados– y seis de las diez personas que, a modo de notables, serán escogidos para cada negocio de relevancia, tendrán la misma fuerza vinculante –siendo de obligado cumplimiento– que si la hubiera adoptado la aljama en pleno. Carecen de esta legitimación los acuerdos que no cuenten con este preceptivo acuerdo de voluntades⁵⁷⁸.

Las atribuciones de soberanía, en consecuencia, son homólogas a la de la aljama –con la excepción de que no podrían realizar desembolsos superiores a diez florines en unidad de acto o cien florines anuales⁵⁷⁹–, entendiéndose que, realizada la votación con el mínimo legal exigido, se casaría como si se tratara de una resolución adoptada por unanimidad. Si así lo requieren los tres adelantados o cualesquiera tres otros integrantes del Consejo, tienen la facultad de convocar a cinco o más personas para que ejerzan la función de consejeros, siendo irrenunciable el cumplimiento de esta solicitud, bajo multa de veinte sueldos⁵⁸⁰.

En el supuesto de que el Consejo, haciendo uso de sus atribuciones soberanas, juntamente con los diez notables no cole-





La mujer desempeña un papel capital en la educación de sus hijos.

giados en este órgano, entendieran necesario, en beneficio de la *res publica*, promulgar una «tachana o ordinacio», entrará en vigor siempre y cuando exista la oposición de uno sólo de los adelantados de cualquiera de las manos; a efectos del cómputo de votos se entenderá como persona singular, sin que pueda ejercer el derecho a veto. Esta regulación no se aplicará cuando los que no apoyan un acto de gobierno determinado representen los dos tercios del adelantazgo⁵⁸¹.

Habida cuenta de la importancia del cargo, se demanda de sus dignidades sabiduría, inteligencia, prudencia, conocimiento y versamiento en asuntos comunitarios, temperancia y la aceptación de la mayoría de sus conciudadanos⁵⁸². En el seno del Consejo no pueden

ejercer con simultaneidad el cargo dos componentes del mismo linaje, ni dos que, según la ley hebraica⁵⁸³, estuvieran privados de legitimidad para testificar⁵⁸⁴.

Los responsables del «fecho de la alianza», antes de tomar posesión, habrán de jurar sus cargos, comprometiéndose a usarlo con lealtad y a guardar el secreto de sus deliberaciones⁵⁸⁵. El desempeño del cargo tiene una duración anual, siendo objeto de renovación cada mes de agosto⁵⁸⁶, en que serán designados los doce componentes del Consejo, de los cuales se detraerán cuatro adelantados y un clavario, como hemos expresado más arriba. El proceso electoral será efectuado por el comisario delegado y una triarquía ajena al referido Consejo, «las quales tres personas juren en poder del Comissario esleyr la mayor suficiencia de cada huna de las manos en el numero e officios que devent segunt el tenor de las presentes ordinaciones»⁵⁸⁷. No se tolerará que los consejeros, en nombre de la aljama, se endeuden por los excesos del pasado y la difícil situación financiera presente⁵⁸⁸.

En caso de imposibilidad de prestar la debida atención a sus obligaciones por indisposición, enfermedad, accidente o ausencia de la ciudad, los cargos podrán elegir los respectivos lugartenientes de su propio linaje, con conocimiento de sus colegas, siempre y cuando no sea ya miembro de pleno derecho del Consejo. La contravención se multará, en cada comisión, con quinientos sueldos de multa. Los mismos supuestos se prescriben para los consejeros donde, en caso de incumplimiento de la regulación indicada, serían objeto de una multa de trescientos sueldos. Si pese a estas reconvenciones el titular no consiente en nombrar un legado, se procederá a su provisión por acuerdo de los consejeros de la mano correspondiente. Por último, se contempla –dado el nuevo signo de los tiempos– la posibilidad de mudanza en la fe, causa

eficaz de cese en sus atribuciones, en cuyo caso, y con el concurso del comisario, se procederá a cubrir la vacante en un plazo de quince días⁵⁸⁹. La asistencia a los plenos es obligatoria, estando penada su incomparecencia, cada vez que ésta se produjese, con una multa de cinco sueldos en favor de las arcas reales⁵⁹⁰.

Los adelantados

Al frente de la comunidad política se sitúan cuatro adelantados, a los que se encomienda la gestión de los asuntos públicos de la aljama «faziendo e exerciendo todo lo que a su officio perteneçca fazer e exercir». En términos generales, entre sus poderes delegados esenciales, una de las



Detalle de un alto dignatario tomado del retablo de La Santa Cruz. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.





funciones más importantes de los *mukdamim* fue poner en ejecución las ordinaciones⁵⁹¹ promulgadas por la comunidad o el Consejo⁵⁹², actuando como agentes ejecutivos e intérpretes de la norma fundamental⁵⁹³, como sucede desde el siglo XIV.

En las ordinaciones turiasonenses antes citadas se determina: «jutgar e determinar todos e qualesquiere pleytos et cuestiones que adelant dellos vendran... [las causas sean entendidas e determinadas segunt la ley judayca]» y «costrenyr a los singulares sobre las cosas tocantes a la ley judaica, o a feyto d'anima –esta vigilancia sobre la conducta moral se aprecia en comunidades tan dispares como Zaragoza, Calatayud, Jaca, Teruel, Valencia, Játiva, Alcira y Murviedro⁵⁹⁴–, o ad almosna, o spitales, o semblantes cosas»⁵⁹⁵.

Su permanencia en el cargo es anual, habiendo de ser elegidos el último día de agosto, con participación equitativa de los tres brazos. Esto es, en el transcurso de un trienio, y dado que suman un total de cuatro en cada ejercicio, en un mandato cada uno de los estratos socioeconómicos tendría en el gobierno dos representantes, mientras que las restantes contarían con uno, lo que suponía que los intereses de un estamento preponderarían *a priori*, aunque sin tener la mayoría necesaria⁵⁹⁶, como ya sucediera en la novación introducida por la reina doña Violante en 1399⁵⁹⁷.

Los estatutos turiasonenses incluyen las condiciones que han de cumplir los aspirantes: respecto a la consanguinidad: «que no sean ensemble de los parentescos que veda la ley judayca, el qual es daqui a el segundo grado, assi como fillos de dos hermanos e semblantes»; concedores de la ley hebrea: «los que son mas expertos en la ley judayca e mas scientes de tota la aliama»; integridad moral: «que sean de buena vida e honesta, e que no sean ignorantes, ni jugadores»⁵⁹⁸.

Contamos, en Daroca, con un acta notarial de «eleccion de adelantados», de me-

diados de la centuria, poco después de la reconstrucción de sus órganos comunitarios. La reunión no es convocada por los adelantados salientes sino que es promovida por el lugarteniente de baile, en ausencia de su titular, como supervisor de la limpieza en la elección. El cónclave se celebra en la sinagoga nueva. Como paso previo se pone de relieve la existencia del consenso comunitario «e para seyer aliama concordés». Cumplidas las formalidades de rigor –convocatoria, comparecencia del cuerpo electoral– «slieron en adelantados de aquella paral anyo present a Sumiel Adich e Jaquo Abennicaf, a los quales daron todo aquel poder que a adelantados es atribuydo e devent haver»⁵⁹⁹.

Los adelantados, tras el arrendamiento de las sisas, cuentan con ocho días para negociar, de común acuerdo con el clavario, los censales, pensiones y salarios. Para escoger las personas que establezcan las prorratas será necesario el concurso de los consejeros y diez personas no integradas en estos órganos de poder. Las resoluciones habrán de contar con los votos de nueve consejeros y seis personas ajenas a ese *collegium* para considerarse vinculantes, de otro modo se procederá a su devolución⁶⁰⁰.

Dentro del período señalado para el supuesto anterior, tienen la potestad de nombrar los gestores de las limosnerías, con el acuerdo del Consejo, recayendo sobre una persona proba. La misma facultad les asiste en la designación del albedí, cuyo cargo no admite la delegación en un lugarteniente, y por cuya regalía la aljama tributa ochenta sueldos al alcaide de la jurisdicción⁶⁰¹.

La judicatura⁶⁰²

El principio de la personalidad de las leyes había jugado un papel esencial, puesto que proclama que cada uno debía ser juzgado según los principios del cuerpo doctrinal al que se adhiriera. Que un judío

fuera juzgado según la ley judía no podía extrañar a una sociedad que admitía y proclamaba la existencia de distintos órdenes y que justificaba la aparición de comunidades humanas diferentes. Los judíos debían escapar del Derecho canónico y someterse al rabínico⁶⁰³.

La regulación zaragozana de 1376 mostrará una notoria pervivencia durante el siglo XV. En la primera década de esta centuria,

Martín el Humano ratificaba que las causas civiles y criminales –con las objeciones que en su momento aducíamos– deberían ser conocidas según los fueros, usos y costumbres del Reino⁶⁰⁴; los pleitos civiles internos quedaban al arbitrio de los magistrados judíos, comprometiéndose a no medrar en busca de beneficios económicos mediante intervenciones en el *iter* procesal. No transcurriría mucho tiempo hasta que



Balaustrada del palacio de Zaporta, en cuyos medallones inferiores consta un retrato de ambos cónyuges. Ibercaja. Zaragoza.



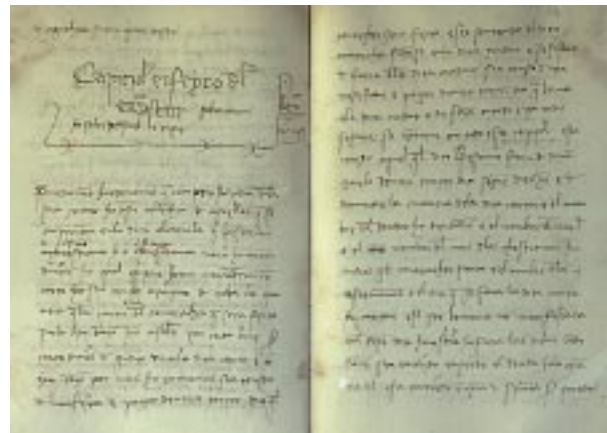


los jueces de Zaragoza fueran investidos de autoridad para aplicar sanciones patrimoniales o afflictivas, y se reconociera que uno sólo de ellos pudiese seguir el proceso, tanto en lo civil como en lo penal, hasta que se produjera la sentencia definitiva o la interlocutoria⁶⁰⁵.

La autonomía judicial sufre un truncamiento pasajero el 23 de junio de 1415⁶⁰⁶, bajo la influencia de la bula de Benedicto XIII, en virtud de la cual Fernando I dejó sin efecto el citado reglamento de 1376, contenido, por cierto, en las *taqqanôt* a las que nos venimos refiriendo⁶⁰⁷. Esta *vacatio legis* no duró más de un cuatrienio, al ser restablecido por Alfonso el Magnánimo, en ratificaciones producidas en 1447, 1448 y 1457⁶⁰⁸. Su sucesor –Juan II– tras abonar la imprescriptibilidad jurídica de lo estatuido por Pedro IV, ordenaba que se hiciera un traslado auténtico del mismo⁶⁰⁹.

El tribunal de los *berorim* constará de cinco miembros «que sepan leyr ebrayco e roborar», uno de los cuales a propuesta de la familia de los Alazar y los cuatro restantes de condición, debiendo contar con la anuencia y el beneplácito de los adelantados, proveyéndose en los ocho días posteriores a la constitución del gobierno. Si estos últimos no llegaran a un acuerdo en el plazo prescrito, la elección correspondería a los consejeros. El mismo procedimiento se adopta en la designación de los jueces de apelación⁶¹⁰.

Es imperativo que «segunt contiene el privilegio de la judicatura que la dita aliamia tiene del senyor rey», que celebren audiencia cuando menos dos o tres días por semana, bajo multa de quinientos sueldos que engrosarán las arcas del Patrimonio Real y el tesoro de la comunidad, por partes iguales⁶¹¹. En primera instancia no se podrá apelar sino a otro juez judío, con la excepción de la Corte Real, que se reserva, en todo caso, la prelatura jurisdiccional⁶¹² que



Alcabala de la aljama judía de Huesca (1389).
Archivo Histórico Provincial de Huesca.

consagra al soberano el derecho de apelación y gracia⁶¹³, porque su poder es independiente de cualquier potestad externa⁶¹⁴.

Otros funcionarios de la administración

Además de los órganos colegiados analizados con anterioridad, y que articulan los principales resortes de la aljama, existen cargos u oficios públicos de designación real o interna. Nos detendremos únicamente en los más relevantes.

La extracción del clavario no se adscribe a su pertenencia a una mano determinada, sino que viene determinada por sus cualidades de competencia y honestidad, habida cuenta de que desempeña el cargo de «receptor e distribuydor de las monedas de la dita aliamia». La provisión del cargo se realiza anualmente coincidiendo con la proclamación de los adelantados, en previsión de que no se produzca un vacío de poder⁶¹⁵.

El clavario, ocupado de la percepción de «sisas, tallas, prestamos, malieutas», etc., es remunerado anualmente con setenta florines, habiendo de entregar una fianza de 20.000 sueldos para atender a presuntas responsabilidades civiles subsidiarias, cantidad que muy pocos podían subvenir, siendo causa de inadmisibilidad en el cargo la no cumplimentación de este requisito.



Fogajes elaborados por mandato de las Cortes de Tarazona (1495).
Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza.

Tienen, además, poder de constreñir y ejecutar a los morosos sin recurrir al juez, y obligar a los arrendadores al pago pactado. En un plazo de cuatro meses, tras haber prescrito su mandato –bajo pena de cincuenta florines y anatema– o en el momento en que sea requerido por los adelantados, deberá rendir cuentas de su gestión administrativa, con las apocas y albaranes debidamente autenticados, «de manera que si ha dineros en su poder que puedan socorrer a las necesidades de la dita aliamia»⁶¹⁶.

El clavario –que puede ser depuesto por incompetencia, mala gestión o desviación de poder⁶¹⁷– habrá de efectuar los libramientos⁶¹⁸ que mediante «albaran publico de notario o roborado de mano» requieran los adelantados –los tres o tan sólo dos– por un importe máximo de diez sueldos en un acto unitario o de trescientos sueldos anuales. Los integrantes del Consejo tienen mayor capacidad dispositiva: diez florines unitarios y cien globalmente. Este techo sólo podrá alcanzarse graciosamente, con el concurso de diez personas ajenas a los órganos de gobierno⁶¹⁹. El Consejo se compromete a entregar un cabreo normalizado al clavario con todas las cargas ordinarias y demás cartas de deudo y comandas que recaigan sobre la aljama⁶²⁰.

Los tres *jutges* de las sisas son elegidos por los adelantados, dentro o fuera del Consejo, uno por cada una de las manos, sin que

puedan mantener grado de parentesco ninguno con los arrendadores de impuestos, ocho días después de haberse proclamado los cargos directivos⁶²¹. Los seis tasadores de las propiedades judías de la ciudad y su área son conscriptos por mayoría simple, en votación realizada por los consejeros, respetando una rigurosa paridad de las clases sociales, y la estimación que realicen estará en vigor durante tres años⁶²². Se entiende incompatible con el desempeño de cargo público el arrendamiento de impuestos⁶²³.

En efecto, las aljamas sustentan su autonomía jurídica con la existencia de fedatarios propios que tomaban posesión en una asamblea plenaria donde habían de prestar juramento en presencia del baile⁶²⁴. No se someten a periodicidad en su elección ya que entran en consideración factores de profesionalidad.

Su sanción depende del señor jurisdiccional de las aljamas de señorío, como lo demuestra un acto público producido en la sinagoga de Épila el año 1482, en el que comparece Salamón Levi, donde muestra a los adelantados y demás concurrentes un privilegio sobre la notaría, extendida cinco días antes, en que se ratifica que «nuevament [había sido] proveydo la autoritat de la notaria suspendiendo qualesquiere otros notarios»⁶²⁵. Esta provisión infería lesiones a rabí Açach Cedillo y a Mosse Hadax que –con oficiosidad– desempeñaban este cargo, si prestamos atención a su requerimiento en el sentido de «que salvo les romanesse su drecho de notarios que tenían etc». La aljama acató las órdenes del señor⁶²⁶.

Prosiguiendo con la aljama zaragozana, la regulación prescribe la necesidad de establecer un emplazamiento seguro en el Castillo de la judería del archivo de la aljama, custodiado en una o dos cajas con sendas cerraduras donde se contenían «los privilegios, libertades e provisiones, e otras scripturas fazientes por la dita





aliama». Como custodios de ese depósito el Consejo destacará a dos escribanos o a dos hombres íntegros de la comunidad, conservando en su poder las llaves. Los legajos serán inventariados, y una copia de la relación se entregará a los adelantados o a los consejeros. El Consejo procurará cubrir inmediatamente las vacantías⁶²⁷.

La importancia documental como prueba judicial se pone de relieve en el sentido de que uno de los cometidos que habrán de perfeccionar los adelantados, en los ocho días subsiguientes a su proclamación, consistirá en lanzar anatema contra todo vecino que, teniendo en su poder «privilegios, libertades e provisiones, e otras cualesquiera escrituras fazientes por la dita aliama», no los reintegre a sus legítimos propietarios en quince días⁶²⁸.

El notario, como cauce de autenticidad del tráfico negocial, no podría negarse nunca a realizar un documento cuando sea requerido para ello «sive contra dominum, aut contra concilium loci unde est cotarius: aut contra quemcumque alium quotiescumque per aliquem fuerit requisitus»⁶²⁹. Para garantizar la fidelidad de la documentación notarial, se habilitaba un proceso especial y expeditivo que se iniciaba a instancia de parte, sin ninguna limitación para la parte actora, y que, por la mera acusación de falsedad documental, ocasionaba la prisión del notario o su citación ante la Corte del Justicia⁶³⁰.

El escribano del Consejo recibirá un estipendio de doscientos sueldos «por seguard de sus treballos, e por quales quiere scripturas, assi publicas como privadas, que seran ordinarias e costumbradas fazer en el dito Consello» –su retribución está foralmente consignada entre los cristianos⁶³¹–, no pudiendo pertenecer al Consejo por la autonomía de voluntad que entrañaba el depósito de la fe pública⁶³².

Democratización del poder: el triunfo de la insaculación⁶³³

El sistema de insaculación, que en Aragón sustituye al sufragio y la cooptación, es introducido paulatinamente por Alfonso V, dotando de carta de naturaleza el acceso paritario de los representantes de los estratos sociales y atenuando la perpetuación endogámica de los cuadros dirigentes⁶³⁴, lo que no redime de los abusos o vicios que quería erradicar⁶³⁵ y que el sistema anterior había fomentado⁶³⁶. El sincretismo con la sociedad cristiana no deja de ser esclarecedor, pues este procedimiento es usado en la provisión anual de cargos electivos en la Administración municipal, en la Diputación del Reino y en otros ámbitos de poder local⁶³⁷, en lo que algunos autores han advertido un tentáculo más del autoritarismo monárquico⁶³⁸, que muy bien podría aplicarse, en cierto sentido, a las aljamas mudéjares y judías.

El sistema electoral consistía en anotar los nombres de los aspirantes a los cargos directivos del *kahal* en cédulas de pergamino que eran recubiertas de cera, formando así unas bolitas bermejas, de idéntica forma, peso y color, llamadas *teruelos* o *redolinos*, introducidas en sacos independientes. Estas eran extraídas por un impúber que no hubiera cumplido los diez años, en una ceremonia compleja rodeada de ciertas garantías. En Zaragoza –cuyo Concejo estableció el regimen del saco en 1441⁶³⁹– los teruelos se custodiaban en un cofre con tres llaves –ampliamente a seis–, que permanecían en poder de los adelantados y el clavario, en la cámara del *arón* de la sinagoga mayor o de *Becorolim*⁶⁴⁰. La limpieza electoral era crucial, pues los electos debían avalar el principio de quidad y corresponsabilidad fiscal de todos sus miembros, que los intereses de una sola facción ponían en entredicho⁶⁴¹.

También la elección de cargos del gobierno gerundense se rige –en el último tercio de la centuria– por una regulación dada el

20 de septiembre de 1459, por la que se disponía adjudicación insaculatoria. Con tal fin ordena que se habiliten dos bolsas en las que se introducirían los pequeños rollos de pergamino con los nombres de aquellas personas aptas e idóneas para ocupar los cargos. Las bolsas se guardarían dentro de una caja que dispondría para su cierre de tres cerraduras, quedando en poder de otros tantos dignatarios.

De este modo, sin la presencia al unísono de los tres custodios de las llaves, no se podría proceder a su apertura. El 15 de enero de cada año se debían reunir en la sinagoga los miembros que integraban el Concejo para proceder al acto de extracción del ejercicio anual que entonces daba comienzo⁶⁴².

En la elección de los cargos existe una especie de «democracia censitaria», pues



Edificio en sillar y adobe. Calle Barrionuevo. Judería de Uncastillo.





—como acaece en Calatayud— eran elegibles para los cargos públicos de la aljama, como los adelantados y claveros, quienes pagasen de talla o de pecha más dos florines anuales. Esta disposición fue novada por el rey don Martín en una cédula dada el año 1398⁶⁴³. Con los Reyes Católicos se mantiene esta tónica, ya que «para ser admitido y conlocado en las bolsas de los officios de adelantado y clavarios de la mano mediana»⁶⁴⁴ debían pechar a la aljama «tretze sueldos o de allí arriba en el millar» y haber mantenido ese nivel de contribución en el trienio previo a su designación⁶⁴⁵. Escalas similares se aplicarían en el resto de las jude-rías aragonesas con categoría jurídica de ciudad y como Tarazona, Teruel, Zaragoza o Huesca.

Gracias a un protocolo notarial datado en 1468⁶⁴⁶ conocemos algo mejor el funcionamiento interno del sistema insaculatorio en una aljama prototípica como la oscense. En correspondencia con la articulación social analizada, se agrupan los cargos electos en tres manos —la mayor, la mediana y la menor— representadas por otras tantas bolsitas, en cuyo interior se colocaban los teruelos o redolinos de los aspirantes. Los cargos se establecen del modo siguiente:

Cargo	Mano mayor	Mano mediana	Mano menor
Adelantado	7	7	7
Dayan	6	6 ⁶⁴⁷	
Clavario	10 ⁶⁴⁸		
Consejeros	12	11	23
Contadores	10	10	
Notarios	5		
Tasadores	13	15	15

No existe una total paridad en el cuerpo electoral, en atención al número de sus efectivos y al peso político-económico. Se aprecia un evidente equilibrio en los sectores sociales implicados en el adelantazgo y en los tasadores, mientras que la balanza se inclina favorablemente hacia la mano *minor* en lo referido a los consejeros, si atendemos al número de teruelos inmatriculados, no al de cargos promovidos. Posiblemente el *dayan* se conforma en dos cuerpos electorales por componerse de dos magistrados, siempre y cuando corresponda elevar un sólo juez de ambas, lo que entraría en colisión relativa con el precepto mishnaico que entendía un mínimo constitutivo de tres personas⁶⁴⁹.

De la consulta de algunos documentos notariales se desprende que las irregularidades era frecuentes, al quitar o añadir inadvertidamente nombres en los teruelos, con manifiestos fraudes electorales⁶⁵⁰, extendidos también a otras demarcaciones⁶⁵¹, lo que obligaba a la intervención real, que dictaba normas arbitrales y de contención de abusos, como sucediera con la aljama saguntina en 1390 a manos de Juan I⁶⁵², reproducidas en 1403 con la reina doña María. El cuerpo electoral elevaba sus quejas aduciendo que habían sido postergadas algunas candidaturas para el adelantazgo, exigiendo que se cumpliera la legalidad vigente⁶⁵³.

Desde un punto de vista constitucional, asistimos a una etapa de estabilidad, donde no se admitía que los dirigentes de las aljamas conculcaran derechos esenciales de sus administrados, como los títulos que cabían al recurso ante la instancia real⁶⁵⁴. Consonante con estos principios, se ocupará en 1480 de «fazer en aquella [la aljama de Zaragoza] algunos reparos e cosas necesarias al bien publico», dotándola de nuevas *taqqanôt*⁶⁵⁵, considerando intolerable la presunta ilegitimidad del proceso electoral, habiéndose detectado diversos fraudes «en los redolinos de los insacula-

dos en los officios de la dicha aljama»⁶⁵⁶. Su mirada estaba puesta en la pacificación interna y en el aplacamiento de las luchas intestinas: «la voluntat nuestra es, zelantes el bien e reposo de la dicha aliama, que el dicho reparo se faga e no se dilate porque no se de causa de mas malenconias entre los singulares de aquella»⁶⁵⁷.

Fernando II, llevado por los axiomas iusnaturalistas de *pax* de la *res publica*, no se abstendrá de intervenir⁶⁵⁸ en la cada vez

más débil autonomía interna de sus comunidades⁶⁵⁹. En Tortosa, nominará a los judíos susceptibles de acceder a los cargos, teniendo especial cuidado en que cerraran filas en torno a su política⁶⁶⁰. De forma paralela, las coaliciones de clanes familiares serán frenados, impidiendo que un padre y su hijo, un suegro y un yerno, o dos hermanos, entre otras posibles combinaciones de consanguíneos, ejerzan con simultaneidad funciones de secretarios, consejeros y tasadores⁶⁶¹.

NOTAS

1. Siglas utilizadas

A.C.A.	Archivo de la Corona de Aragón.
A.D.Z.	Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza.
A.Dioc.Z.	Archivo Diocesano de Zaragoza.
A.H.P.B.	Archivo Histórico de Protocolos de Borja.
A.H.P.H.	Archivo Histórico de Protocolos de Huesca.
A.H.P.M.	Archivo Histórico de Protocolos de Montalbán.
A.H.P.S.	Archivo Histórico de Protocolos de Sos del Rey Católico.
A.H.P.Ta.	Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona.
A.H.P.Te.	Archivo Histórico Provincial de Teruel
A.H.P.Tu.	Archivo Histórico Provincial de Tudela.
A.H.P.Z.	Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.
A.H.Prov.Z.	Archivo Histórico Provincial de Zaragoza.
A.M.D.	Archivo Municipal de Daroca.
A.M.H.	Archivo Municipal de Huesca.
A.M.J.	Archivo Municipal de Jaca.
A.M.T.	Archivo Municipal de Teruel.
A.M.Z.	Archivo Municipal de Zaragoza.

2. La historiografía catalana ha avanzado de modo sustantivo [SIMÓN TARRÉS, Antoni, «La demografía histórica en Catalunya. Un balance histórico», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, 7 (1989), pp. 37-60], lo mismo que en Francia [BERG, Roger, «Démographie historique du Judaïsme français», *Amitiés France-Israel*, 240 (1977), pp. 39-43] o en Italia [DELLA PERGOLA, Sergio, «Gli ebrei italiani nel quadro della demografía della diaspora», *Quaderni Storici*, 55 (1984), pp. 155-191; «Alcuni aspetti quantitativi della distribuzione del cognome fra gli ebrei in Italia», *Anuario di Studi Ebraici*, 10 (1984), pp. 65-86; GINATEMPO, María, «Problemi di storia demografica nell'Italia medievale», *Ricerche Storiche*, 13 (1983), pp. 529-41; HARRIS, A. Ch. «La demografía del Ghetto in Italia (1516-1797 circa)», *Rassegna Mensile d'Israel*, 33 (1967), pp. 1-48].

La mayoría de los estudios se refieren a época contemporánea o son puntuales: ABERBACH, Moses, «Jewish demography», *Jewish Quarterly*, 27 (1979), pp. 13-15; GLIKSON, Paul, «Selected bibliography», *Jewish Population Studies*, 14 (1972-80), pp. 121-281; *Studies in Jewish Demography*,

Ed. U.O. SCHMELZ, P. GLIKSON, S. J. GOULD, New York, Ktav, 1983; ROMER OBLATH, S. y HUBERMAN, S., «Annotated bibliography on the Jewish family», *The Pedagogic Reporter*, 28 (1977), pp. 48-55; SCHMELZ, U., «The demographic study of the Sephardim in the world», en *Actas del Simposio de Estudios Sefardíes*, 1 (1970), pp. 211-221; SCHMEWLZ, U. O., «Demography», *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem-New York, vol. 5, pp. 1493-1521; ROSENTHAL, E., «Jewish populations in general decennial populations censuses», *Jewish Journal of Sociology*, 11 (1969), pp. 31-39; COHEN, Robert, «Recent trends in Jewish historical demography, Paper in Jewish Demography 1981», *Proceedings of the Demographic Sessions Held at the 8th World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, pp. 43-48.

3. BARATIER, E., «La démographie médiévale sources et méthodes», *Annales de la Faculté des Lettres Sciences Humaines de Nice*, XVII (1972), pp. 9-16; EMANUEL, H., «Some methodological questions in Jewish demography», *World Congress of Jewish Studies*, 4,2, Jerusalem, 1968, pp. 89-90 y PINI, Antonio Ivan, «Fonti e metodi per la storia demografica italiana dei secoli XIII-XV», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Università di Siena, 6 (1985), pp. 95-115.

4. BERNAL ESTÉVEZ, Ángel, «La población de Ciudad Rodrigo según el padrón fiscal de 1486», *Hispania*, 49 (1989), pp. 697-712 y GARCÍA CASAR, M^a. Fuencisla, *El pasado judío de Ciudad Rodrigo*. Fontes Iudaeorum Regni Castellae, vol. VI, Salamanca, 1992, pp. 72-116; PITA MERCE, Rodrigo, «Una lista de judíos de Monzón en el año 1397», *Ilerda. Miscel·lània Homenatge a Josep Alfons Tarragó i Pleyan*, XLIV (1983), pp. 301-303; SEVILLANO COLOM, Francisco, «La demografía de Mallorca a través del impuesto del morabatí: siglos XIV, XV y XVI», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, XXXII (1974), p. 247 y SANTAMARÍA, Álvaro, «Demografía de Mallorca. Análisis del morabatín de 1329», *Mayurqa*, 20 (1980-84), pp. 155-222 [495 fuegos judíos y 4.903 cristianos].

En Valencia no se conserva este tipo de documentación. [HINOJOSA MONTALVO, José, «En torno a los judíos valencianos: la recuperación de una minoría olvidada», *Hispania*, 175 (1990), p. 935]. Sólo a través de los *Repertiments*,





donde se consigna cerca de un centenar de beneficiarios hebreos en la capital hasta fines del siglo XIII, se computan 250 nombres judíos. Sagunto, Castellón y Játiva, poseerían 50 familias respectivamente. En Valencia –poblada por 15.000 habitantes– supondrían un quinto del total. [BURNS, R. I., *Moros, Cristians i Jueus en el Regne Croat de Valencia*, Valencia, 1987, p. 206].

Vid. etiam LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Las juderías castellanas según algunos “servicios” fiscales del siglo XV», *Sefarad*, XXXI (1971), pp. 249-64 y «Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de los impuestos reales», *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, 6 (1975), pp. 417-39 & SESMA MUÑOZ, Ángel, «Demografía y sociedad: la población de Monzón en los siglos XIII-XV», en *Homenaje a don José María Lacarra*, Pamplona, Anexos «Príncipe de Viana», XLVII (1986), pp. 687-89.

5. En Montpellier, por ejemplo, se distingue entre casa propiamente dicha (*maison*) y los dos pisos que suelen componerla (*appartements*), cada uno de ellos habitados por una familia conyugal. Por tanto, una casa podría contener en torno a las 7-8 personas, lo que elevaría la cota teórica de radicación espacial a 350-400 personas. RUSSELL, J. C.: «L'évolution démographique de Montpellier au Moyen Age», *Annales du Midi*, 74 (1962), p. 348.

Cuando se considera al hombre como miembro de un grupo, se le designa como individuo o cabeza («caput»), sin tomar en cuenta si tiene o no capacidad. [GARCÍA GALLO, Alfonso, «Curso de Historia del Derecho Privado», en *Estudios de Historia de Derecho Privado*, Sevilla, 1982, pp. 42-43]. En principio, el fuego o el hogar se corresponde con la familia nuclear estricta o conyugal, que no comprendía más que el padre, la madre y los hijos hasta su matrimonio o emancipación. En otras ocasiones puede corresponderse a una familia ampliada de tipo patriarcal, a la asociación de dos cuñados o de dos hermanos, casados ambos, que lo ponen todo en común, su fuerza de trabajo, su riqueza y sus reservas, con el fin de vivir en un mismo domicilio. [AA.VV., *Historia de la vida privada, De la Europa feudal al Renacimiento*, pp. 421 y 424].

6. Muy rara vez existen referencias a población judía en los fogajes, como sí sucede en los aprobados de conformidad a lo dispuesto por las Cortes de Maella de 1404. LEDESMA RUBIO, María Luisa, «Cortes de Maella de 1404», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, IX (1973), pp. 527-639.

7. Llega en ocasiones al 33%. SESMA MUÑOZ, J. Ángel, «Producción para el mercado, comercio y desarrollo mercantil en espacios interiores (1250-1350): el modelo del sur de Aragón», en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*, XXI *Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, 1995, p. 223.

8. La regulación puede excluir del hecho imponible determinados supuestos, de forma que éste, por voluntad legal, no llegue a producirse –no sujeción, por no alcanzar el *minimum* establecido–, o bien impedir que nazca la obligación tributaria –privilegio regio–, aunque el hecho imponible se haya producido –exención–. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV», en *Homenaje a Alfonso García Gallo*, Madrid, 1995, pp. 489-580.

9. UBIETO ARTETA, Antonio, *Los pueblos y los despoblados*, Zaragoza, 1984-86, p. 9.

10. ROMANO VENTURA, David, «El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas», *Sefarad*, XIII (1953), pp. 73-86 y «Prorrata de los judíos de Jaca de 1377», *Sefarad*, XLII (1982), pp. 3-40; CANTERA BURGOS, Francisco y CARRETE PARRONDO, Carlos, «Los repartimientos de Rabí Jaco Aben Nuñes», *Sefarad*, XXXI (1971), pp. 213-47; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel, «Questie y subsidios en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIV», *Cuadernos de Historia Económica de Cataluña*, XVI (1977), pp. 11-54; «La contribución valenciana a la cruzada granadina de Alfonso IV de Aragón (1327-1336)», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, 1981, vol. II, pp. 479-598; «La fiscalidad catalanoaragonesa y las aljamas de judíos en la época de Alfonso IV (1327-1336): Los subsidios extraordinarios», *Acta Historica et Archæologica Medievalia*, 3 (1982), pp. 93-141 y «La fiscalidad real en Cataluña», *Anuario de Estudios Medievales*, XXII (1992), pp. 341-376; GUILLÈRE, Christian, «Les finances royales a la fin du regne d'Alfonso IV el Benigno (1335-1336)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII (1982), pp. 33-69 y «Les finances de la Couronne d'Aragon au début du XIX^e siècle», en *Estudios sobre renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval*, Barcelona, 1993, pp. 487-507; BERTRÁN ROIGÉ, Prim, «Fiscalidad extraordinaria de las aljamas de judíos de la Corona de Aragón (1309-1317)», *Sefarad*, 52 (1992), pp. 305-321.

11. La propuesta metodológica basada en las listas de contribuyentes, defendida por David ROMANO en «Prorrata de contribuyentes judíos de Jaca en 1377», pp. 3-40, es insatisfactoria aunque apreciable, en cuanto que baraja nóminas confeccionadas con criterios muy heterogéneos.

12. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Jaca en el siglo XV*, Huesca, 1998, pp. 55-73.

13. Cfr. la glosa del fuero «Ut minor viginti annorum», otorgado en 1381, en ORTEGA SAN ÍNIGO, Julio, «Ut minor XX annorum», en *Segunda Semana de Derecho Aragonés*, Jaca, 1943, pp. 133-39 y SANCHO REBULLIDA, F. A., «La edad en Derecho Aragonés», en *Homenaje a J. Moneva Pujol*, Zaragoza, 1954, pp. 341-91. En el terreno específicamente hebreo: LEBENDIGER, I., «The minor in Jewish law», en *Studies in Jewish Jurisprudence*, New York, 1971, pp. 91-180 y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Consuetudine regni non habemus patriam potestatem. Un supuesto de tutela y curatela en la judería de Daroca en el siglo XV», *Ius Fugit. Revista Interdisciplinaria de Estudios Histórico-Jurídicos*, I (1992), pp. 79-138.

14. Máxime cuando triunfa el acto documentado, bajo la influencia del *Ius Commune* y la Decretalística como elemento sustancial de prueba, lo que se produce en el siglo XV. MARTÍNEZ GILJÓN, José, «La prueba judicial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 31 (1961), p. 28 y MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, José, «Líneas de influencia canónica en la historia del proceso español», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIII (1953), pp. 476-77.

15. Existen otros medios secundarios, menos fiables, pero que, careciendo de los anteriores componentes, pueden ser orientativos, como son las cifras inducidas por consumo

alimentario, esencialmente el vino y la carne. [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en la Corona de Aragón en la Edad Media», *Ir. Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*, Lleida, 1995, pp. 205-362] o la distribución y número de asientos existentes en las sinagogas [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Reflexiones en torno a las sinagogas de la judería de Jaca en la Edad Media», en *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la Dra. María Luisa Ledesma Rubio*, Zaragoza, 1993, pp. 641-660].

16. La transmisión *mortis causa* es un medio de reproducción del sistema social y el modo en el que se estructuran las relaciones interpersonales. ANDERSON, Michael, *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, Madrid, 1988, p. 75 & GUNZBERG i MOLL, Jordi, «Testamentos del siglo XIV del Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona y su aplicación a la demografía histórica. Estudio archivístico-metodológico», *Acta Histórica et Archaeologica Mediaevalia*, 10 (1989), pp. 89-98.

17. DASHEFSKY, Arnold, «The Jewish Family; continuity and change», en *Families and Religions, Conflict and Change in Modern Society*, Beverly Hills, 1983, pp. 163-190; GOITEIN, Shelomo Dov, «The Jewish family in the days of Moses Maimonides», *Conservative Judaism*, 29 (1974), pp. 25-35; «Parents and children; a Geniza study on the medieval Jewish family», *Gratz College Annual of Jewish Studies*, 4 (1975), pp. 47-68 y «The Jewish family of the high Middle Ages as revealed by documents of the Cairo Geniza», en *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI (1980), pp. 713-33; SCHNUR, Hary C., «Jüdische Ehe und Familie im Mittelalter», *Mediaevalia Lovaniensia*, 8 (1981), pp. 88-101 y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Socio-economical Structure of the Aljamas of the Aragon Kingdom (1391-1492)», pp. 91-96.

18. Las juderías de Jaca –incinerada y con un elevado número de víctimas– y Montclús –extinguida– padecieron en 1320 los efectos de los *pastorelli*. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel y GUTWIRTH, Eleazar, «Los judíos de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa (1410-20)», *Anuario de Estudios Medievales*, 26/1 (1996), pp. 221-328; MIRET Y SANS, Joaquín, «Le massacre des Juifs de Montclús en 1320. Episode de l'entrée des Pastoreaux dans l'Aragon», *Revue des Études Juives*, 53 (1907), pp. 255-266 y MASÍÁ DE ROS, Ángeles, «Aportación al estudio de los "Pastorellos" en la Corona de Aragón», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. II (1956), pp. 9-30.

19. Los parámetros máximos para la población hebrea en Cataluña dependen de la categoría del municipio: su peso específico es casi nulo en los núcleos rurales; no superan el 2% en las villas inferiores a 500 habitantes, considerando descabellado, por último, que alcanzarán más del 7% en las seis ciudades más importantes. Desde el siglo IX hasta su extinción prácticamente en todas las localidades urbanas se documenta una cierta entidad presencial –siquiera testimonial– de judíos. Esto, que es muy cierto y cobra especial vigencia también en el reino aragonés no lo es tanto para el valenciano. En la segunda mitad del siglo XIV, con anterioridad a las persecuciones, en Cataluña vivían entre 10.000 y 12.000 judíos, y en toda la Corona 30.000. [RIERA I SANS, Jaume, «La Catalunya jueva del segle XIV», *L'Avenç*, 25 (1980), pp. 205-7] Otros his-

toriadores sitúan el coeficiente a un 7%. [DUFOURG, Charles-Emmanuel y GAUTIER-DALCHE, Jean, *Histoire économique et sociale de l'Espagne Chrétienne au Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 156].

20. GOTTFRIED, R. S., *The Black Death: natural and human disaster in medieval Europe*, New York and London, 1983; ANDENMATTEN, Bernard y MOREROD, Jean-Daniel, «La peste à Lausanne au XIVe siècle (1348/9, 1360)», *Etudes de Lettres*, 2-3 (1987), pp. 19-49 y SHIRK, Melanie V., «The black death in Aragon, 1348-1351», *Journal of Medieval History*, 7 (1981), pp. 357-367.

21. BENEDICTOW, Ole Jorgen, «Some social and medical factors which affect the reliability of statistical data on plague epidemics», *Middelalderforum - Forum Mediaevale*, 11 (1985), pp. 182-93 y RAHE, Thomas, «Demographische und geistig-soziale Auswirkungen der Pest von 1348-1350», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 35 (1984), pp. 125-144.

22. GELIS, Jacques, *Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe*, Londres, 1991 & *Famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600. Fonti e problemi. Atti del Convegno Internazionale*, Milano, 1986.

23. Por estas fechas se desatan movimientos antijudíos. BREUER, Mordechai, «The Black Death and antisemitism», *Antisemitism through the Ages*, Oxford, 1988, pp. 139-51, y LANDAU, L., «La condition des Juifs au Moyen Age: le massacre de la Saint Valentin (Strasbourg, 14 février 1349)», *Recontre Chrétiens et Juifs*, 6 (1972), pp. 251-57.

24. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, 1990, pp. 48-50.

25. En Bohemia, por ejemplo, se declaró una cruenta plaga en 1380. MAUR, Eduard, «Moorová epidemie roku v Cechach», *Historická demografie*, 10 (1986), pp. 37-71.

26. Careciendo de legítimos descendientes los judíos proceden a una declaración forzosa de herederos para las transmisiones patrimoniales y las obligaciones fiscales. LÓPEZ DE MENESES, A., «Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VI (1956), doc. 31.

27. Azerián Avengoyos, en nombre de su hijo, «lacrimabili» suplicaba que le fuera levantado el arresto y la fianza impuesta de 250 florines por Felipe de Urries, ya que había marchado a la judería de Ayerbe por la elevada mortalidad que se había declarado en Jaca. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2 361, fol. 17v.

28. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «El cementerio judío de Zaragoza», en *Las necrópolis de Zaragoza*, Zaragoza, 1991, pp. 67-84.

29. En el cementerio de Gerona se consintió cautelarmente el sepelio de los judíos de Figueras, aunque ignoramos si se llegó a cumplimentar. REGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents (1213-1327)*, Jerusalem, 1978, doc. 389. Cit. también ROMANO VENTURA, David, «Fossars jueus catalans», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 14-15 (1993-94), p. 300.

30. En 1348 en Tárrega fallecieron 300 judíos, más de un tercio de la población –en un censo de 1359 donde se inscriben 195 fuegos, se especula una implantación de 350 he-





breos-. *‘Emeq ha-Bakha de Yosef ha-Kohen, Crónica hebrea del siglo XVI*, Introducción, traducción y notas por Pilar León Tello, Barcelona, 1989, p. 83.

31. En la Comunidad de Teruel y Albarracín, según los monedajes de mediados del siglo XIV y posteriores –que arrojan unos 17.000 fuegos familiares o 45.000 personas–, la tasa de mortalidad varió entre un 8% y 30%. SESMA MUÑOZ, Ángel, «La población aragonesa ante la crisis demográfica del siglo XIV. El caso de la comunidad de Teruel (1342-1385)», en *Estudios de Historia Medieval en Homenaje a Luis Suarez Fernández*, Valladolid, 1991, pp. 457-72.

32. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Judíos y judeoconvertos de la Raya Occidental del Reino de Aragón», en *Borja y la Raya Occidental en Aragón. Ponencias*, Zaragoza, 1992, p. 65.

33. Pedro IV, el 5 de febrero de 1351, para paliar las cargas tributarias padecidas por la aljama de Borja, a consecuencia de las malas cosechas y de la peste negra, que la habían colocado «ad irreparabilem destructionem deducta», legisla que durante 3 años sus adelantados elijan seis ancianos, dos de cada uno de los tres estratos sociales, para que repartan un impuesto mercantil. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, Borja, 1987, p. 25.

34. LÓPEZ DE MENESES, A., «Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón», docs. 31 y 100.

35. Existe el problema concomitante de las bandosidades señoriales que llegaron a constituir una seria amenaza para sus habitantes. En 1396 pactan unas capitulaciones los infanzones, hombres de condición y vecinos de Borja, donde se contempla que el juez de la villa custodiara el castillo y la judería para la reina doña Violante, garantizando a los vecinos que pudieran guarecerse en su recinto en caso de peligro; no iría en contra del lugarteniente del alcaide, el cual se compromete a la salvaguardia del castillo y la judería; no colocaría a más de 20 personas como defensores, las cuales deberían ser naturales del Reino, y no pertenecer a bandosidad alguna; el lugarteniente no infligiría daño al concejo, dejaría expedito el paso a la judería y no consentiría el internamiento de compañías extrañas; el concejo, por su parte, si así lo estima oportuno, podría colocar guardas adicionales en la judería, pero a las órdenes del alcaide. A.H.P.Ta, *Protocolo de Bernart de Castellblanch*, 1396, fols. 209-213v.

36. GUTIÉRREZ DE VELASCO, A., «La financiación aragonesa de la Guerra de los dos Pedros», *Hispania*, XIX (1959), pp. 3-43; «La conquista de Tarazona en la Guerra de los Dos Pedros (1357)», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 10-11 (1960), pp. 69-98; «La fortalezas aragonesas ante la gran ofensiva castellana», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 12-13 (1961), pp. 7-39 y «La contraofensiva aragonesa en la Guerra de los Dos Pedros», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 14-15 (1963), pp. 7-30.

37. Los judíos financian un cuerpo expedicionario de setecientos caballeros. De un total de 38.500 sueldos, recayeron sobre las arcas de las minorías (Calatayud, Uncastillo, Borja, Ejea, Tauste y Daroca) 34.200 sueldos. GUTIÉRREZ DE VELASCO, A., «La financiación aragonesa de la Guerra de los dos Pedros», p. 7.

38. En 1367, poco antes de trasladarse a las Cortes de Zaragoza a solicitar subsidios [ZURITA, J., *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1562-1580, Zaragoza, 1978, p. 557] consulta a los brazos la conveniencia de defenderla o derribarla. SESMA MUÑOZ, A. y SARASA SÁNCHEZ, E., *Cortes del Reino de Aragón (1357-1451). Extractos y Fragmentos de procesos desaparecidos*, Valencia, 1976, p. 64.

El desmantelamiento de la judería no se consumó gracias al decidido empeño del infante Juan y del baile y merino de la plaza, diez años después del último episodio de armas. A.H.P.Ta, *Protocolo de Bernart de Castellblanch*, 1391, fol. 122.

39. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Nuevas aportaciones sobre los judíos de Borja (siglos XIV-XV)», *Cuadernos de Estudios Borjanos*, XLVI (2003), pp. 148-150.

40. El monarca, el 20 de julio de 1371, tras certificar que la «aljama Calatayubii propter Castelle ad destructionis articulum fere deducti estis», le concede la equiparación jurídica con los cristianos. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 921, fol. 33.

41. CORRAL LAFUENTE, José Luis, «La frontera entre Aragón y Castilla en la región del Moncayo en la Edad Media», en *Borja y la Raya Occidental en Aragón*. Zaragoza, 1992, p. 199.

42. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel y AINAGA ANDRÉS, María Teresa, «Patrimonio urbanístico aljamil de la judería de Tarazona (Zaragoza): las sinagogas, la necrópolis y las carnicerías», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 56 (1987), docs.1, 2 y 3.

43. MACKAY, A. y MCKENDRICK, G., La semiología de los ritos de violencia: sociedad y poder en la Corona de Castilla», *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 153-163.

44. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Quiebra de la estructura multiconfesional en la Corona de Aragón y el nacimiento del “Estado Moderno”», pp. 166-67.

45. Hemos de incluir las familias francas de los Alazar y la Cavallería que habitaban entre quince y treinta inmuebles.

46. La colectividad judía, en cuanto «coffre e tesoro del señor rey», generan unos ingresos patrimoniales. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel, «La evolución de la fiscalidad regia en los países de la Corona de Aragón (c. 1280-1356)», en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*, XXI Semana de Estudios Medievales, p. 408.

47. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Contexto jurídico de la expulsión: concepto de status y naturaleza de la minoría étnico confesional judía en los reinos hispánicos medievales», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 45 (1996), pp. 69-99.

48. En Valencia, por su condición de puerto de mar y centro mercantil, siempre se habían dado cita judíos de otras procedencias. PILES ROS, Leopoldo, «Judíos extranjeros en la Valencia del siglo XV», *Sefarad*, VII (1947), pp. 151-156 & HINOJOSA MONTALVO, José, «Judíos portugueses en Valencia a fines de la Edad Media», *Revista de Ciencias Históricas*, X (1995), pp. 221-234.

49. LEROY, Béatrice, «Les relations des juifs de Navarre et des juifs de la Couronne d’Aragon», en *Ir: Col·loqui d’Història dels Jueus a la Corona d’Aragó*, Lleida, 1991, pp. 157-166.

50. CUELLA ESTEBAN, Ovidio, «Situación social y política de la comunidad de Calatayud en el tránsito del siglo XIV al XV», en *Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Actas II, Zaragoza, 1979, pp. 141-48; LEROY, Beatrice, «Ruina y reconstrucción. Los campos y las ciudades de Navarra en la segunda mitad del siglo XIV», *Hispania*, XLIV (1984), pp. 245-46; CABANES PECOURT, M.^a Desamparados, «Cartas de población del dominio verolense», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, VI (1984), pp. 101-103; MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Convulsiones finiseculares y conflictividad social: la aljama judía de Tarazona y los pogroms de 1391», en *I Jornadas Nacionales sobre la Comarca del Moncayo*, «Ciencias Sociales», Tarazona, 1989, vol. I, pp. 191-224.

51. Sobre el modo como se produjeron los tumultos podemos señalar algunos rasgos: a) la ira popular no apuntaba directamente a la muerte de los judíos, sino a su supresión por la muerte o por el bautismo, b) el ataque indiscriminado a todos los que intentaban defenderlos, c) el sintomático asalto a la morería después de operada la destrucción de la judería, y d) la personal visión providencialista de los hechos. RIERA I SANS, Jaume, «Los tumultos contra las juderías de la Corona de Aragón en 1391», *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, 8 (1977), pp. 213-225.

52. A fines del siglo XIII y principios del XIV se contabilizan 23 localidades en el reino de Valencia, que se extienden en un radio de acción que abarca desde Morella hasta Alcoy. Las comarcas alicantinas integradas en el reino de Murcia sólo registraron cuatro asentamientos de importancia: Orihuela, Alicante, Elche y Elda. La génesis de estas implantaciones poblacionales suelen obedecer a motivos estratégicos y económicos, sin olvidar la evolución de la contienda con el musulmán. En 1414 existe una presencia testimonial judía en Callosa d'En Sarrià, en Aspe en 1491 o en Cocentaina. Segorbe reunía ocho fuegos en 1421, que no llegaban ni al 2% de la población. Orihuela acredita un máximo de 38 casas en el siglo XV. HINOJOSA MONTALVO, José, «En torno a los judíos valencianos: la recuperación de una minoría olvidada», p. 931.

53. Castellón de la Plana se encuentra al borde del colapso en 1400 con sólo cinco casas, a causa de las conversiones masivas de la década anterior. MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, «Notas sobre conversos castellonenses en 1391», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LIII (1977), pp. 161-170.

54. VENTURA, Agustí, «Possible localització de la judería o call de Xàtiva», *Xàtiva, fita d'agost*, Játiva, 1979, pp. 29-36.

55. VILAR, Juan Bautista, «La judería medieval de Orihuela (Alicante)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XIII (1977), pp. 175-186 & HINOJOSA MONTALVO, J. y BARRIO BARRIO, J. A., «Las sisas en la Gobernación de Orihuela durante la Baja Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, XXII (1992), pp. 535-580.

56. HINOJOSA MONTALVO, José, «La comunidad hebrea en Valencia; del esplendor a la nada (1377-1391)», *Saitabi*, 31 (1981), p. 57.

57. Sobre el contexto anterior a los asaltos de 1391: GARCÍA, Angelina, «Médicos judíos en la Valencia del siglo XIV», en *Estudios dedicados a Juan Peset Alexandre*, Va-

lencia, 1982, vol. II, pp. 85-96 y «El préstamo judío en la Huerta de Valencia durante el siglo XIV», *Annals*, 1982, pp. 183-223; HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos valencianos en la época de las Visperas sicilianas (1283-1336)», en *XI Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palermo, 1984, vol. III, pp. 195-219; MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, «Aspectes de la vida dels jueus valencians a la llum d'unes fonts hebraïques: les respostes de Rabí Yisshaq Ben Seset Perfet (segona meitat del segle XIV)», *Afers*, 7 (1988-89), pp. 189-205; «Delitos y "calonies" de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)», *Anuario de Filología*, II (1970), pp. 211-18, y «Un zoco judaico en la Valencia medieval (1351-1389)», *Sefarad*, XXXIX (1979), pp. 309-332;

58. En el siglo XIV, la aljama de Barcelona era tan grande como la de Valencia, con unas mil familias; mientras que ésta última contaba en 1359 con 7.651 fuegos (13,3%); la ciudad condal –según los padrones de 1383 y 1392– poseía 171 cabezas de familias antes de su conversión masiva, cuando la ciudad cuenta con 4.000 almas. Un año más tarde de los pogroms, 125 *pater familias* conversos designan un procurador encargado de recuperar los bienes que les habían sido decomisados.

A cierta distancia se encuentra Gerona con unas 1.000 personas –cuenta con 150 fuegos entre 1320-30, algo menos del 10% del total; después de la peste, en 1360, se identifican 130 personas, mientras que la población cristiana se sitúa en 1.850 fuegos lo que la coloca en el 7%–; Lérida contaba con medio millar –de los cuales, en 1391, fallecieron un mínimo de 78 judíos–; Tortosa y Cervera tres centenares. Entre 100 y 50: Balaguer, Besalú, Solsona y Tarragona. Gravitan sobre el centenar: Agramunt, Castelló d'Empúries, Montblanc, Santa Coloma de Queralt y Tarrega. Bellpuig de Ulgell y Villafranca frisaban los 80; Camarasa, Cardona, Valls –de 18 familias en 1277 pasará a 58 en 1342– y Manresa –según algunos autores, en el último tercio del siglo XIII, contaba con más de 200 fuegos, con un quinto de la población–, 60; Falset, Torroella de Montgrí y la Seu d'Urgell, 40. Finalmente Berga, Castellfolit de Riubregós, Verdú y Vic no rebasaban los 30.

A través de la actividad crediticia se estima: Castellón de Ampurias entre 75 y 80; Besalú y Banyolas entre 30 y 40, La Bisbal (20-25) y Torroella de Montgrí (12). Santa Coloma de Queralt fue cedida al poder señorial sin perder sus privilegios sucesorios ni del libre ejercicio profesional. GUILLERE, Christian, «Juifs et Chrétiens à Gerone au XIVème siècle», en *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya*, Girona, 1990, pp. 45-65.

59. La isla de Mallorca, poblada a principios del siglo XIV con 50.000 almas, registra 3.000 judíos (6%). Más del 90% se concentraba en Palma, si nos basamos en una lista de cabezas de familia judías de 1339, donde nomina 250 unidades familiares en la ciudad y tan sólo 26 fuera de la capital. Se conserva otra tabulación de 1343 con los contribuyentes de Palma del *morabotin* del que habían sido dispensados determinados judíos por la posesión de un privilegio real o por tener bienes por debajo de los mínimos establecidos. Se censan 335 cabezas de familia sobre un total de 4.124. Con posterioridad a la peste negra la misma fuente cuenta 516 cabezas de familia (el 12% de los sujetos tributarios). QUADRADO, José María, «La judería de la capital de Mallorca en 1391», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IX (1886), pp. 294-312.





60. Murieron un centenar de judíos en el tumulto, y sobrevivieron doscientos; su población total no superaría los 500-600 efectivos [Valencia en la época de Juan I, Valencia, 1974, p. 74]. Esta estimación es incrementada por J. HINOJOSA MONTALVO a 2.400 [«La comunidad hebrea en Valencia: del esplendor a la nada (1377-1391)», p. 55].

61. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media (1134-1492)*, op. cit.

62. Como punto de partida sabemos que los brazos de la iglesia, la nobleza y las universidades –en esta última categoría se incluirían los judíos– tributarían por cada fuego o casa 12 sueldos, mientras que si pertenecían a la caballería su cuota se reducía a 7 sueldos. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 87.

Los judíos, en cuanto sujetos tributarios, contribuyen desde la segunda mitad del siglo XIV en los subsidios y fogajes votados por las Cortes. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV», en *Homenaje a Alfonso García Gallo*, Madrid, 1995, pp. 489-580.

63. LEDESMA RUBIO, María Luisa, «Proceso de Cortes de Maella de 1404», pp. 527-639.

64. SESMA, Ángel y SARASA, Esteban, *Cortes del Reino de Aragón (1357-1451). Extractos y fragmentos de procesos desaparecidos*, Valencia, 1976, p. 58.

65. SESMA, Ángel y SARASA, Esteban, *Cortes del Reino de Aragón (1357-1451). Extractos y fragmentos de procesos desaparecidos*, pp. 105-132.

66. SARASA SÁNCHEZ, Esteban, *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416). Gobierno y Administración. Constitución Política. Hacienda Real*. Zaragoza, 1986, p. 50.

67. A comienzos del siglo XV la ciudad congrega 482 fuegos. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 55v.

68. En el primer tercio del siglo XV, Santa María de Albaracín, donde se censan también judíos y moros, se declaran 147 fuegos. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 55.

69. Se extendía por las actuales calles de la Judería, Rúa Alta de Becquer, Rúa Baja y Aires. AINAGA ANDRÉS, María Teresa y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La judería de Tarazona. Delimitación y morfología (1366-1500)», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 140-142.

70. Si atendemos a su capacidad fiscal, su población se mantiene estable, en la cota de los 300 fuegos desde el último cuarto del siglo XIV hasta las Cortes de Valderrobles de 1429, en que se fija el mismo número de contribuyentes. En 1386, Jaime del Spital, tesorero del brazo de las universidades, recibe del procurador del concejo 690 sueldos –a razón de 2 sueldos 10 dineros por casa–, según la prorrata establecida en las Cortes, incluyendo las aljamas musulmana y judía. A.H.P.Z., *Protocolo de Miguel Pérez de los Fayos*, 1386-87, fols. 61-61v.

Si acudimos a las listas nominativas, en 1391 se documentan 108 personas; de ellos 55 varones mayores de edad (220-275 personas). MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Con-

vulsiones finiseculares y conflictividad social: la aljama judía de Tarazona y los pogroms de 1391», pp. 191-224.

71. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.116, fol. 26, y BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*, Berlin, 1929-36, p. 778.

72. A.C.A., *Cartas Reales*, Fernando I, caja 4, núm. 529. Publ. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*, pp. 810-816.

73. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.346, fols. 73v.-74. Cit. CUELLA ESTEBAN, O, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del papa Luna», en *Primer encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Actas, vol. II, Calatayud, 1983, p. 133.

74. AGUDO PÉRIZ, José Luis, «El señorío jurisdiccional de María de Luna. Un "Registro de Cartas" de 1409», *Cuadernos de las Cinco Villas*, 2 (1988), doc. 35.

75. BALAGUER, Federico, «Notas sobre la población judía de Huesca en el siglo XV», *Sefarad*, XLV (1985), p. 348.

76. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 55v.

77. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 94.

78. LEDESMA RUBIO, María Luisa, «La pervivencia del mundo islámico en Aragón: los mudéjares», en *Historia de Aragón*, Zaragoza, 1985, vol. 3, p. 153. Este fenómeno no es infrecuente en puntos de las vegas del Jalón y el Jiloca con implantación musulmana. GARCÍA MARCO, Javier, *Comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*, Calatayud, 1992, p. 119.

79. 34 fuegos cristianos/20 fuegos judíos.

80. La villa poseía en torno a ochenta fuegos sujetos a sisa, de ellos, según asientan los recaudadores, pagaron en tiempo y forma 49 casas cristianas y 14 judías. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fols. 36 y 75.

81. Las sisas fueron pagadas puntualmente por 60 hogares cristianos y 24 judíos. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fols. 41v. y 75.

82. 14 fuegos cristianos/15 fuegos judíos.

83. A.H.P.S., *Protocolo de Miguel Martínez de Sada*, 1426-7, s.fol.s.d

84. Sus constantes demográficas se mantienen próximas a los 59 fuegos. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fols. 39, 60, 113 y 150.

85. En el último tercio del siglo XV existen 23 cabezas de familia. A.H.P.S., *Protocolo de Johan Coscón*, 1475, fols. 55v-56.

86. No olvidemos que una década antes presentaba 222 casas. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 60.

87. La aljama tributa por 22 casas. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 151

88. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fols. 41 y 113.

89. Entre los representantes judíos –según la carta que Bonastruch Dezmaestre, recogida en el *Shébet Yehudá* de

Ben Verga y el manuscrito hebreo anónimo– se menciona entre 16 y 22 delegados de las comunidades judías con más proyección. RIERA I SANS, Jaume, *La Crònica en hebreu de la Disputa de Tortosa*, Barcelona, 1974.

90. Conocemos la identidad de veinticinco neoconversos, parte de los cuales se abocará a la oligarquía concejil. CUELLA, Ovidio, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del papa Luna», en *Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Actas II, Zaragoza, 1979, p. 136 y «Situación social y política de la comunidad de Calatayud en el tránsito del siglo XIV al XV», *Ibidem*, pp. 141-142.

De la destrucción bilbilitana nos consta por la contabilidad del Maestre Racional; el nivel contributivo entre los años 1403 y 1422 disminuye en un 90%, pasando de 500 a 40 sueldos. Si la cota tributaria tuviera una repercusión poblacional –que no lo tiene, pues se convierten los linajes más acaudalados–, en el primer decenio del siglo XV poseían casi un millar de efectivos, mientras que en la década de los veinte (1420-1422) no llegan al centenar. PILES ROS, Leopoldo, «Situación económica de las aljamas aragonesas a comienzos del siglo XV», *Sefarad*, X (1950), pp. 87-113.

91. De las familias conversas conocemos una buena parte por la querrela interpuesta en 1426 ante el Justicia de la ciudad contra los jurados. Los veinticinco querellantes varones que comparecen permite barajar un índice bautismal del 60%, emigrando el 40% excedentario a las aldeas de la Comunidad y a Épila, Montalbán y Villafeliche, bajo jurisdicción señorial. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Disappearance of the Jewish Community of Daroca at the beginning of the XVth Century», en *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1990, pp. 143-150.

92. En 1333, Alfonso IV había concedido libertad de emigrar a un máximo de seis familias, acogiéndose al mismo sistema exactivo que gozaban los judíos residentes, a excepción del pago de las sisas. SALARRULLANA DE DIOS, J., «Estudios históricos acerca de la ciudad de Fraga. La aljama de judíos de Fraga», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XL (1919), pp. 69-90, 193-206 y 431-46.

Esta villa había alcanzado con sus infanzones y aljamas mudéjar y judía 402 casas, índice de un núcleo floreciente. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404, fol. 161.

93. En la primera década del siglo XV la ciudad registra 292 fuegos judíos y cristianos, sin que sea posible dilucidar la proporción. A.H.P.Z., *Fogajes de las Cortes de Maella*, 1404.

94. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, Zaragoza, 1980, vol. 5, p. 416. Cfr. las menciones a las conversiones que se citan en las actas. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, 1957: sesión 12, p. 63; sesión 14, pp. 63-66 y 74 y 76.

95. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Disappearance of the Jewish Community of Daroca at the beginning of the XVth Century», pp. 143-150.

96. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, p. CCCCLIX.

97. Esta aljama, cuyo nacimiento institucional se produce en 1304 gracias a un privilegio otorgado por Jaime II, rati-

ficado por Alfonso IV, permite la radicación de treinta familias bajo la tutela jurisdiccional de la Orden de Calatrava. LALIENA CORVERA, Carlos, «Orígenes y extinción de una aljama judaica: Alcañiz, 1280-1414», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 115-126.

98. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La conversión de la aljama de Fraga», *Hispania Sacra*, 25 (1960), pp. 205-6.

99. LACAVE RIAÑO, José Luis: «Las juderías aragonesas al terminar el reinado de Fernando I», *Sefarad*, XXXIX (1979), pp. 209-224.

100. Había sido configurada mediante cédula otorgada por Jaime II en 1309, en favor del comendador Artal de Huerta, llegando a contar en el período 1344-50, con un máximo de treinta familias. SAINZ DE LA MAZA, Regina, *La Orden de Santiago en la Corona de Aragón. La encomienda de Montalbán (1210-1327)*, Zaragoza, 1980, p. 57 y «La aljama judía de Montalbán (1307-91)», *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), pp. 345-91. *Vid etiam* BENITO RUANO, Eloy, «La judería de Montalbán (Teruel)», *Medievalia*, 10 (1992), pp. 55-63.

101. En 1398 abandonaron la aljama de Fraga 36 familias con destino a Alcolea, Serós, Aitona, Alcarraz, Lérida, Albalate y Mequinenza. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.335, fol. 43v.

102. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Jaca en el siglo XV*, pp. 73-75.

103. Su población se resentirá en 1422 a raíz de un brote pestífero, no recobrándose hasta el segundo cuarto del siglo. De hecho, hasta 1438 solicitan condonaciones y moratorias en el pago de sus obligaciones hacendísticas. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV», *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante*, 3 (1984), pp. 143-181.

104. MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, *La judería de Burriana*, p. 10.

105. Cfr. DOÑATE SEBASTIA, José María, *Datos para la historia de Villarreal*, Valencia, 1972.

106. BALBÁS, Juan Antonio, *El libro de la provincia de Castellón*, Castellón de la Plana, 1982, pp. 137-149; SÁNCHEZ ADELL, José, «La Edad Media Cristiana», en *La provincia de Castellón de la Plana. Tierras y gentes*, Castellón de la Plana, 1985, pp. 307-340; MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, *La aljama hebrea de Castellón de la Plana en la Baja Edad Media*, Castellón de la Plana, 1978 y «Un documento sobre la expulsión de los judíos de Castellón de la Plana», *Sefarad*, LII (1992), pp. 149-154.

107. MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, «Estructura socio-económica de las aljamas catellonenses a finales del siglo XV», *Sefarad*, 32 (1972), pp. 341-370; «Población, propiedades e impuestos de los judíos de Castellón de la Plana durante la Baja Edad Media», *Sefarad*, 34 (1974), pp. 273-288, y «Nuevos datos sobre la aljama judía de Castellón de la Plana», *Anuario de Filología*, 4 (1978), pp. 199-246.

108. A.M.J., *Libro de Sesiones y Actas del Ayuntamiento 1451-98*, caja 819, fol. 29.

109. DOÑATE SEBASTIA, José María y MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, *Three Jewish Communities in Medieval Valencia*, Jerusalem, 1990, pp. 185-86.





110. MARÍN PADILLA, Encarnación, «Los judíos de la Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV», *Sefarad*, LI (1951), p. 328.

111. DURÁN GUDIOL, Antonio, *La judería de Huesca*, Zaragoza, 1984, pp. 91-95.

112. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencia o segregación», en *Xudeus e Conversos na História*, Ribadavia, 1994, pp. 263-317.

113. SOBREQÜÉS VIDAL, Santiago, «Censo y profesión de los habitantes de Gerona en 1462», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 6 (1951), pp. 193-246.

114. A.H.P.Ta, *Protocolo de Antón Bueno*, 1454, fols. 13-13v. AINAGA ANDRÉS, María Teresa y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La judería de Tarazona. Delimitación y morfología (1366-1500)», p. 143.

115. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, IX (1990), pp. 137-177.

En la confesión de Johan Díez, caballero, habitante en Belchite, ante el tribunal del Santo Oficio, donde narra la restauración de la judería de Daroca, depone que la primera oleada constó de seis o siete familias. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 19/8, 1492, fols. 17-17v.

116. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Caminos y destierros de los judíos de Aragón tras el Edicto de expulsión», en *Encuentros Judíos de Tudela*, Pamplona, 1996, pp. 179-235.

117. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Las comunidades judías del Reino de Aragón en tiempos del papa Benedicto XIII (1394-1423): estructuras de poder y gobierno aljamil», en *Jornadas sobre el VI Centenario del Papa Luna*, Calatayud, 1996, pp. 120-146.

118. «Las cifras expresadas se han elaborado a partir de algunos datos que parecen seguros, combinados con conjeturas que ahora no podemos señalar». RIERA SANS, Jaume, «Judíos y conversos en los Reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV», en *II Curso de Cultura Hispano Judía y Sefardía*, Toledo, 1993, p. 79.

R. H. BAUTIER en su artículo «Feux, population et structure sociale au milieu du XV siècle: l'exemple du Carpentras», *Annales E.S.C.*, 14 (1959), p. 27, propone un índice de 4,3 para los judíos, frente al 5,2 de los cristianos; Manuel GRAU MONSERRAT defiende un coeficiente de 4,5 en *La judería de Besalú (Gerona) (siglos XIII al XV)*, Barcelona, 1977, pp. 11-19; «Familias judías de Besalú (s. XIII-XV). I. Bonanasc, Sutlam y Bellcaire», *Anuario de Filología*, 5 (1979), pp. 134-145 y «Familias judías de Besalú (s. XIII-XV). Los Monells (1300-1381)», *Anuario de Filología*, 6 (1980), pp. 285-307.

Otros analistas, por el contrario, lo reducen a 3,5. MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, «Estructura socio-económica de las aljamas castellonenses a fines del siglo XV», *Sefarad*, XXXII (1972) y «Población, propiedades e impuestos de los judíos de Castellón de la Plana durante la Baja Edad Media», *Sefarad*, XXXIV (1974), pp. 274-75.

Si concedemos credibilidad a los demógrafos históricos que han trabajado en los dominios de la Corona de Aragón, se rechaza la teoría de familias muy numerosas, por lo que tienden a la aplicación del factor multiplicador 4. Dicho valor parece inalterable, a juzgar por sus estudios, hasta el mismo siglo XIX. SALAS AUSÈNS, José Antonio, «La población aragonesa a comienzos del siglo XVI», en *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, 1995, p. 196 y SERRANO MONTALVO, Antonio, «La población altoaragonesa a finales del siglo XV», *Pirineos*, 31-32 (1954), p. 215.

119. RIERA SANS, Jaume, «Judíos y conversos en los Reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV», pp. 78-79.

120. Cita a BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, «Los judíos del Reino de Aragón. Balance de los estudios realizados y perspectivas», en *Actes del Primer Col·loqui dels Jueus a la Corona d'Aragò*, p. 50, que a su vez lo toma de SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, p. LXII.

121. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.665bis, fol. 134.

122. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1990, vol. I, pp. 188-190.

123. Utilizo el término «disputa» en su sentido escolástico. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Las comunidades judías del Reino de Aragón en tiempos del papa Benedicto XIII (1394-1423): estructuras de poder y gobierno aljamil», p. 120.

124. No se indicia ninguna comunidad radicada en el reino de Mallorca, cuyos componentes de la aljama titular fueron obligados a tomar el bautismo poco después del ecuador del siglo XV. RIERA Y SANS, Jaume, «La Historia de Santa Fide Catholica de Benet Espanyol (1548). La primera història dels jueus de Mallorca», en *Fontes Rerum Balearicum*, Palma de Mallorca, vol. 3, 1979-80, pp. 141-192.

125. Las cartas de vasallaje contemplan la solicitud de algunos judíos en localidades sin aljama, como sucede el año 1479 en que Ruben Curi presta homenaje de Juan de Casaldaguilla, señor de Layana. A.H.P.S., *Protocolo de Extremo Busal*, 1479, fol. 7v.

126. Es la comunidad más populosa de toda la Corona, censándose 460 inmuebles, lo que equivaldría a unas 1.840 ó 2.070 personas. [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Zaragoza, 1985, p. 33 y *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, vol. II, pp. 309-312]. La ciudad cuenta a fines del siglo XV con 3.969 fuegos. A.D.Z., *Cortes de Tarazona*, ms. 660, fol. 1.

Esta colectividad –que en el año 1406 registraba 347 hogares pecheros [BLASCO, María Asunción, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Zaragoza, 1988, p. 27]– tuvo suficiente dinamismo como para superar la durísima prueba de la Disputa de Tortosa. Si consultamos las actas o las crónicas de la época, en el estío del año 1413 se producen doscientas conversiones repartidas por las poblaciones de Zaragoza, Calatayud y Alcañiz [ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, vol. 5, p. 416].

Si damos crédito a las fuentes fiscales, los indicios de un resquebrajamiento de la cohesión intracomunitaria prosiguen al año siguiente. Hasta tal punto de que en la libranza del pago del arrendamiento de las sisas del vino y de la carne, que había entrado en vigor a comienzos del

mes de septiembre de 1414, el clavario advierte que, pese a ascender el contrato a 59.000 sueldos anuales, se había devaluado, de conformidad con lo capitulado, a 57.440 sueldos, a causa de los 78 judíos que se habían convertido, a razón de 20 sueldos *per capita*.

Este descenso contributivo, por razón de los bautizandos, no deja de aumentar. A propósito del pago del quinto del precio de la arrendación a que tenía derecho el monarca, relativo al año 1415, se detrae lo relativo a los 130 judíos convertidos, entre los meses de enero y abril, ambos inclusive, aunque esta vez, conociendo que esta corriente proseguiría, se tasan en 13 sueldos 4 dineros *per capita*.

En un período de tan sólo ocho meses, el número de conversos se situó en el 14%; porcentaje que podría alcanzar un índice del 21% si lo hiciéramos extensible a un año, sobre la base del mismo ritmo ponderado de crecimiento de los otros meses. De todas formas, la quinta parte de los judíos zaragozanos se habría convertido como mínimo en el transcurso de un trienio, tal y como reflejan los pagos realizados por este mismo concepto en el año siguiente, tras detraer los 815 sueldos 4 dineros de otros 60 judeoconversos que, entre septiembre del año 1415 y agosto del siguiente, se habían bautizado. SARASA SÁNCHEZ, Esteban, *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416). Gobierno y Administración, Constitución Política y Hacienda Real*, Zaragoza, 1986, p. 170 (ejercicio 1414); p. 191 (ejercicio 1415); p. 177 (ejercicio 1415-16), p. 211 y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La encrucijada del bautismo: el libre albedrío y los judeoconversos de la aljama de Zaragoza (1413-18)», *Revista de la Confederación Española de Centros de Estudios Locales*, 1 (Madrid, 2000), pp. 177-226.

127. Tras la Conferencia de Tortosa se identifican veinticinco apóstatas. CUELLA, Ovidio, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del papa Luna», en *Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, en vol. II, Zaragoza, 1979, p. 136 y «Situación social y política de la comunidad de Calatayud en el tránsito del siglo XIV al XV», *Ibidem*, pp. 141-142.

Si nos atenemos a los judíos censados en la documentación notarial en la última década del siglo XV, la aljama contaba con 550-650 habitantes. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *The Jews in Calatayud (1492-1500). Regesta of documents from the Archivo de Protocolos de Calatayud*. Jerusalem, 1990, p. 31.

128. Su disolución tiene lugar como muy tarde en el primer tercio de 1415. Los conversos podrían representar un 60% de la judería —entre 1398 y 1414 su población oscila entre 27 y 40 fuegos, cuando la ciudad suma 709 fuegos, incluidas las minorías, amén de 29 casas infanzonas—; el resto prefirió migrar. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Disappearance of the Jewish community of Daroca at the beginning of the XVth. century», *Tenth World Congress of Jewish Studies*, division B. volume I, Jerusalem, 1990, pp. 143-150.

La extinta comunidad reanuda su vida institucional en 1458, cuando Juan II les asigna el antiguo solar de la judería, que ahora cuenta con un parque inmobiliario de al menos 22 viviendas. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, IX (1990), pp. 147 y 153-165.

129. En la franja occidental, menos afectada por los corrientes catequizadoras *a fortiori*, se añadieron otros facto-

res a la contracción de esta minoría, como se indica en las *taqqanot* aprobadas en el segundo decenio del siglo XV por la reina doña María, «considerantes que ha hovido grandes mortalidades, guerras e otras perplexidades por las quales la dita aljama yes diminuida de personas» [SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, p. CCCCLIX]. Ello no obsta para que en el «Jurament de los jodios logrerros», celebrada el primer sábado de octubre de 1407, presente el triunvirato formado por Levi Pamplonés, Simuel Avençahadía y Abraham Levi, desfilan ante el baile 31 «jodios que querrian prestar sus dineros a logro», tres de los cuales mujeres. A.D.Z., *Fondo de Veruela, Protocolo de García López de Longares*, 1407, s.fol.s.d.

En 1454 la judería genera, a modo de hipóstasis, un barrio denominado la «judería nueva», con lo que se incorpora algo más de un tercio de suelo urbano, pudiendo alojarse, *grosso modo*, un mínimo de 400 personas. Hasta entonces en la judería cerrada se censaban unos cincuenta inmuebles residenciales. AINAGA ANDRÉS, María Teresa y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La judería de Tarazona. Delimitación y morfología (1366-1500)», pp. 140-143.

130. Residen en el último tercio del siglo XV en torno a 350 hebreos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, pp. 25-26 y 66-87.

131. Según el historiador local, que tuvo acceso a las Actas de los Jurados de 1492, doscientos judíos se hicieron a la mar, mientras que el resto, en cantidad equivalente, tomaron el bautismo. FLORIANO, Antonio C., *La aljama de judíos de Teruel y el hallazgo de su metrópoli*, Teruel, 1926, p. 17.

La población no debió variar en grado sumo porque, en un memorial elevado en enero de 1486 por los jurados del concejo para que negocien con las autoridades de las sisas del Reino se consideran agraviados por las 505 casas «induzidas», máxime tras la implantación del Santo Oficio, que había arruinado «de mas de huna veintena de casas de las mas abonadas de toda la ciudat, que ha utilitat de la dita sisa, suplian en numero de mas de L». A.M.T., *Sección Protocolos*, caja 26, Concejo, 1486, papeles sueltos.

Un indicio plausible de la proporcionalidad hebrea en la ciudad puede colegirse en las prorratas alzadas en los gastos comunitarios. Si atendemos, por ejemplo, al reparto alícuoto de los costes del nuevo reloj adquirido por el municipio el año 1483, valorado en mil sueldos y repartidos en cinco tandas de doscientos sueldos anuales, sabemos que la ciudad abona 130 sueldos; el capítulo concejil, 25 sueldos; los judíos, 25 sueldos; y los moros, 20 sueldos. Es decir, manejando este parámetro orientativo, los judíos representan en torno al 12,5% del total o, lo que es lo mismo, en torno a 65 fuegos fiscales. A.H.P.Te., *Sección Ayuntamiento, Libro de Acuerdos, Johan López de Montreal*, 1483-84, fol. 43.

132. A fines de enero de 1479, los miembros del Concejo resuelven «que si ningun judio queria venir ad abitar a la ciudat, que sia menestral, que en tal caso este en su casa, en la forma que stava Cordovi, y que no tenga botiga en la dita ciudat, y que se lance de compartimiento aquello que a los jurados sera bien visto». A.H.P.H., *Protocolo de Juan del Pueyo*, Barbastro, 1478-79, fol. 21. Cit. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Propedéutica sobre las "Actas Municipales" como fuente para el estudio de los judíos aragoneses en la Edad Media», en *III Jornadas de Metodo-*





logía de la investigación científica sobre fuentes aragonesas, Zaragoza, 1988, pp. 349-364.

De cualquier modo, permanecerá afincada en la ciudad una activa comunidad conversa. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», *Aragón en la Edad Media*, 9 (1991), pp. 121-136.

133. El registro de los judíos de Albarracín arroja una cantidad próxima al centenar de casas, pues uno de los historidores locales que tuvo acceso al inventario de sus bienes, irremisiblemente perdido, apunta: «del inventario y tasación de las casas resulta que éstas pasaban de ciento y ocupaban desde la torre que llaman de Doña Blanca, hasta el arco que había junto a las casas de Pablo Martínez, maestro de Gramática». LAGUÍA, Tomás César, «La geografía urbana de Albarracín», *Teruel*, 24 (1960), p. 51.

134. La ciudad registra en el siglo XV un equivalente a 270 casas fiscales, de las que 74 corresponden a los judíos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Aproximación a la evolución demográfica de la comunidad judía de Jaca», en *Homena-je a Don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, p. 612.

135. En un recuento inmobiliario realizado en 1462 se declaran un total de 844 casas repartidas del modo siguiente: cristianos, clérigos y órdenes (619), moros (90) y judíos (135) –entre 540 y 600 personas–. BALAGUER, Federico, «Notas sobre la población judía de Huesca en el siglo XV», *Sefarad*, XLV (1985), p. 348.

Otras aportaciones reducen su guarismo a 450 habitantes. DURÁN GUDIOL, Antonio, *La judería de Huesca*, Zaragoza, 1984, p. 141.

136. SALARRULLANA DE DIOS, J., «Estudios históricos acerca de la ciudad de Fraga. La aljama de judíos de Fraga», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XL (1919), pp. 69-90, 193-206 y 431-46.

137. Monzón se beneficia de la emigración de judíos de las aljamas de sus alrededores –Ainsa, Fraga, Tamarite, Montalbán, Castellote, Molinos, Caspe y Barbastro– que no tienen otro remedio que trasladar su domicilio ante la disolución de sus comunidades. Un exponente de semejante expansión lo corrobora el monedaje de 1397, que arroja 87 fuegos judíos, mientras que media centuria más tarde, el año 1451, la cifra se dispara a 147, lo que supone un incremento del 69% en el término de una sola generación. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Demografía y sociedad: la población de Monzón en los siglos XIII-XV», pp. 687-89; VILADÉS CASTILLO, José María, «La judería de Monzón: Notas para su estudio», *Cuadernos CEHIMO*, 7 (1986), pp. 30-32 y PITA MERCÉ, Rodrigo, «Una lista de judíos de Monzón en el año 1397», *Ilerda*, 44 (1983), pp. 287-303.

138. Habitan su judería una cantidad próxima a las 24 familias. CABEZUDO ASTRÁIN, José, «La expulsión de los judíos de Ejea de los Caballeros», *Sefarad*, XXX (1970), pp. 349-363 y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Judíos y conversos en Ejea de los Caballeros en la Edad Media*, Ejea de los Caballeros, 2003, pp. 35-42.

139. Se transfieren al lugarteniente de baile de Aragón y del tesorero general diecisiete inmuebles que pasan a ser propiedad del Patrimonio regio o son restituidas a los conversos. A.H.P.Z., *Protocolo de Miguel Villarreal*, 1495-96, fols. 69-72 y 121-122.

140. Mantiene una población relativamente estable, no fluctuando demasiado respecto a los 29 fuegos que se registran en el primer tercio del siglo de un número global de 103 fuegos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La jurisdicción del Justicia de Uncastillo y la comunidad judía en el siglo XV: la prenda judicial», *Aragón en la Edad Media*, XII (1995), p. 202.

141. Se realiza el inmatriculación notarial de los bienes de un total de 30 hogares, excluyendo la sinagoga, lo que supondría una población que oscilaría entre las 120 ó 135 personas. [A.H.P.Sos, *Protocolo de Bartolomé Spanyol*, 1492-7, s.fol.s.d.]. Esta valoración podría incrementarse a 34 familias. CABEZUDO ASTRÁIN, José, «La judería de Sos del Rey Católico», *Sefarad*, XXXII (1972), p. 90.

142. Esta aljama, cuyo nacimiento institucional se produce en 1304, gracias a un privilegio otorgado por Jaime II, permitiendo que se afincaran treinta familias bajo jurisdicción de la Orden de Calatrava. LALIENA CORVERA, Carlos, «Orígenes y extinción de una aljama judaica: Alcañiz, 1280-1414», en *Destierros aragoneses. 1. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 115-126.

143. Se fundación se debe a Jaime II, en 1309, a instancia del comendador Artal de Huerta, llegando a contar en el período 1344-50 con un máximo de treinta familias. En el verano del año 1415 se registra la partida de la última familia que residía en la villa con destino a una judería de realengo. SAINZ DE LA MAZA, Regina, *La Orden de Santiago en la Corona de Aragón. La encomienda de Montalbán (1210-1327)*, Zaragoza, 1980, p. 57 y «La aljama judía de Montalbán (1307-91)», *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), pp. 345-91.

144. Su población fluctuaría entre 110 y 130 individuos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Magallón a fines del siglo XV y su expulsión», *Cuadernos de Estudios Borjanos*, XVII-XVIII, p. 185.

145. En la reunión aljamil celebrada en la villa el año 1487, con el propósito de suscribir un censal que afectaba a toda la baronía, asisten cinco *pater familias*. [A.H.P.M., *Protocolo de Juan de Ovón*, Muniesa, 1487, s.fol.s.d.] Bien es verdad, que en 1492 tenemos constancia de nueve familias por las reuniones aljamilales. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *The jews in Calatayud (1492-1500). Regesta of documents from the Archivo de Protocolos de Calatayud*. doc. 9.

146. En principio, una población de poca relevancia, mantiene en su seno una considerable aljama compuesta en sus órganos colegiados por dos adelantados y dos consejeros, y un mínimo de cinco cabezas de familia. A.H.P.M., *Protocolo de Juan de Ovón*, Muniesa, 1490-91, fols. 107-107v.

147. Desaparecerá junto con Alcañiz, Maella, Tamarite de Litera y Alcolea. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, vol. 5, p. 416, y PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, sesión 12, p. 63; sesión 14, pp. 63-66, 74 y 76.

En un informe pericial remitido a fines de 1414, se certifica que en Alcañiz, Caspe, Maella, Alcorisa, Castellote y Molinos subsisten quince casas, mientras que en Fraga, «notabilis et populosa temporibus preteritis... guey no hi ha alguna judería». GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La conversión de la aljama de Fraga», *Hispania Sacra*, 25 (1960), pp. 205-6.

148. La historiografía no ha estudiado en demasía la capacidad de regeneración experimentada por algunas aljamas,

aunque éstas sean marginales. Este es el caso que nos afecta, tal y como se evidencia de la prueba testifical practicada a la mujer de maestre Fernando, sastre, judeo-converso, vecino de la localidad, apresada por el Santo Oficio en Huesca bajo la imputación de apostasía y prácticas heréticas quien, a requerimientos del fiscal, manifiesta las circunstancias que rodearon su conversión: «Dize que ella seyendo judía y biviendo en la villa de Tamarit de Litera con el dicho su marido, se fueron al tiempo del destierro de los judíos a Tarragona, y despues se volvieron a la dicha villa de Tamarit, donde se babtizaron ella y el dicho su marido, e se fizieron christianos ensemble con un fijo que tienen, que entonçes se fizo christiano, y en todo este tiempo des- que es christiana dize que todas las quaresmas a comido carne y esto con licencia del bicario e bicarios de Tamarit». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 26/3, 1504, fol. 3.

149. A.Dioc.Z., *Sección Desamortización*, caja n.º 9, 1854, fol. 29.

150. PÉREZ VIÑUALES, Pilar, «Judíos en Alagón», en *Destierros aragoneses: I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 127-133.

151. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, vol. I, pp. 188-190.

152. De las transacciones onerosas y cesiones arrendaticias se deducen un total de 42 casas. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencialidad o segregación», en *Congreso Internacional Judíos y Conversos en la Historia*, Ribadavia, 1994, pp. 263-317.

153. En un proceso inquisitorial instruido contra Joan Diez, caballero de la villa, comparecen para prestar declaración nueve *pater familias* tan sólo durante el mes de mayo de 1492. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 19 n.º 8, 1492, fols. 5-12.

154. Híjar alberga una importante colectividad si atendemos al hecho, quizás aleatorio, de que en un protocolo notarial de la villa, se incluyen, entre los meses de septiembre y octubre de 1488 ó 1489 (el legajo se ha conservado amputado, por lo que no permite hacer mayores precisiones) 37 otorgantes. A.H.P.Ta., *Protocolo de Pedro de Aragón*, 1488 ó 1489, fols. 1-26v.

Una cifra muy próxima arroja la suscripción, en el año 1481, de un censal por valor de 33.000 sueldos, firmado solidariamente por una aljama formada por 32 individuos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Proceso inquisitorial *post mortem* contra Joan Bach, converso de la villa de Híjar (1497)», *Studivum. Revista de Humanidades. Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, 3 (1997), pp. 323-347.

155. Según un documento recientemente exhumado, a mediados del siglo XV comparecen con cierta regularidad a las convocatorias aljamales un total de 31 representantes, que en el caso de que todos fueran cabezas de familia, podría situar su población entre las 100 ó 120 personas. GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel, «Ocho documentos sobre judíos del Bajo Aragón: Oliete, Huesa del Común, Belchite y Pina (1453-1545)», *Teruel*, 80-81 (1989-1990), p. 102.

156. Arroja, según la pecha ordinaria de 1491, un montante de 25 ó 30 fuegos fiscales. REDONDO VEINTEMILLAS, Guillermo, «Fernando II y el régimen señorial en Aragón: la sentencia de Celada (1497)», *Estudios/79*, I (1979), pp. 231-265.

157. Cuenta con al menos 25 vecinos. DURÁN GUDIAL, Antonio, *La judería de Huesca*, Zaragoza, 1984, pp. 91-95.

158. Cuyo cementerio es mencionado, aunque sin citar la fuente, en MARÍN PADILLA, Encarnación, «Nuevos datos sobre sinagogas y un cementerio judío en Aragón», *Sefarad*, XLVIII (1988), pp. 426-428.

159. La población judía –compuesta por un mínimo de trece familias, mayoritariamente dedicadas al sector textil (tejedores y sastres)– vive en el barrio de la «sinoga», cuyo trazado debía ser un tanto indefinido por el elevado número de confrontaciones cristianas. A.H.P.B., *Protocolo de Miguel Ezquerria*, 1479, fol. 41v.

160. Cuenta con un mínimo de 77 varones mayores de edad, así como 46 casas, lo que se traduciría en 185-200 personas. MARÍN PADILLA, Encarna, «Los judíos de la Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV», *Sefarad*, LI (1951), p. 328.

161. Donde, según un epistolario de 1409, se percibían sisas sobre veinte fuegos judíos. AGUDO PÉREZ, José Luis, «El señorío jurisdiccional de María de Luna. Un “Registro de Cartas” de 1409», *Cuadernos de las Cinco Villas*, 2 (1988), doc. 35.

162. Posee 70 varones con capacidad de obrar. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Biel en la Edad Media», *Suessetania*, 12 (1992), pp. 21-53.

163. Nos consta que existía una judería bajo la jurisdicción del Conde de Sástago. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n.º. 5, 1497, fol. 10.

164. En el primer tercio del siglo podemos adelantar una cifra total para el Reino de Aragón, incluyendo las minorías, próxima a los 200.00 habitantes, mientras que el conjunto de los territorios de la Corona de Aragón, incluyendo Mallorca, sobrepasaría el millón. SARASA SÁNCHEZ, Esteban, *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416). Gobierno y Administración. Constitución Política. Hacienda Real*. Zaragoza, 1986, p. 50.

Los fogajes de 1495 en Aragón arrojan un total de 51.540 fuegos muy desigualmente repartidos por 1.471 lugares. SERRANO MONTALVO, Antonio, «La población altoaragonesa a finales del siglo XV», *Pirineos*, 31-32 (1954), pp. 201-233 & FALCÓN PÉREZ, Isabel, «Aportación al estudio de la población aragonesa a fines del siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, 5 (1983), pp. 255-302.

165. LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *España en 1492*, Madrid, 1978, pp. 29-34.

166. BERNÁLDEZ, Andrés, *Crónica de los Reyes Católicos don Hernando y doña Isabel*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXX, Madrid, 1953, p. 652.

Este mismo número de fuegos es adoptado para Aragón por otros cronistas como Alonso Barrantes. Cit. CARO BARROJA, Julio, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, 1978, p. 199.

167. Asumido por BAER, Fritz, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid, 1981, p. 791 nota 16. De igual modo, LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, p. 367.





I. Loeb asumía que la población sefardí de 1886 equivalía al grueso de los expulsados de 1492, por lo cual, desde su perspectiva, la Península estaría habitada por 235.000 judíos, 150.000 de los cuales fueron bautizados y 20.000 murieron. LOEB, Isidore, «Le nombre des juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Âge», *Revue des Études Juives*, XIV (1887), pp. 161-183.

168. KAMEN, Henry, «The Mediterranean and the expulsion of Spanish Jews in 1492», *Past and Present*, 119 (1988), p. 30.

169. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, vol. II, pp. 304-309.

Según los datos tabulados sobre la demografía en páginas anteriores: Zaragoza (1.840-2.070), Calatayud (550-650), Daroca (100-200), Tarazona (350-400), Borja (350), Teruel (295), Albarraçín (100-200), Jaca (295-330), Huesca (540-600), Monzón (590-660), Ejea de los Caballeros (90-100), Tauste (70-100), Uncastillo (100), Sos del Rey Católico (120-135), Magallón (110-130), Huesa del Común (60-65), Oliete (45-55), Épila (170-190), Híjar (150-175), Pina de Ebro (100-125), Fuentes de Ebro (ca. 300), Ariza (100-135), Ayerbe (25), Mallén (50-60), Almunia de Doña Godina (185-200), Luna (80-90), Biel (150), Belchite (35-40), etc.

170. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, p. 272.

Otros estudiosos la elevan, alegando que con tan sólo cinco contratos de fletamiento, se demostraría el embarque de 7.500 personas, a las que habría que añadir 2.000 de otras aljamas aragonesas y las valencianas de Sagunto y Játiva, máxime «si pensamos que faltan numerosas juderías de la Corona por conocer». HINOJOSA MONTALVO, José, «Solidaridad judía ante la expulsión. Contratos de embarque (Valencia, 1492)», *Saitabi*, XXXIII (1983), p. 120.

171. Derivados de las 14.400 ó 15.300 familias sujetas a impuesto. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, p. 56 y *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, 1991, pp. 335-338.

En cualquier caso, según los cálculos más optimistas, una densidad inferior a 100.000 personas. LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Los judíos castellanos del siglo XV», *Cuadernos de Historia*, 6 (1975), pp. 170-180, y, más recientemente, «El número de judíos en la España de 1492, los que se fueron», en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1592 y sus consecuencias*, p. 428.

172. LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Las juderías castellanas según algunos “servicios” fiscales del siglo XV», pp. 249-64.

173. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «El ordenamiento jurídico medieval y la expulsión de la minoría judía de los reinos hispánicos», en *Actas del Encuentro Internacional. Cinco Siglos de presencia judía en América*, Buenos Aires, 2000, pp. 177-203.

174. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del Edicto de expulsión: Inquisición versus Corona», en *II Curso Internacional. Cultura Hispano Judía y Sefardí. La expulsión de los judíos de España*, Toledo, 1992, pp. 118-147.

175. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «The Official Disman-

ling of the Jewish Communities of the Crown of Aragón» (en hebreo), en *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalem, 1999, pp. 123-154.

176. CORRAL LAFUENTE, José Luis, «El sistema urbano aragonés en el siglo XV», en *Homenaje a don José María Lacarra de de Miguel*, Zaragoza, 1982, vol. V, pp. 189-212.

177. MONSALVO ANTÓN, José María, *Teoría y evolución de un conflicto social. El Antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 65.

178. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen de explotación de las propiedades agrarias de los judíos en el Noroeste del reino de Aragón en el siglo XV», *Hispania*, XLVIII/169 (1988), pp. 452-466 & DOÑATE SEBASTIÁ, José María, «Documentos sobre transmisión de dominio en el siglo XV», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, vol. II, pp. 867-70.

179. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «The XVth Century Jewish Communities in the Crown of Aragón: urbanism, density, economic and social conditions», *op. cit.*

180. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, Zaragoza, 1990, pp. 140-44.

181. MONSALVO ANTÓN, José María, «Cortes de Castilla y León y minorías», *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*, Valladolid, 1988, pp. 160-162.

182. Sobre la regulación en los tiempos misnaicos del sector agrario vid. AVERY-PECK, Alan J., «Law and Society in early Judaism; legal evolution in the mishnaic Division of Agriculture», *Religion, Literature and Society in Ancient Israel*, 1 (1987), pp. 69-87.

183. Cfr., a modo de *exempla*, RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio, «Fueros agrarios asturianos del siglo XIII», *Asturiansia Medievalia*, 4 (1981), pp. 131-96; SÁNCHEZ ADELL, J., «Estructura agraria de Castellón de la Plana en 1398», *Saitabi*, XXIII (1973), pp. 147-175; SANTAMARÍA LANCHO, M., «Formas de propiedad, paisajes agrarios y sistemas de explotación en Segovia (siglos XIII-XIV)», en *La España Medieval. IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*, tomo II, Madrid, 1984, pp. 917-962 & SIMO SANTOJA, V. L., *La agricultura en los fueros valencianos*, Sagunto, 1970.

184. PIMENTA FERRO, María José, *Os judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, 1982, pp. 274-75.

185. La estructura de los cultivos aun apreciándose disparidades regionales, presenta unas notas comunes: piezas, viñas –majuelos, si son jóvenes– y olivo. Las mencionadas en primer lugar responden a muy diversos supuestos: si se encuentran en secano o en el regadío de huerta –con miras comerciales– con plantas textiles o productos más especulativos como el azafrán.

a) viñedo

Para rubricar este aserto podemos realizar un pequeño muestreo, indicando su valor porcentual: Biel (31,82%) [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Biel en la Edad Media», *Suessetania* 12 (1991), pp. 21-53]; Sos (76,74%) [A.H.P.S., *Protocolo de Bartolomé Spanyol*, 1492-7, s.fol.s.d.]; Magallón (66,67%) [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Magallón (Zaragoza) a fines del siglo XV y su expulsión», *Cuadernos de Estudios Borjanos*,

XVII-XVIII (1986), pp. 141-248]; Tarazona (76,92%) [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Explotaciones agrarias de los judíos de Tarazona (Zaragoza) a fines del siglo XV», p. 362]; Borja (68,3%) [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, pp. 172-75]; Calatayud (47,5%) [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *The Jews in Calatayud (1492-1500). Regesta of documents from the Archivo de Protocolos de Calatayud, op. cit.*] La Almunia de Doña Godina (72%) [MARÍN PADILLA, M. E., «Los judíos de La Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV», *Sefarad*, LI (1951), p. 328]; Huesca y Monzón (51%), relativamente distanciado de las piezas y campos, que se traducen en un 37,8%. [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, p. 146], y *Los judíos de Monzón bajo el señorío de la Orden de San Juan de Jerusalén (1317-1492)* (en prensa).

b) El olivo

El olivo tiene relativa relevancia en algunas juderías como Borja y Tarazona, con un 10% [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, pp. 172-75 & «Explotaciones agrarias de los judíos de Tarazona (Zaragoza) a fines del siglo XV», p. 375-81]. En esta última ciudad se recolecta a fines del siglo XV, cuando la sequía es pertinaz, tan sólo 25 arrobas, que equivale a la demanda semanal de la ciudad de Zaragoza. Al norte de este paralelo la ausencia de esta planta es casi absoluta. Es muy usual que se encuentre asociado a otro cultivo en campos de panes y viñedos para el aprovechamiento del suelo y el vuelo [MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Explotaciones agrarias de los judíos de Tarazona (Zaragoza) a fines del siglo XV», p. 376].

c) Las piezas

Las piezas o planteros se hallan mucho más diversificadas. Primordialmente se designan a los labrantíos con producción cerealística cuando la irrigación no es muy abundante [CARRASCO PÉREZ, Juan, «Propiedades de judíos en la merindad de Estella (1330-1381), en *Estudios en memoria del profesor don Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, p. 281].

Así sucede en Calatayud –donde las fincas bajo esta denominación alcanzan un 47,5%–, si atendemos a los censos que se perciben de los arrendatarios. Los dominios de la huerta, cuando existe una demanda ágil y persistente, se vinculan con plantas textiles, en un ciclo trienal: cáñamo-lino-cereal [«tres tablas de tierra contiguas». A.H.P.Z., *Protocolo de Simón de Épila*, Borja, 1465, fol. 79v.].

Así se atestigua en Borja (17%) y Tarazona (13,46%). A este respecto es muy elocuente que en el diezmo debido por los judíos a las mensas episcopales y arzobispales se especifiquen tres especies: «fruges», «linum» y «canapum» [Pub. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Documentos sobre los judíos de Borja (1455-1500)*, doc. 91].

También nos consta la existencia de piezas textiles, concretamente los linares, en la villa de Biel, que se hallan implantados en un 38,64%. [A. Dioc. Z., *Actos Comunes y de Órdenes*, 1494-96, fols. 84-85v.]. Algunas comarcas presentan determinadas singularidades como La Almunia de Doña Godina –en parte compartida por Épila, Riela e Illueca– que presenta en torno a un 15% de albares. Es casi imposible fijar el valor relativo de las tierras no labrantías o yermos, aunque, por los datos recogidos hasta el presente, éstos no superaban el 5 o el 10%.

186. El control que se realiza sobre este producto es notable, prohibiéndose *verbi gratia* en la aljama de Zaragoza que «ningun singular ni singulares no sian hosados de meter ni ministrar vino alguno judego, por christiano» [SERRANO Y SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, p. CCCCLXVI], para no burlar la sisa [Sobre ordenaciones del arriendo de la sisa del vino en la aljama judía zaragozana Vid. SERRANO Y SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América*, pp. CCCCLXII-CCCCLXVIII y «Capitulaciones para el arriendo de la sisa del vino de la judería de Zaragoza desde el 26 de septiembre de 1464 a igual fecha de 1465», *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, I (1922-23), pp. 356-68].

El consumo de vino judío procedía en su casi totalidad de sus propias cosechas, aunque en momentos de escases los judíos de Tarazona se ven obligados a recurrir ante el monarca para que les otorgue su beneplácito en la introducción de vino foráneo. Tal es el acaso que informa una misiva de Jaime II a favor de esta aljama, extendida en 1315, por la cual notifica al Justicia y a los jurados de la ciudad la concesión a los hebreos para que, caso de que la uva vendimiada de sus heredades no sea suficiente para su consumo interno, puedan introducir hasta 30 *carricas* [A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 213, fol. 146. Cit. REGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents (1213-1327)*, doc. 3036].

Las situaciones extremas se repetían en las distintas aljamas del Reino. A fines del siglo XV, los judíos de Huesca solicitan a los jurados el derecho a importar ciertas cantidades ante la incuria de vino judiego que les obligaba a ingerir agua. [A.M.H., *Actos Comunes*, 1491, ms. 18, fol. 38v.].

A través de la documentación municipal turolense se reflejan diversos edictos en sintonía con los promulgados por el concejo oscense. Así y todo los municipales asumían que los judíos de Teruel debían elaborar el vino con la uva cosechada de sus viñedos [A.H.Prov.T., *Juan López de Montreal, Actos Comunes*, 1481-82, fol. 79.]. Ello no es obstáculo para que, en previsión de futuros abusos cometidos por los judíos en la expedición de vino a los cristianos, se regularicen –como reza una sesión del capítulo celebrado el lunes, 14 de enero de 1482– los contingentes de vino permitidos, calculados en 1.200 cántaros. [A.H.Prov.Te., *Juan López de Montreal, Actos Comunes*, 1481-82, fol. 105v.].

187. BAER, Fritz (Yitzhak), *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (s. XIII y XIV)*, p. 184, nota 7.

Las fuentes no precisan si se trataba de mano de obra judía o cristiana. ASSIS, Y. T., «La participación de los judíos en la vida económica de Barcelona ss. XIII-XIV», en *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya*, Girona, 1990, p. 82.

188. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Regesten und Urkunden*, vol. II, doc. 313.

189. En la judería castellana de Miranda de Ebro, cuando los judíos de su comunidad eran interpelados sobre ciertas cartas desaforadas, alguno de ellos no puede comparecer al interrogatorio porque «era[n] ydo[s] a lvrar». CANTERA, Francisco, «La judería de Miranda de Ebro», *Sefarad*, I (1941), p. 112.

Este binomio artesanal/agrícola se reproduce en las juderías leonesas, donde sus habitantes no muestran desdén alguno hacia el trabajo directo de la tierra en cultivos agrícolas o en la explotación de viñedos, amén de





dedicarse a actividades relacionadas con la artesanía. Cfr. J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Las juderías de la provincia de León*, León, 1976.

En Toledo, durante el reinado de Enrique II y Enrique III, la mayoría de los judíos se dedican a la agricultura –sobre todo viñas–. LEÓN TELLO, P., *Judíos de Toledo*, vol. I, Madrid, 1979, pp. 161-62 y 244-247.

190. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La alcabala de los judíos de Huesca de 1389*, Zaragoza, 1990, p. 26.

191. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. I, doc. 535.

192. Cfr. SAINZ DE LA MAZA LASOLI, Regina, «La aljama judía de Montalbán (1307-91)», *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), pp. 345-91 & BAER, F., *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. I, p. 727.

193. Sobre la tecnología judía aplicada a los regadíos navarros: Vid. LEROY, Beatrice, «Tudela, une ville de la vallée de l'Ebre au XIIIe -XIVe siècles», en *Actes du XIe congrès des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur. Le paysage urbain au Moyen-Âge*, Lyon, 1981, p. 197 & «Les juifs et le monde rural dans la vallée moyenne de l'Ebre dans la deuxième moitié du XIV siècle», en *Ninth World Congress of Jewish Studies*, Volume I, Jerusalem, 1986, pp. 83-90.

194. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La emigración de judíos aragoneses a Navarra en las postrimerías del siglo XV», en *Primer Congreso General de Historia de Navarra*, Pamplona, 1988, vol. 3, pp. 537-551.

195. Sobre tierras que poseían y trabajaban los judíos de Aragón en la segunda mitad del siglo XIII. REGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents (1213-1327)*, Jerusalem, 1978, docs. 264, 265, 271, 789, 950, 952, 964, 1049, 1078 et passim.

196. Salamón Alhaquim, «lavrador». SERRANO Y SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, p. XXXVIII, nota 1.

Incluso en un contrato zaragozano, fechado en 1347, donde tres cristianas dan a labrar una viña al judío de la localidad, llamado Jahuda Almalí, donde se estipula la condición de que «cavedes la dita vinny en cada un anno dos vegadas», no implica que su consecución se realice con sus propias manos sino que se plasma un compromiso sinalagmático de la observancia de unas labores esenciales requeridas para que las cepas sigan fertilizando Cit. BLASCO, Asunción, «Actividad laboral de una comunidad urbana del siglo XIV: la aljama de judíos de Zaragoza», p. 440.

197. MAROI, Fulvio, «La storia del Diritto agrario è suoi insegnamenti», en *Atti del I Congreso Nacional de Derecho Agrario*, Roma, 1935, p. 31. Es ya clásica la obra de Juan BENEYTO, *Estudios sobre historia del régimen agrario*, Madrid, 1941 & FUENTE PERTEGAZ, Pedro de la, «Derecho consuetudinario. Contratos especiales sobre cultivo y ganadería en Aragón», *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1916.

198. G. BOLLA, *Contratto agrario*, Milano, 1963, pp. 393-97.

199. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen de explotación de las propiedades agrarias de los judíos en el noroeste del reino de Aragón en el siglo XV», pp. 437-441.

200. AGÚNDEZ FERNÁNDEZ, Antonio, *Estudios de Derecho agrario*, Valladolid, 1984, p. 287.

201. Resulta sorprendente que algunos autores definan el alodio como «un tipo de terreno» [ROMANO, David, «Les juifs de Catalogne aux alentours de l'an Mil», en *Colloque International Hugues Capet*, 987-1987, Barcelona, 1991, pp. 317-31, y que al percatarse del error, lo designen, con notoria impropiedad, como una «forma de posesión jurídica» [ROMANO VENTURA, David, «Judíos Hispánicos y mundo rural», *Sefarad*, LI (1991), p. 358, cuando, como es obvio, las tierras alodiales son aquellos bienes inmuebles de naturaleza rural no sujetos a gravamen.

202. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen de explotación de las propiedades agrarias de los judíos en el Noroeste del reino de Aragón en el siglo XV», pp. 418-22.

203. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Judíos y judeoconvertidos de la Raya Occidental del reino de Aragón (siglos XII-XV)», en *Actas del Congreso, Borja y la Raya Occidental de Aragón*, Zaragoza, pp. 139-47.

204. CLAVERO, Bartolomé, «Enfiteusis. ¿Qué hay en un nombre?», *Anuario de Historia del Derecho Español*, LVI (1986), pp. 467-519.

205. En el siglo XVI rara vez se significa como simple modalidad de arrendamiento o cesión de un predio para su aprovechamiento por la merced alícuota de sus frutos. Más bien predomina el carácter de asociación del propietario con el cultivador, o de éste con un capitalista u otros cultivadores como en puridad jurídica admitía el contrato del Derecho romano. PÉREZ DE AYALA, José, «El contrato agrario y los censos en Canarias», p. 269.

206. Sobre las operaciones agrarias y el laboreo al que han de ser sometidos viñedos y vides vid. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Explotaciones agrarias de los judíos de Tazazona (Zaragoza) a fines del siglo XV», *Sefarad*, XLV (1985), pp. 353-390.

207. A.H.P.T., *Protocolo de Johan Ruyz Veratón*, 1459, fol. 66.

208. M. GARCÍA ARENAL & B. LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, p. 164.

Sobre las finanzas judías y el mundo rural en el valle Medio del Ebro en el siglo XIV. Vid. LEROY, Béatrice, «Les juifs et le monde rural dans la vallée moyenne de l'Ebre dans la deuxième moitié du XIV siècle», en *Ninth World Congress of Jewish Studies*, Volume I, Jerusalem, 1986, pp. 86-88.

«De façon plus traditionnelle, les Juifs s'associent avec les Chrétiens pour la mise en valeur de leurs exploitations». LEROY, Béatrice, «Les juifs et le monde rural dans la vallée moyenne de l'Ebre dans la deuxième moitié du XIV siècle», p. 85.

209. En el origen de la institución, los presupuestos económicos no pueden explicar con carácter último una forma jurídica, máxime cuando ésta se da en una etapa definida. Causa en la concepción central del Derecho de la Edad Media que permite obtener una participación en la propiedad a través del trabajo. GIBERT, Rafael, «Los contratos agrarios en el derecho medieval», *Cuadernos de Historia de España*, XV (1951), p. 324, y «La "complantatio" en el Derecho Medieval español», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 23 (1953), p. 765.

210. La mitad de los frutos en el primer caso y la cuarta en el segundo. Fuero de Alba de Tormes § 138; Usagre § 338; Alfaiates § 487.

211. «Que la simient se aya de poner a medias et partir en cadaun anyo a medias todo el fruyto de las dichas piezas». A.H.P.C., *Protocolo de Forcén López*, 1492, fols. 28-28v. y 30-30v.
212. A.H.P.T., *Protocolo de Johan Royz Veratón*, 1459, fol. 66.
213. En el mundo agrario de Huesca en la primera mitad del siglo XV, un 50% de los contratos parciarios se sitúan en 1/4, y en torno a un 30% se cotizan en 1/5. LALIENA, Carlos, «Propiedad de la tierra y relaciones de producción en el sistema agrario suburbano de Huesca en el siglo XV», *Argensola*, 102 (1989), p. 174.
214. Fuero de Cuenca, 5, 5; Fuero de Zorita de los Canes, § 98 y 99; Fuero de Béjar, § 129; Fuero de Plasencia, § 417; Fuero de Teruel, § 296 & Fuero de Soria, § 223.
- No es gratuita la diferencia que se consolida en el reino aragonés, bajo la égida musulmana, distinguiendo la asociación agraria *-musakat-* para el cultivo *-muzara'a-*, de aquélla que tiene como soporte las tierras de secano *-ba'l-* y las que han de explotar las de regadío *-syka-*. La cuantía de renta en las fincas de secano coincide generalmente con la cantidad que lleva de semilla [PÉREZ DE AYALA, José, «El contrato agrario y los censos en Canarias», p. 267]. J. M. MILLÁS VALLICROSA, a quien debemos tantos estudios sobre los judíos hispanos, prestó atención también a las estudios agronómicos de tratadistas árabes donde se perfila la diferenciación aludida: «La traducción castellana del "Tratado de Agricultura" de Ibn Wafid», *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 281-332; «La traducción castellana del Tratado de Agricultura" de Ibn Bassal», *Al-Andalus*, XIII (1948), pp. 347-430; «Los cinco últimos capítulos de la obra agronómica de Ibn Bassal», *Tamuda*, I (1953), pp. 47-58; «Un nuevo manuscrito de las obras agronómicas de Al-Ti'quari», *Tamuda*, I (1953), pp. 85-86; «Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Hayyay y de Abn-l-jayr», *Al-Andalus*, XX (1955), pp. 87-92.
215. JACQUART, Jacques, «La rente foncière, indice conjuncturel?», *Revue Historique*, CCLIII (1975), pp. 355-76 y IRADIEL, Paulino, *Progreso agrario, desequilibrio social y agricultura de transición. La propiedad del Colegio de España en Bolonia (siglos XIV-XV)*, Bolonia, 1978, p. 369.
216. Entre las causas de extinción se encuentran: el término del plazo; el incumplimiento grave de las obligaciones del aparcerero; la falta de entrega o fraude en la participación de frutos correspondientes al cedente. AGÜNDEZ FERNÁNDEZ, A., *Estudios de Derecho agrario*, p. 301.
217. A.H.P.Z., *Protocolo de Lope Fierro*, 1469-70, fols. 83v.-84.
218. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Heredia*, 1471, 2.º cuadernillo, fols. 4-4v.
219. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La alcabala de los judíos de Huesca de 1389*, op. cit.
220. LEDESMA RUBIO, María Luisa, *Cortes de Caspe, Alcañiz y Zaragoza (1371-72)*, Valencia, 1975, p. 156.
221. LALIENA CORBERA, Carlos, *Documentos municipales de Huesca, 1100-1350*, Huesca, 1988, doc. 182.
222. «Stando en mi lugar de la Torre los Negros, no pudiendo haveer segadores christianos para segar mis panes, huve a logar moros, y para provision dellos huve a fazer marta ciertas reses a ellos del degollado dellos». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 22, n.º. 4 fol. 22. Deposition de Juan Garcés, notario, vecino de Torre los Negros.
223. GIBERT, Rafael, «En contrato de servicios en la España medieval», p. 81.
224. Un podador, 9 dineros; una nodriza, 30 sueldos, manutención y «calçero», si lo amamanta en la casa del señor, mientras que si lo criara fuera de casa, 60 sueldos por todo; una manceba de catorce o más años, 20 sueldos, la comida y la indumentaria. *Fueros aragoneses de 1348*, § 3 y 29.
225. A.H.P.T., *Protocolo de Johan Royz Veratón*, 1459, fols. 50-50v. y *Protocolo de Anthón Bueno*, 1490, fol. 15v.
226. VILLANUEVA, J. L. *Viage literario à las iglesias de España*, Madrid, 1803-1852, vol. XXII, p. 260.
227. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», *Anuario de Historia del Derecho Español*, VII (1930), pp. 268-69.
228. LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Los mudéjares en los Reinos de la Corona de Castilla. Estado Actual de su estudio», en *Actas del III Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, 1986, p. 18 & CANTERA MONTEGRO, Enrique, «Los judíos en la Edad Media Hispana», *Cuadernos de Investigación Medieval*, 5 (1986), p. 56.
229. Sobre la relatividad de la dicotomía campo *versus* ciudad véase MACKAY, Angus, «Ciudad y campo en la Europa Medieval», *Studia Historica*, vol. II (1984), pp. 27-53.
230. Lo mismo sucede en otros puntos de la Península. MENJOT, Denis, «Les minorités juives et musulmanes dans l'économie murcienne au Bas Moyen Âge», en *Minorités et Marginaux en Espagne et dans le Midi de la France (VII-XVIII siècles)*, Paris, 1986, p. 274. Cfr. también MORENO KOCH, Yolanda, «Cargos y profesiones de los judíos en el arzobispado de Toledo durante la Edad Media», en *Actas del II Congreso Internacional «Encuentro de las Tres Culturas»*, Toledo, 1985.
231. KRIEDEL, P., MEDICK, H. & SCHLUMBOHM, J.: *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, 1981 & JEANNIN, P.: «La proto-industrialisation: développement ou impasse?», *Annales E.S.C.*, XXXV (1980), pp. 52-65.
232. Diversos trabajos existentes sobre la aljama de Zaragoza permiten una cuantificación de las profesiones existentes en esta ciudad. Cfr. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América, I. Los amigos y protectores aragoneses de Cristóbal Colón*, pp. XXXVII-XLII; BLASCO, Asunción «Actividad laboral de una comunidad urbana del siglo XIV: la aljama de judíos de Zaragoza», pp. 435-57; BAER, Yitzak, *Historia de los Judíos en la España cristiana*, vol. I, pp. 165, 310-11, 328-30, 349-51 y 377-78; GIMÉNEZ SOLER, Andrés, «Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV», Universidad, XXVII (1950), p. 33 & CABEZUDO ASTRAIN, José, «Noticias y documentos sobre los judíos zaragozanos en el siglo XV», *Sefarad*, XIV (1954), pp. 372-384.
233. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV», en *Homenaje a Alfonso García Gallo*, Madrid, 1995, pp. 489-580.
234. En Zaragoza, durante los siglos XIV y XV, por poner un ejemplo, los oficios relacionados con el metal no suponían ni el 1% de la población activa.





La inhibición judía en la transformación de materias primas impidió una mayor consolidación en el horizonte macroeconómico que si sustentaron los mudéjares, motivo que coadyuvó a que la expulsión de los moriscos fuera muy posterior. Observemos esta descompensación en una judería media-tipo como Daroca:

Sector	Mudéjares	Judíos
Transformación	6,48%	4,82%
Bienes de consumo	22,22%	73,49%
Bienes de equipo	50,93%	2,41%
Servicios	19,44%	19,28%
Otros	0,93%	(...)

MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», en *Ir. Col·loqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lérida, 1989, pp. 261-282.

235. Dentro de las manufacturas de bienes de consumo se inscriben los subsectores de la alimentación; el calzado –de cuero o de cáñamo– y la industria textil de primer grado –pañería– o de segundo grado –confección– y el menaje del hogar. Por su parte, las manufacturas de bienes de equipo atañen a la construcción en sus distintos grados de cualificación profesional –maestro de obras, peón...–, así como las actividades relacionadas con la madera (carpintero, fustero, encofrador) o el barro (tapiador); la metalúrgica (herrero o latonero), el armamento (armero, balletero, puñalero, coracero), la artesanía de lujo (dorador, guarnicionero, batifulla), determinados útiles domésticos (cuchillero, calderero), la seguridad (cerrajero) o el transporte (cabaña mular y asnal), la tecnología del tiempo (relojero), etc.

236. La historiografía judía –incluso fuera del contexto hispánico– ha conferido gran relevancia a los criterios economicistas. HERMAN, J., «Le facteur économique dans l'historiographie juive», *Judaica Bohemiae*, 3 (1967), pp. 7-17 y POLISENSKY, J., «Histoire juive, histoire économique et histoire générale», *Judaica Bohemiae*, 3 (1967), pp. 3-6.

237. Sus nueve capítulos son, en su inmensa mayoría, de orden asistencial, caritativo, piadoso y religioso, sin que se expliciten su ordenamiento laboral. Al frente de la hermandad los adelantados que tenían la responsabilidad de visitar dos veces por semana a los enfermos, controlar la moralidad de sus asociados y administrar el capital social. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 858, fols. 109v-110. Pub. BOFARULL Y DE SARTORIO, Manuel, *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, «Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón», vol. XL, Barcelona, 1876, pp. 131-33; KAYSERLING, M., «Ein verein des Judischen schuhmacher in Saragossa», *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 37 (1892), pp. 438 y ss.

Existen otras disposiciones sobre judíos barceloneses, pero no se refieren privativamente a los artesanos. Vid. BOFARULL Y DE SARTORIO, Francisco, «Ordinaciones de los concellers de Barcelona sobre los judíos en el siglo XIV», *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, VI (1911), pp. 97-102.

238. Datos obtenidos de MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La aljama hebrea de Calatayud y su Comunidad en la Edad Media* (en prensa); «Estructura socio-profesional de los judíos

de Daroca en la Edad Media», pp. 261-282; «Los judíos de Biel en la Edad Media», pp. 21-53 & «Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencia o segregación», en *Congreso Internacional Judíos y Conversos en la Historia*, Ribadavia, 1994, pp. 263-317.

239. A.M.Z., Arm.º 19, leg. 17/1.

240. A.M.Z., Arm.º 19, leg. 18/3.

241. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencia o segregación», pp. 263-317.

242. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», pp. 261-282.

243. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, Borja, 1987, pp. 188-190.

244. En lo concerniente a Mallorca, los indicios protocolarios del siglo XIV apuntan la existencia del siguiente espectro profesional (los valores son aproximados): argenteros (2%), zapateros (4,5%), sastres (15%), merceros (4,5%), pañeros (2%), torneros (2%), horneros (2%), fusteros (4,5%), jaboneros (11,5%), obradores (2%), corredores (11%), mercaderes (2%), tejedores (2%), manteros (2%), doradores (2%), encuadernadores (4,5%), barberos (2%) y médicos (28%). PONS, Antonio, «Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV», *Hispania*, XVI (1956), pp. 41-62.

245. GARCÍA ARENAL, Mercedes y LEROY, Béatrice, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, p. 167 & LEROY, Béatrice, *The Jews of Navarre*, Jerusalem, 1985, pp. 44-54.

246. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías de Aragón en la Edad Media (ss. XIII-XV)*, pp. 2087-2350.

247. TORRES FONTES, Juan, «Los judíos murcianos a fines del siglo XIV y principios del XV», *Miscellanea Medieval Murciana*, VIII (1981), pp. 55-117; MENJOT, «Les minorités juives et musulmanes dans l'économie murcienne au Bas Moyen Âge», p. 272 & CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Actividades socioprofesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos en la Edad Media», en *V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre Historia de la Mujer. El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, 1988, pp. 321-45.

248. HINOJOSA MONTALVO, José, «Actividades judías en la Valencia del siglo XIV», en *La Ciudad Hispánica*, Madrid, 1985, pp. 1560.

249. En 1386, Astruch de Ángel, sastre de la isla, iba a Banyalbufar «per tallar e cusir alcunes robes e vertidures dels habitants en lo dito loc». PONS, Antonio, «Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV», p. 50

250. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Judíos y judeoconversos en la Raya Occidental del reino de Aragón (siglos XII-XV)», pp. 147-151.

251. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Heredia*, 1490, fols. 26, 36v., 40v.-41, 68, 71v. y 76v.

252. A. Dioc. Z., *Registro de Actos Comunes y de Órdenes*, 1491-96, fols. 84-85v.

253. Véase en algunos trasposos de talleres de los judíos de Huesca después de la expulsión. A.H.P.H., *Protocolo n.º 830*, Huesca, 1493, fol. 156v. y 332, Huesca, 1495, fols. 83-83v.
254. A.H.P.Z., *Protocolo de Martín de la Çayda*, cisterno, 1492, fols. 83-83v. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1988, doc. 293.
255. A.H.P.Z., *Protocolo de Martín de la Çayda*, cisterno, 1492, fols. 86-86v.
256. CANTERA MONTENEGRO, Enrique, «Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la Baja Edad Media», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, 1988, pp. 321-345, y «Actividades socio-profesionales de la población hebrea en Calahorra: bimilenario de su fundación», en *Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Calahorra, 1981, pp. 351-58.
257. PONS, Antonio, «Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV», p. 58.
258. ROMANO VENTURA, David, «Los Surí, judíos de Huesca y perleros de la reina de Aragón (1350-¿1372?)», *Sefarad*, XL (1980) pp. 255-281.
259. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos de Valencia en el siglo XV», p. 173 y «Actividades judías en la Valencia del siglo XIV», en *La Ciudad Hispánica*, Madrid, 1985, pp. 1547-1565. & BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, «Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)», *Aragón en la Edad Media*, VIII (1988) pp. 113-31 & MADURELL Y MARIMÓN, José María, «Plateros judíos barceloneses», *Sefarad*, XXVII (1967), pp. 290-98.
260. En Jaén: 74,78% (servicios), 19,13% (consumo) y 6,09% (transformación). CORONAS TEJADA, Luis, *Conversos and Inquisition in Jaén*, Jerusalem, 1988, pp. 243-44.
261. En la ciudad de Elche, en el último cuarto del siglo XV, se establecen las siguientes categorías de trabajadores por cuenta ajena:
- a) El «criat»: cuya condición deriva de un contrato de larga duración o permanente, con un servicio polivalente: en el campo, en el obrador o como agente comercial, pero siempre le une un vínculo exclusivo con un amo determinado.
 - b) El «mosso», susceptible de ser endosado a una tercera persona, a penas se diferencia del anterior; su situación es homologable a la de un jornalero permanente.
 - c) Los «obrers» o «bracers», en cuya contratación interviene el municipio; son trabajadores a tiempo cierto, es la modalidad más empleada de explotación de la fuerza de trabajo
 - d) El «afermament de soldada» por el que los padres o el tutor de una novia o un novio de poca edad se ponen en servicio, recibiendo como estipendio una cantidad en metálico y/o bienes materiales, amén de poder aprender un oficio. Dentro de esta apartado, pues, se distinguen dos categorías: «el servei domèstic o servitud» y «el contracte d'aprenentatge».
- GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venta de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 11 (1992), pp. 117-118.
262. SESMA MUÑOZ, Jose Ángel, *Transformación social y revolución comercial en Aragón durante la Baja Edad Media*, Madrid, 1982, p. 19.
263. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Fuentes para la historia del trabajo en la Edad Media aragonesa», en *I Jornadas de Metodología de la Investigación Científica sobre Fuentes aragonesas*, Zaragoza, 1986, p. 169.
264. Deuteronomio, 14:28
265. Deuteronomio, 16:11,14
266. Levítico, 19:13
267. SPIEGEL, Henry, W., *El desarrollo del pensamiento económico. Historia del pensamiento económico desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días*, Barcelona, 1990, p. 17.
268. En parte nos basaremos en los documentos notariales de la comunidad judía y conversa de Barcelona –la mejor estudiada y más representativa al respecto–, desde mediados del siglo XIV hasta comienzos del siglo XV. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416). Documentos para su estudio», *Sefarad*, XVI (1956), pp. 33-71 y 369-398 y XVII (1957), pp. 73-102.
269. GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venta de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», p. 122.
270. CIPOLLA, C. M., *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, 1976, p. 81.
271. En 1487, Abraham Gallur, zapatero, hijo del difunto Salamón, se firma con Juce Gallur, zapatero de Épila, por espacio de un año. A.H.P.Z., *Registro de Antón de Aviego*, Épila, 1481-91, fols. 33-33v.
272. A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 19/6, fol. 5. Confesión de Johan Tous, vecino de Lérida, 1492.
273. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 224.
- «Domestiques personas son apellades mullers, servus, homens qui estaran a loguer, nebots, deixebles, scholans, e tots homens e fembres qui son de la companyia de algun». *Furs*, 6,1,14.
274. PERTEGÁS, José Rodrigo, «La urbe valenciana en el siglo XIV», en *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, vol. I, p. 303.
275. BARRAQUE, Jean-Pierre, «Serviteurs et domestiques à Saragosse au début du XIV siècle», en *Les sociétés urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 363.
276. SERRANO Y SANZ, Manuel, «Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 37 (1917), pp. 324-346.
277. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías de Aragón en la Edad Media (ss. XIII-XV)*, Zaragoza, 1997, pp. 133-42.
278. GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venta de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», p. 118.





279. No sucede así con los contratos de servicio doméstico que pueden renovarse tácitamente de año en año, como sucede en la Zaragoza de mediados del siglo XIV. BARRAQUE, Jean-Pierre, «Serviteurs et domestiques à Saragosse au début du XIV siècle», p. 366.

280. GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venda de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», p. 121.

281. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 229.

282. Las ordenanzas aprobadas en el reinado de los Reyes Católicos estipulaban un mínimo de tres años. Así los oficios relacionados con la industria textil (tejedores...) aunque la curtiduría (blanqueros) podía reducir su plazo de ejecución a un bienio. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 228.

283. *Fueros de Aragón*, § 2, 5 & 7.

284. En un caso extremo, el aprendiz está dispuesto a trasladarse hasta Alguer (Cerdeña) para practicar el oficio de coralero, con el mismo salario que disfrutaban los artífices de la referida isla, esto es, 30 libras alfonsinas. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 77.

La legislación gremial prohíbe que otro menestral ocupe al aprendiz que abandone a su maestro antes de cumplir el tiempo señalado por las ordenanzas. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 230.

285. El Fuero de Viguera consiente en que el sirviente falte un día o una noche. Fuero de Viguera y Val de Funes, § 208. Vid. también *Furs*, lib. VI, rub. I, fuero XIII.

La posibilidad de ausentarse sólo se contemplaba en el caso de contar con el consentimiento de su amo, debiendo, en caso contrario, recuperar los días perdidos, enfermedad o cualquier otro motivo, o bien indemnizar al patrono mediante el pago de una cantidad de dinero. En Valencia, en determinadas profesiones, la inasistencia al trabajo obligaba, aun en el supuesto de que fuese seguida de abono de salario y se causase por enfermedad, a suplir el absentismo. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 277.

Vid. también Fuero de Ledesma, § 336; Fuero de Viguera y Val de Funes, § 218 & Castel Rodrigo, 5,17bis.

286. Incluso de las prendas de vestir facilitadas por el patrono, cuya propiedad se reservaba a favor de éste. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 43.

287. Fuero de Ledesma, § 336; Fuero Real, 4, 4, 8; Fuero Viejo de Castilla, 4, 3, 5; Fuero de Cuenca, 37, 2.

288. TILANDER, Gunnar, *Vidal Mayor. Traducción de la obra In excelsis Dei Thesauris de Vidal de Canellas*, Lund, 1956, t. II, § 147.

289. «Empero, si el sennor pensara del seruient bien e gent assi como deue, el seruient, conplido el termino de so seruicio, deue emendar tantos dias al sennor quantos aura iazido enfermo». TILANDER, Gunnar, *Vidal Mayor. Traducción de la obra In excelsis Dei Thesauris de Vidal de Canellas*, § 186.

290. Existe corresponsabilidad del señor en los delitos cometidos por sus sirvientes. ORLANDIS ROVIRA, José, «Las consecuencias del delito en el Derecho de la Alta Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XVIII (1947), p. 163.

291. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 30, 45, 52 y 86.

292. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 17, 33, 39, 59, 74, 76 y 95 & GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venda de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», p. 118.

293. Hozen Dezmal, moro, vecino de Calatorao, entrega a su hijo Brahem a Jaco Sumiel, judío, tejedor, por tres años, durante los cuales se compromete a enseñarle el oficio y mantenerlo. A la rescisión del contrato le entregará un vestido nuevo y le dará un telar de tejer lienzos con sus pertenencias. A.H.P.Z., *Protocolo de Antón de Aviego*, 1482, fols. 1v.-2.

294. Cuando el operario vive independiente, recibe una masa de bienes, conocida bajo el nombre de «anafaga», que suele consistir en unas medidas de trigo y centeno, ajos, cebollas, queso, pieles para hacer zamarras y abarcas, etc. GIBERT, Rafael, «En contrato de servicios en la España medieval», p. 84.

295. El numerario de los sueldos mixtos es inferior a los contratos donde sólo se percibe un sueldo. En 1329, según los protocolos notariales, los salarios mixtos representan en torno al 34%, mientras que un año más tarde se sitúan en el 61%. La tendencia secular de los primeros es ligeramente expansiva, aunque, por ejemplo, mientras los salarios mixtos femeninos, entre 1330-1333, experimentan una progresión regular, los masculinos se contraen. BARRAQUE, Jean-Pierre, «Serviteurs et domestiques à Saragosse au début du XIV siècle», p. 366.

296. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 228 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías de Aragón en la Edad Media (ss. XIII-XV)*, pp. 1988-97.

297. Entre los contratistas cristianos es más común el domingo. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 270.

298. La evolución en el Derecho aragonés presenta una interesante línea discursiva, pasando, en su estadio más antiguo, de la obligación de dar un sustituto o devolver el duplo de lo que hubiera recibido del señor como salario o alimentos. El Código de Huesca y el Fuero de Jaca esbozan la presencia de un fiador, que proporciona el sustituto o fuerza al operario a seguir sirviendo; la devolución de lo perdido «hasta la sal», debiendo cumplirse sólo en el caso de que el fiador no consiga sujetar al sirviente. GIBERT, Rafael, «En contrato de servicios en la España medieval», p. 101.

En la fase tardía del Derecho castellano se generaliza el sistema de exigir en rigor el cumplimiento del plazo, sancionándose el abandono anticipado del servicio con la pérdida de todo el salario. De este modo, en el Fuero de Soria el sirviente que abandonara sus funciones sin causa justificada, tiene que satisfacer el importe del tiempo transcurrido [Fuero de Soria, § 436]; cantidad que se duplica en el Derecho territorial [Fuero Real, 4, 4, 8].

299. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 26.
300. A.H.P.H. *Protocolo núm. 8.853*, Jaca, 1483, fols. 70-70v.
301. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 80.
302. El único contrato de aprendizaje conocido, datado el 25 de enero de 1459, es suscrito por Yuce Xanar, zurrador, vecino de Calatayud, encomendando a su vástago Açach –menor de 14 años– para ser adiestrado por Açach Axanar, judío de Daroca, en el conocimiento de su oficio por espacio de dos años. Entre las cláusulas se estipula que el primer año le hará entrega de un jubón de cotonina, dos camisas y diversos paños; el segundo, otro jubón, calzas, zapatos y una clocha de mezcla. Al final del período será retribuido con cinco sueldos adicionales. A.H.P.Z., *Protocolo de Joan Ferrandez Fierro, mayor*, Daroca, 1459, fol. 20v.
- Entre los judíos barceloneses la soldada a veces no se estipula en el contrato; caso de haberla, se limita a una reducida cantidad y excepcionalmente se completa con una suma adicional para la adquisición de vestidos. MADURELL, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 2, 3, 10, 37, 43, 59 y 74.
- En otro orden de cosas, Clara Díez, mujer de Martín Pérez, hidalgo de Sariñena, compelida por el edicto de gracia manifiesta que entre los doce y catorce años aprendiendo las labores propias de su sexo con una maestra judía de Alcolea, llamada Oro, «fueron a macerar el pan cotaço y a cozer de aquel una y muchas veces, y comio de aquel» que la maestra le daba en tiempo de Pascua. De lo que se deduce que el período de aprendizaje se extendió a lo largo de dos años. A.H.Prov. Z., *Secc. Inquisición*, leg. 18/8, fol. 7. Edicto de gracia, 1490 & Confesión y abjuración, 1490, fol. 9v.
303. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 16/2, 1486, Testimonio de María Cardiel, hija del difunto Domingo Cardiel, habitante en Zaragoza, fol. 3v.
304. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 46.
305. Código de Tortosa, 4, 25, 10.
306. A un dadero se le exige la producción de seis balas de dados. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 75.
307. Este jornal, convenido con un costurero, sería aplicado para atender a su propia manutención, tanto si convivía como si no con el maestro. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 89.
308. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 5.
309. A.H.P.H., *Protocolo n.º 3.106*, Barbastro, 1391, fol. 24.
310. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 16, 45, 84 y 103.
311. «Ninguna judia no pueda ser nodriça ni madrina de christiano ni christiana nodriça de jodio o servidor de aquel». A.C.A. *Real Cancillería*, Reg. 3.562, fols. 90v.-91.
312. Fuero de Teruel, § 40.
313. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel *et alli*, «Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en la Corona de Aragón en la Edad Media», en *Ir. Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*, Lleida, 1994, pp. 205-362.
314. Fuero de Teruel, § 449, 2.
315. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 21, 41, 47, 49, 50, 53 y 92.
316. LEDESMA RUBIO, María Luisa, *Cortes de Caspe, Alcañiz y Zaragoza (1371-72)*, Valencia, 1975, p. 156.
317. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 265.
318. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 4, 20, 23, 40, 58, 60, 61, 62, 65, 66, 79, 100 y 102.
319. Algunos son destacables por el régimen establecido. Así, un zapatero converso pacta con su criada conversa mantenerla sana o enferma con alimentos sólidos y líquidos; dotarla de indumentaria y demás utensilios que le permitieran atender sus propias necesidades. Si ella premuriese, el amo la enterraría según su estado y condición, y si le sobreviviese, no se extinguiría su derecho como alimentista. Además, si el tomaba esposa y la conversa había de abandonar este hogar, se le indemnizaría con quince florines aragoneses. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 102.
- GIL I FERNÁNDEZ, Artur, «Una forma precapitalista de venda de la força de treball: l'afermament de soldada; Elx, 1474-1507», p. 118.
320. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 40, 87 y 91.
321. Luis Sánchez tenía empleados a una esclava negra, una casera y una moza que decían ser cristianas de natura. A.H.Prov.Z. *Secc. Inquisición*, leg. 17/4, fol. 117. Testimonio de Ximeno de Busal, notario, habitante de Zaragoza. «Algunas vezes vio que massavan las dichas moças o esclavas sin su ama». A.H.Prov.Z. *Secc. Inquisición*, leg. 34/4 (1ª serie), fol. 6. Testimonio de Juan de Jerez, 8-6-1487.
322. En casa de Gil Gracián, jurisperito de Teruel, estaban en el servicio el testigo Bartolomé de la Mata y las mozas, una de Orrios, otra de Savaloyas, otras de Cella y otra de Celada. A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 534/17, fol. 62. Testimonio de Bartolomé de la Mata, menor, 15-11-1485.
323. Existe un tipo circunstanciado denominado «donzellas de cambra», donde no existía convenio salarial, al cuidado de personas «nobles y de dignidad». BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 267.
324. «Comprava de comer, e lo que comprava e aguissava aquello comia el dicho Tristan». A.H.N., *Secc. Inquisición*, leg. 542/10, fol. 103. Testimonio de Jacobo Perides, sirviente de Francisco Martínez, en un viaje que éste realizó en 1485.





325. La moza judía que tenía el matrimonio Luis Sánchez, prior de Argueda, y su mujer, les preparaba algunos «comeres» en los que echaba «carne y huevos en casca, y garbanços y culantro y otras salsas», cuyo guiso hacía una vez por semana, aunque no recuerda en qué día. Cuando sus amos comían los huevos quitaban las cáscaras y quedaban muy negros. A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 17/4, fols. 7-7v. Testimonio Gracia de Guinea, negra, habitante en casa de Johan de Enbún, caballero, habitante en Zaragoza, 1487.

326. «Muchas veces que la dicha Mayor Álvarez ella mesma quitava el sevo y las grasas de la carne, et otras vezes lo mandava quitar a sus criadas». A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 34/4 (1ª serie), fol. 5v. Testimonio de Juan de Jerez, 1487.

327. A.H.Prov.Z., *Secc. Inquisición*, leg. 34/4 (1ª serie), fol. 6. Testimonio de Juan de Jerez sobre Mayor Álvarez, 1487; leg. 18/1, fols. 22 y 22v. Testimonio de Lope de Frias, vecino de Alfaro, 1491.

328. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 6-9, 14, 15, 19, 27, 38, 42, 48, 55, 56, 63, 64, 69, 71, 78, 80, 82, 83, 93, 96 y 99.

329. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 6-9, 15, 19, 38, 42, 55, 56, 78, 82 y 93.

330. Pese a que, en determinadas circunstancias, se comprometía el destajista a recuperar las fiestas intersemanales –incluidos los sábados–. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 48.

331. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, pp. 197-198.

332. En la villa de Biel el régimen contractual imperante es también a destajo, percibiéndose una remuneración por cada una de las piezas acabadas, sin una expresa relación contractual, laboral y técnica entre patrono y artesano. Así, nos consta que el Justicia de Biel entregó a Açach Fayeno veinticinco lanas merinas «que le havia a fazer obra», que nunca llegó a entregar por causa del destierro. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Biel en la Edad Media», pp. 21-53.

333. En algunos contratos se contempla que en el período invernal el trabajador podrá realizar su actividad fabril en su hogar. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 96.

334. La realización de un velo en casa del contratado por cuenta ajena o del maestro, puede entrañar una diferencia de 4 a 20 dineros. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», docs. 14, 63, 64 y 71.

335. MADURELL MARIMÓN, José María, «La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», doc. 42.

336. Bernardo Remírez, mercader, vecino de Daroca, tenía contratados «algunos calceteros que me cosian calças, capuchas, camisas e otras cosas para mi o para mi botiga». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 13/4, 1488, fol. 22.

337. La sacralización del ocio o las meras necesidades religiosas les compele a la contratación de personal cualificado fuera de la propia comunidad, como la juglaría. La presencia de música y danzas en las festividades religiosas es imperiosa, de ahí que no poseyendo un juglar o tamborino judío haya de contratarse los servicios de un profesional, generalmente mudéjar. En esta tesitura se encuentran los mozos jóvenes cuando en 1479 firman a Mahoma el Marruequo, tamborino epilano, «por serviros de juglar e sonar de tamborino todos los sabados e paschuas de jodios que cayran en tiempo de hun anyo de oy adelant contadero, excepto empero que si en algun sabado o paschua cayra alguna fiesta de christianos o de moros que en aquel dia no sea tenido serviros, empero si aquel dia no servire, que a la fin del tiempo sea tenido de serviros otros dia a otros tantos dias que por la sobredita razon havre dexado de serviros, por precio de quaranta sueldos, pagaderos en seys tandas e terminos eguales. Item, en cara es condicion que su en el sobredito tiempo os fare alguna falta ultra la razon sobredita que en tal caso podays vos dichos moços para ad aquel dia logar juglar a despesa mia». Uno de ellos, Gento Matarón, zapatero, se compromete a pagarle por estos servicios 40 sueldos anuales en dos porciones iguales. A.H.P.Z., *Protocolo de Antón de Aviego*, 1479, fol. 77v.

Ello no significa que no tuvieran sus propios juglares. ROMANO VENTURA, David, «Mims, joglars y ministrers a la Corona d'Aragó (1352-1400)», *Studia in honorem profol. Martín de Riquer*, 3, *Quaderns Crema*, Barcelona, 1988, pp. 133-50.

338. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías de Aragón en la Edad Media (ss. XIII-XV)*, pp. 603-17.

339. Cfr. ROMANO VENTURA, David, *Estudio Histórico de la familia Ravaya, bailes de los reyes de Aragón en el siglo XIII*, Barcelona, 1952 (inédita); «Un embajador judío de Jaime II: Selomó b. Menassé», *Sefarad*, XII (1952), pp. 126-54; «Los hermanos Abenmassé, al servicio de Pedro el Grande de Aragón», en *Homenaje al Profesor Millás Vallcrosa*, Barcelona, 1956, vol. II., pp. 224-33; «Legado de un judío al rey Pedro el Grande», *Sefarad*, XVII (1957), pp. 144-49; «Los funcionarios judíos de Pedro el Grande de Aragón», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIII (1969-70), pp. 5-41; «Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)», *Sefarad*, 38 (1978), pp. 71-105; «“Courtisans” juifs dans la couronne d'Aragon», en *Les juifs dans la Méditerranée médiévale et moderne; Actes des Journées d'études*, Nice, 1986, pp. 79-95 & «Cortezanos judíos en la Corona de Aragón», en *Destierros aragoneses: I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 39-60; SHNEIDEMAN, Jerome Lee, «Jews as royal bailifs in thirteenth century Aragon», *Historia Judaica*, 19 (1957), pp. 55-66; «Jews in the royal administration of thirteenth century Aragon», *Historia Judaica*, 21 (1959), pp. 37-52; «Political theory and reality in thirteenth century Aragon», *Hispania*, 86 (1962), pp. 171-185; «Protection of Aragon Jewry in the thirteenth century», *Revue des Études Juives*, 121 (1962), pp. 49-58; *The rise of the Aragonese-Catalan empire*, New York, 1970, 2 vols. Apéndice bibliográfico, pp. 557-63 & «The state and trade in thirteenth century Aragon», *Hispania*, 76 (1959), pp. 366-77.

340. Los judíos, al no tener acceso a las Universidades –desde 1300 se instituyó el Estudio General de Lleida; en Barcelona existía otro Estudio General sostenido por la Orden de Predicadores; en Huesca, Pedro IV funda otra Universidad en 1354– estaban excluidos de la enseñanza oficial. Sin embargo, fueron colaboradores como en 1311 en que Jaime II ordena a los hebreos que poseyeran libros de medicina que los prestaran a la Universidad para compulsar los que allí existían.

Profesionalmente se reglamentará desde el siglo XIII, exigiendo ciertas garantías para autorizar la práctica médica. Tras la conquista de Valencia, Jaime I estableció un examen previo para los físicos y metges, que se extendió tanto a cristianos como a judíos en 1272. Las Cortes de Monzón, convocadas en 1285-91, dispusieron que los aspirantes habían de pasar un examen previo ante los prohombres de la profesión y prestar un juramento de fidelidad. Los judíos se atuvieron a lo legislado en las Cortes de Monzón de 1363, que establecía que las minorías serían examinados por médicos de su ley, con la presencia de un médico cristiano o de dos en defecto de aquéllos. Esta reválida tiene parangón con los tribunales del protomedicato castellano. Las fórmula de juramento era escueta: «per Deum et decem praecepta habitas quam Deum dedit Moysi in Monte Sinay».

Como botón de muestra, de los catorce físicos que fueron eximidos en el reinado de Martín I del examen médico por méritos propios, ocho procedían de Calatayud. NEUMAN, Abraham, *The Jews in Spain: their social, political and cultural life during the Middle Ages*, vol. II, p. 216 nota 244.

Entre los numerosos trabajos dedicados a esta materia: CARDONER I PLANAS, Antonio, *Historia de la medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479)*, Barcelona, 1973; MIRET Y SANS, Joaquín, «Les médécins juifs de Pierre IV, roi d'Aragon», *Revue des Études Juives*, LVII (1909), pp. 268-78; CARDONER I PLANAS, Antonio, «El médico judío Selomó Caravida y algunos aspectos de la medicina de su época», *Sefarad*, III (1943), pp. 377-392; «Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el Reino de Aragón», *Sefarad*, IX (1949), pp. 441-445; «Muestra de protección real a físicos judíos españoles conversos», *Sefarad*, XII (1952), pp. 378-380; «El linaje de los Cabrit en relación con la medicina del siglo XIV», *Sefarad*, XVI (1956), pp. 357-369; CARDONER I PLANAS, Antonio y VENDRELL, Francisca, «Aportaciones al estudio de la familia Abenardut, médicos reales», *Sefarad*, VII (1947), pp. 304-348; RIUS SERRA, J., «Aportaciones sobre médicos judíos en Aragón en la primera mitad del siglo XIV», *Sefarad*, XII (1952), pp. 337-351; MARTÍNEZ LOSCOS, Carmen, «Orígenes de la medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos», *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 6-7 (1954), pp. 7-61; CABEZUDO ASTRAIN, José, «Médicos y curanderos zaragozanos en el siglo XV», *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, VII (1955), pp. 119-126; ROMANO VENTURA, David, «Metges jueus a Catañunya», *L'Avenç*, 81 (1985), pp. 342-43.

341. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, pp. 152-56.

342. GAY MOLINS, María Pilar, «Datos sobre la judería nueva zaragozana en 1492, según un protocolo notarial», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 31-32 (1978), pp. 141-181 & «Aportaciones al estudio de la judería nueva zaragozana», en *X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1984, pp. 327-333.

343. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», pp. 261-280.

344. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, pp. 188-189

345. MARÍN PADILLA, M. E., «Los judíos de La Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV», p. 328

346. A.H.P.S., *Protocolo de Johan Coscón*, 1475, fol. 57.

Vid. GÓMEZ DE VALENZUELA, Manuel, «La actividad mercantil de los judíos de Jaca y Huesca en el alto valle del Gállego (1426-1487)», *Argensola*, 101 (1988), pp. 97-155.

347. Los judíos monopolizan el corretaje de los productos de Levante en 1384, cuando los cristianos comienzan a implantarse en esta actividad, mientras que se reparten equitativamente con estos últimos el ganado. Por el contrario, son minoritarios en la ropa, hasta fines del siglo XIV, en que se igualan a los cristianos. Los más numerosos, con mucho, son los corredores de oreja, alcanzando un monopolio absoluto a partir del comienzo de la centuria siguiente. MENJOT, Denis, «Les minorités juives et musulmanes dans l'économie murcienne au Bas Moyen-Âge», en *Minorités et margonaux en Espagne et dans le Midi de la France (VII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1986, pp. 274-76.

Las corredurías de lonja y oreja de Barcelona fueron ostentadas temporalmente en su totalidad por judíos. CAPMANY y DE MONPALAU, Antonio, *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, Barcelona, 1961, tomo I, p. 393.

348. KRIEGL, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans la Europe Méditerranéenne*, pp. 108-109.

349. LEO, Jung, «Ética comercial», en *Orientaciones, diez enfoques sobre temas judaicos, en memoria del Rabino Dr. Iosef Oppenheimer*, Buenos Aires, 1981, pp. 179-192.

350. KRIEGL, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans la Europe Méditerranéenne*, pp. 88-89.

351. Éste necesitaba ser avalado por fiadores para que respondieran con sus bienes en caso de insolvencia del corredor. En Murcia, en el reinado de Enrique II, estos fiadores eran a menudo cristianos, y en ocasiones miembros de la nobleza. VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, p. 77.

Es un fenómeno frecuente que los cristianos se presenten como fiadores en la jura de corredores judíos. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1440, fol. 169v.; 1442, fols. 116-116v. & 1471, fol. 44v.

352. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los corredores judíos en Aragón en la Edad Media», *Aragón en la Edad Media: Estudios de Sociedad y economía*, VII (1985), pp. 124-146.

353. *Baba Batra*, 5, 8.

354. NEUMAN, Abraham A., *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, pp. 179-180 & BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Urkunden und Regesten*, Berlin, 1929, vol. I, docs. 202, 222, 325, 345, 527 & 567; vol. II, docs. 61, 152 & 275, § 5.





355. REGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents: 1213-1327*, doc. 400 & ADRET, Solomón ben Abraham Ibn, *She'elot u-teshubot*. Bologna, 1539, vol. I, 1019; Leghorn, 1657, vol. II, 78 & Leghorn, 1778, vol. III, 79. Cit. por NEUMAN, A., *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, p. 180, nota 207.
356. Muy pronto la prerrogativa del nombramiento corresponde a los jurados. TORRES FONTES, Juan, «Los corredores del comercio murciano en el reinado de Alfonso XI», *Miscelánea Medieval Murciana*, IV (1978), p. 244 & CREMIEUX, B., «Les juifs de Marseille au Moyen Âge», *Revue des Études Juives*, 46 (1903), p. 36, n. 1.
357. *Responsa de Rabi Salomón ben Adret (Sheelot u-Teshuvot)*, Leghorn, 1657, vol. II, 79.
358. MONSALVO ANTÓN, J. M.^a, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, pp. 135-180; MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La expulsión de los judíos aragoneses», *Destierros aragoneses: I. Judíos y Moriscos*, Ponencias y Comunicaciones, Zaragoza, 1988, pp. 67-112.
359. BENEYTO PÉREZ, Juan, «Regulación del trabajo en la Valencia del 500», p. 213, nota 85.
360. Sobre los conflictos jurisdiccionales en la provisión de corredurías con ocasión de la expulsión vid. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1990, vol. I, pp. 302-10.
361. AMADOR DE LOS RÍOS, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1875-76, vol. II, p. 639.
362. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.395, fol. 122. Cit. VENDRELL DE MILLÁS, Francisca, «En torno a la confirmación real en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII», *Sefarad*, XX (1960), p. 320.
363. VERNET, F., «Le pape Martin V et les juifs», *Revue des Questions Historiques*, 51 (1892), p. 380.
364. VENDRELL DE MILLÁS, Francisca, «En torno a la confirmación real en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII», p. 332; BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Urkunden und Regesten*, vol. I, doc. 527 § 5 & JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Rosa, «La política judaizante de Alfonso V a la luz de las concesiones otorgadas en 1419 a la aljama de Murviedro», en *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, 1955, p. 260.
365. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.562, fols. 90-90v.
366. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Líneas programáticas de la legislación sobre judíos y judeoconvertos en el reino de Aragón en la segunda mitad del siglo XV», en *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, Sevilla, 1998, vol. I, pp. 115-164.
367. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV», p. 180.
368. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Cauces metodológicos para el estudio de las cofradías artesanales judías (haburôt) en el Aragón Bajomedieval», *I Jornadas de metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas*, Monzón, 1985, p. 187.
- Nos han llegado escasísimas cartas de aprendizaje y contratos de sociedad para el ejercicio de esta profesión. MADURELL MARIMÓN, José M.^a, «Contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416)», pp. 370-372.
- Algunas aljamas como la mallorquina disponían de un «corredor del call». PONS, Antoni, *Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, p. 52.
369. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los corredores judíos en Aragón en la Edad Media», pp. 110-128.
370. La cofradía de los Mercaderes, bajo la advocación de Santa María de Predicadores de Zaragoza, se constituye en Hermandad bajo el reinado de Jaime I, por un privilegio otorgado en Calatayud el 1 de mayo de 1264. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 13, fol. 165. Pub. BOFARULL Y DE SARTORIO, Manuel, *Gremios y Cofradías de la Antigua Corona de Aragón*, «Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón», vol. XL, Barcelona, 1976, p. 17. Cit. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «La cofradía de mercaderes de Zaragoza y sus relaciones con Cataluña y el Mediterráneo (siglos XIV y XV)», en *Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, p. 281.
371. XIMÉNEZ DE EMBÚN, Tomás, *Descripción histórica de la antigua Zaragoza y sus términos municipales*, Zaragoza, La Cadiera, 1956, p. 147; FALCÓN PÉREZ, Isabel, «Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV», p. 176 & LACARRA, José María, *Aragón en el pasado*, Madrid, 1972, p. 155.
372. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, pp. 99-106.
373. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1468, fols. 103, 105 y 107v. En el año 1491 se registra una transmisión a favor de descendiente, ante la muerte del progenitor. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1491, fol. 22v.
374. A.H.P.Z., Protocolo de *Juan de Altarriba*, 1491, fols. 368-368v.
375. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1491, fol. 22v.
376. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1492, fols. 168v.-169, 268v., 276-276v., 277-277v., 280v., 298, 314 y 331v. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, pp. 104-105.
377. A.M.Z., *Pre-2. Cridas de 1450*, fol. 13.
378. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.642, fol. 191. Gento Regnes, judío oscense, desempeñaba funciones de corredor. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.727, fol. 71v.
379. MENJOT, Denis, «Les minorites juives et musulmanes dans l'économie murcienne au Bas Moyen-Âge», pp. 274-76, nota 35.
380. MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, «Juramentos de prestamistas y corredores judíos en Castellón de la Plana (1441-1488)», *Anuario de Filología*, 3 (1977), pp. 215-23.
381. BRAMÓN, Dolors, *Contra moros i jueus. Formació i estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, Valencia, 1982, Barcelona, 1986, p. 115.
382. David Abembrón, judío que elevó una petición de intercesión a la infanta Violante pues «segunt dios ha querido, de los bienes temporales a alguna mengua es venido e

ha muller e fillos, lo quales con su digno treballo querria alimentar». La súplica prospera, pues en 1382 solicita de los jurados «por manera que, assi como corredor de la antedicta ciudat, por la dita vuestra creacion o comission pueda fer e exercir todos actos e negocios, assi publicos como privados, e assi de orella como otros, segunt e por la manera que los otros corredores han usado e usan en la antedicta ciudat» A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 1.822, fol. 5. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Corredores judíos en Aragón en la Baja Edad Media», pp. 97-155.

Idem, A.H.P.H. *Protocolo n.º 8.701*, Jaca, 1479, fols. 4 y 27; *Protocolo n.º 8059*, Jaca, 1481, fol. 27v.; *Protocolo n.º 8.029*, Jaca, 1481, fols. 18v y 27v.

383. A.M.Z., *Pre-2 Cridas de 1450*, fol. 13.

En Lérida, donde encontramos dos tipos básicos, el corredor de *coll* actúa a modo de representante, y el de *oreja* como cambista o banquero. PITA MERCE, Rodrigo, *Lérida judía*, p. 93.

384. Sobre la obligación de los corredores de prestar juramento anual cfr. FALCÓN PÉREZ, Isabel, «Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV», p. 178-79 & A.M.Z., *Actos Comunes*, 1440, fol. 168v & 1442, fol. 116v.

385. Esta valuación llega, en ocasiones, a 1.850 sueldos. A.H.P.Z., *Protocolo de Juan de Altarriba*, 1489, fol. 231.

386. FALCÓN PÉREZ, Isabel, «Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV», p. 184.

387. A.M.Z., *Pre-1, Cridas de 1448*, fol. 11. Además, *Pre-2, Cridas de 1455*, fols. 5v-6 y *Cridas de 1465*, fol. 18.

388. A.M.Z., *Pre-2, Cridas de 1465*, fols. 17-18v.

389. A.M.Z., *Pre-2, Crida de 1455*, fol. 5v.

390. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1440, fol. 169v.

A título comparativo digamos que en Avignon, donde residía una comunidad de 200 familias judías a fines del siglo XIV, se censan no menos de 128 corredores profesionales de ambos credos. De los 94 son corredores de tejidos judíos 87 (más del 90%). GUILLEMAIN, B., *La Cour pontificale d'Avignon (1309-1376) étude d'une société*, Paris, 1962, p. 649.

391. Cfr. PEIRÓ ARROYO, Antonio, *Bibliografía Turolese. Libros impresos en la provincia de Teruel, 1482-1950*, Teruel, 1982.

392. MADURELL Y MARIMÓN, José María, «Encuadernadores y libreros barceloneses judíos y conversos (1322-1458)», *Sefarad*, XXI (1961), pp. 300-338; XXII (1962), pp. 345-72; XXIII (1963), pp. 74-103.

393. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento Jurídico de las Comunidades judías del Reino de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, 1997, pp. 2000-2009.

394. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «L'alimentazione degli ebrei nel Medioevo», en *Storia dell'alimentazione*, Roma, 1997, pp. 282-302.

395. Los judíos de Tarazona había de acudir a un corredor cristiano que «como corredor se intervinia e fallava en la venta del dicho vino et enbasava aquel». MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Explotaciones agrarias de los judíos de Tarazona a fines de la Edad Media», *Sefarad*, XLIV (1984), doc. I.

396. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1442, fol. 116.

397. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1440, fol. 168 & 1442, fol. 116v.

398. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, Tarazona, 2004, pp. 412-14.

399. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Socio-Economical and Institutional Structure of the Jewish Community of Barbastro (Huesca) during the 15th Century», en *The 12th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 2000, pp. 109-119. Vid. por ejemplo las actuaciones en ese sentido desplegadas por el mercader de bestias Baruch Comparaç. A.H.P.H., *Protocolo n.º 3106*, Barbastro, 1391, fols. 36v. y 42v.

400. «Que persona alguna, de qualquier ley, stado o condicion sia, no siea osada de vender ni sentremeta de oficio de corredoria de cavallos, mulas ni otras bestias que los corredores de cavallos suelen vender, ni tracto o genio alguno con alguna persona ende fagan». A.M.Z., *Pre-1, Cridas 1435-36*, fol. 10. Cit. FALCÓN PÉREZ, Isabel, «Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV», p. 189.

401. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1468, fol. 45.

402. El término corambre registra diversas variaciones en su significante según la taula de comercio. SESMA, José Ángel y LIBANO, Ángeles, *Léxico del Comercio Medieval en Aragón (siglo XV)*, Zaragoza, 1982, p. 163.

403. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1442, fol. 115v.

404. Los judíos rompieron con la condena secular a que fue sometida por el pensamiento eclesiástico a la hora de determinar la consideración moral de las actividades mercantiles. Cfr. BENEYTO, Juan, «El pensamiento jurídico español en torno al mundo mercantil», *Revista de Derecho Mercantil*, XXI (1956), pp. 343-362.

405. HEERS, Jacques, «Los genoveses en la sociedad andaluza del siglo XV: origen, grupos y solidaridades», en *Actas del II Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Sevilla, 1982, pp. 419-444 & *Gènes au XV siècle. Activité économique et problèmes sociaux*, Paris, 1961, pp. 482-498; MELIS, Federigo, *Mercaderes italianos en España (siglos XIV-XVI)*, Sevilla, 1976; TORRES FONTES, Juan, «Genoveses en Murcia (Siglo XV)», *Miscelánea Medieval Murciana*, II (1976), pp. 69-168; MOLINA MOLINA, Ángel-Luis., «Mercaderes genoveses en Murcia durante la época de los Reyes Católicos (1475-1516)», *Miscelánea Murciana*, II (1976), pp. 277-304; BOLCOLO, Alberto, «Genova e Spagna nei secoli XIV e XV. Una nota sugli insediamenti», en *Saggi di Storia Mediterranea tra il XIV e il XVI secolo*, Roma, 1981, pp. 110-119.

406. NEUMAN, Abraham A., *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, vol. II, p. 184.

407. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Relaciones comerciales directas entre Italia y el reino de Aragón en la Baja Edad Media», en *Aspetti della vita economica medievale*, Florencia, 1985, pp. 304-320.

408. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Pequeñas ciudades y grandes villas en el ordenamiento del espacio aragonés», en *Les sociétés urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 47.





El azafrán en el área de influencia de Daroca y las aljamas turolenses, es uno de los productos más especulativos. Tan sólo explotan estas propiedades el alto artesanado y los mercaderes judíos –provenientes muchos de Zaragoza–, con una clara orientación hacia el mercado local y supralocal, aunque sin relevancia en el concierto de la producción general. Los modos de obtención del fruto son dos: a) la compra antelada de la cosecha. De este modo actúa Nicim Coen, judío, mercader, habitante en Daroca, al adelantarle 185 sueldos por «la cebolla» de un zafranal que posee en la recolección del año 1476. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Gimeno*, Daroca, 1476, fols. 58v.-59.

b) la contratación de mano de obra asalariada –jornaleros, temporeros–. Sirvámonos del mismo mercader –lo que a la par demuestra que es una práctica mixta adoptada por las mismas personas, no siendo excluyentes una de otra– quien fija un salario anual de 28 sueldos a Miguel Royo, vecino de Retascón, para «saquar los brines de un cafranal» de su propiedad. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Heredia*, Daroca, 1479-80, fol. 73v.

409. CUVILLER, J. P., «La noblesse catalane et le comerce des blés aragonais au début du XIV siècle (1316-18), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VI (1960), pp & MELIS, Federico, «La lana della Spagna e della Barberia occidentale nei secoli XIV-XV», en *La lana come materia prima. I fenomeni della sua produzione e circolazione nei secc. XIII-XVII*, Florencia, 1974.

410. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Pequeñas ciudades y grandes villas en el ordenamiento del espacio aragonés», p. 48.

411. El precio oscila entre 12 y 19 dineros la piel. No queda nada claro el tipo de lana contratada, pero sí parece que la denominada «cabalera» es la de mejor calidad, destacando por su finura, excelente longitud, probada resistencia, buen tacto y por ser completamente blanca o ligeramente amarillenta. Procede de la espalda y las partes laterales del tronco. En la escala inferior se encuentra la «pasadera», que registra tasas inferiores, en correspondencia con los precios, que nunca se valoran por debajo de los 14,5 dineros. Se citan también los añinos, término con que se designa a la lana procedente de los corderos de la primera esquila. Los denominados «largos» poseen una longitud muy próxima a las fibras del ganado adulto, mientras que los «cortos» se obtienen de vellones de corderos jóvenes. En numerosas operaciones, por el contrario, el precio se deja al momento en que se verifique el trasquileo.

412. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa (1410-20)», pp. 221-328.

413. Bueno Avinsamuel, trapero, declara en 1391 ante el sobrejuntero, a propósito de cierta pendencia, que había entregado 22,5 codos de bisones al obrador de Pascual de Casona. A.H.P.H., *Protocolo n.º 3.106*, Barbastro, 1391, fol. 83v.

414. SESMA MUÑOZ, Ángel, «El comercio de exportación de trigo, aceite y lana desde Zaragoza a mediados del siglo XV», *Aragón en La Edad Media*, I (1977), pp. 201-237; *La Diputación del reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*, Zaragoza, 1977; «Trayectoria económica de la hacienda del reino de Aragón en el siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, II (1979), pp. 171-202.

415. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, 1489, leg. 15 n.º 1, fols. 109v-110.

416. LÍBANO, A. & SESMA, A., *Léxico del Comercio Medieval en Aragón (siglo XV)*, p. 43.

417. En torno a sus relaciones con Navarra: BALAGUER, Federico, «Las juderías altoaragonesas y sus relaciones con Navarra», *Homenaje a José María Lacarra, Príncipe de Viana Anejo 2*, XLVII (1986), pp. 23-30; LEROY, Béatrice, «Tudela, une ville de la vallée de l'Ebre au XIIIe-XIVe siècles», *Actes du XIe Congrès des Historiens Médiévistes de l'enseignement supérieur. Le paysage urbain au Moyen-Âge*, 1981, pp. 187-199; «Les relations de Tudela et de Saragosse au XIVe siècle», *Príncipe de Viana*, XLVII (1986), Anejo 2, pp. 463-473; «Recherches sur les juifs de Navarre à la fin du Moyen Âge», *Revue des Études Juives*, 140 (1981), pp. 319-432. (reproducido en Mercedes GARCÍA ARENAL y Béatrice LEROY, *Moros y judíos en la Baja Edad Media*, Madrid, 1984, pp. 143-257; «Dans les villes de Tudela et de Saragosse à la fin du 14e siècle; les Juifs et les seigneurs», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 32 (1983), pp. 81-94 & «Les relations des juifs de Navarre et des juifs de la Couronne d'Aragon», en *Primer Col·loqui d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1989.

418. A.D.Z., ms. 32 (ejerc. 1446-47); ms. 6 (ejerc. 1447-48) & ms. 7 (ejerc. 1448-1449).

419. Es continua la llegada de piezas castellanas, especialmente del obispado de Calahorra, para su acabado y tintura. SESMA MUÑOZ, Ángel, «Transformación social y revolución comercial en Aragón durante la Baja Edad Media», p. 26.

420. SESMA MUÑOZ, Ángel, «La participación aragonesa en la economía de la Corona. Compañías de Comercio con capital mixto, en la Baja Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 331-343.

421. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Conflictividad social y convulsiones finiseculares: la aljama judía de Tarazona y los pogroms de 1391», pp. 191-204.

422. IRADIEL, Paulino: «Estructuras agrarias y modelos de organización industrial precapitalista en Castilla», *Studia Historica*, I (1983), pp. 87-112.

423. KRIEDTE, P., MEDICK, H. y SCHLUMBOHM, J., *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, 1981.

424. Levi Pamplonés y Mose Abençahadía arriendan un molino trapero por 220 sueldos anuales. A.H.P.T., *Protocolo de Bernart de Castellblanch*, 1385, fols. 69-70.

425. Cfr. § 2.2.2 Relaciones laborales: los contratos de trabajo.

426. A.D.Z., ms. 29 (ejerc. 1445-46); ms. 38 (ejerc. 1446-47) & ms. 667 (ejerc. 1448-49).

427. GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «La aduana de Calatayud en el comercio entre Castilla y Aragón a mediados del siglo XV», en *La España Medieval. IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*, Madrid, 1984, p. 368.

428. SESMA MUÑOZ, Ángel, *Transformación social y revolución comercial en Aragón durante la Baja Edad Media*, p. 26.

429. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», pp. 261-282.

430. GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «La aduana de Calatayud en el comercio entre Castilla y Aragón a mediados del siglo XV», p. 372.

431. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Ordenamiento jurídico de las comunidades judías de Aragón en la Edad Media* (ss. XIII-XV), pp. 2139-2242.

432. En Navarra los judíos se dan a conocer por prestar a los artesanos de la ciudad, a los campesinos de los alrededores y a la baja clerecía, grupos éstos con grandes dificultades económicas. Solían ser de escasa entidad, los judíos navarros, frente a los cristianos regnicolas que emitían empréstitos por valor de 100 a 400 libras de una sola vez, muy pocas veces sobrepasan las 10 ó 20 libras –entre la décima o la vigésima parte–; oscilaban con preferencia entre los 20 y los 100 sueldos, entre las 5 y 6 libras, cuando no en algunas medidas de vino, trigo o aceite. GARCÍA ARENAL, M. & LEROY, B., *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, p. 171.

433. Periódicamente habían de prestar juramento para no transgredir la tasa de interés establecida en el fuero. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Procesos de ejecución de deudas sustanciados ante los justicias locales en Aragón (s. XV)», en *Homenaje a fray José López Ortiz, Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XXVI (1993), pp. 315-69.

434. HINOJOSA MONTALVO, J., «La comunidad hebrea en Valencia: del esplendor a la nada (1377-1391)», p. 59.

435. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Convulsiones finiseculares y conflictividad social: la aljama judía de Tarazona y las persecuciones de 1391», pp. 191-204.

436. a) Venta a cobro diferido. Preferido en la venta de artículos de consumo cuyo cobro se estipula a plazos. El interés se recarga sobre el precio inicial del artículo.

b) Compras a pago anticipado. Suelen ser sumas en dinero no especificadas en la comanda, cuya devolución se realiza con entrega de trigo, cebada, etc., expresamente. Nos hallamos ante una compra antelada de bienes frumentarios en condiciones inmejorables (precio muy bajo) para el depositante-prestamista. El grado de interés o beneficio será tanto mayor cuanto menor sea el precio del cereal que el prestamista haya logrado pactar. La concurrencia del predio como garantía de pago lo hacen todavía más atractivo.

c) Cobro diferido por servicios prestados. Tal vez sea uno de los raros casos comanditarios que no presupone lucro por parte del comendante. Su incidencia es casi imperceptible. No sucede lo mismo con los servicios por prestar, que alcanzaron más predicamento. Al parecer, buena parte de las comandas en las que figuran como depositarios gentes de escasa hacienda y recursos –por lo común, labradores– debieron ser realmente pagos anticipados en concepto de los jornales que habrían de aplicar en las propiedades del depositante-prestamista.

Cfr. MADURELL MARIMÓN, J. M. & GARCÍA SANZ, A., «Comandas comerciales barcelonesas de la Baja Edad Media», *Anejo del Anuario de Estudios Medievales*, 4 (1973), pp. 63-64; CASAS I NADAL, Montserrat, «El «Liber Iudeorum» de Cardona (1330-1334) Edició i Estudi», *Miscel·lània de Textos*

Medievals, 3, Barcelona, 1985, pp. 119-345; SECALL I GÜELL, Gabriel, «Aspectes socio-econòmics de la comunitat jueva de Valls a través dels Liber Iudeorum (1314-1329)», *Quaderns de Vilaniu. Miscel·lània de l'Alt Camp*, 5 (1984), pp. 123-148 & OLLICH I CASTANYER, Imma, «Aspectes econòmics de l'activitat dels jueus de Vic, segons els Libri Iudeorum (1266-1278)», *Miscel·lània de Textos Medievals*, pp. 1-118; MARTÍNEZ GIJÓN, José, «La comenda en el Derecho español: I. La comenda-depósito», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXIV (1964), pp. 31-140 y «La comenda-mercantil», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXVI (1966), pp. 379-435; OLIVÁN JARQUE, M. I., «Notas sobre el desarrollo usurario en los valles de los ríos Matarraña, Guadalupe y Mijares en el último tercio del siglo XIV», *Teruel*, 57-58 (1977), pp. 109-128.

437. LARA IZQUIERDO, Pablo, «Fórmulas crediticias medievales en Aragón. Zaragoza: centro de orientación crediticia (1457-1486)», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 45-46 (1983) pp. 53-68.

438. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», pp. 261-282.

439. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», pp. 276-278.

440. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa (1410-20)», pp. 311-14.

441. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa (1410-20)», pp. 312-13.

442. A.H.P.S., *Protocolo de Miguel Martínez de Sada*, 1426-7, s.fol.s.d

443. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Procesos de ejecución de deudas sustanciados ante los justicias locales en Aragón (s. XV)», pp. 337-39.

444. «Si tam probare voluerit cum notario & testibus in dicto instrumento scriptis audietur: cum aliis vero testibus nullo modo admittetur; idem si dictam conditionem, vel aliquid aliud velit probare per aliam cartam, quia tunc admittetur». Observancia 16, *De fide instrumentorum*, en *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. II, p. 22.

Como única excepción frente al contenido de la escritura pública se consideraba que «est tamen consuetudo regni, quod contra cartam admittuntur testes & notarius in illa carta conscripti, quia illi habentur loco cartae». Observancia 25, *De probationibus faciendis*, en *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. II, p. 64 & M. DE MOLINO, *Repertorium fororum et observantiarum regni Aragonum, una pluribus cum determinationibus consilii Justitiae Aragonum, practicis atque cautelis eiusdem fideliter annexis*, Zaragoza 1585, sub voce «instrumentum», fol. 184.

445. *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. I, p. 186.

446. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Procesos de ejecución de deudas sustanciados ante los justicias locales en Aragón (siglo XV)», pp. 334-37.

447. «De homine qui se reclamavit ad cartam contra alium, qui se clamavit de illo super aliquo facto & dixerit hoc ante





Iustitiam, ipse Iustitia non debet iudicare nisi ad illam cartam». Fuero *De Confessis* de Jaime I en Cortes de Huesca de 1247, en *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. I, p. 271.

448. ALONSO Y LAMBÁN, M., *Formulario de Actos Extrajudiciales de la Sublime Arte de la Notaria (Anónimo aragonés del siglo XVI)*, Madrid 1968.

449. A.H.P.H., *Protocolo 3.108*, Barbastro, 1393, fols. 6-6v. y 10-10v.

450 A.H.P.H., *Protocolo 3.108*, Barbastro, 1393, fol. 9.

451. «Yo Baruch Compat, menor de días, judío, habitant en la ciudad de Barbastro, atorgo haver havido e recebido de vos Ramon de Mediano, vezino del lugar de Plaupalacio, yes a saber cinquanta sueldos dineros jaqueses con sus intereses. Me atorgo seer pagado entre al present dia de huey». A.H.P.H., *Protocolo 3.108*, Barbastro, 1393, fol. 4.

452. «Pedro de Nuero, vezino del lugar de Lacellyas, juro sobre los sancto III evangelios e la Cruz de Nuestro Senyor Ihesu Christo que de día avantes primero venient en XV dias seer aqui en Barbastro personalment e de pagar o de havenirme con vos Juceff Compat, trapero, judío, habitant en Barbastro, yes a saber CCXXXV sueldos dineros jaqueses con su interesse e de abenirse amigablement con el». A.H.P.Z., *Protocolo 3.108*, Barbastro, 139, fols. 7-7v. 17-II-139. También parece ser una invocación a la jurisdicción voluntaria.

453. A.H.P.H., *Protocolo 3.107*, 1392, fol. 45.

454. Existen, obviamente, excepciones a la regla, como lo demuestra un documento notarial otorgado el 27 de abril de 1487 por Açach Far, sastre, donde reconoce haber recibido de Yzdra Albo, vecino de Epila, 170 sueldos «que os enpreste et vos me prometiestes livrar et pagar en tres años mediante carta de deudo». A.H.P.Z., *Protocolo de Antón de Aviego*, Épila, 1487, fol. 55v.

455. El 25-IV-1391, Anthón Bonón, vecino de Lupiñén, otorga tener en comanda de Juce Avincabez, judío, sedero, 28 sueldos 9 cuartales de trigo». A.H.P.H., *Protocolo n.º 2*, Huesca, fol. 37.

456. A.M.T., *Sección III*, doc. 2, fols. 8-9.

457. CASTÁN LANASPA, Guillermo, «Créditos, deudas y pagos en el area rural castellano leonesa (siglos XI-XII)», *Studia Historica*, 2 (1983), pp. 67-85; OLIVÁN JARQUE, María Isabel, «Notas sobre el desarrollo usurario de los valles de Matarraña, Guadalope y Mijares en el último tercio del siglo XV», *Teruel*, 57-58 (1977), pp. 109-128; Josep HERNANDO, «El probleme del crédit i la moral a Catalunya (segle XIV)», en *La societat barcelonina a la Baixa Edat Mitjana, Acta Medievalia, Annex I*, Barcelona, 1983, pp. 113-186; LÓPEZ ELUM, Pedro, «Datos sobre la usura en Navarra en los comienzos del siglo XV», *Príncipe de Viana*, 124-125 (1971), pp. 257-263.

458. LALINDE ABADÍA, Jesús, *Los Fueros de Aragón*, Zaragoza, 1979, p. 35.

459. BERTA, Johannes, «Die Jüdische Familie», *Emuna. Israel Forum*, 1 (1977), pp. 26-38; SCHNUR, Harry C., «Jüdische Ehe und Familie im Mittelalter», en *Love and Marriage in the Twelfth Century*, Leuven, 1981, pp. 88-101 & TODESCHINI, Giacomo, «Famille juives et chrétiennes en

Italie à la fin du Moyen Âge: deux modèles de développement économique», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 45 (1990), pp. 787-817.

Asimismo, la monografía que, bajo el título «La famille juive au Moyen Âge», fue publicada en *Provence Historique*, XXXVII (1987), pp. 485-604.

460. Existen grupos dedicados al control sociopolítico y religioso, encuadrados en las instituciones jurídicas, judiciales y punitivas de la sociedad; los hay dedicados a la movilización de recursos materiales –la producción–; a la socialización, integración y transmisión de valores predominantes, enmarcados en las instituciones educativas y religiosas, etc. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La sociedad judía aragonesa en la Edad Media», en *III Curso Historia Social de Aragón*, Zaragoza, 1996, pp. 281-296.

461. GUILARTE, Alfonso María, *La Casa y los orígenes de la Ordenación Urbana*, Madrid, 1964.

462. Según se deduce de la consulta los documentos coetáneos, se constituyen una serie de núcleos típicos. En primer lugar, se sitúan los aislados, integrados por viudos o viudas. El celibato es un hecho prácticamente inexistente y maldito, al igual que las familias no conyugales como las fratrias o individuos sin lazos de parentesco directo. Priman, por el contrario, a) los hogares de simple familia conyugal compuestos por parejas sin hijos, parejas con hijos viudos o viudas con hijos; b) los hogares de familia conyugal ampliada con ascendentes (padre, abuelo, tío, tía), descendentes (nieto, sobrino, sobrina) o laterales (hermano, hermana, primo...) o combinación con los anteriores. Únicamente donde la estructura clánica tiene fuertes lazos de solidaridad ante un entorno muy hostil se implantan los hogares múltiples verticales, ascendentes o descendentes con dos núcleos o más núcleos u horizontales (*fratrias*), utilizadas en las empresas comerciales de gran entidad, donde se hace uso de la solidaridad de sangre.

463. La epidemia pestífera de los años 1347-48 presenció la aparición virulenta y la mutación de la peste bubónica y pulmonar, que no abandonará Occidente hasta fines del siglo XV. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «The XVth Century Jewish Communities in the Crown of Aragon: urbanism, density, economic and social conditions», en *International Symposium. Jews and Judeoconverts of Spain at the Time of the Expulsion in 1492*, op. cit.

464. GUTWIRTH, Eleazar, «Lineage in XVth. circa Hispano-Jewish thought», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 34, 2 (1985), pp. 85-91 & MARTZ, Linda, «Converso families in fifteenth and sixteenth-century Toledo: the significance of lineage», *Sefarad*, 48 (1988), pp. 117-196.

465. Cfr. CAILTEAUX, P., «La solidarité familiale dans la région rémoise», *Revue Historique*, 2 (1964).

466. Conoce un vasto movimiento de unificación jurídica e ideológica estableciendo un modelo uniforme de matrimonio, las mismas reglas teóricas de comportamiento, las mismas áreas de consaguinidad y el mismo control de la Iglesia tanto en sus familias como en sus comportamientos. GAUDEMET, Jean, «La formation de la théorie canonique du mariage», *Revue du Droit Canonique*, 32 (1982), pp. 101-108; LEFEBVRE, Charles, «Evolution de la doctrine canonique du mariage en fonction des situations de fait et des requêtes des chrétiens», *Revue de Droit Canonique*, 29

(1979), pp. 60-78; LEFEBVRE-TEILLARD, A., «Règle et réalité dans le droit matrimonial à la fin du Moyen Âge», *Revue de Droit Canonique*, 30 (1980), pp. 41-54 & AZNAR GIL, Federico, R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Salamanca, 1989.

467. FERNÁNDEZ ESPINAR, «Las prohibiciones de contraer matrimonio entre parientes en la época visigoda», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 14 (1962), pp. 351-416.

468. Otra unión predilecta de los judíos, sancionada por el Talmud, es la habida con la hija de la hermana. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Moral sexual y estrategias matrimoniales en el mundo judío y converso durante la Edad Media en la Península Ibérica», en *Matrimonio y sexualidad: normas, prácticas y transgresiones*, Madrid, 2003, pp. 74-78.

469. BENVENISTE, Henriette, «Les enlèvements: stratégies matrimoniales, discours juridique et discours politique en France à la fin du Moyen Âge», *Revue Historique*, 283 (1990), pp. 13-35.

470. GOITEIN, Shelomo Dov, «Disposition in contemplation of death - a Genizah study», *American Academy for Jewish Research. Proceedings*, 46-7 (1980), pp. 155-78; «The Jewish family of the high Middle Ages as revealed by documents of the Cairo Geniza», en *Gli ebrei nell'alto medioevo*, vol. 2, pp. 713-33; «Judaeo-Arabic letters from Spain (early 12th century)», *Orientalia Hispanica*, 1 (1974), pp. 331-350 & *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Genizah. Volume III: The Family*. Berkeley-Los Angeles-London, 1978.

471. El hecho de que en el fogaje de 1377 aparezcan en la lista hijos y hermanos juntos, induce a pensar que conviven con el pariente citado inmediatamente antes en la nómina, pero que forman unidad familiar aparte. ROMANO, David, «Prorrata de contribuyentes judíos de Jaca en 1377», *Sefarad*, XLII (1982), p. 16.

472. En 1495 el monarca cede al municipio de Jaca en régimen de indemnización de las rentas que percibía sobre la aljama, un casal en la carrera de la Plazuela, valorada en 1.600 sueldos, donde vivían siete matrimonios. A.M.J., *Documentos sueltos*, caja núm. 31, doc. 9.

473. Así, dentro del linaje de los Santángel de Barbastro, según el fogaje de 1451, Ferrando, tiene en su casa a sus dos hijos, que a su vez han engendrado hijos con bienes propios –recibidos por herencia materna–, todos ellos nucleados en torno al abuelo. Lo mismo sucede con Pedro Boil de Santángel, que tiene bajo su techo a su hijo y a la hija de éste, ambos con reconocida independencia económica. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), p. 129.

474. Es el acaso sucedido con la viuda de Antoni Santángel y su prole; con Salvador y su madre; Lope y su hermana viuda; Juan y su hermano, etc. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», p. 129.

475. A.H.P.H., *Protocolo 8.666*, Jaca, 1410, fol. 65.

476. Fuero de Teruel, § 309-310.

477. MARTÍN-BALLESTERO COSTEA, Luis, *La Casa en el Derecho aragonés*, Zaragoza, 1944 & SÁNCHEZ PASCUAL, «El casamiento en casa», *Anuario de Derecho Aragonés*, 1 (1944), pp. 433-85.

478. Algunos índices objetivos son propuestos por BAUTIER, R. H., «Feux, population et structure sociale au milieu du XV siècle: l'exemple du Carpentras», *Annales, E.S.C.*, 14 (1959), pp. 25-68. Una aplicación práctica en MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos de Borja en el siglo XV*, Borja, 1987, pp. 66-87 & BALAGUER, Federico, «Notas sobre la población judía de Huesca en el siglo XV», *Sefarad*, XLV, 2 (1985), pp. 341-352. En el área jacetana algunos autores aplican la *ratio* de cuatro miembros por unidad fiscal-familiar: SERRANO MONTALVO, Antonio, «La población altoaragonesa a finales del siglo XV», *Pirineos*, 31-32 (1954), p. 215.

479. Las listas fiscales jacetanas nos ofrecen incidencias de agrupación familiar, si partimos de la base de que los nombres allí enunciados se rigen por criterios de contigüidad. De este modo, los Abambrón son citados entre los puestos 13-15; los Alcalá 18-22; los Abengoyos 77-83 y los Almosnín 16-17, 95-96 y 103-104. ROMANO, David, «Prorrata de contribuyentes judíos de Jaca en 1377», p. 11.

Contamos con evidencias de la compartición de un mismo techo por parte de los hermanos emancipados, como es el caso de Abram y Juce Açaya. AHPH., *Protocolo n.º 8.697*, Jaca, 1486, fol. 4.

480. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «The XVth Century Jewish Communities in the Crown of Aragon: urbanism, density, economic and social conditions», *op. cit.*

481. «Ad unam mensam vivere, ad unum domum, ad unum vinum, ad unum focum». AUBENAS, R., «Reflexions sur les "fraternités artificielles" au Moyen Âge», en *Estudios Históricos a la Memoria de Noël Didier*, Paris, 1970, p. 7.

482. Ello explica que, como sucede entre los cristianos –en que el fuero exige que si alguien quiere vender sus bienes lo debe pregonar durante tres domingos consecutivos, bajo pena arbitraria–, los judíos hayan de pregonarlo los sábados en la sinagoga. Fuero de Teruel, § 310, 2.

El mismo texto normativo coincide en apreciar el derecho al tanteo por parte de los parientes del vendedor, siempre que abone el precio pujado por el mejor postor. Fuero de Teruel, § 309, 4.

483. Cfr. FLANDRIN, J. L., *Orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, Barcelona, 1979.

484. Fuero de Teruel, § 424, 2.

485. Fuero de Teruel, § 425, 2.

486. BRESC, Henri, «La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)», p. 428.

487. Es muy complejo, cuando no aventurado, internarse en la composición interna de la familia judía a través de la documentación notarial. Sin embargo, un retazo documental fechado el 30 de abril de 1492 nos pone sobre la pista de los habitantes de una veintena de casas levantado con motivo de la expulsión: Merian Maço y Alazar Trigo, familiares; Salomón Laros; David Abanbrón y Merian Abanbrón; Bonafos Alcalá y Meriam Labor; Simuel Altexefi, Jacob Tariego, Bonafos Alcalá y Abram Almosnín; Barchiló Anbrón,





Jeuda Orabuena, Simuel Altexefi, tejedor, familiares; Faim Abanbrón; Estruga mujer de Abram Acay; Jacob Altexefi; Salamón Almosnín; Merian Almosnín, Abram Gallipapa; maestre Astruch Almosnín, Duenya mujer de Abram Almosnín; rabí Jeuda, Bonafos Alnieta, menor; Açach Laros, Faim Abanbrón; Açach Abanbrón y Gento Abanbrón, hermanos; Bonafos Abanbrón y Sento Abanbrón, hermanos; Jeuda Carfaci; Simuel Abanbrón; Duenya, mujer de Salamón Tariego; Junez Laros y Bonafos Altexefi. A.H.P.Z., *Papeles sueltos*, núm. 428.

488. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Articulación y funcionalidad del barrio judío de Épila en el siglo XV: convivencia o segregación», pp. 263-317.

489. El modelo toscano es significativo: la mitad de los recién nacidos tienen una madre de veintiséis años y la misma proporción un padre de más de treinta y ocho años. La natalidad y mortalidad son elevadas y están en estrecha correlación con la riqueza de la familia; hay un hijo de menos de cinco años por mujer casada en las clases populares y de 1,4 a 1,6 entre las clases superiores. Los medios pobres moderan su reproducción al prolongar la lactancia materna; al acoger la madre en calidad de nodriza a los vástagos de las familias acomodadas, los ricos lo acortan al dotar a sus hijos de un ama de cría. La mortalidad infantil afecta menos severamente a estos hijos. HERLIHY, D. y KLAPISCH-ZUBER, C., *Tuscans and their Families: A Study of the Florentine Catasto of 1427*, New Haven-London, 1985.

490. En Montpellier, por ejemplo, se distingue entre casa propiamente dicha (*maison*) y los dos pisos que suelen componerla (*appartements*), cada uno de ellos habitados por una familia conyugal, cada casa podría contener en torno a las 7-8 personas. RUSELL, J. C., «L'évolution démographique de Montpellier au Moyen Âge», *Annales du Midi*, 74 (1962), p. 348.

491. La casuística es muy amplia. De este modo, Lope de Santágel, que a sus veintidós años permanece en estado de soltería, ha de hacerse cargo de su madre –reconciliada por el Santo Oficio– y de dos sobrinos de ésta –primos suyos–.

Juana de Lasierra, viuda de Pedro de Santágel, procura por sus dos hijos de siete y nueve años de edad, y por los hijos de su suegro –condenado por la Inquisición– que presentan muy diversas modulaciones: doncellas por casar –de 25, 16 y 12 años, respectivamente–, un varón de 16 años, y un bastardo de 12 años. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santágel de Barbastro: estructura económica y familiar», pp. 129-130.

492. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santágel de Barbastro: estructura económica y familiar», p. 130.

493. En la inducción activa, admitida de buen grado por los persuadidos, intervienen diversos factores: la amistad, los lazos de parentesco, la minoría de edad, la autoridad, el respeto y los beneficios que puede obtener el practicante. A este respecto destaca la relación parentelar, que se traduce en casi un 60%, mientras que las razones de amistad –donde incluimos los casos de judíos en el que parentesco, aunque lo hubiere, no consta– se sitúa en un 25%. La interrelación que supone la prestación de unos servicios profesionales (carnicero, botiquero, casero, amo, partera...), se significa con un 15%.

Obsérvese que la inducción se genera, en la inmensa mayoría de los casos, desde los ascendentes hacia su proge- nie, de primer o segundo grado de consanguineidad –hijos y nietos–, siendo decisorio la convivencia bajo un mismo techo: abuelos (6,5%), suegros (22,5%), padres (55%), cón- yuges (6,5%), nietos (3%), tíos (6,5%). MOTIS DOLADER, Miguel Ángel y otros, «Ritos y festividades de los judeocon- versos aragoneses en la Edad Media: la celebración del *Yom Kippur* o Día del Perdón. Ensayo de etnología históri- ca», *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 61-62 (1990), pp. 59-92.

494. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Religión total de los judíos en el Valle del Ebro en la Edad Media», Vitoria, 1992, pp. 15-96.

495. LE ROY LADURIE, E, «Structures familiales et coutu- mes d'heritage», *Annales E.S.C.*, 1972, pp. 825-46.

496. De ahí la importancia de la relación tutelar, que suele correr a cargo del padre supérstite o, más común- mente, del tío (el hermano del difunto). Cfr. MOTIS DOLA- DER, Miguel Ángel, «Consuetudine regni non habemus patriam potestatem. Un supuesto de tutela y curatela en la judería de Daroca en el siglo XV», *Ius Fugit. Revista Interdisciplinar de Estudios Histórico-Jurídicos*, I (1992), pp. 91-92.

497. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Disposiciones «mortis causa» de los judíos de Épila (Zaragoza) en el último tercio del siglo XV», *Aragón en la Edad Media. Homenaje al doctor Antonio Ubieto Arteta*, VIII (1989), pp. 475-498.

498. La tasa de nupcialidad en el Antiguo Régimen giraba en torno al 8 por mil. Vid. BURGO LÓPEZ, María Concep- ción, «Niveles sociales y relaciones matrimoniales en Santi- ago y su comarca (1640-1750) a través de los escritos de dote», en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La Documentación Notarial y la Historia*. I. Santi- ago, 1984, vol. I, p. 179.

499. Lo mismo sucede en La Almunia de Doña Godina, donde aparecen 19 mujeres frente a 77 varones entre 1470 y 1492. MARÍN PADILLA, M. E., «Los judíos de La Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV», p. 328.

500. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los judíos de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa (1410-20)», p. 245.

501. Incluso, hoy en día, la familia nuclear reemplaza a la extensa y otras fórmulas de comunidades judías circun- dantes (*kehillah, shtetl*). REISMAN, Bernard, «The Havura: an approach to humanising Jewish organizational life», en *Conference Papers. Annual Conference of the Association of Jewish Center Workers*, New York, 1975, p. 18.

502. En la Extremadura turolense son muy frecuentes las unidades familiares con tres hijos. BUESA CONDE, Domingo J., «La familia en la Extremadura turolenses», *Aragón en la Edad Media*, III (1980), p. 165.

503. Algunas fuentes parecen connotar un número supe- rior de hijas al de varones. BUESA CONDE, Domingo J., «La familia en la Extremadura turolenses», pp. 165-166.

504. La distancia *inter parto* es de 3, 2, 4, 2 y 2 años, de lo que se deduce que, al menos, pudo tener un aborto. Unas mejores condiciones higiénicas y la posibilidad de contra-

tar nodrizas, explica que los hijos alumbrados en familias con posibilidades financieras sólidas tuvieran menos distancia entre sí. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», p. 132.

505. Fuero de Teruel, § 39, «De aquel que a su muger preñada matare».

506. Fuero de Teruel, § 490.

507. El «imaginario sociológico» del ente social puede conjugarse como «un momento de cooperación y solidaridad», «un sistema de jerarquía» o «un momento de integración y de unidad». COSTA, Pietro, *Lo Stato Immaginario. Metafore e Paradigmi nella Cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, s.a., pp. 48-64.

508. MAYER, Ernest, *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*, Aalen, 1991, Reimp. Madrid, 1925, p. 313.

509. GARCÍA ULECIA, Alberto, *Los factores de diferenciación entre las personas en los fueros de la Extremadura castellano-aragonesa*, Sevilla, 1975, p. 214.

510. MOTIS DOLADER, Miguel, «Socio-economical Structure of the Aljamas of the Aragon Kingdom (1391-1492)», *op. cit.*

511. Cfr., a título comparativo, el régimen competencial de las aljamas germanas medievales. SPITZER, Schlomo, «Die jüdische Gemeinde im Mittelalter: Institutionen, Kompetenzen und Aufgabe». *Kairos*, 21 (1979), pp. 48-59.

512. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.116, fols. 72-74v. & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV», pp. 489-580.

513. A este propósito es vital la recopilación de Josef Caro de Toledo (1481-1575) publicada bajo el título *Sulham Aruh*. KLEIN, I., BLUMENTHAL, A. H. y FINK, L. «The Sulchan Arukh after 400 years; a conservative approach», en *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, Philadelphia, 32 (1968), pp. 36-71.

El judaísmo preservó su carácter «nomotético». KELLEY, Donald R., *The Human Measure. Social Thought in the Western Legal Tradition*, London, 1990, pp. 67-68.

514. Advértase que puede tener acepciones muy diversas. NIRENBERG, David, «A female rabbi in fourteenth Century Zaragoza», *Sefarad*, LI (1991), p. 180.

515. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Contexto histórico-jurídico de los judíos del Reino de Aragón (ss. XI-XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas», en *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Huesca, 1996, pp. 56-72.

516. KRIEGLER, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans le Europe Méditerranéenne*, p. 208 y RAKEFET-ROTHKOFF, Aaron, «Dina D'Malkhuta Dina-The Law of the Land in Halakhic Perspective», *Tradition*, 13 (1972), p. 6.

517. Rav Dimi llegó a determinar que cuando un edicto contra el judaísmo entrara en vigor, «uno debe incurrir en martirio, antes que transgredir el más mínimo precepto». [*Sanhedrin*, 74a-b]. La situación extrema del martirio es requerida como medio de no incurrir en la idolatría, ciertas formas de aberración sexual –incluyendo el incesto y el adulterio– y homicidio. BLEICH, J. D., «Judaism and natural law», *Jewish Law Annual*, 7 (1988), p. 12.

518. DÍAZ ESTEBAN, Fernando, «Aspectos de la convivencia jurídica desde el punto de vista judío en la España Medieval», en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de la Tres Culturas*, Toledo, 1985, p. 107.

519. El profeta Jeremías, en su epístola a los judíos exilados en Babilonia, escribe: «procurad la prosperidad de la ciudad a donde os he deportado y rogad por ella a Yaveh, pues su prosperidad será vuestra prosperidad». *Jeremías*, 29: 7.

520. *Sanhedrin*, 20b.

521. ATLAS, Samuel, «Dina d'Malchuta delimited», *Hebrew Union College Annual*, 46 (1975), p. 274.

522. La ley civil no es heterónoma, ya que el consenso social enviste a la jurisdicción del Estado con la condición de ley autónoma. En consecuencia, la adopción de una ley civil no implica la abdicación de la autonomía de la ley judía, sino más bien su confirmación. El Talmud y las autoridades rabínicas medievales tratan de armonizar la ley civil con la vida cotidiana, tomando cognición de la ley pública. Tan sólo en el ámbito de lo puramente religioso salvaguardaron cualquier intrusión, en el resto mantuvieron una actitud liberal y versátil. ATLAS, Samuel, «Dina d'Malchuta delimited», p. 273.

523. En principio, no se aplica en el Estado de Israel. *Nedarim*, 28a.

524. ATLAS, Samuel, «Dina d'Malchuta delimited», p. 270.

525. LANDMAN, Leo, «A further note on “the law of the kingdom is law”», *Jewish Journal of Sociology*, 17 (1975), p. 37 y «Law and Conscience: The Jewish View», *Judaism*, 18 (1969), pp. 17-29.

526. BLIDSTEIN, G. J., «A note on the function of “the law of the kingdom is law” in the medieval Jewish community», *Jewish Journal of Sociology*, 15 (1973), pp. 213-14.

527. Nachmánides también añade entre los requisitos restrictivos la exigencia de que los estatutos y tradiciones legales –para ser válidos o de obligado cumplimiento– deben haber existido en el territorio durante generaciones. RAKEFET-ROTHKOFF, Aaron, «Dina D'Malkhuta Dina-The Law of the Land in Halakhic Perspective», pp. 10-11.

528. ATLAS, Samuel, «Dina d'Malchuta delimited», p. 270.

529. *Aboda Zara*, 71.

530. *Baba Gama*, 84b.

531. Se aplicaría una fórmula similar al «obedézcase pero no se cumpla». GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín, «La fórmula “obedézcase, pero no se cumpla” en el Derecho castellano de la Baja Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, L (1980), pp. 469-87.

532. SOHET, David Menahem, *The Jewish Court in the Middle Ages Studies in Jewish Jurisprudence according to the Talmud*, New York, 1931, p. 116.

533. ATLAS, Samuel, «Dina d'Malchuta delimited», p. 272.

534. KELSEN, Hans, *Teoría General del Derecho y del Estado*, pp. 125 y ss. & «Le garantie jurisdictionnelle de la Constitution (La Justice Constitutionnelle)», *Revue de Droit Public*, XIV, pp. 198-257.





535. Esta influencia es extensible y reversible, en principio, a todos los ámbitos de la vida colectiva, como son las costumbres y usos religiosos. GUTMANN, Joseph, «Christian influences on Jewish customs», en *Spirituality and Prayer, Jewish and Cristian Understandings*. New York, 1983, pp. 128-138.
536. GRABOIS, Aryeh, «Remarques sur l'influence mutuelle de l'organisation de la communauté juive et de la paroisse urbaine dans les villes entre le Rhin et la Loire à la veille des Croisades», en *Civilisation et Société dans l'Occident médiéval*, London, 1983, pp. 546-558. Reproducido en *Atti della sesta Settimana Internazionale di Studi*, Milán, 1977.
537. SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, I, cap. VI, § 18.
538. *Nedarim*, 48a.
539. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Contexto histórico-jurídico de los judíos del Reino de Aragón (ss. XI-XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas», pp. 119-120.
540. En la época talmúdica, la mayoría de estas funciones estaban centralizadas en el *Beth din*, mientras que en la Edad Media recae sobre la propia organización comunitaria. SHOHET, D. M., *The Jewish Court in the Middle Ages. Studies in Jewish Jurisprudence*, p. 18.
541. *Responsum de Rabi Isaac ben Sheshet Perfet*, vol. II, n.º 279.
542. *Responsum de Rabi Isaac ben Sheshet Perfet*, vol. V, n.º 245.
543. *Responsum de Rabi Isaac ben Sheshet Perfet*, vol. II, n.º 279.
544. Encontramos sucesivas reiteraciones a los límites de la autoridad comunitaria en personajes de la talla de rabí Yom Tov ben Abraham (Ritba) quien, después de asertar el principio de la ley de la mayoría añade, «mientras parezca a la mayoría que una ordinación particular es beneficiosa para el colectivo y se aplique a todos por igual [*Avodah Zarah*, 36b]. En consonancia con todo ello, Isaac ben Sheshet y su joven colega R. Simón Durán, en su *responsum*, a propósito de la prohibición del juego, niegan a la comunidad el derecho de revocar una barrera protectora de la *Torah*. Ambas autoridades parten del principio de que la comunidad no tiene el derecho a la reversión mediante el voto mayoritario. *Responsum de Rabi Isaac ben Sheshet Perfet*, n.º 178.
545. La respuesta oficial aguardará al 22 de septiembre de 1412. En ella se encomendaba a seis expertos judíos, elegidos por Juan Desplá, doctor en Leyes y tesorero real, con el concurso de Pardo de la Casta, merino de Zaragoza. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Las comunidades judías del Reino de Aragón en tiempos del papa Benedicto XIII (1394-1423): estructuras de poder y gobierno aljamial», p. 154.
546. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, doc. 553.
- Mientras tanto en Navarra las oligarquías se vieron obligadas a forzar serias medidas institucionales para preservar su agitada autoridad. En 1482, durante una breve estancia en este reino de Francisco Febo, promulgó un privilegio real por el que reconocía los poderes de las autoridades existentes en Tudela y en las restantes aljamas de Navarra. GAMPEL, Benjamin R., *The Last Jews on Iberian Soil. Navarrese Jewry 1479/1498*, Los Angeles, 1989, p. 52.
547. PÉREZ MARTÍN, Antonio, *Fori Aragonum vom Codex von Huesca (1247) bis zur Reform Philipps II (1547)*, Vaduz, 1979, pp. 37, 651 y 872.
548. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», *Sefarad*, XXIV (1964), p. 84.
549. De este texto existen numerosas versiones, la más acabada de las cuales se debe a MORENO KOCH, Yolanda, «The Taqqanot of Valladolid of 1432», *The American Sephardi*, 9 (1978), pp. 58-143. Son útiles las glosas, las más de ellas de naturaleza legal, incorporadas por Tomás L. Ryan de Heredia y Herman P. Salomón.
- Entre sus predecesores: KAYSERLING, M., «Das Castilianische Gemeinde-Statu (Taqqanah). Zugleich ein Beitrag zu –den Rechts, Rabbinats-, und Gemeinde Verhältnissen der Juden in Spanien», *Jahrbuch für die Geschichte der Juden un des Judentums*, IV (1869), pp. 263-334; *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla en la Asamblea celebrada en Valladolid el año 1432. Texto hebreo rabínico mezclado de aljamía castellana*. Traducido, anotado e ilustrado con una introducción histórica por Francisco Fernández y González, Madrid, 1886; LOEB, Isidore, «Réglement des Juifs de Castille en 1432 comparé avec les règlements des Juifs en Sicile et d'autres pays», *Revue des Études Juives*, XIII (1886), pp. 171-216.
550. NEUMAN, Abraham, *The jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, Philadelphia, 1942, vol. I, p. 145.
551. En estas latitudes del calendario en Aragón no existe una infraestructura similar a la existente en Castilla, sincronizada por Abraham Benveniste. A lo sumo, mantiene cierta similitud –un tanto lejana– con el *apparatum* de las diputaciones catalanas, cuyos delegados se reunían con cierta periodicidad. La última reunión de la que tenemos constancia fehaciente, se convoca en el mes de mayo de 1490, con previa autorización de la Corona, y propone dos puntos básicos de debate: los intereses fiscales y servicios del Patrimonio, y los concernientes a su organización interna *iuxta morem*. KRIEGL, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans la Europe Méditerranéenne*, p. 112.
552. HESPANHA, Antonio, «Para una teoría de historia institucional do Antigo Regime», en *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, 1984, pp. 26-27 y 35.
553. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Procesos de ejecución de deudas sustanciados ante los justicias locales en Aragón (s. XV)», *Homenaje a fray José López Ortiz, Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, vol. XXVI, Madrid, 1993, pp. 315-69.
554. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 55.
555. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 54.
556. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 26.

557. *Responsa de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, n.º 214 y 228.
558. *Responsa de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, n.º 371 y 497.
559. *Responsum de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, 388 y BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, vol. I, p. 131.
560. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, p. 473.
561. *Responsum de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, 195. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, p. 256.
562. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, pp. 487-90.
563. *Responsa de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, 475-76.
564. *Responsa de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, 249.
565. *Responsa de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, 262.
566. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, p. 532.
567. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, pp. 511 y 580.
568. *Responsa de Rabí Salomón ben Adret (Sheelot u-Teshuvot)*, vol. V, n.º 125 y 245.
569. *Responsa de Rabí Salomón ben Adret (Sheelot u-Teshuvot)*, vol. I, n.º 617; vol. III, n.º 394, 416 y 434; vol. IV, n.º 312; vol. V, n.º 125 y 245.
570. La crisis de algunas aljamas se tradujo en enormes dificultades para contar con gentes capacitadas para el desempeño de los cargos públicos. En el año 1392, el baile hubo de censar a los judíos de Murviedro susceptibles de ocupar los puestos rectores, ordenando que anualmente se eligieran dieciséis personas para este cometido: dos adelantados, un adjunto, un clavario y doce consejeros. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV», p. 179.
571. Resultan elegidos por la mano mayor: Jehuda Avia-yu, Calema Çadot, Mosse Çarfati, Zecri Lapapa; por la mano media: Arón de Calo, Brahem Alpastán, Jaco Arueti y Jehuda Maymón, mientras que por la menor, Açach Pazagón, Eliezer Calaveri, Samuel Alazar y Jehuda Abez. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo de Hecho*, 1436, guardas en pergamino.
572. Como los restantes cargos, el día de San Miguel de septiembre da comienzo de su mandato que se extenderá por espacio de un año, eligiendo por cooptación a sus sucesores ocho días antes de la citada festividad. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.116, fol. 72. Pub. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, doc. XXI, pp. CCCCLIX-CCCCLXI.
573. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, pp. 525 y ss. n.º 14 y p. 256 & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen fiscal de las comunidades judías de Aragón en la Baja Edad Media: la aljama de Huesca en el siglo XIV», pp. 489-580.
574. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los Judíos de Borja en el siglo XV*, p. 49.
575. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV», *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante*, 3 (1984), p. 153.
576. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 3.
577. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 4.
578. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 5.
579. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 6.
580. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 7.
581. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 8.
582. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Sistema judicial de las comunidades judías de Aragón en el reinado de Fernando II», en *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, 1996, pp. 321-322.
583. *Maccoth*, 6b.-7a; *Mishnah Sanhedrin*, 26a.; *Sanhedrin*, 27b.; *Yebamot*, 25a-b, entre otros.
584. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 9.
585. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 10.
586. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 65.
587. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 11.
588. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 18.
589. «VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 12.
590. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 13.
591. *Responsum de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, n.º 476.
592. *Responsum de Rabí Isaac ben Sheshet Perfet*, n.º 497 y *Responsa de Rabí Salomón ben Adret (Sheelot u-Teshuvot)*, vol. III, n.º 409 y vol. V, n.º 221.
593. HERSHMAN, Abraham Moses, *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his times*, New York, 1943, p. 109.
594. BAER, Fritz (Yitzhak), *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (ss. XIII y XIV)*, Zaragoza, 1985, p. 118, nota 27.
595. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.116, fols. 72-74v. Pub. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, pp. CCCCLIX-CCCCLXI.
596. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 1.





597. Atendiendo a las vindicaciones de la corriente democrática, introdujo enmiendas a las *taqqanôt* aprobadas tres años antes «por la variación de los tiempos e la malicia de las gentes, las ordinaciones que en un tiempo son e apparexen buenas, en otro son contrarias a lur fin, et huey parezca a muytos la dita ordinacion e regimiento en algunas cosas seyer defallient e en otras seher mitigador. Por esto nos, attendientes al proveyto de la dita aljama e al buen stamiento de aquella, havido maduro e solemne consello, ordenamos e queremos que ad aquell sean feitas las moderaciones e anedimientos de iuso scriptos». Entre los trece considerandos del *memorandum* se estatuye que la elección de los adelantados sería estamental, mientras que la del clavario se efectuaría por todos los electores, estableciendo un distrito único, frente a lo regulado por el rabino, que disponía la elección de cuatro personas en dicho *collegium*, de los cuales se escogería el clavario o «receptor de las monedas de la dita aljama». Se establece un sistema rotatorio por el cual las «cuatro personas abonadas» que permanecerán en el poder por espacio de un año. BAER, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. I. Aragonien und Navarra*, vol. I, doc. 467.

598. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.116, fols. 72-74v. Pub. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, pp. CCCCLIX-CCCCLXI.

599. A.H.P..Z., *Protocolo de Joan Ram*, Daroca, 1459, fols. 71-71v.

600. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 14.

601. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 29 y 30.

602. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Sistema judicial de las comunidades judías de Aragón en el reinado de Fernando II», pp. 295-338.

603. SCHWARZFUCHS, Simon, *Kahal. La communauté juive de l'Europe Médiévale*, Paris, 1986, p. 84.

Lo que no significa que los tribunales eclesiásticos no tuvieran jurisdicción sobre ellos en algunos supuestos concretos. FALCÓN PÉREZ, Isabel y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Documentación judicial del Arzobispado de Zaragoza en el Antiguo Régimen», en *Reunión Científica Internacional. Valoración del Estado de las Fuentes Históricas, Jurídicas y Literarias hispanas ante el siglo XXI*, Barcelona, 1996 (en prensa).

604. El *corpus* jurisprudencial u Observancias, a mediados del siglo XV, determina que si un judío o un infiel es inculinado por un cristiano de un delito cometido contra otro cristiano o contra la ley de los cristianos, no se debe respetar su zuna o costumbre, no considerándose admisibles como testigos de cargo sino los cristianos. Sentenciando que se atenderá a fuero en lo que perjudique las pretensiones del infiel, pero no en aquello que le beneficie. «In iis quae faciunt contra infidelem, servabitur Forus; in hiis vero quae pro ipso faciunt, minime». SAVALL DRONDA, Pascual y PENÉN Y DEBESA, Santiago, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1991, vol. II, p. 56b.

605. BLASCO, Asunción, «La autonomía judicial de los judíos de Zaragoza: normativa de 1376», *Sefarad*, 52 (1992), pp. 323-336.

606. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, pp. CCCCLVII-CCCCLIX.

607. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «En torno a la confirmación real de la pragmática de Benedicto XII», *Sefarad*, XX (1960), pp. 319-51; «La aljama judaica de Teruel y la proclamación de Fernando de Antequera», en *Homenaje a Johannes Vincke*, I, Madrid, 1962, pp. 279-284; «Al margen de la organización de la aljama judía zaragozana», *Sefarad*, XXIV (1964), p. 95 n.º XXVIII.

608. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.616, fols. 185, 268v. y 284-85 & SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, p. CCCCLXXIX.

609. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.375, fol. 53.

610. SCHWARZFUCHS, Simon, *Kahal. La communauté juive de l'Europe Médiévale*, p. 94.

611. El tribunal de Zaragoza siguiendo esta misma línea, celebra vistas los miércoles y los domingos. LACAVE, José Luis, «Pleito judío por una herencia en aragonés y caracteres hebreos. Notas acerca del procedimiento judicial en los tribunales judíos aragoneses», *Sefarad*, XXX (1970), p. 331.

612. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 28.

Cfr. MOLINO, Miguel del, *Repertorium fororum et observantiarum regni Aragonum, una pluribus cum determinationibus consilii Justitiae Aragonum, practicis atque cautelis eiusdem fideliter annexis*, Cesaraugusta, 1585, sub voce «Jurisdictio», fols. CXCIVv.-CC.

613. SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, 1959, pp. 72-168 & GONZÁLEZ ALONSO, Benjamin, «Jerónimo Castillo de Bobadilla y la "Política para corregidores y señores de vasallos", 1597», en *Sobre el Estado y la Administración de Castilla en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1981, pp. 102-103.

614. DIOS, Salustiano de, «El Estado Moderno. ¿un cadáver historiográfico?», en *Realidad e Imágenes de Poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988, p. 404.

615. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 2.

616. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 15, 16, 17, 19, 20, 21 y 22. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Los notarios y la documentación judía a través de las Taqqanôt otorgadas por el infante Alfonso V a la aljama zaragozana en 1415», en *El Patrimonio Documental y la Historia*, Zaragoza, 1986, pp. 261-272.

617. Como en 1436, en que a instancia del monarca, los adelantados de Murviedro cesan a Jacob Alagian. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV», p. 153.

618. Esta atribución es universal. SECALL I GUELL, Gabriel, *Les juries medievals tarragonines (Aportació Històrica)*, Valls, 1983, p. 55.

619. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 23.

620. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 24 y 25.

621. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 27. Otras disposiciones complementarias, § 43-53, 56-7 y 61-63.

622. Estas, y otras disposiciones de naturaleza fiscal se contienen en VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 31 a 41.

623. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 42.

624. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Judíos y judeoconversos de la Raya Occidental del reino de Aragón», en *Borja y la Raya Occidental en Aragón*. Zaragoza, 1993, p. 97.

625. Éste testificará, por ejemplo, la *quetuba* de Soli de Levi, fechada en Epila el 15 de Tamuz del año 5241 (primeros de junio de 1471). A.H.P.Z., *Protocolo de Antón de Aviego*, 1483, fols. 11v.-12.

626. A.H.P.Z., *Protocolo de Antón de Aviego*, 1482, fols. 21v.-22.

627. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 58.

628. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 59.

629. Fuero *De notariis, ut certus sit in quolibet loco numerus eorumdem*. SAVALL DRONDA, Pascual y PENÉN Y DEBESA, Santiago, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. I, p. 188.

630. Fuero *De crimine falsi*. SAVALL DRONDA, Pascual y PENÉN Y DEBESA, Santiago, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. I, pp. 325-327.

631. Fuero *De salariis notariorum*. SAVALL DRONDA, Pascual y PENÉN Y DEBESA, Santiago, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, vol. I, pp. 196-197.

632. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza», § 64.

633. Su aplicación universal se produce en la segunda mitad del siglo XV. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Líneas programáticas de la legislación sobre judíos y judeoconversos en el reino de Aragón en la segunda mitad del siglo XV», pp. 115-164.

La práctica insaculatoria híbrida y la elección en dos grados es utilizada por cristianos y judíos desde 1375. GUILLERE, Christian, «Juifs et Chrétiens a Gerone», en *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*, Girona, 1987, p. 52.

634. FONT RIUS, José María, «Las instituciones de la Corona de Aragón en la primera mitad del siglo XV», en *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, 1955, p. 13.

635. Un documento fechado en marzo de 1480 nos pone sobre la pista de parte de la estructura gubernativa de la aljama judía de Jaca. El tema es suscitado por Juce Carffati, quien, en nombre propio y como una de las seis personas elegidas por la aljama «pora nombrar las personas abtas etc. al officio de la adelantaduría, almosneros et almutacaffes, judges de apelaciones e consellers de la dita aliama delant el senyor rey en el anyo mas cerca pasado pora el tiempo esdevenidero», interpone una denuncia. Como procurador de su hermano rabí Baruch

Carffati, requería a rabí Açah Almosnín, judío, notario, habitante en Jaca, con el fin de que le entregase una copia de la carta de la elección de las seis personas efectuada por la aljama. Igualmente reclama una carta pública formalizada donde se contuviera cierta prórroga en la nominación de los oficiales realizada por los cinco restantes miembros, con la protesta expresada de Juce Çarffati y rabí Baruch, principal suyo. El notario judío arguye que siendo actos aljamiales ignoraba si le podía expedir copia, por lo que debería consultarlo. De lo que no mostraba duda alguna era lo improcedente de esta petición en tal fecha como aquélla, víspera de Pascua: «Por otra parte que por quanto era viespra de su Pascua, et obstant aquella, a el fuesse prohibido de poder fazer tales actos ni executar testificados et cautela que demandavan etc». El procedimiento electoral diseñado se clarifica a nuestros ojos. La aljama delega su soberanía en una sextarquía –dos representantes de cada mano–, con lo que se emite un sufragio indirecto. A.H.P.H., *Protocolo núm. 8.028*, Jaca, 1480, fol. 25v.

636. A este respecto resulta esclarecedor el trabajo de LALIENA, Carlos e IRANZO, Teresa, «El grupo aristocrático de Huesca en la Baja Edad Media: bases sociales y poder político», en *Les sociétés urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Paris, 1991, pp. 183-202.

637. ANGOY GARCÍA, José Luis, «Guía metodológica para el estudio de la insaculación de cargos concejiles a través de los libros de Actas», en *III Jornadas de Metodología de la Investigación Científica sobre fuentes aragonesas, Zaragoza*, 1988, pp. 327-328.

638. TORRAS I RIBE, J. M.^a, «El procedimiento insaculatorio en los municipios de los reinos de la Corona de Aragón, entre la renovación institucional y el sometimiento a la monarquía (1427-1714)», *Jerónimo Zurita y su época*, Zaragoza, 1986, pp. 341-352.

639. FALCÓN PÉREZ, Isabel, *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1978, pp. 23-26 y «Origen y evolución del régimen municipal de Zaragoza», en *X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1979, pp. 261-272.

640. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, pp. CCCCLIX-CCCCLXI.

641. De hecho, este problema, suscitado a propósito de la pecha de la aljama de Jaca, obliga el 14 de abril de 1491 a convocar una reunión presidida por Gento Avdalí, adelantado del ejercicio anterior y recusado por la mano menor, y los consejeros de aquel año, Caçón Alcalá, rabí Jeuda Almosnín, Baruch Alnieta, Jeuda Carfaci, hijo de Baruch, Sento Papur, con asistencia de Sento Abengoyos, Alazar Alcalá, Simuel Abanbrón, Sento Abendavit, Jeuda Carfaci, hijo de Juce, Jeuda Carfaci, hijo de Fanel, Juce Carfaci, hijo de Açach, Jacob Altexefí, Juce Carfaci, hijo de Salamón, Jeuda Papur, Baruch Carfaci, tejedor, Juce Carfaci, menor, hijo de Salamón. En ella designan como procuradores a Juce Carfaci, hijo de Jeuda, adelantado del año pasado, con el fin de comparecer ante el rey de Aragón o su lugarteniente general, a propósito de un estatuto *-azquama-* promulgado por los adelantados y el Consejo y suplicar que, atendiendo «que en el anyo mas cerqua passado los adelantados de la dicha aljama fueron





sleydos por otros y ellos podrían sleyr otros, iusta serie y tenor de hun privilegio real que la dicha aljama tiene», y como dichas elecciones causaban gran confusión en la aljama y defendiendo que «el bien y reparo de aquella sea fazer insaculacion por suerte de redolinos». Esta legitimación de los electos va unida a la calamitosa situación financiera atravesada —«la dicha aljama tiene y esta carga da de muchos censos y peytas y tienen tantas cargas que sinse echar y compartir la peyta no tenga la dicha aljama reparo otro alguno pora pagar los dichos censos y cargos de la dicha aljama»—, pues solicita sea aprobada una nueva pecha. Sólo el reparto equitativo y prorrateado de la pecha y la sisa podían devolver la paz social. A.M.J., *Documentos sueltos*, caja 5, doc. 66.

642. MIRAMBELL BELLOC, Enrique, «Documentos para el ordenamiento jurídico y económico del barrio judío de Gerona (siglo XV)», en *La Ciudad Hispánica durante los siglos XIII al XVI*, tomo II, Madrid, 1985, pp. 1465-68.

643. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.189, fol. 155. Cit. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, p. LIII.

644. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La sociedad judía aragonesa en la Edad Media», en *III Curso Historia Social de Aragón*, Zaragoza, 1992, pp. 281-296.

645. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.642, fol. 199v.

646. A.H.P.H. *Protocolo n.º 23*, Huesca, 1459, fol. 9.

647. La mano mediana y la menor forman circunscripción única.

648. Distrito único.

649. *Misnah Sanhedrin*, 2a.

650. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, p. XVIII y MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, p. 105.

651. En 1456 el procurador real dictará una resolución impugnando una elección por las irregularidades cometidas, exigiendo los *redolins*. PONS, Antonio, *Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, Palma de Mallorca, 1984, p. 24.

652. A.C.A. *Real Cancillería*, 1.898, fols. 140-141. Vid. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV» p. 152.

653. HINOJOSA MONTALVO, José, «Los judíos del reino de Valencia durante el siglo XV», pp. 152-53.

654. En 1479, el soberano reprocha a los comisarios instituidos en la aljama de judíos de Zaragoza que pretendían conculcar el derecho de apelación de sus administrados, «a instancia de algunos judíos singulares de aquella, poco zelantes el bien de la dicha aljama e singulares de aquella, sería stada fecha una ordinacion que ningun judio no se pueda quexar delante de nos o de nuestros oficiales dellos, so grandes penas, assi pecuniarias como corporales, y en cara con excomunicacion judayca de que se sigue gran danyo e prejuicio a los singulares de aquella». A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.562, fol. 18.

La documentación procedente de la Real Chancillería de Valladolid, por ejemplo, pone de relieve que cabía a esta Corte el trámite de revisión de las sentencias dictadas por el «juez mayor de los judíos» y, en su caso, la casación. VARRONA, M.^a Antonia, «Pleitos judíos en la Real Chancillería de Valladolid. Regesta de sus cartas ejecutorias (1486-1495)», *Sefarad*, LIV (1994), pp. 155-193.

655. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.605, fol. 73.

656. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.562, fol. 18.

657. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.562, fol. 37.

658. En recompensa por los servicios prestados por Vidal Astori, platero de Sagunto, encargado de cierta embajada en Portugal, se le promociona al cargo de juez y rabino de todas las aljamas del norte de Burgos. Bastarán, sin embargo, las protestas de Abraham Senior —juez supremo de todas las comunidades de Castilla— para eclipsar tan fulgurante ascenso. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Aragon und Navarra*, vol. II, doc. 329.

659. KRIEDEL, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans la Europe Méditerranéenne*, p. 61.

660. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.636, fols. 26v.-27v.

661. KRIEDEL, Maurice, *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans la Europe Méditerranéenne*, p. 55.



Presentación de Jesús en el Templo. Iglesia parroquial de San Blas. Aento.



Miradores y espectadoras femeninas.
Interrogatorio a Judas, el judío. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

LA SOCIEDAD CRISTIANA EN ARAGÓN EN LA BAJA EDAD MEDIA

MARÍA ISABEL FALCÓN PÉREZ

Universidad de Zaragoza



Superada la crisis de mediados del siglo XIV, las ciudades de Aragón prosperan, multiplicándose las cofradías artesanales y mercantiles, lo que indica un mayor desarrollo de la industria y del comercio. Con ello el panorama social será más complejo que en el período altomedieval, siempre dentro de una división estamental horizontal. La principal distinción en el seno de las sociedades urbanas aragonesas de esta época puede establecerse entre los que detentan el control del poder municipal, que a la vez poseen los mayores recursos económicos, y el resto de la población. Sin embargo tampoco hay homogeneidad. Dentro de cada uno de estos dos grandes grupos, como ahora veremos.

A) Demografía

Las fuentes que nos permiten vislumbrar la cuantía de la población aragonesa en el

siglo XV son de carácter fiscal, con la inseguridad que el uso de este tipo de documentos entraña; son censos de *fuegos* o casas, no de individuos, y no incluyen a todos aquellos cabezas de familia que por una u otra razón estaban exentos o no podían contribuir y cuyo número no es sencillo averiguar¹. En todo caso se pueden extraer algunas conclusiones:

La cifra de fuegos o familias que nos da el censo de 1495, que es el más completo, se aproxima a los 51.000, entre los que no siempre se incluyen los habitantes de las aljamas mora y judía.

El número de ciudades, villas y lugares de Aragón a fines de la Edad Media está en torno a los 1.470; de todos ellos sólo 86 (un 6% escaso) contaban con más de 100 fuegos, y únicamente doce localidades tenían el título de ciudad, aunque hubiera una decena más de grandes villas. El 83% de los pueblos aragoneses eran pequeños lugares entre uno y cincuenta fuegos, en tanto que poco más del 10% eran villas que tenían entre 50 y 100 casas.





Por tanto, una buena parte de los habitantes del reino a fines de la Edad Media vivía en el ámbito rural; sólo podemos considerar urbana a un 41% de la población, en torno a 21.327 familias, si consideramos que los núcleos de más de 100 casas tienen ya carácter urbano; o bien a un 25%, 12.495 fuegos, si tenemos en cuenta únicamente a las localidades de más de 200 casas. Por tanto, un alto porcentaje, entre un 75 y un 60% de los habitantes de Aragón a fines de la Edad Media pasaba sus días en un medio campesino.

B) La alta nobleza

En la cúspide de la estructura social aragonesa encontramos un reducido número de linajes, no más de veinte en el siglo XIV, que forman la aristocracia de sangre y descienden de los barones tenentes de honores de los siglos XI y XII. A principios del siglo XIII –1206 según Antonio Ubieto²– las ciudades dejan de depender de un *senior* y los nobles son compensados de esta pérdida con las llamadas *caballerías de honor* o beneficios económicos dependientes de una concesión de rentas reales. Desde el siglo XIII reciben la denominación de ricos hombres, que en el XV será definitivamente sustituida por el apelativo de nobles. Suelen recibir el tratamiento de *mosén* (de *monseñor*), aunque no es privativo de ellos, pues lo comparten con algunos caballeros y clérigos.

El papel de la alta nobleza en las ciudades es más bien pequeño, pues aunque todos mantienen casas en la urbe, acostumbran a vivir en sus dominios. Sin embargo, los nobles que lo desean pueden adquirir la vecindad de la ciudad más próxima a sus tierras, por el mero trámite de solicitarla a los rectores del municipio; la vecindad les puede reportar beneficios al llevar aparejada la concesión de *cartas de franqueza* que eximen de impuestos por tránsito, de mayor o menor alcance según la entidad firmante –en algunos casos en todo el reino–³, aunque por sus privilegios estamen-



Realización de una sangría o flebotomía por un médico judío.

tales gozan ya de exención de tributos reales. Pero los nobles están excluidos de la ciudadanía, incompatible con su condición nobiliar. En algunas zonas, como es el caso de la «Extremadura» turolense, los nobles son muy pocos y viven en las tres ciudades: Albarracín, Daroca y Teruel.

En sus territorios los miembros de la alta nobleza ejercen un señorío jurisdiccional al haber obtenido el *mero y mixto imperio* y el *ius male tractandi* sobre sus vasallos. Estos, los campesinos, ven como su condición social se deteriora a lo largo del siglo XV, sin que la Sentencia de Celada de 1497 sirva para emanciparles, a diferencia de lo que significó la de Guadalupe respecto a los remensas catalanes. En el siglo XV decae el poder económico de los terratenientes; probablemente un intento por compensar la disminución de las rentas es lo que provoca el incremento del bandolerismo nobiliar que se experimenta en esta centuria.

La capacidad adquisitiva de los nobles va disminuyendo a la par que sus rentas a partir de la crisis de 1348, porque apenas tienen participación en las empresas bélicas o en el propio gobierno junto a los re-

yes, viéndose privados en consecuencia de las correspondientes ventajas económicas. Pero, además, porque este grupo social es incapaz de buscar soluciones para remediar su situación, es decir, integrarse en las nuevas corrientes de producción y de comercio auspiciadas por la burguesía, de manera que se limitan a sujetar fuertemente a la gleba a sus siervos y aumentar sus cargas y prestaciones, sin que esto, por otra parte, signifique gran mejora para su situación financiera.

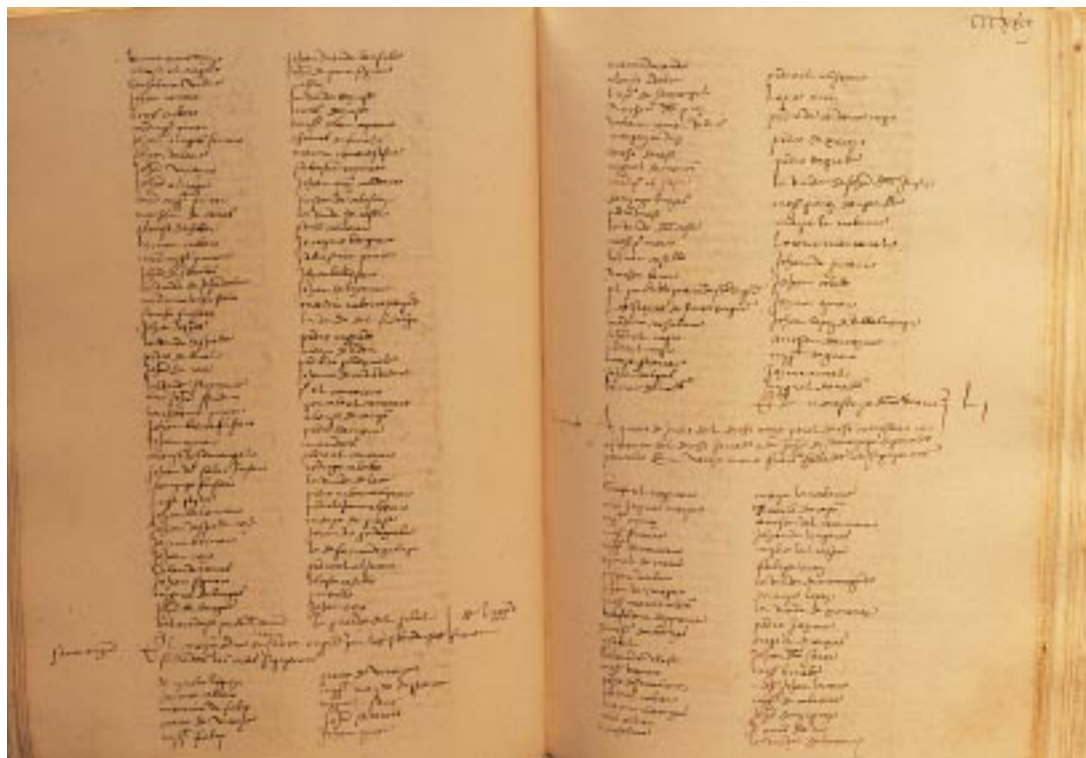
En la documentación de la segunda mitad del siglo XV que hemos manejado⁴, aparecen como nobles los linajes siguientes: Alagón, Castro, Cerdán, Espés, Luna, Híjar, Gilbert, Palafox y Urrea, con diversas familias dentro de cada estirpe.

En 1495 las Cortes, reunidas en Tarazona, establecieron un nuevo sistema de matrícula para insaculados en el cargo de Diputados del Reino, diseñando dos bolsas para el brazo de los ricoshombres: las

bolsas primera y segunda de nobles. En la primera se incluyeron los cabezas de las más altas estirpes, solamente once nombres, en tanto que en la segunda se insacularon quince personas, que en el futuro tenían la expectativa de promocionar a la primera bolsa si el rey lo proponía y las Cortes lo autorizaban⁵. De manera que a finales del siglo XV parece iniciarse una diferenciación dentro de este reducido grupo de la alta nobleza.

C) La baja nobleza

En Aragón el estamento nobiliario forma dos grupos claramente diferenciados, incluso con brazos separados en las Cortes. Por debajo de los ricoshombres antes mencionados está el conjunto de los infanzones, caballeros y escuderos (raras veces se les designa por hidalgos, nunca por donceles). Las diferencias entre esas denominaciones son poco claras y han dado lugar a interpretaciones erróneas. Una



Fogajes de las Cortes de Tarazona (1495). Archivo Histórico de la Diputación Provincial de Zaragoza.





de las explicaciones posibles es que la diferencia estriba en la dedicación a la milicia, en cuyo caso los caballeros serían aquellos infanzones con investidura de armas y escuderos los que se preparaban para ello. En este sentido, infanzón o infanzona será todo hombre o mujer perteneciente a este colectivo. En el siglo XII podían serlo de sangre o hermunios, de carta, de población, etc., según la forma de acceder a la infanzonía, pero a partir del último cuarto del siglo XIII sólo los de sangre o los ennoblecidos por el rey siguen en el brazo nobiliario; los de población pasan a engrosar el estamento ciudadano, a pesar de algunas protestas de pueblos enteros. De ahí el interés de «salvar su infanzonía», que demuestran los miles de documentos de los siglos XIV y XV.

Un análisis de la documentación municipal de Zaragoza y de las Actas de los Diputados de Reino, del siglo XV, nos permite pensar que hay grandes diferencias entre ellos. Algunos señores de vasallos reciben el título de caballeros, pero hay otros caballeros, tal como quedan definidos en los documentos, que no parecen ser señores territoriales. En la documentación figura además un grupo muy nutrido, con el calificativo de escuderos, que tienen una dedicación profesional muy variada y a veces ostentan cargos reales.

Este grupo acostumbra a vivir en las ciudades, contribuyendo en brazo separado (brazo de los infanzones y caballeros) a aquellos compartimientos o impuestos locales a los que están sujetos. Su nivel económico es muy variado, puesto que los encontramos muy acomodados, poseedores de tierras y casas, desempeñando cargos por nombramiento real, ejerciendo incluso profesiones liberales, tenedores de cuantiosos censales, etc., pero también aparecen en los manuscritos como sujetos de comandas y otras deudas. En abril de 1242 Jaime I reguló el estatuto de los infanzones de Huesca; se les vetó el ejercicio del comercio y de cualquier oficio manual, so pena de perder sus privilegios de clase⁶.

Las Cortes de Tarazona de 1495 establecieron, como queda dicho, una nueva forma de insaculación para optar al cargo de Diputado del Reino; en el caso de la baja nobleza la distribuyeron en dos sacos, el de *caballeros* y el de *infanzones o escuderos*. En el primero se introdujeron cuarenta nombres y en el segundo, ochenta, y como en el caso de los nobles se podía promocionar de la segunda bolsa a la primera. Es decir, que da la sensación de que en este período el grupo de escuderos es más numeroso que el de caballeros, en tanto que el nombre genérico de infanzones se utiliza menos⁷.

A partir del momento en que las ciudades logren mayor desarrollo y riqueza a la par que una total autonomía municipal, los infanzones lucharán por participar de los oficios concejiles para lucrarse de los beneficios que depara el ejercicio del poder. En la segunda mitad del siglo XIII empezamos a ver una serie de concordias entre ciudadanos e infanzones para repartirse el pastel. El resultado de todo ello es que la parte reservada a los infanzones en los gobiernos locales difiere mucho de unas ciudades a otras. En Zaragoza y Teruel, en el siglo XV, están tajantemente excluidos, de modo que no es raro tropezar con noticias del tenor de que un caballero renuncie a su condición de infanzón para acceder al rango de ciudadano y poder lucrarse así de algún oficio concejil⁸.

Sin embargo en el siglo XIII en las villas de la «Extremadura» aragonesa (Teruel, Daroca, Albarracín) el grupo de caballeros villanos era el más influyente y controlaban los gobiernos municipales; en Daroca copaban el cargo de justicia, el más importante del concejo. En dicha «Extremadura» asistimos en el siglo XIII a un monopolio de los gobiernos locales por parte de la caballería villana, pero a partir de la segunda mitad del siglo XIV (Cortes de Ejea) este grupo se convierte en una oligarquía ciudadana, que excluye del regimiento del concejo a los escasos infanzones que habitan en esas ciudades⁹.

En las Cortes de Zaragoza de 1372¹⁰, los habitantes de Ejea y Sádaba formularon la petición de ocupar asiento junto a los infanzones (lo pidieron alegando que eran infanzones), pero les fue denegada la demanda con el argumento de que lo eran de población y no de linaje. A partir de estas Cortes el grupo de caballeros villanos se fue diluyendo en el de los ciudadanos, que en el siglo XV formará la oligarquía dirigente y poderosa en el medio urbano.

Al revés de lo que pasa en Zaragoza, los infanzones de Huesca, desde 1322, tenían derecho a nombrar de su estamento dos jurados (de un total de ocho), dos consejeros (de veinticuatro o más que formaban el Consejo) y dos vedaleros. En 1391, Juan I dictó una ordenanza sobre desacuerdos entre ciudadanos e infanzones en el gobierno oscense, favoreciendo a los primeros¹¹. También en Jaca se les reservó una fracción de los cargos: el jurado segundo



Vista nocturna de la judería de Albarracín.





Las clases elevadas judías emulan el lujo de los cristianos. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

era el «de infanzones» y del mismo modo había consejeros «de infanzones». En Alagón, antiguo barrio de Zaragoza que se independizó en villa, los caballeros (llamados «hombres de parage») llevaban el control del municipio, copando el cargo más importante, que era el de justicia, y se repartían a medias con los villanos (llamados «hombres de condición») los cuatro jurados, dos almutazafes y dos mayordomos bolseros¹².

D) Los eclesiásticos

Como dijo hace muchos años Vicens Vives¹³, de todos los grupos que integran la sociedad hispana, el eclesiástico es el más homogéneo en cuanto a su mentalidad colectiva, pero el más variado en cuanto a su composición, puesto que está integrado por gentes procedentes de los medios más diversos, desde miembros de la más alta nobleza hasta pobres campesinos, de manera que en su seno encontramos enormes disparidades, las que van del arzobispo de Zaragoza o los priores de los grandes monasterios, hasta los humildes párrocos de las pequeñas villas o los legos de los conventos. Sin embargo el papel unificador de la Iglesia hizo que los miembros del estamento eclesiástico poseyeran un espíritu de grupo privilegiado que les mantuvo aparte del resto de la sociedad

en cuyo seno vivían, y su peculiar legislación y privilegios de clase contribuyeron no poco a este resultado.

El alto clero formaba el brazo eclesiástico, que asistía a Cortes y de cuyo seno se extraían cada año dos Diputados del Reino. El arzobispo de Zaragoza, los obispos de Huesca y Tarazona, los abades de los monasterios de San Juan de la Peña, Montearagón, Piedra, Rueda, Veruela, San Victorrián, Santa Fe, Santa Cristina, el prior de La Seo de Zaragoza y los comendadores de las principales Encomiendas de las Órdenes Militares, señaladamente el Castellán de Amposta, forman la capa superior de este grupo, que no sobrepasa las veinte dignidades.

Por debajo de ellos hay otro estrato, también privilegiado, que en la documentación de la Diputación del Reino recibe el nombre de *capitulares*, formado por los altos cargos de los cabildos, colegiatas y capítulos, por vía de ejemplo: prior de Alcañiz, prior de Bolea, arcediano de Tarazona, arcediano de La Cambra, arcediano de Daroca, arcediano de Teruel, dean de Tarazona, plebano de Martín, canónigos de las tres Sedes aragonesas y de Santa María la Mayor de Zaragoza, tesoreros y chantres de las mismas, miembros destacados de las Órdenes Militares; en total este grupo no sobrepasaría las cien personas (en la documentación de la Diputación del Reino figuran insaculados, en la bolsa de capitulares, sesenta personas)¹⁴.

Además de estos prebendados, hay que referirse al clero regular y secular que vivía en las ciudades y villas aragonesas. Los monasterios y conventos urbanos, eran muy numerosos y extensos (en Zaragoza sus tierras abarcaban un tercio del espacio habitado), pero los frailes y monjas, aun formando parte de los habitantes de las villas y ciudades, aparecen poco en cualquier documentación que no sea la particular de cada monasterio.





La mujer es un «ser de interior».
Museo Diocesano de Huesca.

No sucede lo mismo con los clérigos seculares, a los que encontramos como sujeto de todo tipo de contratos notariales: pidiendo préstamos, encargando trabajos, contratando criados, alquilando casas, y un sin fin de actos de la vida diaria. También es frecuente verlos como parte demandante o demandada en procesos, señaladamente los incoados ante los tribunales eclesiásticos: curatos, parroquias, herencias, prebendas, beneficios eclesiásticos, daños físicos e incluso denuncias de índole más personal y delicada son algunas de las causas que les atañen y que nos permiten vislumbrar el modo de vida de este fragmento de la sociedad, que tenía un importante peso específico en el conjunto de la misma.

E) La burguesía y el patriciado urbano

A principios del siglo XIII los nobles-tenientes son desplazados del gobierno de las ciudades, lo que conlleva, como decíamos antes, una cristalización de la autonomía municipal que ya apuntaba en el período anterior. Pedro II dotó a los burgueses habitantes de las ciudades aragonesas de un marco jurídico propio, en el que quedaban bien delimitados los derechos y obligaciones de los vecinos respecto a la Corona. Estos estatutos de «libertad ciudadana», bastante parecidos entre

sí, fueron otorgados entre mayo y noviembre de 1208. En virtud de esos privilegios, recibieron franquicia de pago de impuestos reales a la vez que libertad e ingenuidad personal¹⁵.

A lo largo de este siglo XIII los reyes de Aragón concederán a las ciudades ordenanzas para su autogobierno, en las que se contemplará el nombramiento anual de una serie de cargos concejiles, señaladamente juez, justicia y jurados. En este contexto asistiremos al orto de un patriciado urbano, que no cesará de fortalecerse en los siglos XIV y XV.

En un principio la oligarquía gobernante estará formada por los caballeros villanos, en las ciudades de la «Extremadura» y por los burgueses en las del norte y del valle del Ebro. En 1325 hubo en Daroca un enfrentamiento violento entre la nobleza de sangre y los caballeros villanos, quienes salieron victoriosos haciéndose con el control de la villa. Los caballeros villanos son hombres de categoría, poseedores de buena fortuna económica, de condición jurídica libre, evidentemente, con armas y caballo, todo lo cual les hace destacar de sus convecinos. En el siglo XIII la dedicación a la guerra les permite prosperar económicamente, a la vez que reciben privilegios fiscales (fonsado, monedaje...)¹⁶. Estas gentes, que como decíamos dominan el gobierno municipal, pasarán desde fines del XIV a formar el grupo de ciudadanos; los únicos caballeros que aparecen en el XV pertenecen a la baja nobleza de sangre.

El patriciado urbano recibe en el siglo XV el apelativo de ciudadanos o prohombres. Cuando en 1410 el vecindario queda dividido en *manos* a efectos impositivos, este grupo constituye la *mano superior*. Sin embargo no existen estatutos que definan la condición de ciudadano, que ciertamente está relacionada con el desempeño de cargos en el ayuntamiento. Sabemos que es la condición económica, acomodada, y no





distinción jurídica alguna, la que define a este colectivo, que por lo demás dista mucho de ser homogéneo; en su seno encontramos juristas, mercaderes, maestros artesanos, censalistas, prestamistas, pequeños terratenientes y gentes dedicadas a otros menesteres de índole análoga.

Decíamos que para ejercer cargo público en el municipio o en el General del reino hay que ser ciudadano. Esta condición se logra mediante la colación de la oportuna *carta de ciudadanía*, para lo cual hay que presentar instancia ante los regidores municipales, debiendo demostrar que se ha contribuido durante cinco años continuos en los *compartimientos* de la ciudad¹⁷.

Otro requisito para optar a algunos oficios de ciudad consiste en poseer determinada fortuna. En Zaragoza, debían tener caballo, que no sirviera para trabajar sino para monta, y casa propia¹⁸, en Huesca, caballo y 300 sueldos o más, y condiciones análogas encontramos en otras ciudades y grandes villas. Ya apuntábamos antes que un alto nivel de fortuna es lo que parece definir a los ciudadanos, que habitualmente poseen varios inmuebles y fincas rústicas en la ciudad, que arriendan y de los que obtienen buenas rentas.

F) Población urbana del estado llano. Los vecinos

Los vecinos forman el grupo mayoritario de la población urbana. Son vecinos de una ciudad todos aquellos cabezas de familia que tienen su vivienda habitual en la misma. Los ciudadanos pueden ser también vecinos así como los infanzones, aunque para acceder a esta condición han de recibir unos y otros las oportunas cartas de vecindad. Es decir que para ser vecino de una ciudad o villa hay que tener *carta de vecindad* expedida por los que rigen el concejo¹⁹, lo que conlleva lucrarse de los privilegios y franquicias concedidos por los reyes a ese vecindario. Los vecinos tienen condición ju-

rídica libre, están obligados al pago de las cargas municipales y de los numerosos impuestos reales y eclesiásticos. Su participación en el gobierno municipal se reduce a la asistencia al concejo, que en el siglo XV se reúne en contadas ocasiones y por motivos muy concretos.

Los ciudadanos y los vecinos pueden beneficiarse de las exenciones de impuestos de tráfico que gravan el comercio de exportación, mas para ello han de poder demostrar este derecho, lo que lograrán mediante las oportunas *cartas de franqueza*, también expedidas por las primeras autoridades del municipio. La concesión de estas cartas, así como de las anteriores, está regulada por las ordenanzas municipales; en el caso de Zaragoza el reglamento más claro es el otorgado por Alfonso V en septiembre de 1418, en el se añade que los mercaderes que se dediquen al comercio por todo el reino podrán disfrutar de la franqueza de Zaragoza si tienen aquí factorías o tiendas²⁰.

El procedimiento para la expedición de estos documentos era como sigue: El demandante se presentaba ante los jurados con dos testigos, vecinos de Zaragoza y de reconocida solvencia, los cuales tenían que jurar que conocían bien al solicitante, que éste era vecino de Zaragoza y que vivía aquí todo el año o la mayor parte del mismo. Luego el interesado juraba en poder del jurado *en cap* no defraudar con la dicha franqueza los intereses del rey ni utilizarla para bienes ajenos, sino solo para su propio comercio, ganado, leñas etc. Y si en algún momento otras personas no respetaban esta franqueza y le pedían algún derecho, que se dejaría prender pero no pagaría cosa alguna, y luego lo comunicaría a los jurados para que estos pudieran salir en defensa de los privilegios y franquicias de la ciudad. Finalmente si en algún momento se desavecindaba de Zaragoza, que restituiría la carta a los jurados. Y no faltan ejemplos en la documentación municipal de devoluciones de esta clase²¹.

Este grupo tampoco es homogéneo, puesto que en él se incluyen personas de muy distinta condición económica. Entre ellos hay artesanos, incluso maestros de industrias de segundo orden, menestrales que se contratan por una soldada, tenderos, pequeños comerciantes, arrendatarios de tierras, panaderos, carniceros, etc.

G) Importancia social de las mujeres y de los niños

El papel de la mujer en la sociedad ha sido obviado tradicionalmente. A finales de la década de los setenta el Instituto de la Mujer en Cataluña y la Universidad Complutense de Madrid comenzaron a organizar congresos monográficos sobre el papel de la mujer corriente, no destacada, en la sociedad medieval. En Aragón este sector de la población es desde hace unos años mejor conocido gracias a los trabajos de M.^a Car-

men García Herrero²², que ha basado su investigación en documentación notarial y municipal. De sus estudios se desprende la importancia del sector femenino en la sociedad aragonesa bajomedieval. La actividad de las mujeres no se reduce al marco doméstico, sino que actúan como albaceas de últimas voluntades, tutoras de menores huérfanos (muchas veces sus propios hijos), e incluso como representantes o procuradoras, y no por delegación del marido, sino en nombre propio.

La mujer de la baja nobleza, la infanzona, pierde esta condición al contraer matrimonio desigual, pero puede recuperarla al quedar viuda. En cuanto a la del estado llano, es frecuente encontrar mujeres casadas dedicadas al comercio (tenderas, verduleras, vendedoras de paño), o que regentan panaderías, a veces de *pan franco*, especialmente reguladas por las leyes municipales y muy codiciadas. También ejercen



Las Bodas en Caná de Galilea. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.





trabajos diversos, bien como profesion liberal (comadronas, parteras, organizadoras de entierros...) o en la industria textil (hilanderas, tejedoras, boneteras, lenceras, calceteras, juboneras...) e incluso en la construcción (amasadoras, montadoras de cañas), aunque siempre con salarios menores que los del hombre para igual trabajo.

Otro grupo lo forman las servidoras domésticas: nodrizas y criadas. Las primeras, muy buscadas, perciben altas remuneraciones. En cuanto a las segundas, firman habitualmente contratos de trabajo ante notario, entrando a servir a edades muy tempranas, incluso de siete y ocho años. La parte contratante es muchas veces un hombre, pero también puede serlo un matrimonio, una mujer viuda o, pocas veces, una mujer casada que actúa por cuenta propia, sin su marido. El contrato notarial obliga a la moza a servir durante los años que en el mismo se fijan «y non partirme de vuestro servicio sin licencia vuestra», pues en caso de hacerlo era multada y obligada a reintegrarse a su trabajo. Este era muy duro y variado: limpiar, fregar, barrer, lavar, acarrear agua, llevar el trigo a moler, guisar, ayudar en el taller del amo, hacer de niñera, llevar recados y todo cuanto quisieran ordenarle sus señores siempre que fuera «lícito y honesto». Habitualmente no recibían otra remuneración que la comida y vestido al uso, pero al final del contrato se encontraban con un dinero y un ajuar de ropas, lo que les permitía el matrimonio, puesto que sin dote era imposible casarse.

En cuanto a los niños, su vida se desconoce casi por completo, y una vez más es la documentación notarial la que puede acercarnos algo a esta etapa de la vida a la que tan poca atención han dedicado los historiadores.

De los contratos de nodrizas podemos colegir que la lactancia mercenaria era habitual incluso en las clases medias urbanas. El niño era muchas veces «exportado» al



Cubiertas del Libro de «Collidas» de Calatayud.
Archivo Histórico de la Diputación Provincial de Zaragoza.

núcleo rural donde vivía su ama, permaneciendo allí hasta el destete; en otros casos es la nodriza la que se desplaza al domicilio de los padres del infante. Otro grupo lo forman los niños expósitos, de los que tenemos alguna noticia esporádica a través de los hospitales e inclusas.

El primer acto social importante del niño era el bautizo. En Aragón, donde comienzan a llevarse los *Quinque libri* en el siglo XV, se podría hacer algún estudio sobre ello. En todo caso el día del bautismo significa para el niño no sólo su ingreso en la comunidad cristiana sino también la recepción del nombre.

La infancia no era un período de juegos y de formación. Hay niños y niñas que entran a servir como aprendices o criadas a edades muy tiernas, lo que significa la separación de sus padres y de la casa paterna, para ir a vivir a la de sus amos. Incluso los propios hijos de la casa comenzaban a aprender el oficio paterno muy pronto,



Los revestimientos de las viviendas judías de la «mano mayor» son encomendados a artesanos mudéjares.

con la esperanza de suceder con el tiempo al padre en la maestría. No faltan ejemplos de haber heredado el trabajo, por muerte del padre, siendo menor de edad²³.

La mayoría foral de edad estaba fijada en Aragón en los catorce años. Antes de esta edad debían ser tutelados; la documentación notarial, la municipal y los procesos ante los distintos tribunales competentes en el reino presentan un muestrario de las diferentes circunstancias en que podían encontrarse los menores siendo sujetos de derecho. Muchas veces heredaban inmediatamente la fortuna paterna si su madre contraía nuevas nupcias

H) Población marginal y flotante

Al lado de toda esta población estable, pulula una masa móvil y degradada compuesta por los transeúntes, gitanos, prostitutas, esclavos, presos, pobres mendicantes, enfermos acogidos en centros benéficos, etc. Esta categoría social ha despertado en los últimos años el interés de los historiadores, de modo que es fácil encontrar trabajos sobre la pobreza, la prostitución o la red hospitalaria medieval. También en Aragón se han hecho algunas incursiones en estos campos, referidos, sobre todo, a Zaragoza²⁴.

1. Transeúntes

La documentación municipal hace referencia con frecuencia a los *habitadores*, gentes que no disfrutaban de los derechos de vecindad pero tampoco están sujetos al pago de los compartimientos y cargas municipales. Estos habitantes son muchas veces comerciantes, trajineros, de paso en ejercicio de su profesión; también es frecuente encontrar oficiales artesanos, que una vez completado su aprendizaje van buscando trabajo, bien con intención de establecerse por su cuenta si tropiezan con una ciudad que les permita hacerlo, bien en búsqueda de contrato con algún maestro necesitado de ayuda. En este último sentido son significativas las ordenanzas gremiales: en algunas de ellas se dispone que se dé trabajo al artesano de paso durante una semana, para que pueda vivir, y después «que siga su camino».

Otro caso son aquellas personas que se han trasladado a la ciudad procedentes del entorno rural. Habitualmente disponen ya de vivienda estable, en la que «hacen fuego con su familia», pero carecerán de derechos ciudadanos hasta tanto no obtengan su carta de vecindad de manos de los que gobiernan el municipio.

2) Prostitutas, rufianes y alcahuetes

En la época bajomedieval, y sobre todo desde fines del siglo XIV hasta el ocaso del XV, la prostitución conoció un gran auge en el medio urbano aragonés, a juzgar por la gran cantidad de estatutos y disposiciones en relación con ella emanadas de las autoridades locales. La filosofía vigente en torno a este espinoso tema se podía resumir diciendo que era considerada un mal necesario, pues evitaba que los hombres, a los que se consideraba portadores de ciertas pasiones que habían de satisfacer, violentasen a las mujeres honestas. Las prostitutas reciben nombres muy diversos: *putas públicas*, *hembras públicas*, *mondarias*, *bordeleras*, *mujeres que viven*





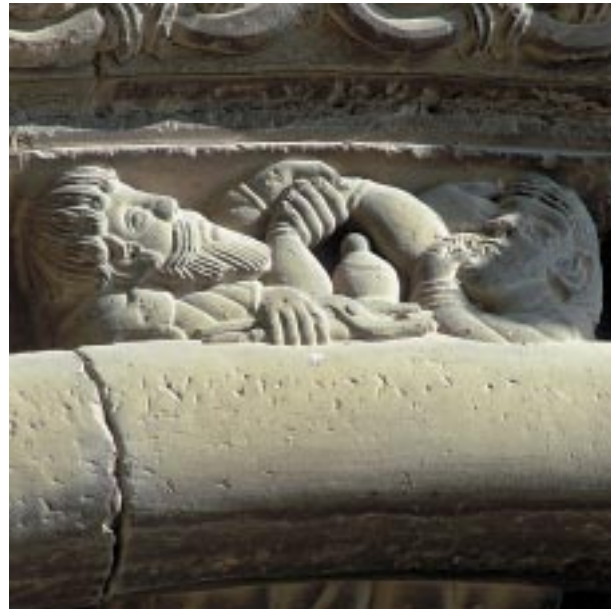
a cuesto público en el burdel, bagasas, hembras mundanales, mancebas, cantoneras y algún otro, sin que sepamos si todos ellos significan lo mismo o bien indican diferentes tipos de prostitución.

Las disposiciones a que antes aludíamos se refieren siempre al recinto donde está autorizada la prostitución. Este recinto, denominado burdel, está amurallado y provisto de puertas de acceso. Las mujeres dedicadas al comercio carnal sólo pueden ejercerlo dentro del mismo. El burdel cuenta con hostales, tabernas y locales donde las mujeres atienden a los clientes. Además de los taberneros y hosteleros, el burdel tiene otros inquilinos fijos que son los *rufianes*, *alcahuetes*, *chulos* u *hombres que tienen fembras en el bordel*. Estos individuos viven a costa de las prostitutas y son objeto de periódicas disposiciones gubernativas prohibiéndoles su modo de vida parasitario, demasiado repetidas como para que no pensemos que fueron escasamente eficaces.

Otro grupo de estatutos aluden a la putas camufladas, es decir, aquellas no declaradas que ejercen la prostitución fuera del burdel, de modo solapado. Se prohíbe también su existencia reiteradamente, lo que nos lleva a creer que una y otra vez reanudaban su ilegal quehacer.

Hay un tercer bloque de disposiciones que hacen referencia al modo de vestir de las mondarias, que ha de ser diferente de aquél al uso de las mujeres honestas, de modo que nunca sea posible confundir a unas con otras. Han de llevar la cara descubierta, sin mantos o cofias que velen sus facciones; se les prohíben los tejidos de lujo y determinados colores y adornos, procurando, en general, evitar una suntuosidad en el vestir que pudiera inducir a nuevas jóvenes a dedicarse a esta profesión.

También encontramos normas relativas a las minorías étnico-religiosas: judíos y moros tenían prohibido el comercio carnal con cristianas, aunque fueran prostitutas, bajo severas penas.



Extracción de una pieza dental.
Arquivolta de la Iglesia de Santa María de Uncastillo.

La vida de este grupo marginal, prostitutas y chulos, era sin duda bastante penosa, a juzgar por las noticias que trae la documentación notarial relativas a peticiones de préstamos y por los procesos criminales en los que este grupo social aparece mezclado²⁵.

3) Esclavos y miserables

Los estratos más marginados y desfavorecidos de la sociedad también tienen su representación en las ciudades de Aragón: esclavos, pobres mendicantes, vagabundos, enfermos, locos y pícaros forman también parte de la humanidad que bulle en las ciudades, por lo que les dedicaremos algunas líneas.

No vamos a hablar de la esclavitud en la Baja Edad Media, pues hay abundante bibliografía que trata el tema²⁶; nos limitaremos a dar unas pinceladas sobre la presencia de esclavos en el medio urbano aragonés en el siglo XV, sobre todo en la segunda mitad, partiendo de noticias extraídas de la documentación notarial. Es frecuente encontrar contratos de compra de esclavos de ambos sexos, algunos de edades muy cortas. No siempre se indica

la etnia del esclavo pero, de figurar, se trata de moros. Parece que estas personas van a dedicarse al servicio personal de sus amos, es decir, al servicio doméstico, o por lo menos no se hace constar ningún destino como mano de obra rural. Algunos de los compradores reciben el tratamiento de *maestre*, lo que permite pensar que irían destinados a los trabajos mas duros de algún taller artesanal²⁷.

El auxilio a los desvalidos es preocupación constante de los concejos aragoneses del siglo XV. Con cargo al presupuesto municipal se repartían limosnas en días señalados del calendario, coincidentes con fiestas civiles o religiosas; el reparto solía efectuarse al final de la obligada procesión conmemorativa²⁸. También patrocinaba el concejo hospitales y hospicios para el cuidado de enfermos transeuntes, pobres vergonzantes, locos y huérfanos, porque el resto de la población era atendida en sus casas, incluso en caso de intervenciones quirúrgicas, jamas pisaba un hospital, que era considerado reducto de los menesterosos. El caso mas señalado de Aragón es el Hospital de Santa María de Gracia de Zaragoza, fundado por Alfonso V en 1425 bajo el lema *Domus Infirmorum Urbis et Orbis*. Era hospital, asilo, maternidad, inclusa y manicomio y en él eran acogidos todos los enfermos de cualquier dolencia y nacionalidad, parturientas, locos, expósitos, etc.²⁹.

Conclusiones

La población de Aragón en el siglo XV es más rural que urbana. Sólo un 25% vive en municipios con funciones de ciudad.

La clase nobiliar aragonesa forma dos brazos bien diferenciados: nobles e infanzones. Dentro de los primeros, de la alta nobleza, hay también dos grupos, al menos en lo que se refiere a la opción a cargos de Diputado del Reino. En cuanto a la baja nobleza, es difícil establecer conclusiones válidas incluso respecto a la nomenclatura³⁰.

También entre el alto clero se pueden distinguir dos grupos: altas dignidades y capitulares. El eclesiástico es un estamento muy mezclado y heterogéneo.

La burguesía copa los gobiernos municipales, cediendo a regañadientes algunas parcelas de poder a la baja nobleza. Es el grupo de mayor peso específico en la sociedad urbana aragonesa.

La masa de la población cristiana forma el grupo de los vecinos, obligados al pago de numerosas tasas y contribuciones ordinarias y extraordinarias y con dedicaciones profesionales muy variadas.

Por debajo de estos se mueve una población marginal difícil de perfilar con claridad por la escasez de documentación relativa a ella.



NOTAS

1. Para el estudio de la demografía aragonesa a fines de la Edad Media contamos con dos fuentes fundamentales, ambas depositadas en el Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza:

–Leg. 774. Libro del «Reparo del General», 1489-1498. Es una cuenta de la recaudación del impuesto de la sisa en once de las doce «sobrecollidas» o distritos en que estaba dividido el reino a efectos administrativos y fiscales. Publicado por M.I. FALCÓN: *Libro del Reparo del General de Aragón (1489-1498. Fogajes de 1489, 1490 y 1491*. «Textos de Historia Moderna», I, Ed. Anubar. Zaragoza, 1987.

–Ms. 660. Fogajes aragoneses de 1495, con rectificaciones de 1510. Sintetizado por M.I. FALCÓN en *Aportación al estudio de la población aragonesa a fines del siglo XV*. «Aragón en la Edad Media», V (Zaragoza, 1983), pp. 255-302.

2. *Divisiones administrativas*. En *Historia de Aragón*, T. III. Zaragoza, 1983, p. 90.

3. Así el viernes 19 de febrero de 1468, el ayuntamiento de Zaragoza concede carta testimonial de franqueza a don Juan Fernandez de Ixar. A.M.Z. *Actos Comunes*, 1468, fol. 36.

4. Archivo Municipal de Zaragoza: *Actos Comunes* desde 1440 a 1492.

Archivo Diputación Provincial Zaragoza (restos del antiguo archivo del Reino). *Actos Comunes de los Diputados*, desde 1470 a 1500. El primer registro de insaculados que se conserva es de 1509 (A.D.Z. Ms. 100).

5. SESMA, J. A., *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II*. Zaragoza, 1977, pp. 50-51

6. LALIENA, C., *Documentos municipales de Huesca, 1100-1350*, Huesca, 1988, doc. 17, pp. 38-39.

7. Entre 1467 y 1472, en las Actas municipales de Zaragoza, se cita a un infanzón con motivo de renunciar a su condición para adquirir la de ciudadano y poder optar al gobierno municipal. A.M.Z. *Actos Comunes* de 1472, fol. 150v.

Igualmente micer Pedro de Ribas, jurista, renuncia a su hidalguía con el mismo fin. *Actos Comunes* de 1472, fol. 165v.

Otro caso es el de Pedro Sanchez, hidalgo y platero, que es excluido de cargos en la cofradía de San Eloy de los plateros de Zaragoza arguyendo que ningún infanzón puede ser mayordomo o marcador del oficio. Sin embargo continúa siendo platero. *Actos Comunes* de 1468, fol. 25v; *Actos Comunes* de 1471, fols. 75v y 193.

8. En Zaragoza hemos rastreado muchas noticias en este sentido: En 1471 encontramos a Sancho de Borau y a Pedro Segura que renuncian a su estatuto de infanzón para lograr el de ciudadanos. Por su parte Juan Soriano y Miguel de Gallipuz advierten que si bien sus respectivos padres se han hecho caballeros, ellos renuncian a cualquier hidalguía que pudiera corresponderles para seguir siendo ciudadanos. A.M.Z. *Actos Comunes de 1471*, fol. 51v. De igual manera, al año siguiente, Juan de Olvian y micer Pedro de Ribas, jurista, prefieren la ciudadanía a su anterior condición nobiliar. *Actos Comunes de 1472*, fols. 150v y 163v. Por el contrario Pedro de Burgos y su hijo de igual nombre y de profesión cestero renuncian a cualquier oficio de ciudad declarando que son infanzones y desean se-

guir siéndolo (al parecer habían sido insaculados sin su consentimiento). *Ibidem*, fol. 150.

9. CORRAL, J. L., *Historia de Daroca*. Instituto de Estudios Darocenses, Daroca, 1983, p. 112.

10. LEDESMA, M. L., *Cortes de Caspe y Alcañiz y Zaragoza de 1371-72*. Textos Medievales, 45. Anubar Ed. Valencia, 1975, pp. 109-111 y 117-121.

11. LALIENA, C. e IRANZO, M. T., *Huesca en la Baja Edad Media: crisis y recuperación (siglos XIV-XV)*. En Huesca. Historia de una ciudad. Ayuntamiento de Huesca, 1990, pp. 154-156.

12. Cfr. PÉREZ VIÑUALES, P., *Alagón en la Baja Edad Media (1400-1450)*. Zaragoza, 1988, pp. 61-63.

13. *Historia de España y América, social y económica*. T. II. Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1972, p. 139.

14. SESMA, A., *La Diputación...*, p. 50.

15. IRANZO, M.T. *La formación del derecho local de Huesca y los Fueros de Aragón*. «Aragón en la Edad Media. Homenaje al Dr. Ubieto». VIII (Zaragoza, 1989), p. 341.

16. CORRAL, J.L., *Historia de Daroca*, p. 114.

17. El 15 de junio de 1471, el municipio de Zaragoza concedió a un vecino la condición de ciudadano con todos sus derechos, incluso la posibilidad de obtener cargos de ciudad, a pesar de no haber compartido durante cinco años, debido a que presenta una carta del rey que le dispensa del pago. La multa que por esta época imponía el concejo zaragozano a los que no habían pagado los compartimientos por cinco años era de 100 sueldos; una vez abonados, el interesado podía solicitar el grado de ciudadano. A.M.Z. *Actos Comunes* de 1471, fol. 122v.

18. Cfr. FALCÓN, M. I., *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV*. Zaragoza, 1978, p. 67.

19. Por vía de ejemplo citaremos tres casos:

a) 17 de marzo de 1468. Antón Esteban y Sancho de Iruecha, anteriormente vecinos de Bubberca, aldea de Calatayud, declaran ante los jurados que han decidido vecindarse en Zaragoza, por lo que demandan sus cartas de vecindad. Juran no tener ninguna voluntad de engaño, sino que verdaderamente tienen intención de vivir aquí permanentemente con sus mujeres y compañía. Los jurados les tienen por vecinos y les dan las cartas acostumbradas. A.M.Z. *Actos Comunes de 1468*, fol. 43v.

b) 8 de abril de 1468. Antón Aguacil, escudero, procedente del lugar de Cariñena, declara que quiere ser vecino de Zaragoza. Presta juramento en el sentido del caso anterior, obtiene su carta y pasa a *compartir* en el brazo de infanzones y caballeros. *Ibidem*, fol. 52v.

c) 20 de abril de 1468. Andalla Granada, moro, procedente de Urrea, viene a vecindarse a Zaragoza. Tras el juramento, que presta según su religión, y demás requisitos como en los casos anteriores, recibe su carta de vecindad. *Ibidem*, fol. 55

Los casos registrados para Zaragoza en cinco años (1468-1472) pasan del centenar.



20. «Item, como por las ditas ordinaciones franqueza no se pueda dar sino a personas que todo el año o la mayor partida de aquel sean en la ciudad residentes, pareceria que en aquestas no fuesen compresos los mercaderes que han domicilios et casas en diversas ciudades e villas de la senyoria del senyor rey. Mas que todo mercader que tendra botiga o casa en la ciutat facient en aquella continua mercaderia por sus factores e contribuyent en las cargas de la ciutat, le puede seyer dada la dita franqueza e letra testimonial no obstantes las ditas ordinaciones». Cfr. MORA Y GAUDO, M., *Ordinaciones de Çaragoça*. Zaragoza, 1908, t. II, p. 503.

21. Hemos encontrado mas de doscientos documentos referentes a expedición o devolución de cartas de franqueza en los años 1468 a 1472.

22. Sobre todo su tesis doctoral, que ha sido publicada bajo el título: *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*. 2 vols. Zaragoza, 1990.

23. A.M.Z. *Actos Comunes de 1490*, fols. 64v-65: se concede uns correduría de redoma a un menor llamado Pedro Colado «vista la neccessitat e pobreza del dito pupillo...». Publicado por M. I. FALCÓN. *Notas sobre los corredores de comercio de Zaragoza en el siglo XV*. «Aragón en la Edad Media», VI (Zaragoza, 1984), p. 197.

24. Cfr. GARCÍA HERRERO, M. C., *Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media*. «En la España Medieval», 12 (Madrid, 1989), pp. 305-322.

FALCÓN PÉREZ, M. I.-*Sanidad y beneficencia en Zaragoza en el siglo XV*. «Aragón en la Edad Media», III (Zaragoza, 1980), pp. 183-226.

25. FALCÓN, M. I. y MOTIS, M. A.: *Procesos criminales en el Arzobispado de Zaragoza*. Zaragoza, 2000. Para mas in-

formación cfr. GARCÍA HERRERO, M.C., *Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media*. «En la España Medieval», 12 (Madrid, 1989), pp. 305-322.

26. Cfr. CORTES, V., *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos*. Valencia, 1964. LADERO, M. A., *La esclavitud por guerra a fines del siglo XV. El caso de Málaga*. «Hispania», 105 (Madrid, 1967). VERLINDEN, Ch., *L'Esclavage dans la Peninsule Iberique aux XIV et XVème siècles*. «Anuario Estudios Medievales», 7 (Barcelona, 1971). COLLANTES DE TERAN, A., *Contribución al estudio de los esclavos en la Sevilla Medieval*. «Homenaje al Profesor Carriazo», II (Sevilla, 1972). FRANCO, A., *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla, 1979. Del mismo: *Los esclavos de Sevilla*. Sevilla, 1980 y *La esclavitud andaluza al término de la Edad Media*. «Cuadernos de Investigación Medieval», 3 (Madrid, 1985). GONZÁLEZ, M., *Esclavos andaluces en el reino de Granada*. «III Coloquio de Historia Medieval Andaluza» (Jaén, 1984).

27. FALCÓN PÉREZ, M. I., *Los esclavos domésticos en Zaragoza en el siglo XV*. En «De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana». Barcelona, 2000, pp. 367-400.

28. En Zaragoza estas limonas venian a suponer un gasto de 2.000 sueldos anuales para las arcas municipales. Cfr. FALCÓN, M. I., *Religiosidad popular en Zaragoza en el siglo XV*. En «Religiosidad popular en España». El Escorial, 1997, t. I, pp. 877-898.

29. Cfr. FALCÓN PÉREZ, M. I., *Aprovisionamiento y Sanidad en Zaragoza en el siglo XV*. En *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 19 (Barcelona, 1998), pp. 127-144.

30. Cfr. FALCÓN, M. I., *Prosopografía de los infanzones de Aragón*. Zaragoza, 2003.





Torre de la iglesia Santa María de la villa de Tauste.

LOS MUDÉJARES ARAGONESES EN LOS SIGLOS XII AL XV

FRANCISCO JAVIER GARCÍA MARCO

Universidad de Zaragoza

*En memoria de María Luisa Ledesma,
maestra y amiga.*

INTRODUCCIÓN



El paisaje humano y urbano que ofrecía el Reino de Aragón en la Edad Media sorprendía a los viajeros que lo visitaban (Lacarra, 1969, 1972; Corral, 1999). En aquella época Aragón era una comunidad humana multicultural, en la que, bajo el dominio y la protección de sus reyes cristianos, convivían con mejor o peor fortuna musulmanes, judíos y cristianos.

Incluso al final del período que estudiamos, el impacto vivo de la cultura musulmana en el Aragón medieval resultaba extraordinariamente llamativo. Cuando el viajero europeo se adentraba en Aragón por el norte –por ejemplo a través del puerto de Somport– para dirigirse a la capital del Reino, Zaragoza, percibía un paisaje humano, natural y cultural netamente europeo, a pesar de las indudables diferencias geográficas, étnicas y culturales. Sin embargo, le bastaba recorrer unas decenas de kilómetros para alcanzar la

ciudad de Huesca, donde le tocaba enfrentarse a su activa morería y a las numerosas aljamas rurales de su entorno, algunas situadas incluso más al norte que la propia ciudad. Desde allí, descendería hacia el valle del Ebro, cuya ribera junto con las de sus afluentes conformaban un territorio absolutamente mudéjar, tanto por la población como por el ambiente urbano.

Y es que el impacto de la cultura islámica en la zona no se limitaba a la presencia de musulmanes. Es que los mismos pueblos y ciudades estaban dominados por iglesias y palacios en los que el trabajo mudéjar y los motivos artísticos atesorados por los musulmanes de la Marca Superior habían sido puestos al servicio de los programas constructivos cristianos de procedencia europea, bajo la dirección de una clase superior cristiana que los estimaba en gran medida¹. Además, este fenómeno no se limitó a un período de transición tras la conquista, sino que se extiende a lo largo de un prologado ciclo histórico





todavía inconcluso que abarcó desde el Románico darocense, pasando por el Gótico y el Renacimiento, hasta alcanzar, ya en época morisca e incluso tras la expulsión, al Barroco y el Neoclásico, inspirando, ya en nuestros tiempos, al movimiento neomudéjar del siglo XX.

Esta relación artística –en la que lo mudéjar pervive al servicio de las modas europeas, dotándoles de una personalidad local irrepetible²– constituye un excelente icono de la esencia del mudejarismo aragonés. En este sentido lo mudéjar no está relacionado sólo con la mera presencia de musulmanes en el Reino sino con una determinada naturaleza de la sociedad aragonesa en su conjunto, cuya cultura material quedó teñida de elementos islámicos.

Ahora bien, aunque resulta indudable que la *fascinación* y el *respeto* de los triunfantes guerreros de las montañas por la cultura material de sus súbditos musulmanes de las riberas constituye un componente esencial del mudejarismo; es igualmente necesario, sin embargo, enfatizar la relación de explotación que sustenta todo el fenómeno, consecuencia en definitiva de la resolución de un conflicto militar en el que hubo vencedores y vencidos. En el caso del mudejarismo, la presencia de musulmanes entre los cristianos no fue fruto de misiones comerciales o resultado de la inmigración –aunque también se dieron posteriormente–, sino fundamentalmente una de las alternativas posibles³ con las que culminar un conflicto de expansión territorial planteado en el terreno militar, y que, en el contexto concreto que estudiamos, se resolvió mediante pactos de capitulación que abocaban a los vencidos al destierro o al estatus de mudéjares –*pacis mauri*–, o, simplemente y en el peor de los casos, por la rendición sin cuartel que les conducía, quizá de por vida, a la esclavitud –*capti mauri*–.

El mudejarismo como concepto

Una de las paradojas más llamativas de la historiografía sobre la minoría islámica del Reino de Aragón es que el término mudéjar jamás aparece en los documentos medievales coetáneos. Los mudéjares eran denominados en la documentación cristiana de la época de tres formas: moros en romance, *sarraceni* en latín y muy ocasionalmente y con carácter cultista –bien teológico o literario– como agarenos. Los términos coetáneos para nada hacen énfasis en lo religioso, sino en su carácter de naturales de etnias extranjeras. En concreto, moro se aplicaba a los naturales del norte de África, sarraceno era el gentilicio de una antigua tribu de Arabia, y agareno se aplicaba a los descendientes de Agar. Es cierto que dentro de la estricta lógica de las culturas antiguas, los antepasados de los mudéjares se habían extrañado de sus raíces al adoptar la filiación de sus patrones árabes y bereberes en el proceso de su conversión al Islam⁴. Con todo, las denominaciones tenían algo de paradójico, puesto que los testimonios de los viajeros extranjeros indican que los mudéjares aragoneses eran de tez blanca y lo suficientemente parecidos a sus vecinos para que algunos de ellos se disfrazaran con eficacia de cristianos para mantener relaciones con mujeres cristianas (Corral, 1999). También parece innegable que llamarles «moros» suponía una voluntad cierta de extrañamiento, que les negaba la condición de naturales del país y terminaba sus derechos históricos a vivir en el solar de sus antepasados.

Por el contrario, la adopción del término «mudéjar» por la historiografía supone una voluntad de alejarse de la óptica etnocentrista para contemplar el fenómeno desde un punto de vista más próximo al de aquellos «extranjeros». El vocablo «mudéjar» proviene de una voz árabe –*mudayyan*–, que significa sometido. Así denominaban los propios musulmanes en textos árabes tardíos a aquellos correligionarios



Torre de la Colegiata de Santa María la Mayor de Calatayud.



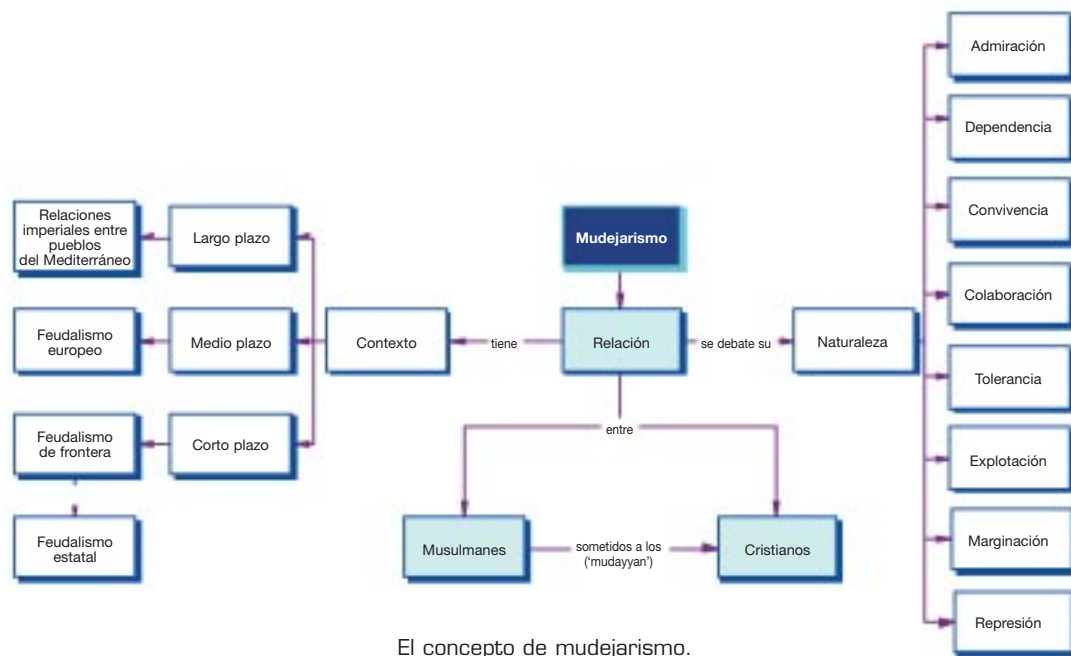


que, en perjuicio de la vocación de liderazgo político del Islam, habían quedado sometidos por los infortunios de la guerra a leyes y gobernantes no islámicos –provisionalmente, claro, como el profeta Mahoma en su exilio–. El término se impuso en el siglo XIX, consagrado por Amador de los Ríos, y fue aplicado especialmente al arte islámico al servicio de los cristianos (Ledesma, 1998).

Más allá de una óptica partidista y aceptando la terminología consagrada por la historiografía, el mudejarismo puede contemplarse como un fenómeno intercultural asimétrico que afecta a dos culturas –la cristiana y la islámica– donde la segunda subsiste incrustada en el espacio geográfico de la primera, aunque sometida a ella. El mudejarismo implica ciertamente una relación de poder desigual, en la que, sin embargo, se tolera –se procura incluso– la supervivencia de la cultura sometida en una situación compleja donde la explotación y la subsidiariedad –aspectos fundamentales de la relación– quedan moderadas por un estatuto jurídico, que garantiza espacios de libertad en el ámbito familiar y doméstico, de autonomía en el régimen local e intrajudicial, y de convi-

venia y respeto entre los convecinos de diferentes religiones (Ledesma, 1994). Convivencia que, sin embargo, se articula desde la diferencia, y que aboca –como en otras situaciones de coexistencia intercultural– al encapsulamiento de la minoría. Es innegable que los cristianos y musulmanes establecieron fronteras rígidas infranqueables sobre todo para proteger las estructuras familiares y clínicas de cualquier contagio: los cristianos tenían prohibido el contacto sexual con musulmanes, y los mudéjares expulsaban de la familia y la comunidad a los conversos a otras religiones. Por supuesto, los cristianos establecieron normas que preservaban y manifestaban su estatus de superioridad, de las que pueden servir de ejemplo las referentes a la prohibición de minaretes o de servir en casa de moro.

Desde el punto de vista de la historia comparada, el mudejarismo no es un hallazgo radicalmente nuevo, sino que se explica en el contexto más amplio de la imbricación entre pueblos en el Mediterráneo –especialmente a través de la invención del estado imperial– y en el contexto mediato de la sociedad feudal, y más concretamente del feudalismo cristiano mediterráneo.



El concepto de mudejarismo.

Aunque la relación jurídica de carácter feudal marca el contexto ideológico y la forma política concreta del hecho mudéjar, el determinante más importante de la coexistencia intercultural fue sin duda el económico. A través de la permanencia de los mudéjares, el rey de Aragón se aseguraba unas rentas fijas anuales sobre las que mantener su casa y construir una política de relaciones feudales eficaces de las que, de otra manera, no habría podido disponer, dadas las dificultades y las generosas condiciones que la repoblación cristiana exigía. Políticamente, la relación entre el Reino y los mudéjares era una relación de explotación que salvaguardaba hasta cierto punto un conjunto de derechos individuales, familiares y comunitarios. Dichas libertades permitían también una relación de colaboración económica entre particulares, que ciertamente tuvo también una gran importancia, y que se concretó, por ejemplo, en las actividades profesionales y comerciales al servicio de judíos y cristianos.

En cualquier caso, el debate sobre la naturaleza de la relación entre musulmanes y cristianos que subyace al fenómeno mudéjar ha sido y es uno de los componentes esenciales del discurso historiográfico sobre el tema. Un debate que entrecruza lo político, lo cultural y lo económico; que alterna el enfoque de la relación de un lado al otro –los cristianos o los musulmanes–; y que recorre un amplio espectro de valores, que van desde la admiración, fascinación –e incluso dependencia en algunos aspectos– de las clases dominantes cristianas hacia la cultura islámica –fascinación que no excluye, antes al contrario, una intensa explotación–; la convivencia y colaboración entre parte de las clases «populares» y los oligarcas de ambas culturas; la simple tolerancia del resto de la población; la orgullosa oposición –a veces manifestada de forma insultante– de muchos mudéjares a la cultura cristiana; la enculturación de otros; e incluso la marginación y abierta represión a la que se les sometía en muchas ocasiones y que se fue haciendo más dura conforme pasaban los siglos.

Todas estas notas son ciertas y el peligro consiste en centrar lo mudéjar en una de ellas, negando la complejidad del fenómeno e incidiendo con exclusividad en ciertos aspectos positivos o, por el contrario negativos, desde una determinada óptica o ideología. Precisamente los avances en la historiografía mudéjar tienen que ver con la superación de énfasis excluyentes y, especialmente en los últimos años, de un concepto ingenuo de tolerancia (García Arenal, 1986, p. 177) a favor de una mayor atención a los aspectos relacionados con la explotación y colaboración, llegando a propuestas como los conceptos de «colonialismo interior» de Burns (1975) o de complementariedad económica (García Marco, 1993). Por último, hay que señalar que lo mudéjar es un fenómeno dinámico que se fue transformando a lo largo del tiempo, evolucionando en la larga duración desde la tolerancia, a la represión, la negación de la diferencia –la conversión obligatoria– y la expulsión.

La historiografía sobre los mudéjares aragoneses

Históricamente, el mudejarismo surge en el siglo XIX como una aproximación científica a una parte de nuestra historia que hasta entonces se circunscribía a la memoria popular, que percibía al moro como lo otro, como algo distinto e inasimilable; pero que constituía una parte fundamental del patrimonio histórico de la tierra que se habitaba y un factor clave para explicar su morfología, y que, por tanto, requería ser tomado en cuenta y recordado. El mudejarismo, por su parte, intenta entender a los mudéjares «en sí mismos», como predicó uno de los patriarcas de estos estudios, Francisco Fernández y González (1865). Partiendo de este presupuesto, las investigaciones se centraron en seguida en el contexto político-económico de la relación entre las comunidades mudéjares y la sociedad cristiana. En los últimos años se ha incidido de forma muy importante en los aspectos económicos de la vida de la minoría.





Respecto al caso concreto de los mudéjares aragoneses, su conocimiento es en gran parte fruto de la labor de investigación realizada en las últimas décadas. Todavía en 1975, José María Lacarra (1979) afirmaba con contundencia que: «Sabemos muy poco de los mudéjares aragoneses, pese a la gran densidad que alcanzó la población mudéjar en Aragón durante los siglos XII al XVI». El estudio decisivo para el arranque de los estudios mudéjares aragoneses es la tesis doctoral de Francisco Macho (1922, 1923) sobre su condición social en el siglo XV, basada sobre todo en protocolos notariales.

Hasta casi finales de la década de los ochenta, los estudios mudéjares aragoneses de carácter histórico se centraron en la condición social de los mudéjares campesinos, a partir del breve estudio pionero de Eduardo de Hinojosa (1904), constituyendo un tema recurrente a lo largo del tiempo que ha ofrecido interesantes trabajos (Macho, 1923; Lacarra, 1979, 1981; Ledesma, 1981; Sarasa, 1981; Stalls, 1987).

A finales de los años sesenta aparecen estudios de carácter monográfico que empiezan a aportar matices y novedades a las primeras visiones de conjunto. La serie se inicia con el trabajo de María Luisa Ledesma (1968) sobre los mudéjares del Bajo Jalón. Ese mismo año Guy Liazu publicó también un análisis de los documentos sobre el tema publicados en los *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro* de José María Lacarra (1982-1985). Un impulso decisivo a las investigaciones proviene de la apertura del prestigioso Simposio Internacional de Mudejarismo (1981-) de Teruel –hasta entonces reservado a los historiadores del arte–, que, a partir de su tercera edición en 1984, ofreció su palestra también a la participación de historiadores. Los estudios monográficos suelen enfocar un espacio determinado, ya de carácter político –la Corona de Aragón, el Reino de Aragón, un señorío– o natural –los valles de los afluentes del Ebro, la Hoya de

Huesca–, y en ocasiones también se especializan temáticamente, destacando los estudios que se centran en los aspectos políticos –convivencia, «estatuto», represión y marginalidad, gobierno interno, etc.–, político-económicos –relaciones con la monarquía y las jerarquías feudales laicas y eclesiásticas, repoblación, fiscalidad–, económicos –economía agraria y ocupaciones no agrarias–, demográficos –volumen poblacional, distribución, migraciones–, sociales –reproducción familiar– y, por fin, culturales y antropológicos. Mención aparte merecen los estudios realizados a partir de los documentos aljamiados aragoneses que han llegado hasta nosotros, y que ilustran de forma muy especial su derecho, su lengua, su literatura o sus costumbres.

Los mudéjares aragoneses han sido sometidos a un escrutinio muy desigual según su distribución geográfica. Con mucho, los espacios más investigados han sido, por este orden, las aljamas de los valles de Jalón y el Jiloca, la morería de la ciudad de Huesca y, a notable distancia, la de Teruel. Huesca dispone de dos excelentes monografías (Basáñez, 1989; Conte, 1992) y de varios artículos monográficos (Conte, 1995a, 1995b, García, 1995), y su comarca, la Hoya de Huesca, de un estudio de Utrilla y Esco (1986). La morería de Teruel fue analizada en su conjunto en una comunicación de Novella y Ribot (1986) y ha sido objeto de varias comunicaciones a los Simposios de Mudejarismo (Muñoz, 1991, 1992, 1995; Mur, 1992; Novella y Ribot, 1992). También interesa al respecto un trabajo sobre el intento de repoblar con mudéjares la cercana Villastar (Gargallo, 1986). La morería de Zaragoza se conoce relativamente gracias a los estudios de carácter general, que se apoyan mucho en documentos zaragozanos, especialmente el trabajo de Isabel Falcón (Ledesma y Falcón, 1977; Falcón, 1981, 1998) y a los trabajos sobre mudéjares de Macho (1922, 1923), pero carece de estudios monográficos, con la excepción del reciente de

Mainé (1995) dedicado al espacio urbano de la morería y el de Antolín (1992), que analiza contratos de fustería. Disponemos también de interesantes trabajos aislados para el Bajo Aragón (Pueyo, 1992), el Valle del Huerva (Ledesma, 1980) y los mudéjares de Magallón (Cabanés, 1992) y Torrellas (Labarta, 1982).

Sin embargo, destaca el interés con el que se ha estudiado a los mudéjares de los valles del Jalón y el Jiloca. La Vega Baja del Jalón fue objeto del estudio pionero de Ledesma (1968) y, con posterioridad, de los trabajos de Pérez Viñuales (1986, 1991a, 1991b, 1995, 1999a, 1999b) y de Marín (1988) sobre Calatorao. Además, dos documentos árabes estudiados por Labarta (1988) y Viguera (1993) proceden de esa zona, concretamente de Urrea de Jalón y Calatorao respectivamente.

Todavía son más abundantes los estudios sobre las comarcas del Jalón y el Jiloca medios, tanto en general (García Marco, 1991, 1992a, 1992b, 1992c, 1994, 1995a; Louire, 1999) como centrándose en comarcas y localidades específicas: el valle medio del Jalón (García, 1993), Calatayud (Cuella, 1973, 1981; Fuente, 1982, 1996; García Marco, 1992d; Pétriz, 1995; Sanmiguel, 1995) y su comarca (Cuella, 1989a; García Marco, 1993), la morería de Terrer (Fuente, 1989), Aranda (Marín, 1993), el valle medio del Jiloca y Daroca (Pérez y Mañas, 1986; Jimeno, 1989; García, 1992a; Rodrigo, 1995, García, 1995a, 1995b). Hay que señalar también los estudios sobre manuscritos aparecidos en la zona, concretamente en Jarque y Morés (Viguera, 1981b) y Daroca (Labarta, 1983).

Fuera de los análisis comarcales y locales, destacan también los trabajos de Fernández (1991, 1995) sobre el condado de Ricla, así como algunos estudios mudéjares cuyo ámbito es el conjunto de la Corona de Aragón, pero que ofrecen una gran cantidad de información muy analítica, como los de Boswell (1977), y, notablemente, los de Ferrer (1987, 1992, 1994, 1998).

También ha sido importante la publicación de catálogos documentales, en los que fue pionero también Francisco Macho (1922, 1923). Prácticamente todos los trabajos mencionados incluyen documentos en apéndice o incluso auténticas colecciones documentales; y, por otra parte, una gran mayoría de las recopilaciones y ediciones documentales un poco importantes realizadas sobre el Aragón medieval contienen noticias sobre los mudéjares aragoneses. La riqueza de la documentación bajomedieval –en particular la real, concejil y notarial– explica que la mayor parte de los estudios se refieran a esta época. Entre los trabajos recientes dedicados específicamente a la publicación de fuentes sobre los mudéjares destaca el de María Blanca Basañez Villaluenga (1998).

A pesar de la importancia de los estudios monográficos originales, durante todo el período han seguido ofreciéndose estados de la cuestión (Ledesma, 1979, 1985, 1988; García Arenal, 1986; Sarasa, 1981). Además, propiciadas por la orientación temática de los Simposios Internacionales de Mudéjarismo a partir de su cuarta edición, han aparecido interesantísimas revisiones de carácter monográfico, dedicadas a la fiscalidad mudéjar (Ledesma, 1991), la economía mudéjar (Ledesma, 1993), al trabajo de los mudéjares (Álvaro, 1995) y al urbanismo mudéjar, acompañadas de numerosas comunicaciones aportadas sobre cada tema (Simposio Internacional de Mudéjarismo, 1991, 1992, 1995, 1999). Hay que mencionar dentro de los estudios temáticos de conjunto el pionero estudio sobre los mudéjares y la economía agraria de Ledesma (1981), y los estudios realizados sobre población y urbanismo para el Atlas de Aragón (Ledesma, 1992; García Marco, 1992c)

Por fin, es necesario resaltar la aparición de estudios realizados a partir de documentación en árabe sobre actas de compra-venta, cartas de dote, testamentos, y otros documentos más enjundiosos –como tratados legales o histórico-teológicos– que nos permiten conocer la aplicación





concreta del derecho islámico en el espacio aragonés y su corpus de referencia legal, teológico e histórico (Cervera, 1987, 1992, 1993; Viguera, 1981b, 1982, 1993; Labarta, 1982a, 1982b).

La fundación del mudejarismo aragonés

Más allá de las semejanzas con otros procesos de coexistencia imperial entre pueblos que ofrece la historia comparada, el mudejarismo aragonés se explica, en su concreta corporeidad histórica, por la nueva dinámica que –a raíz del despegue de la Cristiandad europea en torno al año mil– se estableció en sus fronteras exteriores.

A lo largo del siglo XI la reorganización de la cristiandad europea hizo posible que los cristianos retomaran la iniciativa en el fascinante y multicultural espacio de la frontera ibérica, conocida como marca hispánica por los carolingios y como marca superior por los musulmanes de Córdoba. Como toda frontera exterior entre grandes conglomerados político-culturales, la marca era un territorio de tránsito, diversidad, conflicto y mestizaje.

En la zona cristiana, muy reducida, la población indígena estaba en un proceso de decidida incorporación a la naciente Cristiandad europea, entregándose con entusiasmo a las reformas monásticas y eclesiásticas y recibiendo el apoyo decisivo de sus correligionarios del norte, que bajo el liderazgo y cobertura del Papado se encontraban en proceso de asimilar el concepto islámico de guerra santa, rebautizándola eso sí como «cruzada»⁵.

Por su parte, la zona islámica (Viguera, 1981) consistía en un espacio poblado por una mayoría de indígenas preislámicos, entre los cuales había no obstante una importante presencia de clanes árabes y beréberes, que junto con la aristocracia muladí compartían el poder político y social. Cuanto más al norte más importante era la presencia de cristianos «mozárabes» y más

fluidas las relaciones familiares, económicas y aún feudales con los cristianos. Estas relaciones, especialmente al final del periodo islámico, traspasaban cada vez más las fronteras de la religión. Los musulmanes de la Península, intentaban compensar su creciente debilidad frente a los cristianos recurriendo a sus vecinos más próximos, los musulmanes del Norte de África –en la época y en el espacio concreto que analizamos los almorávides. Sin embargo, a diferencia de los cristianos del norte de la Península, que se entregaron sin demasiadas reservas a los nuevos movimientos políticos y religiosos europeos, dentro del frente musulmán estas alianzas plantearon graves conflictos de poder, influencia y mentalidades. Estos conflictos minaron grandemente su cohesión. De hecho, muchos musulmanes de origen muladí podían sentirse étnica e incluso culturalmente más cerca de sus enemigos del norte que de sus correligionarios del sur, y de hecho terminaron cambiando de bando⁶.

La situación de las taifas y la iniciativa cristiana permitieron ganar terreno rápidamente a los reyes de Aragón. Sin embargo, el mudejarismo no tenía por qué ser una consecuencia natural de la conquista⁷. Al parecer, el fenómeno se debe por una parte a que la naturaleza móvil de la frontera entre ambas civilizaciones se incrementó en ese periodo excluyendo soluciones definitivas, y, por la otra y de manera muy especial, a la naturaleza feudal de la guerra entre Islam y Cristiandad, y muy en concreto al sistema de parias.

Debido a la progresiva internacionalización de las operaciones, el pulso entre cristianos y musulmanes abandonó el carácter relativamente local que había tenido durante el califato y volvió a inscribirse en el ámbito del gran conflicto regional que ya se había dibujado durante el periodo de máxima expansión del Islam. Eso producía una inseguridad en los procesos de conquista que excluía soluciones basadas en la muerte, huida y expulsión de los irreductibles y en la asimilación de los que deseaban quedarse.

Sin embargo, quizá más decisiva para la formación del mudejarismo resultó la dinámica de la guerra feudal organizada por los cristianos, retroalimentada por los cobros en forma de protección –parias– antes que por el botín de guerra. Se trata de una dinámica peculiar e interesantísima. Por un lado, los cristianos obtenían los recursos y motivaciones económicas para la

guerra de la exacción de la población islámica. Por el otro, tres factores importantes idiosincrásicos de la frontera excluían, a pesar de la indudable expansión de la población europea en la Plena Edad Media que alimentó la repoblación, la sustitución de la población islámica por cristianos. En primer lugar, el lado cristiano de la frontera era muy débil demográfica-



Patio de San Martín y torre del Homenaje del Palacio de la Aljafería de Zaragoza.





mente, debido tanto a factores ecológicos que impedían sustentar una población cristiana mayor como a la inseguridad provocada por la continua situación de guerra que hacía difícil atraer grandes contingentes de población. En segundo lugar, los repobladores cristianos debían ser atraídos con gran costo político, esto es, mediante la concesión de libertades y fueros extremadamente generosos que reducían enormemente el potencial de exacción feudal. En tercer lugar, el sistema de parias descansaba en gran medida sobre un sistema de producción ajeno a los repobladores del Norte, a saber, la agricultura intensiva practicada en los regadíos de los valles fluviales y las actividades artesanales y de servicios que los abundantes excedentes agrarios propiciaban.

Por ello, desde el punto de vista de los jefes feudales cristianos, expulsar sin más a la población islámica suponía matar la gallina de los huevos de oro que constituía el trasvase de rentas desde los musulmanes, primero en forma de parias y luego, liquidada la organización política islámica, de tributos comunales e individuales. El sistema de rentas feudales se apoyaba en la rica economía agraria de los ríos del Valle del Ebro, y efectivamente los pactos que siguieron a la conquista procuraron preservar la población que lo mantenía. Se puede afirmar con rotundidad que, dadas las condiciones de la guerra feudal cristiana, expulsar a los musulmanes en el quicio de los siglos XI y XII suponía matar desde dentro una de las precondiciones económicas del fenómeno de expansión política que supone la reconquista.

Pero por más que *a posteriori* la lógica del fenómeno mudéjar resulte aplastante, el mudejarismo aragonés debe concebirse también como un hallazgo del gran creador político que fue el rey aragonés Alfonso I. Este monarca, extremadamente comprometido con los ideales de Cristiandad y Cruzada tal y como se entendían en el siglo XI, se caracterizó por arbitrar una política abierta y –en la medida en que el sis-

tema lo permitía– antifeudal, apoyada en el indiscutido liderazgo carismático que le concedían sus grandes dotes como caudillo militar. Alfonso el Batallador no sólo movilizó a sus aliados feudales del norte de los Pirineos, sino que incorporó a las clases medias a su programa reconquistador –avalado por una bula pontificia–, potenciando la caballería villana; a la par que trabó alianzas con los caudillos musulmanes de la zona del Moncayo, facilitando el aislamiento de los almorávides de Zaragoza y completando la conquista del Valle medio del Ebro para Aragón. Acogidos por generosas capitulaciones que, sin embargo, los desplazaban de los cascos urbanos más importantes, los mudéjares quedaron bajo su directa protección como hombres del rey, beneficiándose probablemente de una generosa política fiscal que incentivaba su conversión. Su muerte sin hijos y el regreso de la guerra de frontera dura y difícil truncó su política de forma casi radical, aunque hubo un período de transición bajo el reinado de su hermano Ramiro I y su ahijado Ramón Berenguer –en el que se reconquistaron territorios mudéjares tan importantes como Híjar, Huesa y Alcañiz, y se consolidó la toma de Cinca– y un epílogo en el estatuto concedido a Calanda.

Efectivamente, por debajo de la zona conquistada por Alfonso el Batallador y consolidada por Ramón Berenguer sólo quedaron tres morerías, la de Teruel –que no responde a capitulaciones, sino a la llegada de población exógena– y las de Albaracín y Gea, morerías de origen señorial anterior que comparten en sus orígenes la dinámica caudillista y abierta del fascinante siglo XI.

A pesar de que jurídicamente la casa de Aragón persistía, los modos políticos de sus sucesores resultaron claramente refeudalizantes. El territorio de las comunidades de aldeas fue recortándose durante el resto de la Plena Edad Media y los mudéjares se convirtieron en una pieza clave de las relaciones entre el rey y la nobleza de la



Fachada de una vivienda de la judería de Huesa del Común.

interesada protección a los mudéjares. El rey poseía la potestad absoluta, pero se obligaba a través de una serie de pactos –en forma de privilegios–, confirmando los de sus precededores y otorgando otros nuevos. En virtud de ellos los mudéjares disfrutaban de derechos personales y comunitarios.

Por un lado, los derechos personales –otorgados normalmente en calidad de miembros de la minoría o de una comunidad local o profesional– les aseguran el ejercicio autónomo de su vida personal y familiar y el disfrute de su patrimonio personal dentro de los límites marcados por las tribuciones a las que estaban obligados.

Por otro lado, fruto de esos pactos surge un espacio de autonomía comunitaria interna, en las tres vertientes de la religión y el culto, la organización local y la participación en la administración de justicia y tributaria, que permitía a su vez una diferenciación sociopolítica interna de la minoría. En lo religioso –que en el Islam abarca toda las facetas de la vida–, se garantizaba el derecho al culto –con el límite de aceptar la primacía de la fe cristiana y no ejercer proselitismo– y a la existencia de una administración religiosa, cuyo pivote eran los alfaquíes, que disfrutaban de una notable libertad de movimientos. En la organización local, se reconocía el derecho de reunión de la comunidad –la alja-

ma–, a la que se permitía dotarse de una estructura política capaz de acometer los asuntos vecinales, administrar los bienes colectivos, representar sus intereses ante los poderes externos y organizar la tributación. En lo jurídico, se reconocía a la clase superior de los mudéjares el derecho a juzgar causas internas y a asesorar en aquéllas que el rey se reservaba a través del alcadí general de la Corona y sus lugartenientes –normalmente pertenecientes a las oligarquías locales–, y, significativamente, a percibir parte de los derechos pecuniarios obtenidos.

La organización política interna de la aljama se asemeja enormemente en nombres, funciones y dinámica a la de los concejos cristianos. Cuanto mayor era la comunidad mudéjar, mayor la diversificación de los oficios. Se partía de un núcleo básico formado por el alamín –que presidía, dirigía y representaba a aljama– y los jurados –que ejercían un poder colegiado y se repartían las funciones y tareas ejecutivas–. Al principio el alamín fue nombrado por la administración real, pero más tarde el rey concedió a las aljamas el privilegio de elegirlo, de forma muy semejante a lo que ocurrió también en muchos concejos cristianos. Donde había alcadí éste solía ejercer la dirección y representación de la aljama; en cuyo caso era frecuente que se denominaran adelantados a los jurados. Si la aljama era grande, se especializaba la administración de los bienes y el control del comercio –funciones de las que se responsabilizaba el almutazaf–; se nombraba una especie de representante judicial permanente –el procurador–; se arbitraba un nuevo cauce de participación de los notables de la aljama a través de la figura de los consejeros, que asistían también a la permanente de la aljama, el consejo; se nombraban lugartenientes para los cargos ejecutivos; y aparecía a figura especializada del cogedor –recaudador de impuestos–. Oficios inevitables fueron, como en el concejo cristiano, el corredor y los procuradores, estos últimos nombrados *ad hoc* mediante carta de procuración.



En realidad, se puede apreciar como buena parte de la administración mudéjar estaba implicada en resolver el principal aspecto de la relación entre el rey –o las personas y casas a las que éste había otorgado rentas– y los mudéjares: la canalización de la exacción económica. Además, a través de dicha organización administrativa se apoyaba la diferenciación sobre la masa de los pecheros de una clase de notables en estrecha relación con la administración real o señorial.

Un tema político-económico de gran interés es la naturaleza y componentes de la exacción mudéjar. La tributación de los musulmanes procedía tanto del uso de los medios de producción –tierras, tiendas y explotaciones industriales– como de su condición de vasallos, a partir de la cual se producían pagos tanto en concepto de ayudas «especiales» al rey o señor feudal –por matrimonio, guerras, desastres– como a consecuencia del ejercicio de la justicia. La fiscalidad mudéjar progresó también al ritmo que evolucionaba el feudalismo aragonés (García, 1992). Durante la época posterior a la conquista, la exacción era en especie y en trabajo, estaba muy atomizada –existían muchos tributos–, variaba según las zonas, y mostraba una filiación estrecha con la fiscalidad de época islámica, de la cual conservaba incluso las denominaciones. Conforme la administración real y los señores se alejaron –a medida que avanzaba el Estado feudal y los dominios señoriales se integraban en los cada vez mayores estados señoriales–, la diversidad de cargas anteriores fue sistematizándose tanto en el realengo como en el señorío en la famosa pecha –un impuesto agregado, compacto y en buena parte en metálico, recogido por las propias aljamas y, cuando era en especie, gestionado a través del arrendamiento a intermediarios, a los que los señores dotaban de poderes policiales poniendo a las oficiales de la aljama bajo su autoridad a estos efectos. La pecha debió ser al principio calculada por hogar y más

tarde asignada por la misma aljama sobre un monto total a pagar por ésta, dentro de unas negociaciones globales con el señor. En virtud de la misma lógica, las obligaciones en forma de trabajo fueron desapareciendo, se condonaron por dinero y quedaron relegadas a situaciones especiales, gestionadas por la aljama en beneficio de la comunidad o fruto de peticiones extraordinarias de los señores.

La población mudéjar

Como hemos visto, la población mudéjar se situó en su gran mayoría en el solar de las conquistas realizadas o consolidadas por Alfonso el Batallador. Se trataba de una población fundamentalmente rural, asentada en las vegas del Ebro y de sus afluentes. A pesar de sus limitaciones, el censo de población de 1495, encargado por las Cortes reunidas en Tarazona con el objeto de racionalizar el pago de impuestos, permite valorar la contribución islámica a la población aragonesa; y, con cierto sesgo, su total demográfico y su capacidad económica. Según dicho censo 5.674 fuegos de los 51.540 existentes en el Reino eran de mudéjares; esto es, constituían el 11% de la población total (Lacarra, 1972, p. 134). Analizaremos a continuación su distribución geográfica.

Al norte del reino destacaban los núcleos mudéjares de la Hoya de Huesca –entorno a los ríos Sotón, Flumen, Guatizalema y Alcanadre (Utrilla y Esco, 1986)– y del río Cinca, notablemente Barbastro, Albalate de Cinca y Fraga. La población mudéjar de la Hoya de Huesca sufrió una fuerte contracción durante la Baja Edad Media.

Al oeste del Reino, entorno al monte Moncayo persistió un importante contingente de población musulmana en los valles del Queiles, Huecha, Aranda e Isuela. En la mayor parte de los núcleos se aprecia la lenta contracción de la población mudéjar, debida probablemente a las conversiones, que se documentan en Aranda





(García Marco, 1993). La disminución de la población mudéjar se aprecia también en el Jalón Alto y Medio, en el cual desaparecieron las aljamas de Alhama, Santos, Embid y Paracuellos, aunque subsistieron las de Ariza, Morés, Sestrica, Sabiñán y Villanueva, todas de señorío. Este hecho es muy importante porque refleja la presión que existía hacia la asimilación en los territorios de realengo bajo control de las Comunidades de Aldea, mientras que la situación permaneció más estable en los señoríos laicos y, en menor medida, eclesiásticos. En el Jiloca persistieron las aljamas mudéjares de Villafeliche –ligada al señorío de Albarracín en sus comienzos–, la de Daroca y la de Burbáguena.

El Bajo Jalón estaba repleto de población mudéjar así como todo el curso medio del Ebro desde Luceni a Mequinenza, y los cursos bajos de sus afluentes de la margen derecha, los ríos Huerva, Aguasvivas, Martín y Guadalupe. El valle alto de la Huerva también perdió población mudéjar, donde se extinguió la aljama mudéjar de Fuendetodos.

Al sur de la línea que marcan las aljamas mudéjares de Burbáguena, Huesa del Común y del núcleo formado por Calanda y Foz Calanda, y salvando las excepciones ya reseñadas de las morerías de Albarracín, Gea de Albarracín y Teruel, se produce un importante vacío de población islámica, que se explica, como se ha comentado, por el cambio de situación de la frontera, el cambio de la dinámica demográfica europea y la nueva política feudalizante de los herederos de Ramón Berenguer.

La gran mayoría de los núcleos de población mudéjares examinados eran lugares de mayoría musulmana. Cerca de la mitad de las localidades estaban totalmente pobladas por mudéjares, con excepción en ocasiones del fuego del señor o el castillo, la casa del vicario y algún residente cristiano aislado (reflejadas en la figura 8 en la categoría que agrupa entre el 95 y 99%).

La proporción se dispara si tenemos en cuenta las poblaciones con más del 85% de pobladores musulmanes, es decir con escasísimos habitantes cristianos. Con todo, existían algunas localidades de carácter eminentemente rural en las que la población musulmana se encontraba en franca minoría: era el caso de Ariza, Arándiga, Burbáguena –que según hemos visto sí poseía morería–, Mequinenza, Alcolea, Alfajarín, Salinas y La Puebla de Castro. Algunas localidades, por otra parte, sólo contaban en 1495 con una familia mudéjar; es el caso de Lanaja, Pomar y Tabernas.

Hasta que punto el mudejarismo era un fenómeno rural se aprecia en el gráfico anterior (García, 1992c) que analiza la relación entre la proporción de pobladores musulmanes sobre el total respecto al rango de la población en el entramado urbano aragonés. Zaragoza, Calatayud, Huesca y Teruel poseían una proporción escasísima de pobladores musulmanes respecto a su total de fuegos. Tan sólo Jaca, entre las ciudades medievales aragonesas, carecía de población islámica permanente. Otras poblaciones con carácter urbano, pero en la práctica medieval villas de realengo o señorío, como Monzón, Fraga y Caspe (en torno a los 300 vecinos), compartían con las ciudades la presencia de una porción limitada –aunque algo mayor en proporción al número de vecinos– y segregada de pobladores islámicos. En el siguiente grupo, constituido por cuatro poblaciones de más de 200 fuegos (Aranda, Villafeliche, Belchite e Híjar), cabezas de importantes señoríos, la proporción se acerca ya al 50% de moros. Huesa del Común constituye una interesante excepción, con un 75% de habitantes mudéjares. En general, podemos afirmar que en las localidades con más de 200 fuegos se da una gradación inversa entre el número de habitantes musulmanes y el número total de vecinos, y, por ende, la importancia de la población como centro económico y político, según podemos ver reflejado en las tablas de correlaciones. Además,

la correlación inversa entre población total (como índice de rango de la localidad) y la población relativa mudéjar explica un 30,1% la covarianza para las localidades entre 200 y 400 habitantes, y un 17,1% de las ciudades entre 400 y 800 vecinos, siendo insignificante para las poblaciones de menor tamaño. En definitiva, la presencia de mudéjares se reduce significativamente cuanto más importante es el rango que la localidad alcanza en la jerarquía urbana. Eso no quiere decir, sin embargo, que los mudéjares no fueran importantes en la economía de las principales ciudades del Reino, antes al contrario, como se verá más tarde.

Los mudéjares no estaban constreñidos a las poblaciones en las que existían aljamas, sino que se desplazaban buscando trabajo. Por ello, se detectan mudéjares durante el siglo XV en poblaciones como Cetina o Murero en las que no existía aljama (García Marco, 1993, p. 135). Tampoco hay que pensar en una población mudéjar ruralizada y estática, sino que igualmente se documentan frecuentemente movimientos migratorios, tanto a partir de referencias breves a domicilios anteriores y a las relaciones familiares entre pobladores de distintas localidades (García Marco, 1993, p. 133-4) como a través de contratos de vasallaje y exenciones colectivas (Pérez Viñuales, 1992).

La dinámica de la población mudéjar fue semejante a la cristiana, marcada por la crisis del siglo XIV y la recuperación de la segunda mitad del siglo XV y el XVI, con dos hechos diferenciales. En primer lugar, las conversiones y las huidas redujeron la población mudéjar en los siglos XII y XIII, que casi desapareció de los territorios de las Comunidades de Aldeas de la Extremadura aragonesa. En segundo lugar, la debilidad numérica de las aljamas favoreció la extinción sin remedio de varias de ellas durante el siglo XIV. Las urbanas –Huesca, Calatayud, Zaragoza– quedaron al borde de la extinción, aunque sus privilegios jurídicos y su lugar privilegiado de acceso al



Jesús entre los doctores. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

mercado favorecieron su reconstrucción durante el XV, sobre todo a partir de emigrantes de su entorno rural. La regresión demográfica se confirma en múltiples estudios para la Hoya de Huesca (Utrilla y Esco, 1986), el Jalón y el Jiloca Medios (García Marco, 1993, 1994) y el conjunto de la Corona de Aragón (Ferrer, 1994).

Los espacios urbanos y rurales

Un aspecto clave de la cultura material mudéjar, que ha dejado una huella profunda en el paisaje humano de Aragón, es su peculiar urbanismo. Este tema fue considerado de forma monográfica en el Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (1991) y, especialmente, en el VI





Simposio Internacional de Mudejarismo (1995), donde bajo el estado de la cuestión realizado por María Luisa Ledesma (1995) se presentaron excelentes comunicaciones sobre los poblamientos mudéjares en Zaragoza (Mainé, 1995), Huesca (Conte, 1995), Daroca (García, 1995b), Calatayud (Pétriz y Sanmiguel, 1995) y Teruel (Muñoz, 1995). Antes habían aparecido estudios monográficos sobre las poblaciones mudéjares y morerías de los valles del Jalón y el Jiloca Medios (García, 1991, 1993) y sobre la trama urbana mudéjar de Aragón (García, 1992c).

La morería, que es definida por la Real Academia como un «barrio que se destinaba en algunos pueblos para habitación de los moros», sirve actualmente también para designar la huella que en el paisaje urbano deja o dejó la presencia de una comunidad mudéjar. Estrictamente, este término connota un sentido segregativo, marginal, para esa comunidad sumergida en el seno de la mayoría cristiana. Las morerías por excelencia fueron las urbanas. La población islámica se concentraba en un pequeño barrio de la ciudad, con peculiaridades urbanísticas propias, que en el caso paradigmático de Zaragoza asemejaba una pequeña medina islámica adyacente a la ciudad cristiana, con su mercado, varias mezquitas –una de ellas la principal–, su calle central, su muro, sus accesos limitados, y la típica estructura reticular de su entramado de calles. Sólo en Teruel se ha documentado la presencia de varios núcleos de población mudéjar. Las morerías no son, sin embargo, barrios totalmente impermeables y, quizá con motivo de las pestes de finales del XIV y de la crisis económica de la minoría, su perímetro se reduce, y encontramos casas de cristianos en las márgenes y aun en el centro de las morerías.

Existieron además morerías rurales denominadas como tales en la documentación coetánea (Terrer, Sabiñán y Burbáguena). Todas ellas disponían de abundante población musulmana, y tienen su origen en

una más o menos larga historia bajo una jurisdicción de carácter señorial, primero laica o eclesiástica, después ejercida por las Comunidades de Aldeas, que consolidó a dichas aljamas como entidades segregadas y autónomas respecto al resto de la población, en un medio de absoluto predominio cristiano. La morería de Huesca del Común, tradicionalmente de señorío, asimiló su estatus a la de Burbáguena al ser incorporada a la Comunidad de Aldeas de Daroca.

Salvo estas excepciones, sin embargo, no se debe hablar de «morerías rurales», pues falta el aspecto segregativo presente en los centros urbanos: Resulta especialmente significativa la ausencia de puertas y muros. Además, los moros constituían franca mayoría en la mayoría de las localidades. Sin embargo, tanto en la documentación medieval como en la huella toponímica actual se observa que existía una clara tendencia al agrupamiento de la población según su religión. El urbanismo de estas poblaciones era típicamente mudéjar, en su sentido etimológico de sometido, pues estaban dominadas por el inevitable castillo que las coronaba, los muros defensivos, la torre de la iglesia cristiana y la presencia de numerosas dependencias señoriales (el horno, la bodega, el granero, y las casas o la torre del señor).

La morfología urbana era semejante en todos los poblamientos mudéjares, fueran morerías, barrios o poblaciones exentas. Siguiendo una de las leyes inmutables del urbanismo mediterráneo, el centro económico, social, religioso y político de la aljama (comunidad) mudéjar lo constituía la plaza, separada en el caso que hubiera una importante población cristiana, en cuyos alrededores invariablemente se situaba la mezquita, frecuentemente el horno, la carnicería, la herrería y algunas tiendas y talleres, así como las casas de los moros más destacados por su poder económico y relevancia política. Algunos elementos urbanos solo se daban en las comunidades locales más importantes. Así, en la



Paso del Mar Rojo. Haggadah de Sarajevo.

importante morería de Zaragoza se situaban también en los alrededores de la plaza de la mezquita principal el hostel –la alhóndiga– y la tintorería del rey. En Huesca había incluso hospital. Estas morerías grandes poseían también casas aljamiales¹⁰, que invariablemente se situaban cerca de la mezquita mayor, y en el caso de Zaragoza varios barrios y mezquitas con sus plazas. En las morerías y poblaciones mudéjares que se lo podían permitir los baños eran también un elemento fundamental –documentados en Zaragoza, Huesca y Daroca– y existían varios barrios y diversas mezquitas con sus plazas –dos en Huesca–. El trazado urbano general recuerda al islámico, muy reticular, con grandes arterias de comunicación con uso comercial que se despliegan desde la plaza principal y que se dividen en calles estrechas y muchas veces sin salida. Sin embargo, debido a que las morerías urbanas se crearon tras la reconquista *ex novo* fuera del casco urbano, su planta es notablemente más cuadrículada que, por ejemplo, las del norte de África o las poblaciones rurales.

Allí donde la población mudéjar era francamente minoritaria, los talleres y las tiendas tendieron a desplazarse hacia los centros económicos cristianos, incluso fuera del barrio musulmán, como se aprecia, por ejemplo, en Huesca y Calatayud. En Zaragoza y Daroca la morería se abre

directamente a zonas comerciales. En las áreas rurales, la actividad mudéjar no quedó recluida dentro de las antiguas murallas, sino que a calor de la expansión de la artesanía mudéjar surgieron arrabales de obradores en distintas poblaciones: ollerías en Almonacid de la Sierra, Muel, Huesa del Común y Villafeliche, herrerías en ésta última, y tejerías en Terror. Fuera quedaban también los cementerios, que, en el caso de las poblaciones de fuerte crecimiento –como Zaragoza– tuvieron que ser trasladados al quedar dentro del casco urbano.

Las actividades económicas

Salvando el arte mudéjar aragonés, la economía ha sido el aspecto monográfico que mayor interés ha concitado por parte de los investigadores. Hitos decisivos en la historiografía sobre el tema fueron el IV, VI y VII Simposio Internacional de Mudejarismo (1992, 1995, 1999), donde se presentaron respectivamente las documentadas ponencias de Ledesma (1992) sobre la aportación de los mudéjares a la economía del Reino, la de Álvaro (1995) sobre el trabajo de los mudéjares y moriscos en Aragón y Navarra, y la síntesis de Hinojosa (1999), fundamentada en los trabajos pioneros de Macho y Lacarra y los dos simposios señalados, al cual remitimos para un análisis reciente de la bibliografía sobre la cuestión.

Los mudéjares heredaron de la época andalusí una economía avanzada, sustentada en el regadío y en la existencia de un mercado articulado por un sólido entramado urbano y de una importante especialización artesanal y terciaria a su servicio. Los poderes cristianos pusieron esas habilidades a su servicio muy pronto, en cuanto pasaron los ajustes de la conquista. El fenómeno se incrementó con el despegue de la economía urbana a lo largo del siglo XV.

La agricultura constituía la base de la economía mudéjar. Incluso a los mudéjares





muy secundarizados –como los alarifes o herreros– se les documentan explotaciones agrícolas. Sin embargo, en las ciudades casi todos los cabezas de familia musulmanes ejercían como profesionales, y es muy raro, a diferencia de lo que ocurre con los cristianos, que se les apele como labradores. Este fenómeno ocurría también –aunque en menor medida– en las poblaciones cercanas a las ciudades, como Terrer, Burbáguena o Muel, que abastecían de transformados de materias primas a sus mercados urbanos. Por otra parte, y conforme a lo que constituye casi una ley de la sociedad aragonesa hasta mediados del siglo pasado, la posesión de ganado por parte de los mudéjares estaba ligada a su riqueza y a su preeminencia social y política (García Marco, 1993).

Un debate importante que ha marcado la historiografía durante casi un siglo ha sido la relación de los mudéjares con la tierra (Hinojosa, 1904; Macho, 1923; Lacarra, 1979, 1981; Ledesma, 1981; Sarasa, 1981; Stalls, 1987). La investigación ha demostrado que la condición de campesinos sin tierra que se otorgaba a los mudéjares a principios del siglo pasado no se corresponde con la realidad. El estudio de Cabanes (1992) sobre la granja de Muzalcoraz muestra como en fechas tan tempranas como el siglo XII sus pobladores musulmanes poseían tierras en propiedad. En pleno siglo XV en Calatayud y Daroca se documentan tierras ofrecidas por los mudéjares en garantía que no pagaban el diezmo (García, 1993, 1994). Por otra parte, Ledesma (1981) para la Plena Edad Media y Pérez (1999b) para la Baja han documentado el proceso de entrada en vasallaje de los mudéjares respecto a los señores, sin que se vea claro que ello empeorara sus condiciones de vida. Más bien, existe un consenso general en que en la mayoría de los señoríos su situación era mejor que la de los vasallos cristianos.

En definitiva, los mudéjares explotaban la tierra en regímenes muy diferentes –propiedad, treudo o medianería– y, frecuente-

mente, de forma combinada. Aunque existía legislación que procuraba menguar sus posibilidades de desplazamiento –anclándoles a la tierra indirectamente mediante la expropiación de sus propiedades si abandonaban el señorío al que pertenecían–, los mudéjares eran hombres del rey y podían disponer de sus personas. En consonancia con su libertad de tránsito, la documentación manejada en diferentes estudios muestra un trasiego importante de mudéjares entre las distintas poblaciones y entre el realengo y el señorío. Los señores procuraban incrementar su número de vasallos e incluso patronos tan improbable como los Templarios intentaron repoblar sin éxito con mudéjares a mediados del siglo XIII una población tan meridional como Villastar (Gargallo, 1986). En definitiva, los mudéjares no eran siervos de la gleba, y existía para ellos un mercado de trabajo que, especialmente al hilo de la crisis demográfica de la Baja Edad Media, facilitó la mejora de sus condiciones de vida y el ejercicio de su libertad de residencia, especialmente para aquellos dedicados a la artesanía, el comercio o el derecho islámico.

Respecto a las actividades artesanales o, si se quiere, al sector secundario, se les documenta, en su gran mayoría, dependiendo también de las materias primas disponibles en cada comarca (Ledesma, 1992). No obstante destacan en Aragón de forma muy clara en algunas de ellas: sobre todo, en el sector de la construcción –desde la fabricación de materias primas como el ladrillo, las vigas de madera y arcesonados, la teja o la cal hasta la dirección de obras de gran complejidad como la reforma de la Seo de Zaragoza o la construcción de la torre de Santa María la Mayor de Calatayud–; en el de la cerámica y la cantarería; y en el de la metalurgia; donde eran famosos como fabricantes de armas.

Aunque la actividad artesanal de los mudéjares era importante también en el área rural, destaca de forma muy especial en

las morerías urbanas. Los estudios de García (1993, 1994, 1995a) para el Jalón y Jiloca Medios muestran como –al menos para esa zona y muy probablemente para las demás– la secundarización y la terciarización de los mudéjares estaban en función de la jerarquía urbana. En dicha zona, Calatayud y Daroca –capitales indiscutidas de sus comarcas– concentraban la mayor proporción de artesanos, seguidas de las cabezas de importantes señoríos, como Villafeliche, Huesa y Aranda y de las aljamas que servían a Calatayud y Daroca de transformados agropecuarios –Terrer, Sabiñán y Burbáguena–.

Los estudios muy detallados realizados para Huesca, Daroca y la comarca de Calatayud permiten incluso ofrecer porcentajes de ocupación por sectores para el siglo XV. En Huesca (Conte, 1992, 1995a) el 40,94% de los mudéjares se dedicaban a la metalurgia –herreros, caldereros, freneros, cerrajeros, pomeros y armeros–, el 12,65% al trabajo del cuero –curtidores y, sobre todo, zapateros–, el 11,41% a la construcción –fusteros–, el 10,91% al barro cocido –cantareros, olleros y tejeros– y el 10,91% al comercio –tenderos, trajineros, tratantes, comerciantes, mozos y mercaderes–. Los labradores, canasteros, tintoreros se documentan, pero eran escasos. En la comarca de Calatayud (García, 1993) –dominada por la actividad secundaria y terciaria de la reducida aljama de Calatayud, y en menor medida por los mudéjares de Terrer, Aranda y Villafeliche– el 28,40% se dedicaban a la construcción, el 28,40% al metal, el 13,02% a la piel y el calzado, el 10,65% al cáñamo, el 9,76% a la cantarería y ollería, el 6,51% al textil, y el 1,78% a la alimentación.

Para Daroca se ha realizado un estudio cuantitativo que, a partir del recuento de las menciones profesionales documentadas en relación al censo de 1495, intenta evaluar la hipótesis de la complementariedad de las economías cristiana y mudéjar en el Aragón medieval (García, 1995a). Según este estudio, el 28,89% de los mudé-

jares se dedicaba al metal, el 22,22% al calzado, el 20% a la construcción, y el 8,89 al barro cocido. En menor medida se documentan sastres, tejedores y labradores. Por su parte, los cristianos de Daroca destacaban como labradores (36,87%), pelaires (8,29%), mercaderes (7,83%), zapateros (5,99%), notarios (5,53%), tejedores (5,53%), sastres y tintoreros (2,76), trabajadores del cáñamo (entorno al 5%), etc. A la vista de estos datos, la hipótesis de la complementariedad económica se impone con contundencia. Frente a un mudejarismo fundamentalmente artesanal, una gran parte de los cristianos urbanos de Daroca eran labradores. Entre el sesenta por ciento de cristianos que no vivían de la agricultura directamente –hay que pensar en un importante número de rentistas– no existía la especialización que detectamos entre los moros de Daroca y Calatayud, sino que los trabajadores se distribuían más equilibradamente por los distintos sectores. El 10% –si contamos pellijeros y otros especialistas de la piel– estaban dedicados a la preparación de pieles. Les siguen los mercaderes y tenderos con prácticamente un 8% cien de las referencias, varios de ellos especializados como sederos, sastres o especieros. El sector de los zapateros era también importante (5,99%) pero no tan significativo como en los mudéjares (el 22,22%). Están presentes en el sector de la sastrería de manera semejante a los mudéjares (2,30%), y en el del tejido de manera algo superior (5,53%), pero ello gracias a la aportación numérica de los judíos recién conversos. Los cristianos estaban prácticamente ausentes del sector de la construcción, con la excepción de un par de fusteros y un mazonero, e igualmente del sector del metal, salvando un batifulla –un orfebre–, es decir, un artesano muy especializado de origen europeo. No estaban presentes en absoluto en el área del barro cocido, hasta el punto que la tejería del concejo estaba atreudada a un mudéjar con carácter de servicio público, con precios fijados para cada uno de los tipos de producción.





En el sector servicios destacaban como transportistas –trajineros y mulateros– y comerciantes, y también como juglares. Por lo general, los artesanos y comerciantes combinaban su actividad secundaria o terciaria con la agropecuaria. Además, muchos de los comerciantes –especialmente los tenderos– eran a su vez artesanos. Por otra parte, la propia dinámica interna de las comunidades islámicas –en concreto el culto– requería la presencia de ciertos profesionales, señaladamente los carniceros, los Barberos –que también ejercían la medicina– y los alfaquíes. Estos últimos constituyen un grupo profesional interesantísimo. Algunos de ellos están profundamente imbricados en la comunidad, en el seno de la cual han nacido, y ejercen oficios paralelos; mientras que otros configuran una especie de clero móvil con un gran contacto con el mudejarismo levantino que se desplaza por las distintas aljamas. Los alfaquíes transeúntes debieron constituir una de las claves de la coherencia y persistencia del Islam en la España interior.

De hecho, la mayor parte de las tiendas debían ser talleres especializados. La unidad de producción era la familia extensa inmediata, reforzada mediante el sistema de aprendizaje en casa, que se alimenta de vecinos y parientes lejanos. Las mujeres trabajaban y, en caso de fallecimiento del cabeza de familia sin varones aptos, asumían la dirección de la explotación y, por ello, se les documenta realizando contratos con su mención profesional correspondiente. El problema de la reproducción social de la familia mudéjar apenas ha sido investigado, aunque existe un estudio pionero realizado sobre la familia Domalich de Catayud (García Marco, 1991) que muestra el origen rural de esa prestigiosa saga de alarifes y sus estrategias de reproducción familiar, que incluyen el aprendizaje de otros oficios por parte de los hijos menores.

Si bien el trabajo se realizaba en el contexto de la familia, las actividades econó-

micas trascendían las fronteras étnico-religiosas. En todo Aragón se documentan abundantes compromisos interreligiosos tanto de cara a la producción agraria –treudos, medianerías de tierras y rebaños– y artesanal –*Verlagssystem*, treudos de instalaciones como tintorerías, ollerías o cantarerías de propiedad real, señorial o concejil– como de cara al comercio, bajo la forma de compañías (Conte, 1992, 1995a; Estevan, 1995; García, 1994). También los contratos de aprendizaje trascienden las fronteras confesionales y se documentan aprendices de sastre y tejedor de moros con cristianos, aunque en condiciones notablemente más desventajosas (Pérez, 1995).

En conclusión, se trata de una economía al servicio de la cristiana, especialmente de sus grupos dominantes, a la que los mudéjares aportan trabajo, signos de ostentación y a la que trasvasan, además, extraeconómicamente buena parte de sus propios excedentes a través del sistema impositivo. La economía secundaria mudéjar estaba claramente orientada hacia la producción de bienes de equipo de alta demanda: construcción, metal –con especial dedicación a la defensa a través de la cerrajería y la armería– y cantarería. En estas áreas de la producción su aportación a la economía cristiana es claramente complementaria, como demuestra palmariamente el caso de Daroca. Secundariamente, los mudéjares urbanos producen bienes de consumo orientados fundamentalmente a la exportación –en Daroca y Huesca calzado y armas, en Calatayud cerámica, artículos de cáñamo, calcetería y herrería fina–, bien a través de sus propias tiendas y circuitos comerciales o, en el caso de los textiles y probablemente del calzado, bajo la dirección y demanda de los mercaderes-empresarios proto-capitalistas de estas ciudades. Por fin, su presencia en el sector servicios es reducida pero significativa, orientada al comercio al por menor de su propia producción artesanal, a ciertas

actividades de exportación en el caso de los comerciantes mudéjares de las grandes aljamas y a la animación de las fiestas musulmanas y cristianas como músicos y danzantes. Dentro del sector servicios es necesario destacar finalmente también la profesiones orientadas a los servicios intracomunitarios, fundamentalmente, alfarquies, carniceros y barberos.

La vida interna de las aljamas y las mentalidades

Mientras las que fuentes institucionales que nos revelan el estatuto deseado para los mudéjares, las fuentes fiscales y notariales nos acercan a la realidad socioeconómica del fenómeno mudéjar, y las fuentes artísticas y arqueológicas a su materialidad; las fuentes judiciales –a veces



Calle Herrerías, donde confluyen artesanos de las tres comunidades. Épila.





contenidas también en protocolos notariales– nos aproximan a aspectos particularmente inaprensibles del fenómeno –sus costumbres, modos de pensar y sentir–, debido a que documentan declaraciones espontáneas de los actores históricos. Es decir, permiten conocer –hasta cierto punto y dentro de los límites que plantea la situación judicial– qué pensaban los mudéjares y cómo lo hacían, así como la visión que sus coetáneos cristianos y judíos tenían sobre su comportamiento. En este sentido destaca, por su originalidad metodológica –utiliza el concepto de microhistoria– y por la acostumbrada belleza de su prosa uno de los últimos libros de María Luisa Ledesma (1994) titulado *Vidas mudéjares*.

La impresión general que causan los mudéjares aragoneses a partir de los diferentes estudios y de la documentación conocida es la de personas normales –con sus problemas de todo tipo, sus ilusiones, sus recursos, etc.– que pertenecían a una minoría religiosa tolerada a la par que cuestionada, fuertemente cohesiva, con una gran autoconciencia y muy afirmada frente a los otros grupos religiosos, y, sin embargo, sometida a fuertes presiones aculturadoras. Por supuesto, los testimonios muestran que las diferentes comunidades locales y más aún las personas concretas divergirían notablemente en sus comportamientos y actitudes respecto a numerosos aspectos.

La propia estructura del Islam en el Aragón cristiano facilitaba la pervivencia del fenómeno. Constituían una amplia masa rural, mayoritaria y casi homogénea en gran parte de las poblaciones, que permeaba y alimentaba continuamente las amenazadas morerías de los núcleos urbanos, que constituían las cabezas administrativas del Aragón mudéjar y sus ventanas al mercado de bienes y servicios y al resto del mundo islámico. Analizados desde la suficiente distancia, los mudéjares causan la impresión de una sociedad completa encapsulada dentro de otra. Señoríos como los de los Luna o los Ximénez de Urrea en la zona del Jalón constituían

auténticos estados musulmanes bajo un poder cristiano y en convivencia con cristianos, donde los mudéjares podían desarrollar su cultura y modos de vida con una gran libertad y donde se vislumbra incluso la existencia de una aristocracia mudéjar que parece remontarse a época andalusí (García, 1993).

La identidad islámica de los mudéjares aragoneses giraba fundamentalmente entorno a ciertas cuestiones religiosas que les distinguían de los cristianos –negación de la Trinidad, de la naturaleza divina de Jesucristo y de la virginidad de María, y afirmación de la unidad de Dios y de la primacía del profeta Mahoma– y, de manera muy especial por su incidencia sistémica en sus vidas cotidianas, por el seguimiento del culto y el derecho islámico y de ciertas normas de derecho público codificadas en la época inmediatamente anterior a la conquista cristiana. El derecho islámico cohesionaba fuertemente la familia y la comunidad, y las separaba en múltiples aspectos de la vida cotidiana de las costumbres y usos de los infieles. El árabe se conservó a efectos legales y religiosos, como una lengua culta, aunque todo parece indicar que –a tenor de las frases relatadas en modo directo que se entresacan de los documentos y del fenómeno de la literatura aljamiada¹¹– los mudéjares se expresaban normalmente en romance, quizá en muchos sitios ya antes de la conquista.

A diferencia de lo que ocurre con los judíos aragoneses, que, como muestra Miguel Ángel Motis, ante el dilema de la expulsión se consideraron antes aragoneses que judíos, los musulmanes aragoneses mantuvieron una identidad orgullosamente enfrentada a los aragoneses (Epalza, 1987) y sufrieron por ello una importante represión (Ferrer, 1987; Corral, 1999). El aragonesismo de los mudéjares del Reino de Aragón es solo geográfico, y, a diferencia de lo que pudo ocurrir con judíos y cristianos, los musulmanes aragoneses no parece que compartieran una identidad nacional aragonesa, sino que se consideraron parte del Islam.

A modo de conclusión

En los últimos diez años, como efecto del fenómeno de la inmigración, la epistemología de los estudios mudejaristas está sufriendo una importante transformación, que sin duda terminará teniendo efectos importantes en la historiografía. Como consecuencia de dichos cambios, los «moros» –como se les conocía sin ánimo peyorativo en la lengua vernácula– han pasado de verse como algo del pasado frente a lo cual se construyó la identidad aragonesa y, en general, la española –una identidad que excluía formas religiosas, étnicas y aún regionales diferentes–, a comprenderse en el contexto de la sociedad multicultural hacia la que camina la España de nuestra época.

En el siglo XXI, que va a ser un siglo marcado por la imbricación de culturas, conviene volver la vista al pasado y aprender sobre las razones, las dificultades, las ventajas, las desventajas y sobre la misma naturaleza del fenómeno de la convivencia entre modos de organización social diferentes. Se trata de enfrentarse a la complejidad de la realidad de forma desapasionada, aunque sin renunciar, antes al contrario, a los valores e ideales que, al final, deben marcar el camino a seguir.

Bibliografía

- ÁLVARO ZAMORA, María Isabel (1995). «El trabajo de los mudéjares y los moriscos en Aragón y Navarra», en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo: Actas*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 7-38.
- ANTOLÍN COMA, Carmen (1992). «Sobre las condiciones establecidas en los contratos de fustería en Zaragoza a principios del siglo XVI», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. *IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía*: Teruel, 17-19 de septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 187-192.
- BASAÑEZ VILLALUENGA, María Blanca (1989). «La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV». Barcelona: CSIC-Institución Milà y Fontanals, 1989.
- BASAÑEZ VILLALUENGA, María Blanca (1998). «Las morerías aragonesas durante el reinado del Jaime II: Catálogo de la documentación de la Cancillería Real: volumen I (1291-1310)». Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1998, 508 p.
- BERNABÉ PONS, Luis F.; RUBIERA MATA, María Jesús (1999). «La lengua de mudéjares y moriscos: estado de la cuestión», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 599-631.
- BOSWELL, JOHN (1977). «The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century». New Haven; London: Yale University Press, 1977.
- BURNS, Robert Ignatius (1975). «Medieval Colonialism: Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia». New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- CABANES PECOURT, María de los Desamparados (1992). «Los mudéjares de Muzalcoraz y el monasterio de Veruela: datos de una economía en el siglo XII. Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)», en *IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel*, 17-19 de septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 143-149.
- CERVERA FRAS, María José (1987). «La plegaria musulmana en el compendio de al-Tulaytuli: Transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)». Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987.
- CERVERA FRAS, María José (1992). «La reglamentación sobre ventas en los tratados jurídicos mudéjares», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. *IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel*, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 135-141.
- CERVERA FRAS, María José (1993). «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», en *Aragón en la Edad Media, X-XI* (1993), 165-188.
- CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette (1999). «El lenguaje de la magia acerca de mudéjares y moriscos», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 643-654.
- CONTE CAZCARRO, Ánchel (1992). «La aljama de moros de Huesca». Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992.





- CONTE CAZCARRO, Anchel (1995a). «La composición laboral de la aljama de moros de Huesca en los siglos XV-XVI», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 137-142.
- CONTE CAZCARRO, Anchel (1995b). «La morería de Huesca», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 613-618.
- CORRAL LAFUENTE, José Luis (1981). «El obispado de Tarazona en el siglo XIV: El Libro del Chantre: II. Las propiedades episcopales», en *Turiaso, II* (1981), 205-287.
- CORRAL LAFUENTE, José Luis (1999). «El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses», en *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*. Vol. 1 (1999), 341-355.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio (1973). «El arcedianato de Calatayud en tiempos del Papa Luna». Barcelona: Universidad, 1977, Tesis doctoral.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio (1981). «San Pedro Mártir de Calatayud y el Papa Luna», en *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo* (15-17 de septiembre de 1975). Madrid: CSIC; Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981, 131-139.
- CUELLA ESTEBAN, Ovidio (1989a). «Los mudéjares de la Comunidad de Calatayud a fines del siglo XIV y comienzos del XV», en *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos: Actas*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1989, 209-219.
- DOMINGO I GABRIEL, Anna (1991). «Los subsidios de las aljamas musulmanas de la Corona de Aragón durante la primera mitad del siglo XIV», en *Actas del V Simposio Internacional de mudejarismo*: Teruel, 13-15 de septiembre de 1990. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 19-31.
- EPALZA, Mikel de (1983). «Historia medieval de la Península: tres culturas o tres religiones», en *I Congreso Internacional, «Encuentro de las Tres Culturas»* (Toledo, 37 de octubre de 1982). Toledo, 1983, 99-104.
- FALCÓN PÉREZ, María Isabel (1981). «Zaragoza en el siglo XV: morfología urbana, huertas y término municipal». Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», D.L. 1981, 420 p.; 24 cm.
- FALCÓN PÉREZ, María Isabel (1998). «Historia de Zaragoza: Vol. 7: Zaragoza en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)». Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, Servicio de Cultura, 1998, 94 p.
- FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicente (1986). «Los Bellvis: una dinastía mudéjar de alcaldías generales de Valencia, Aragón y Principado de Cataluña», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo*: Teruel, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 277-290.
- FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Myriam I. (1991). «Los mudéjares del condado de Ricla», en *Actas del V Simposio Internacional de mudejarismo*: Teruel, 13-15 de septiembre de 1990. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 33-40.
- FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Myriam I. (1995). «Labores de algunas comunidades aragonesas, mudéjares y moriscos de Ricla, Villafeliche, Muel, La Almunia y Alfamén», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 187-196.
- FERRANDO, Ignacio (1999). «Observaciones sobre el léxico de un cejel mudéjar aragonés inédito», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 655-661.
- FERRER I MALLOL, María Teresa (1987). «Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació y discriminació». Barcelona, Anuario de Estudios Medievales, 1987. (Anuario de Estudios Medievales; anexo 16).
- FERRER I MALLOL, María Teresa (1992). «Els Mudéjars de la Couronne d'Aragon», en *Revue du Monde Musulmane et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), 179-194.
- FERRER I MALLOL, María Teresa (1994). «L'emigració dels sarraïns residents a Catalunya, a Aragó i al País Valencià durant la Baixa Edat Mitjana», en *L'expulsió dels moriscos: Conseqüències en el món islàmic i el món cristià: 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*, Congrés Internacional Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994, 19-26.
- FERRER I MALLOL, María Teresa (1998). «Evolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la Couronne catalano-aragonaise au XIV siècle», en *Le partage du monde. Échanges et colonisation de la Méditerranée médiévale*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998, 439-452.

- FUENTE COBOS, Concepción de (1982). «La alcaicería de Calatayud y el monasterio de Piedra», en *Papeles Bilbilitanos. Primer encuentro de Estudios Bilbilitanos, II.* (Calatayud, 1982), 149-163.
- FUENTE COBOS, Concepción de (1989). «La morería de Terrer hasta comienzos del siglo XV», en *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos.* Actas. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos. Institución Fernando el Católico, 1989, 251-257.
- FUENTE COBOS, Concepción de la (1996). «Los mudéjares en la documentación del Santo Sepulcro de Calatayud (siglos XII-XV)», en *Actas de las II Jornadas de Estudio La Orden del Santo Sepulcro.* Zaragoza: Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro, 1996, 155-162.
- GARCÍA ALGARRA, María Almudena (1995). «El 'istisqà': la petición de lluvia. Un manuscrito mudéjar de la Huesca del siglo XV». Madrid: Universidad Autónoma, 1995.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes (1986). «Los mudéjares en el Reino de Navarra y en la Corona de Aragón», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo:* Teruel, 20-22 de Septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1991). «Espacio urbano y rural en las aljamas mudéjares de las cuencas del Jalón y el Jiloca medios», en *Simposio internacional sobre la ciudad islámica.* Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, 411-430.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1992a). «Actividades profesionales y económicas de las comunidades mudéjares de Calatayud y Daroca a finales del siglo XV (1486-1501)», en *IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía:* Teruel, 17-19 de septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Exma. Diputación Provincial de Teruel, 1992. 151-166. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992b).* «Algunas notas sobre el endeudamiento de las aljamas mudéjares aragonesas», en *IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía:* Teruel, 17-19 de septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 193-196.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1992c). «Fiscalidad y feudalismo en el mudejarismo aragonés: El ejemplo de las comunidades del Jalón y del Jiloca Medios (siglos XII al XV)», en *V Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 13 al 15 de septiembre de 1990). Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 41-63.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1992c). «Las moreñas en Aragón. Atlas de Historia de Aragón». Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1992.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1992d). «Un capítulo para la historia social del trabajo del yeso: La familia Domalich de Calatayud y su entorno en el siglo XV», en *V Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 13 al 15 de septiembre de 1990). Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 345-363.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1993). «Las comunidades mudéjares de la comarca de Calatayud en el siglo XV: Orígenes, condiciones socioeconómicas y marcos políticos de su permanencia». Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1993.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1994). «Sistemas de información en Historia regional: los mudéjares del Jalón y del Jiloca medios en el siglo XV [Tesis doctoral]». Zaragoza: Universidad, 1994.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1995a). «El trabajo de los mudéjares de Daroca (Zaragoza) en la segunda mitad del siglo XV: Una perspectiva socio-ocupacional», en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, septiembre de 1993: actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, 167-186.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1995b). «El urbanismo de la morería de Daroca en el siglo XV», en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, septiembre de 1993: actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, 635-662.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (1996). «El Papa Luna y los mudéjares de Aragón», en *Jornadas de estudio IV Centenario del Papa Luna,* Calatayud-Illueca, 1994. Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos, 1996, 95-112.
- GARGALLO MOYA, Antonio (1986). «La carta-puebla concedida por el temple a los moros de Villastar (1267)», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo:* Teruel, 20-22 de Septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 209-220.
- HINOJOSA, Eduardo de (1904). «Mezquinos y Exaricos», en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del Profesorado: Estudios de erudición oriental.* Zaragoza: Mariano Escar, tipógrafo, 1904, 522-531.
- HINOJOSA MONTALVO, José (1999). «La economía de los mudéjares: estado de la cuestión», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo,* Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas.





- Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999.
- JIMENO ORTUÑO, Luisa María (1989). «Notas históricas sobre la aljama sarracena de Daroca durante el último tercio del siglo XIII», en *Homenatge a la memòria del Prof. Dr. Emilio Sáez*. Barcelona: CSIC, 1989, 213-221.
- LABARTA GOMEZ, Ana (1988). «La aljama de los musulmanes de Calatorao nombra procurador, documento árabe de 1451», en *Al-Qantara*, 9 (1988), 511-517.
- LABARTA, Ana (1982). «Una página aljamiada hallada en Torrellas (Tarazona)», en *Turiaso*, 3 (1982), 225-233.
- LABARTA, Ana (1983). «Un Reconocimiento de tutela a un mudéjar de Daroca (documento árabe de 1447)», en *Aragón en la Edad Media. V. Estudios de Economía y Sociedad* (1983), 207-217.
- LACARRA DE MIGUEL, José María (1972). «Aragón en el pasado». Madrid: Austral, 1972.
- LACARRA DE MIGUEL, José María (1979, 1981). «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», en *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 15-17 de septiembre de 1975). Teruel; Madrid, 1981, 17-28. También en: *Aragón en la Edad Media*, II (1979), 7-22.
- LACARRA DE MIGUEL, José María (1982-1985). «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro». Zaragoza: Anúbar, 1982-1985.
- LALIENA CORBERA, Carlos (1996). «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa», en *Actes del Colloque International organisé par l'École Française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S.: Anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*. Rome: École Française de Rome, 1996, 143-166.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1968). «La población mudéjar en la Vega Baja del Jalón», en *Miscelánea ofrecida al Illmo. Señor D. José María Lacarra y de Miguel* (1968), 335-351.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1979). «Los mudéjares en Aragón». Zaragoza: Anúbar, 1979 («Alcorces»).
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1980). «Notas sobre los mudéjares del valle del Huerva (siglos XII al XIV)», en *Aragón en la Edad Media*, III (1980), 7-27.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1981). «Los mudéjares y el cultivo de la tierra en Aragón», en *Actas de las III Jornadas sobre el Estado Actual de los Estudios sobre Aragón* (Tarazona, octubre de 1980). Zaragoza, 1981, 905-912.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1984). «Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón a fines de la Edad Media», en *Aragón en la Edad Media*, IV (1984), 263-292.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1985). «La pervivencia del mundo islámico en Aragón: los mudéjares», en *Historia de Aragón*, vol. III. Zaragoza: Guara, 1985, 149-183.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1988). «Los mudéjares aragoneses: de la convivencia a la ruptura», en *Destierros aragoneses. I. Judíos y moriscos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988, 171-188.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1991a). «Colección de cartas de población y franquicia del reino de Aragón». Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1991b). «Marginalización y violencia: Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses», en *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), 203-224.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1991c). «La fiscalidad mudéjar en Aragón», en *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 3-17.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1992). «La población mudéjar en Aragón», en *Atlas de Historia de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1992.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1993). «Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino: estado actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio», en *IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Actas*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 3-17.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1994). «Vidas mudéjares: Aspectos sociales de una minoría religiosa en Aragón». Zaragoza: Mira, 1994.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1995). «El urbanismo de las morería y de los núcleos rurales en Aragón y Navarra: estado de la cuestión y propuestas de estudio», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995). VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 519-534.

- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1996a). «El poder real y las comunidades mudéjares en Aragón. En: XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)». Zaragoza: Gobierno de Aragón. Departamento de Educación y Cultura, 1996. Vol. 1: 5, 185-196.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa (1996b). «Estudios sobre los mudéjares en Aragón». Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1996.
- LEDESMA RUBIO, María Luisa; FALCÓN PÉREZ, María Isabel (1977). «Zaragoza en la Baja Edad Media». Zaragoza: Librería General, [1977], 182 p.
- LIASU, J.G. (1968). «La condition des musulmans dans l'Aragon chretien aux XI^e et XII^e siècles». Hesperis-Tamuda, 9 (1968), 185-200.
- LOUIRE, Elena (1999). «An unknown charter given by king Peter II the catholic in 1210 to Mudéjars in tge Jalon and Jiloca valleys», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 113-122.
- MACHO ORTEGA, Francisco (1922). «Documentos relativos a la condición social y jurídica de los mudéjares aragoneses», en *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, V (1922), 142-160, 444-464.
- MACHO ORTEGA, Francisco (1923). «Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)», en *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza*, I (1923), 137-319.
- MAINÉ BURGUETE, Enrique (1995). «El urbanismo de la morería zaragozana a fines del XIV», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 619-633.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1988). «Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (I)», en *Al-Qantara*, 9 (1988), 249-296.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1989). «Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (II)», en *Al-Qantara*, 10 (1989), 175-214.
- MARÍN PADILLA, Encarnación (1993). «Investigación sobre la conducta del alamin de Aranda, Mahoma de Ovecar, en 1489», en *Al-Qantara*, 14 (1993), 275-292.
- MUÑOZ GARRIDO, Vidal (1991). «Rentas y censos pagados por los mudéjares turolenses en la Baja Edad Media al Capítulo General de Racioneros», en *Actas del V Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel*, 13-15 de septiembre de 1990. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 65-73.
- MUÑOZ GARRIDO, Vidal (1992). «Actividades y recursos económicos de los mudéjares de la Baja Edad Media en las calles de la Andaquilla y San Bernad, de Teruel», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 113-121.
- MUÑOZ GARRIDO, Vidal (1995). «La morería de Teruel: un espacio abierto», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 677-685.
- MUR RAURELL, Anna (1992). «El elemento mudéjar y morisco como factor económico en la encomienda santiaguista de San Marcos en Teruel (s. XIII-XVI)», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 177-185.
- NOVELLA MATEO, Ángel; RIBOT ARÁN, Victoria (1992). «Jornales de alarifes mudéjares y precios de materiales de construcción en Teruel durante el siglo XIV», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 123-133.
- NOVELLA MATEO, Ángel; RIBOT ARÁN, Victoria (1986). «Los mudéjares en Teruel», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel*, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 245-251.
- PÉREZ GONZÁLEZ, María Dolores; MAÑAS BALLESTÍN, Fabián (1986). «Los mudéjares del valle medio del Jiloca», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel*, 20-22 de Septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 221-243.
- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1986). «Vacío demográfico mudéjar en Alagón durante el siglo XV», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel*, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 253-259.





- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1991a). «Los protocolos notariales como fuente para el estudio de la historia local: la comunidad mudéjar en la vega baja del río Jalón (Zaragoza)», en *Fuentes y métodos de la historia local*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos F. de Ocampo, 1991. 291-298.
- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1991b). «Presión fiscal y emigración: algunos ejemplos de aljamas mudéjares aragonesas», en *Actas del V Simposio Internacional de mudejarismo*: Teruel, 13-15 de septiembre de 1990. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 75-86.
- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1995). «Contratos de «firma de mozo aprendiz» para los oficios de sastre y tejedor: la comunidad mudéjar de Épila (Zaragoza) en el siglo XV», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 197-208.
- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1999a). «La actividad artesanal de los mudéjares en la villa de Épila (Zaragoza) en el siglo XV», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 123-131.
- PÉREZ VIÑUALES, Pilar (1999b). «Contratos de vasallaje de mudéjares aragoneses», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 132-141.
- PÉTRIZ ASO, Ana Isabel (1995). «Consideraciones en torno a la morería de Calatayud: distribución urbana de las tres comunidades religiosas en la Edad Media», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 663-676.
- PUEYO COLOMINA, Pilar (1992). «Mudéjares del Bajo Aragón en protocolos notariales: el notario Johan Sesse de La Ginebrosa (2.ª mitad del siglo XV)», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 167-175.
- RODRIGO ESTEVAN, María Luz (1995). «Los mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423-1526)». En: *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 143-165.
- ROY MARÍN, María José (1999). «La alimentación mudéjar en Aragón», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 143-154.
- ROYO GARCÍA, Juan Ramón (1999). «Las primeras repercusiones de la conversión de los mudéjares en Aragón», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999, 155-174.
- SANMIGUEL MATEO, Agustín (1995). «Un ejemplo de ductilidad del trabajo mudéjar: el abovedamiento de las torres-alminares en la comarca de Calatayud», en *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28 de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 209-229.
- SARASA SÁNCHEZ, Esteban (1981). «Los mudéjares», en *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII-XV: estructuras de poder y conflictos de clase*. Madrid: Siglo XXI, 1981. 207-222. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1981)*. Actas del I Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel, 15-17 de septiembre de 1975. Madrid: CSIC; Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1982)*. Actas del II Simposio Internacional de mudejarismo: Arte: Teruel, 19-21 de Noviembre de 1982. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1986)*. Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel, 20-22 de Septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1991)*. Actas del V Simposio Internacional de mudejarismo: Teruel, 13-15 de septiembre de 1990. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1991. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1992)*. IV Simposio Internacional de mudejarismo: Economía: Teruel, 17-19 de Septiembre de 1987: Actas. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1992. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1995)*. VI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 16-28

de septiembre de 1993: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995. *Simposio Internacional de Mudejarismo (1999)*. VII Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 19-21 de septiembre de 1996: Actas. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1999. *Simposio internacional sobre la ciudad islámica (1991)*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991.

SINUÉS RUIZ, Atanasio; UBIETO ARTETA, Antonio (1986). «El patrimonio real en Aragón durante la Edad Media. Índice de los documentos consignados en el LIBER PATRIMONII REGII ARAGONIAE del Archivo de la Corona de Aragón». Zaragoza: Anúbar, 1986.

STALLS, William Clayton (1987). «Aragonese exarici in the twelfth century: their status and conditions of landholding», en *Sharq Al-Andalus*, 4 (1987), 131-144.

THALER, Donald Ford (1984). *The Mudejars of Aragon during the twelfth and thirteenth centuries* [Tesis doctoral]. Ann Arbor (Michigan): Univ. Microfilm International, 1984, 225 p.

UBIETO ARTETA, Antonio (1984-1986). «Los pueblos y los despoblados», I. Zaragoza: Anúbar, 1984; II, 1985; III, 1986.

UTRILLA UTRILLA, Juan Francisco; ESCO SAMPÉRIZ, José Carlos (1986). «La población mudéjar en la

Hoya de Huesca (siglos XII y XIII)», en *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo*: Teruel, 20-22 de Septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1986, 187-208.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1981a). «Aragón musulmán». Zaragoza: Librería General, 1981.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1981b). «Dos nuevos documentos árabes de Aragón (Jarque y Morés, 1492)», en *Aragón en la Edad Media*, IV (1981), 235-261.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1984). «Documentos mudéjares de Aragón [Comunicación]», en *I Coloquio Hispano-Marroquí de Historiadores*, Rabat, mayo 1984.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1990). «Sobre manuscritos mudéjares: Documentos fechados en Aragón entre los siglos 6^a y 10^a de la Hégira (XII-XVI d. J. C.)», en *Manuscrits arabes en Occident musulman*. Casablanca: Wallada, 1990, 15-24.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1991). «Un mapa de los documentos mudéjares y moriscos de Aragón y Navarra», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad, 1991, 1: 429-434.

VIGUERA MOLINS, María Jesús (1993). «Apuntes diversos en el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón», en *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 165-188.

NOTAS

1. Véase el extraordinario ejemplo del Papa Luna (Cuella, 1973, 1981; García, 1996).

2. Configurando un estilo único que recientemente ha sido reconocido como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

3. Junto a la asimilación sin reservas, la expulsión o el exterminio.

4. En el contexto del Mediterráneo, hacia ya milenios que lo étnico incorporaba como connotación principal no tanto los aspectos antropofísicos como la voluntad de pertenencia a un estado compartiendo un conjunto de leyes y costumbres, que se empalmaba con lo genético y lo genealógico mediante el mecanismo de la pseudofiliación.

5. Un concepto contradictorio que convertía un instrumento en el que se muere en una bandera para matar.

6. El colaboracionismo de familias locales que se pasaban a los cristianos sin reservas se aprecia por ejemplo en la

donación de Sancho Ramírez a Gombal Exmentz del castillo de Lumberres, donde se excluye de su dominio a seis cabezas de familia *quod tornauerunt ad cristianismo* (Ledesma, 1991, 29-30).

7. Véase la nota 3.

8. Con la que el rey siguió jugando gracias a las abundantes expropiaciones de las casas rebeldes y a su intervención en las políticas matrimoniales de la nobleza (García, 1993).

9. Que en general recuperaron y engrosaron su patrimonio durante la Baja Edad Media.

10. En el resto, la aljama solía reunirse en el patio o en los portales de la mezquita.

11. Esto es de textos en romance escritos con grafía islámica, normalmente.





Tejados de viviendas del barrio judío. Monzón.

LOS RESPONSA RABÍNICOS Y LA VIDA INTERNA EN LAS ALJAMAS ARAGONESAS

MOISÉS ORFALI

Universidad de Bar-Ilan



1. El género literario

Las *Šēlot u-Těšubot* («Preguntas y Respuestas») o los *Responsa*, como los llaman usualmente los investigadores modernos, son por lo general decisiones de orden jurídico, dadas por escrito, por eminentes rabinos que actuaban de *dayyanim* (jueces) o presidían las *yešivot* (academias rabínicas), en contestación a las preguntas y consultas sometidas a su juicio por colegas del magisterio rabínico o dirigentes comunitarios. Como casi siempre tales interpelaciones provenían de otras ciudades o de otros países, estas relaciones revestían un carácter epistolar, en forma de pregunta por una parte, y respuesta por la otra y a esta circunstancia se debe el nombre de *Šēlot u-Těšubot* que lleva este intercambio de correspondencia al modo de los *Responsa Prudentium* en la jurisprudencia romana o las *Fatwas* en la civilización musulmana¹.

Por la diversidad de los temas tratados, que abarcan toda clase de problemas de orden espiritual, religioso, teológico, exegético, filosófico, científico, social y económico, involucrados en incidentes determinados y actuales de la vida comunitaria y privada, los *responsa* constituyen, en la jurisprudencia rabínica, la fuente más importante de interpretación práctica de la legislación talmúdica, así como el fondo más rico de toda la estructura jurídica post-talmúdica².

Las opiniones que expresan los jueces rabínicos en estas consultas van siempre precedidas de la encuesta y de un análisis detallado de los hechos, a los que sigue una exposición clara y argumentada de los principios legales, rica en citas y precedentes extraídos de las fuentes talmúdicas y rabínicas más autorizadas. Por ello, los *responsa* pueden llegar a ser muy útiles para el historiador, pues proporcionan datos inexistentes en otras fuentes y revelan aspectos de la vida judía que no podrían ser detectados desde fuera. Este caudal de incomparable información revela proble-





Los artesanos modestos disponen su taller en la parte inferior de la vivienda que ocupan en arriendo.

mas y preocupaciones de todo orden, describe la organización interna de las comunidades, sus estatutos y ordenanzas particulares, sus instituciones benéficas, su sistema de enseñanza y centros culturales, sus tradiciones y los variados e innumerables conflictos y litigios que surgían en la vida cotidiana³.

Defensores de la religión y fieles conservadores de la tradición, estos juristas, conscientes de una responsabilidad que trasciende los límites de toda una vida de celo y abnegación, proyectan su sombra en el porvenir, recogiendo con el mayor cuidado y ordenando meticulosamente, toda encuesta de interés sobre la que han dictaminado, afanosos de trazar la vía a sus sucesores y de allanar sus dificultades en casos similares. Esta preocupación permitió le-

gar a la posteridad una cantidad sorprendente de colecciones de *responsa* que componen, en su mayoría, verdaderos tratados de jurisprudencia a los que recurren jueces ulteriores, cada vez que tienen que solucionar casos complicados⁴.

En los textos de *responsa* van delineándose las costumbres comunitarias y familiares, el nivel moral, intelectual y material de la sociedad, los conflictos de intereses, la actitud protectora o abusiva de reyes y señores y la influencia que gozaban cerca de ellos algunos cortesanos judíos, así como el valor y entereza de los rabinos y dirigentes al oponerse a todo abuso de poder. También van desprediéndose datos sobre las condiciones de la vida política, social, económica, comercial e industrial de la época, que revelan usos y costumbres, ceremonias y trajes, alegrías y tristezas y todo un conjunto de detalles que facilitan la reconstitución de la vida tal como era.

Otra evidencia que se desprende del estudio de los *responsa* es la inmediata adaptación de los judíos a toda innovación o descubrimiento que afecta a la vida científica, económica y comercial o introduce nuevos usos y costumbres en la sociedad en que vivían. Esta actitud va siempre acompañada de una escrupulosa preocupación por averiguar si la novedad no afecta las convicciones religiosas y morales y si puede adoptarse en armonía con los preceptos legales de la religión⁵. Todo caso dudoso se consulta siempre con las autoridades, rabínicas y, por su novedad, es a menudo objeto de discusión sobre la que el legislador está llamado a fallar y sentar precedente.

2. Los fondos aragoneses

Refiriéndonos específicamente a los *responsa* rabínicos de la Corona de Aragón, el número de los conservados es muy abundante en comparación con los preservados en la Corona de Castilla y en el reino de Navarra. Este rico legado de *responsa*, tanto los



que han sido publicados como los que continúan manuscritos, presentan un aspecto de la vida judía en Aragón que apenas aparece en las fuentes no hebreas locales y que las complementa.

La importancia de estos fondos para conocer la historia del judaísmo aragonés ha sido señalada por los investigadores. El más antiguo (1894), y quizás el menos conocido, Joseph Jacobs, insistió en su repertorio documental relativo a los judíos de Aragón que estos *responsa* constituían una fuente que podría aprovecharse de manera muy fructífera⁶. Fritz (Yitzhak) Baer en 1913 utilizó datos contenidos en los *responsa* en su trabajo de síntesis sobre la historia de los judíos de la Corona de Aragón en los siglos XIII y XIV⁷; más tarde, Isidore Epstein publicó basándose en ellos un estudio sobre algunos aspectos de la vida hebraicoespañola a fines del siglo XIII y principios del XIV⁸, al igual que después de él, lo hizo Abraham Herschman para la segunda mitad del siglo XIV⁹. Posteriormente, Abraham Neuman¹⁰ y más recientemente aún Yom Tov Assis¹¹ nos han ofrecido una visión de conjunto de la vida de los judíos de Aragón basándose en los *responsa*, contrastados y completados con la documentación procedente de los archivos locales¹².

Entre los rabinos aragoneses autores de *responsa*, descuellan los catalanes Mošē ben Nahmán (Nahmánides, 1194-1270) de Gerona¹³, Šelomó ibn Adret (1235-1310) de Barcelona¹⁴, Nissim ben Rēuvén Gerondi (1200-1263) de Gerona¹⁵ e Ishaq ben Šēšet Perfet (1326-1408) de Barcelona¹⁶ cuyas colecciones de *responsa* constituyen una inagotable cantera a la que acuden los historiadores del judaísmo aragonés. También otros rabinos que residieron en otras partes de la Corona de Aragón como Yom Tov Alšibili (c.1250-c.1330) de Alcolea de Cinca¹⁷ y Šimón ben Semah Durán (1361-1444) de Mallorca¹⁸ se perfilan a través de sus *responsa* como hombres de inmensa erudición y pensadores profundos e incisivos.

Sin lugar a dudas, la mayor contribución de todos ellos al género de los *responsa* fue la de Šelomó ibn Adret. Según algunas estimaciones escribió casi diez mil, de los que se han conservado tres mil ochocientos. A RašbA le dirigían consultas desde toda la Corona de Aragón e incluso más allá de sus fronteras. Ya en vida de él, las comunidades reunían sus *responsa* en compendios especiales que usaban para enseñar y explicar. La gran importancia de esos *responsa* estriba no sólo en su número sino también en su carácter, pues ibn Adret poseía un conocimiento cabal tanto de la ley romana como de la hispana, y en sus *responsa* se esforzó por tomar decisiones legales fundamentales y globales.

R. Šelomó ibn Adret jugó un papel muy importante en el establecimiento de los fundamentos legales para la organización de las aljamas judías y sus instituciones, y muchos de sus *responsa* se refieren a la actividad comunitaria y a los tribunales judíos. No obstante, decretó que las aljamas no podían abusar de la autoridad con que habían sido investidas, incluso aunque la mayoría lo aceptara. Tal abuso, aseguraba, constituía una malversación¹⁹. Sus *responsa* constituyen una fuente de primera mano para el estudio de la historia judía de su tiempo, y de alguna manera también de la historia general²⁰. Los *responsa* se publicaron en siete partes. A ellas habría que agregar el volumen atribuido a Nahmánides ya que, de hecho, la mayor parte de los *responsa* que se incluyen en él, los escribió Šelomó ibn Adret²¹.

3. Noticias sobre la vida interna

Las aljamas de los judíos aragoneses estaban formadas tanto por las comunidades de judíos de un lugar como por las instituciones que los gobernaban y representaban. Respecto a la organización de sus asuntos internos, gozaron de bastante independencia. La documentación de archivos nos revela cómo ocupando barrios especiales de las ciudades y separadas de la población cristiana por murallas, las aljamas





conformaban una corporación autónoma en las relaciones religiosas, jurídica, administrativas y económicas similares a las ciudades medievales cuyas instituciones imitan muchas veces. Queda conocer las normas internas (*taqqanot*) por las que se regían y funcionaban las aljamas; las intrigas y desavenencias por la recaudación de impuestos; los cargos jurídicos y administrativos; las medidas tomadas con el fin de paliar males ecológicos; las instrucciones para defenderse de los predicadores y polemistas cristianos; los sentimientos hacia los judíos convertidos al cristianismo. De estos y de otros muchos más temas es de lo que nos hablan los citados *responsa*. Veamos algunos de ellos:

A) Jurisdicción

Según privilegios otorgados por los monarcas aragoneses, las aljamas arbitraban en su ámbito querellas por injurias y pleitos civiles, aplicaban multas y anatemas a los culpables y tenían autoridad para expulsarlos de la judería y de la ciudad. Algunas aljamas podían también condenar a muerte o imponer sanciones a los delatores (*mosrim* o *malšininim*) de su entorno que calumniaban a sus miembros ante las autoridades cristianas poniendo en grave peligro la existencia de comunidades enteras. Así, una ordenanza de la comunidad de Lérida de finales del siglo XIII condenaba al delator a una multa o a la pena capital que se ejecutaría con ayuda del gobierno; la aljama a cambio tenía que pagar al fisco 500 sueldos jaqueses por cada condenado. Según el *responsum* que contiene dicha ordenanza, la gravedad de la pena se debe a que *algunos presentan querellas por medio de gentiles y la red de la delación se extiende y el dinero de los judíos disminuye cada vez más por gastos inútiles. Por eso, la aljama ha acordado establecer límites y ordenanzas para extirpar los delitos de sus filas*²².

Otro derecho jurisdiccional, según se desprende de los *responsa*, es el de azotar al delincuente, así, R. Ishaq bar Šēšet recomienda a la aljama saguntina correr a lati-



Los olivos y las vides configuran el paisaje típico de numerosas explotaciones judías.

gazos por el barrio judío a un adúltero y encadenarlo²³. La ejecución de las penas impuestas por los jueces de las aljamas, en este caso como en la mayoría, competía al oficial real: el baile o merino recaudaba las multas, recluía en su domicilio a los anatematizados por la aljama e impedía su entrada en la sinagoga²⁴.

No obstante, la competencia en los pleitos entre judíos correspondía siempre a los jueces de las aljamas, y, en cualquier otro caso, los jueces cristianos estaban obligados a fallar según el derecho judío²⁵. Para ello se asesoraban con un rabino del lugar²⁶ o se dirigían por escrito a un sabio judío de fuera²⁷. Las instituciones relacionadas con aspectos rituales estaban bajo el control de las aljamas. Los dirigentes de la comunidad pedían autorización al baile para prohibir el consumo de carne desprovista de dicho control²⁸. El baile, a instancia, del rabino, estaba obligado a prohibir la venta del pescado no permitido por motivos rituales²⁹. La aljama, por medio de sus funcionarios, tomaba medidas enérgicas contra los transgresores de las leyes religiosas, jugadores de dados, adúlteros y otros delincuentes³⁰. Incluso aljamas como las de Mallorca y Perpiñán, a las que en general se les privó de jurisdicción, tenían el privilegio de dictar leyes contra el lujo y el adulterio y podían vigilar la conducta moral de sus miembros amenazando con anatema, multas y azotes³¹.

La aljama ejerció una influencia sobre la vida económica de sus miembros debido al hecho que únicamente el notario de la comunidad tenía competencia jurídica para sancionar documentos contractuales entre judíos³². Cuando se vendía alguna propiedad entre los miembros de la aljama se daba a conocer en la sinagoga para que se pudiera reclamar eventualmente sobre el inmueble dentro de un cierto plazo³³. En el barrio judío existía un mercado en el que

sus habitantes se abastecían como mínimo de víveres. Este mercado estaba bajo la supervisión de la aljama que fijaba los precios del vino y vigilaba su venta por medio de funcionarios³⁴.

B) Organismos y cargos ejecutivos

El lugar de reunión de la aljama era normalmente la sinagoga³⁵ donde también los funcionarios de la comunidad celebraban



Fachadas encaladas de la judería de Calatayud.





sus sesiones y ventilaban los asuntos de la aljama³⁶. El lugar de reunión de los judíos de Zaragoza y sus funcionarios según testimonios de finales del siglo XIII era la Aljamería³⁷, viejo palacio de los musulmanes, en el que sesionaba también el consejo municipal y residía la familia real durante su estancia en la ciudad.

Al frente de la aljama había tres, cuatro, o cinco *mucaddemim* («adelantados»), altos funcionarios que constituían el órgano propiamente ejecutor de la comunidad y tenían a su cargo la supervisión de todos los asuntos de aquélla. En Zaragoza, además, tenían que interpretar las ordenanzas de la aljama, de cuya redacción eran responsables³⁸. Generalmente los «adelantados», llamados también *berorim*, nombraban a los cargos inferiores de la aljama, a veces incluso a los tasadores de impuestos. En Alcolea de Cinca incluso contratan al chantre³⁹ y en Calatayud, Huesca y Lérida administraban las finanzas. Los *mucaddemim* ejercían también la jurisdicción penal, velaban en nombre de la aljama por la conducta religiosa y moral de cada persona y tenían especialmente que perseguir a los delatores; de ahí también la denominación *beroré aberot* («los encargados de los delitos») ⁴⁰. Tenían competencia asimismo para fallar pleitos de derecho civil⁴¹.

Además de los *mucaddemim*, en las aljamas aragonesas y valencianas ejercía su actividad un *bet-din*, «tribunal», compuesto de dos o tres jueces que tenían competencia para fallar en procesos menores y realizaban el interrogatorio por mandato de los *mucaddemim*⁴²; también podían imponer multas. Se denominaban *berorim* («jueces especiales») y según Ishaq bar Šēšet «eran elegidos para ayudar a los *mucaddemim* en sus arduas tareas»⁴³ y con ellos representaban a la aljama ante el mundo exterior. Por eso, se les solía llamar «los ocho príncipes de entre los hombres»⁴⁴.

Junto a los «adelantados», con competencias jurisdiccionales, y al *bet din*, tribunal encargado de los pleitos de derecho civil, en

Huesca existía en tiempos de R. Ishaq bar Šēšet Perfet, un juez único, evidentemente judío, que fallaba según el derecho hebreo en procesos de derecho civil. Finalmente, en el siglo XIV había en algunas comunidades aragonesas, p. e. Zaragoza, Calatayud y Huesca, un juez de apelación *dayyán ha-siluqín* al que se podía recurrir la sentencia del tribunal ordinario⁴⁵.

A finales del siglo XIII o comienzos del XIV se creó en las aljamas judías de Aragón, como institución nueva, *Baalé ha'ešá*, o *Yoqsim*, *Anšé ha-mamad*, un consejo de seis a treinta hombres que ayudaban a los adelantados y secretarios asesorando y legislando autónomamente. Según una ordenanza: *Los miembros del consejo nombrarán a sus sucesores cada año. Los berorim y los miembros del Consejo cuando llegue el momento de nombrar a sus sucesores, se reunirán en clausura fuera de la ciudad y comerán de lo suyo hasta que lleguen a un acuerdo, que proclamarán por medio del chantre de la sinagoga a la hora de la oración: Fulano y Fulano han sido elegidos*⁴⁶.

En algunas aljamas aragonesas parece que hubo funcionarios a quienes competía todo lo relativo a los impuestos, a lo que alude su denominación general *ha-memunim al hamas* «los encargados de los impuestos»⁴⁷. Pero en las aljamas aragonesas de Zaragoza, Calatayud, Huesca, entre otras, existían funcionarios que estaban encargados exclusivamente del reparto de los impuestos y por eso llevaban el título de *posquim* («tasadores») ⁴⁸. La duración de su cargo era de uno o dos años, aunque frecuentemente eran elegidos para una sola vez en el reparto de algún impuesto especial. Junto a ellos existían recaudadores especiales de impuestos, los *gabbae ha-mas*⁴⁹. En Lérida, Monzón y en las aljamas valencianas los encargados de los impuestos, parece que ostentaban su cargo permanentemente en vez de ser nombrados cada vez. Su nombre era *neemanim*⁵⁰, (hombres probos), título que se aplicaba también a los funcionarios fiscales de los judíos castellanos.



Calle «Sinoga» de Luesia.

Los altos cargos de las aljamas aragonesas generalmente no estaban remunerados⁵¹, por lo que su titular tenía que gozar de cierta solvencia económica. En las ordenanzas de una aljama, se exige de aquel que sea elegido «adelantado» una contribución mínima de impuestos⁵². Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIV encontramos representantes de los tres estamentos económicos (manus) de la aljama encargados de la tasación de los impuestos, aunque anteriormente se había dado ya tal situación debido a tensiones sociales internas⁵³. En todo caso, a finales del siglo XIII los auténticos dirigentes de la aljama ya no son elegidos anualmente por todos sus miembros sino que la administración se confía a los «grandes de la aljama en consejo y prudencia», de tal manera que, hasta cierto punto, se puede hablar de una oligarquía en las aljamas judías aragonesas⁵⁴.

C) Impuestos y tributos

Las aljamas como ente jurídico independiente tenían de forma autónoma el derecho de reparto de los impuestos reales entre sus miembros. Incluso aljamas que no poseían su propia jurisdicción como las de Baleares, Perpiñan y Tortosa, estaban autorizadas durante los siglos XIII y XIV a repartir autónomamente sus impuestos⁵⁵. Existían dos modalidades de reparto de los impuestos. La una se realizaba de modo que los hombres probos elegidos por la aljama, tras

prestar juramento y asumir la responsabilidad del anatema en caso de mala gestión, tasaban el patrimonio de los contribuyentes y fijaban (*pesiqá*) su cuota de impuestos. Estos hombres recibían plenos poderes, «tasan a su gusto, dan a éste mucho y a aquél, poco»⁵⁶. Con frecuencia se formularon quejas contra ellos por abuso de poder. A veces también se dijo que era más justo repartir los impuestos mediante declaración personal jurada (*hodaá*)⁵⁷. En esta segunda modalidad de la distribución de los impuestos, el contribuyente registraba la cuantía de su patrimonio en un libro tras prestar juramento: *Los funcionarios fiscales efectúan el cálculo, asientan luego el importe de su declaración en el libro de registro de la aljama (pincás ha-cahal), y le expiden un recibo sobre su declaración (mazkérét hodaató)*⁵⁸. Pero la declaración personal no era popular ya que conducía a los contribuyentes, deliberadamente o no, a jurar en falso e impedía que se conociera el estado patrimonial de cada uno⁵⁹. La forma de repartir los impuestos se fijaba cada vez por toda la aljama o por una comisión⁶⁰. En muchas ocasiones se repartían los impuestos de forma especial, en otras la distribución efectuada ya una vez era válida para dos o más años. Si el gobierno reclamaba inesperadamente algún tipo de tasa de manera que no quedaba tiempo para proceder a un nuevo reparto, cada cual pagaba provisionalmente según su anterior cuota impositiva y luego se le reembolsaba el dinero que pagó de más si su patrimonio había sufrido alguna variación⁶¹. Los impuestos eran recaudados conjuntamente por funcionarios judíos y reales que podían aplicar incluso el anatema y la confiscación de bienes⁶². A veces el gobierno intervenía disponiendo que a una determinada persona se le adjudicaran tasadores especiales⁶³. También sucedía que algunos judíos conseguían del rey privilegios en materia impositiva, de los que las aljamas intentaban protegerse mediante ordenanzas ratificadas por el gobierno amenazando con el anatema⁶⁴. Pero también las comunidades concedían privilegios⁶⁵.





Desde comienzos del siglo XIV, las aljamas aragonesas hacen uso también de la implantación de la «sisa» introducida por las ciudades medievales. Se recaudaba principalmente del vino y la carne aunque también del pan y otros víveres, así como de los beneficios que generaban los préstamos y demás empresas comerciales. El pago escrupuloso de los impuestos sobre la carne y el vino era controlado en el matadero de la aljama y en el mercado de la judería. Para la recaudación de los demás tributos se confiaba en la declaración personal jurada. El impuesto de las sisas solía arrendarse a algunos miembros de la comunidad⁶⁶. Los judíos forasteros eran gravados en mayor medida que los residentes⁶⁷.

Frecuentemente, cuando faltaba capital disponible en las arcas de las aljamas para abonar gastos urgentes, éstas tenían que tomar préstamos de cristianos que reintegraban con intereses⁶⁸ o pago de rentas. Muchas veces recurrían a préstamos de algunos miembros de la aljama y luego repartían la suma entre toda la comunidad⁶⁹. Los que concedían préstamos a la aljama recibían una indemnización, eludiendo con ello o infringiendo directamente la prohibición bíblica de pagar intereses entre judíos⁷⁰. La aljama solía designar funcionarios que tasaban a los diversos miembros según la liquidez de su capital y les obligaban a conceder préstamos a la aljama «si les parecía que tiene más capital disponible»⁷¹.

D) Actividad laboral y profesional

De los *responsa* se deduce que durante los siglos XIII y XIV, los judíos de la Corona de Aragón poseyeron frecuentemente además de sus casas y huertos, campos de cereales, viñas y olivares⁷² que cultivaban jornaleros cristianos o trabajaban ellos mismos⁷³ y cuyos productos cosechaban los propios judíos⁷⁴. Ciertos judíos acaudalados poseían también grandes rebaños que pastores cristianos pastoreaban, pero no se puede hablar de una amplia difusión de la ganadería entre los judíos aragoneses;



Séfar Torah o rollo de la Ley.

más bien al contrario, sabemos que los judíos mallorquines compraban a los cristianos ternascos cuya carne salaban para venderla luego en los demás territorios de la Corona de Aragón⁷⁵.

Por motivos rituales, la existencia de panaderos y carniceros judíos era indispensable y los dirigentes de las aljamas castigaban la competencia desleal y el comportamiento deshonesto en las transacciones de la carnicería⁷⁶. En varias ciudades de Aragón las aljamas fundaron cofradías para satisfacer necesidades religiosas y sociales de sus miembros. Por ejemplo, en Zaragoza destacaron la cofradía de los zapateros –idéntica a la de Jaca y Huesca– y las de los baldreseros y pellejeros⁷⁷, en Perpiñán la cofradía de sastres judíos con sus «adelantados» electos y su propio hospital y en Calatayud, donde a finales del siglo XIV existió una sinagoga con el nombre de «academia de los tejedores», la de los tejedores judíos⁷⁸. El oficio de tintorero de lana, algodón y seda estuvo ampliamente extendido entre los judíos aragoneses y catalanes, lo mismo que entre los de toda la Europa meridional de la Edad Media. Se mencionan además otros oficios que ejercían los judíos: herreros, alfareros, pergamineros y

guarnicioneros⁷⁹. Finalmente, añadamos que había tantos judíos orfebres, plateros y orifices que el Papa Benedicto XIII en su bula *Etsi doctores gentium* (1415) tuvo que prohibirles fabricar cruces, cálices y otros utensilios de culto cristiano.

Además de mercar los productos artesanales fabricados por ellos, los judíos de la Corona de Aragón tenían establecido un productivo comercio de ropa, paños y trapos.

La venta de estos materiales no podía hacerse en sus domicilios sino solamente en el mercado establecido para este fin, la alcaicería, en las tiendas que el rey alquilaba a los mercaderes judíos. Las lonjas y zocos de palos judíos representaban una parte importante del patrimonio de la aljama; en ocasiones el rey embargaba esas tiendas cuando quería indemnizarse de un crédito pecuniario no satisfecho por la aljama⁸⁰.



Interior de una vivienda. Calle de San Bartolomé. Judería de Tauste.





Maestro enseñando a sus alumnos.
Haggadeh de Sarajevo.

Debido a su profundo conocimiento de los diversos sectores comerciales, los judíos resultaban especialmente apropiados también para el oficio de agentes de cambio. Como tales eran funcionarios municipales y prestaban juramento ante el baile⁸¹, lo mismo que el cambista cristiano ante el vicario. En algunas ciudades como Barcelona y Lérida hubo un gran número de cambistas judíos dotados de privilegios especiales⁸². El comercio de los judíos no se limitaba al entorno de su lugar de residencia. Comercian cada vez más con granos, aceite, vino azafrán, lino, lana y ganado y sus operaciones mercantiles los condujeron no sólo a viajar dentro del ámbito de la Corona de Aragón sino también a traspasar las fronteras del reino. Así podemos leer en los *responsa*, que un judío de Lérida se encuentra en Tudela por motivos comerciales⁸³ o que la mayoría de los judíos de la aljama de Mallorca se dedicaban a la navegación y vivían del comercio marítimo⁸⁴. El comercio de los judíos de las Islas

Baleares se extendió a los otros reinos aragoneses donde vendían a sus correligionarios de Cataluña, entre otras cosas, carne de ternasco salada, alimento muy apreciado por los judíos de entonces que en cambio era despreciado por los cristianos⁸⁵. De los *responsa* rabínicos obtenemos asimismo información de lo más heterogéneo referente al comercio marítimo de los judíos aragoneses, p.e., de un judío mercader que viaja de Mallorca a Acre⁸⁶. En otra ocasión, tres judíos que se dedicaban al comercio marítimo se comprometen mutuamente a viajar juntos desde Barcelona a Tierra Santa y permanecer largo tiempo allí, en Damasco, Alejandría o Chipre⁸⁷; un comerciante judío de Barcelona por su parte, viajó a Chipre, Alejandría y otros lugares; en el mismo barco viajaban dos más, uno de Sevilla y otro de Gandía⁸⁸.

E) Ecología y estrategias sociales

Los *responsa* rabínicos presentan principios legales de valor ecológico que están basados en la salvaguarda del derecho que el individuo y la sociedad tienen a llevar una vida sana y libre de molestias y perjuicios procedentes del medio ambiente: las molestias causadas por los humos y malos olores industriales, los insoportables ruidos de los herradores, cuberos, cerrajeros, trabajadores del estaño u otros oficios en que se utiliza el martillo, la contaminación de las aguas y la despoblación forestal, etc. Para fijar qué medidas adoptar con el fin de paliar dichos males, tuvieron los dirigentes de las aljamas en consideración a los vecinos y al entorno o, lo que es lo mismo, se vieron comprometidos a adoptar una actitud actuar de respeto hacia el mundo creado por Dios⁸⁹.

De diversos textos de los *responsa* se desprende que los sabios tuvieron en cuenta a los que sufren de problemas de salud o de una especial sensibilidad a los ruidos. La persona en esas circunstancias puede exigir que se retire el elemento cuyo ruido le resulta perjudicial, incluso aunque con ello dañe el sustento del artesano afectado. Así



lo vemos p.e. en el caso del telar de Simón que produce un gran estrépito. Rubén pide a Simón que lo cierre presentando varios argumentos, entre otros que el ruido perjudica a su mujer enferma. La cuestión se le planteó a R. Ishaq bar Šēšet y ésta es su respuesta: ... y así el tercer argumento esgrimido por Rubén, la enfermedad de su mujer, cuya cabeza perjudica [el ruido], también éste es un argumento de peso. Y aunque leemos en la Mishná: «Nadie puede protestar contra otro diciendo: no puedo conciliar el sueño a causa del ruido del martillo o del molino...» esto [se refiere] a las personas sanas, pero como esta mujer es bien sabido que está enferma, para ella se considera [este caso, como incluido en la categoría de] «humazo y hedor». Y añade bar Šēšet que si encontramos en las leyes referentes a los daños producidos por el humo y los malos olores⁹⁰ que hay que dar un trato especial a la persona particularmente sensible, cuánto más a aquél que sale perjudicado porque está enfermo o es de constitución débil. Consecuentemente, determina que Simón tiene que suprimir lo que produce las molestias⁹¹.

En ciertos casos el damnificado puede quejarse del ruido que hacen los que van y vienen, incluso aunque lo hagan a horas normales del día y no sólo por la noche⁹². Además del derecho particular que el perjudicado tiene a exigir que se suprima el elemento del que resulta el daño, también la administración de la aljama está obligada a fijar en el espacio urbano zonas separadas para viviendas⁹³, comercio e industria, así como a ocuparse de prevenir que se instalen elementos molestos en la zona de viviendas⁹⁴, ya que «sus caminos son caminos de dulzura» (Pro 3,17). Y además, el judío tiene también a este respecto el precepto de «amarás al prójimo como a ti mismo» (Lv 19,12).

Hay que señalar que todas las cantidades y distancias que mencionan los *responsa* se basan en el Talmud. Pero en los lugares donde las leyes del país no coinciden, es obligatorio tomar estas últimas en con-



Ermita de San Indalecio. Caspe.

sideración, tal como apuntó Šelomó ibn Adret: ... y [si] su vecino se le adelantó y abrió sus ventanas hacia la zona que es propiedad pública, y adquirió el derecho [a mantenerlas donde están y a que se le respeten]. Y el que quiere construir frente a él, tiene que guardar una distancia de cuatro codos. [El primero] no puede impedir [que, a su vez, este otro construya sus ventanas], con tal de que no le perjudique viendo [el interior de su casa desde ellas]. Esa es la ley, a no ser que haya [para ese mismo caso] leyes promulgadas por el rey, como sucede en algunos lugares, ya que en ese caso se sigue «la ley del reino»⁹⁵.

F) Controversias religiosas

Entre los diversos asuntos importantes en los que Šelomó ibn Adret tuvo que intervenir para defender los intereses de la aljama barcelonesa y de otras aljamas vecinas, así como de toda la población judía del reino de Aragón, destacaremos aquí la labor misionera que los frailes dominicos y franciscanos desarrollaron en Aragón bajo el reinado, lleno de contradicciones en todo este asunto, de Jaime I y Pedro III. De los esfuerzos de uno de estos frailes predicadores por difundir su fe entre los judíos de Lérida se hace eco un *responsum* de Šelomó ibn Adret, en el que se alude también a disputas con musulmanes⁹⁶.

En su introducción da a entender ibn Adret que el propósito de su *responsum* dirigido a





la comunidad judía de Lérida es el de ofrecer la apropiada argumentación que le solicitaban para contrarrestar las alegaciones expuestas por el fraile en su sermón: *Para enseñar a los hijos de Judá a responder con palabras, verdaderas palabras, y a escribir rectamente, me parece apropiado escribiros acerca de lo que me hizo saber un notable. Estuvo con vosotros hace bien poco para hablar ante la Comunidad en el día fijado para que se reuniera*⁹⁷... *Por eso, consideré oportuno escribir en un libro lo que discutí conmigo uno de sus sabios, acerca de los mismos temas y de algunos otros más, que son semejantes, a los que habéis oído [a saber]: La primera y la segunda herencia [de la Tierra de Israel] les pertenece; la tercera, no les pertenece. Os expondré ordenadamente, de forma abreviada, lo esencial de lo que argumentó contra nosotros el oponente y lo esencia de las palabras de la respuesta*⁹⁸.

Tenemos, pues, ante nosotros un texto de controversia religiosa que resulta novedoso no tanto por los argumentos aducidos, los cuales ya aparecen acuñados en los moldes de la apologética clásica, sino por el género literario en que ahora se recoge: los *responsa* rabínicos, así como por su tipología: constituye un texto característico de los denominados *Těšubot haminim* («Respuesta a los herejes»). La forma de exposición utilizada por ibn Adret es la de un estereotipado diálogo que acude a cláusulas introductorias tales como «Dijo el oponente», «Dije», «Volvió de nuevo al asunto por otro lado, diciendo», «Repliqué», «Y respondí», «Contesté», «Dijo», «Volvió de nuevo contra mí con otro argumento», «Dije», etc. Las argumentaciones de ibn Adret se adecuan en cuanto a la extensión a la que es casi una norma fija en este tipo de textos de polémica religiosa donde el protagonista, judío o cristiano, según el caso, acapara la mayoría del espacio del diálogo⁹⁹.

El cristiano es el que inicia la disputa exponiendo muy en breve sus argumentos u objeciones para mostrar que el Mesías ya vino, a saber, que el tiempo de su llegada viene a coincidir con el de Jesús. Para ello



Rúa Alta. Judería de Tarazona.

impugna el concepto mesiánico judío basado en ciertas condiciones y distintivos de la venida del Mesías, que según el cristiano no son más que falsas interpretaciones de las promesas mesiánicas hechas por Dios al Pueblo de Israel. El texto del *responsum*, tiene la ventaja de presentarnos una discusión viva, en que, apareciendo los alegatos y respuestas de ambas partes, podemos apreciar mejor el valor de los argumentos usados por los predicadores en aquel momento y de las réplicas que se les dieron.

Una redacción de la historia de los judíos en la Corona de Aragón lo más completa posible requiere el aprovechamiento de fuentes de diversos géneros sin las cuales no sería posible llevarla a cabo. Una de estas fuentes son las colecciones de *responsa* rabínicos que nos descubren la contextura de la vida interna en las aljamas con sus inquietudes cotidianas, y que –aunque con frecuencia ignorados o menospreciados por los historiadores– constituyen un elemento básico para un estudio histórico profundo.

NOTAS

1. Según el orientalista Ignaz Goldziher algunos de los *responsa* rabínicos, entre ellos de Maimónides, adoptan al final de la consulta fórmulas parecidas a las *fatwas*, véase: I. Goldziher, «Ueber eine Formel in der juedischen Responsenliteratur und in den muhammedanischen Fatwas», *ZDMG* 53 (1899), pp. 645-652. Goldziher señala también que originalmente el significado del término *fatwa* fue desición (respuesta) y posteriormente adquirió el de pregunta y respuesta. *Ibid.*, p. 650.
2. No todos los miles de *responsa* conservados versan sobre cuestiones de halajá práctica; algunos tratan de la elucidación de problemas y textos talmúdicos, otros tocan cuestiones académicas de razón y fe, etc. Aunque estos casos puedan considerarse de menor valor historiográfico, reflejan las inquietudes espirituales e intelectuales de quienes hacían la consulta y la erudición e importancia de la autoridad consultada.
3. Sobre los *Responsa* como fuente histórica véase entre otros: S. Freehof, *The Responsa Literature*, Philadelphia 1959; *idem.*, *A Treasury of Responsa*, Philadelphia 1963; J. Bazak and S. Passamanek, *Jewish Law and Jewish life: Selected Rabbinical Response*, Cincinnati 1979; B. Weinryb, «Responsa as a Source for History (Methodological Problems)», *Essay Presented to Israel Brodie, Chief Rabbi, on the Occasion of his Seventieth Birthday*, London, 1967; H. Soloveitchik, *The Use of responsa as Historical Source*, Jerusalem, 1990.
4. Actualmente el *Computerized Retrieval System for the Responsa Literature* en la Universidad de Bar-Ilan recoge 369 volúmenes y presta sus servicios no solamente a docentes e investigadores científicos sino también a los tribunales civiles y rabínicos al constituir los *responsa* un verdadero caudal de jurisprudencia rabinica.
5. Por ejemplo, en el s. XIII, al extenderse el uso del astrolabio entre los astrónomos medievales hispanos muchos de los cuales eran judíos, R. Šelomó ibn Adret fue consultado sobre si era o no permitido utilizarlo el sábadó. *Responsa RaŠbA*, IV, núm. 772.
6. Véase JACOBS, J., *An Inquiry into the Sources of the History of the Jews in Spain*, London, 1894, p. 166.
7. BAER, F., *Studien zur Geschichte der Juden im Koenigreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 1913 (reimpr. Vaduz 1965).
8. EPSTEIN, I., *The Responsa of R. Salomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the history [of the Jews] of Spain*, London, 1925.
9. HERSHMAN, A., *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and His Times*, New York 1943. Véase MAGDALENA NOM DE DEU, J. R., «Aspectes de la vida dels jueus valencians a la llum d'unes fonts hebraiques: les respostes del Rabi Yisshaq ben Šešet Perfet (segona meitat del segle XIV)», *Afers*, 7 (1988-1989), pp. 189-206.
10. A. Neuman, *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*, Philadelphia, 1948.
11. En amplios artículos monográficos y en su estudio de conjunto *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London-Portland (Or.), 1997.
12. Sobre la estrecha relación que hay entre los datos que proporcionan ambas fuentes insistieron ROMANO, D., «Responsa y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)», *Sefarad*, 26 (1966), pp. 47-52; Assis, Y. T., «Responsa rabínicos y Cartas Reales: fuentes para el estudio de la historia de los judíos en la Corona de Aragón», *Espacio Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, t. 6 (1993), pp. 363-376.
13. Véase *Responsa RaMBaN* en S. Assaf (ed.), *Sifran šel rišonim*, Jerusalem, 1935, pp. 51-119.
14. *Responsa RAŠbA*, vols. I (Bologna 1539); II, III (Livorno 1657, 1778); IV (Salónica 1803, Vilna 1881); V (Livorno 1825, Vilna 1884); VI, VII (Varszawa 1868); VIII (*responsa* de Ibn Adret atribuidos a Nahmánides) (Warszawa 1883).
15. *Responsa RaN*, ed L. A. Feldman, Jerusalem, 1984.
16. *Responsa RiBaŠ*, Riva de Trenta, 1559.
17. *Responsa RiTbA*, ed. Y. Kafah, Jerusalem, 1978.
18. *Responsa RaŠbaŠ*, Amsterdam, 1739.
19. *Responsa RAŠbA*, V, núm 178: «Y vuestro argumento de que la aljama estaba obligada a adoptar normas y reglamentaciones sobre este tema me parece que no es sino una expoliación y tal expoliación no puede ser sancionada».
20. Como sus decisiones eran de una naturaleza general básica, sus *responsa* llegaron a convertirse en un pilar fundamental de la legislación judía. Quedaron incorporados al *Séfer ha-Turim*, el *Šulhán Aruk* y todos los libros de la *halajá* y *responsa* que les siguieron, ejerciendo así una profunda influencia en el desarrollo de la legislación judía.
21. Véase, *supra*, nota 14.
22. *Responsa RaŠbA*, III, núms. 384 y 388. Para justificar una sentencia de muerte dictada por él, RaŠbA dice: *Así se procede diariamente en Castilla y Aragón; también actualmente y ante nosotros acontecen tales casos en Cataluña*. Sobre el problema de los malsines aragoneses, véase A. Blasco, «Los malsines del Reino de Aragón», *PWCJS11*, B-1, Jerusalem, 1994, pp. 83-90.
23. *Responsa RiBaŠ*, I, núm. 351.
24. Al respecto es interesante el caso en *Responsa RiBaŠ*, I, núm. 249, en el que el baile interfiere en un pleito sobre la distribución de los asientos de la recién construida sinagoga de Borja entre los miembros de la aljama. Sobre la aljama de Calatayud véase, J.R. Magdalena Nom de Deu, «Sinagogas, madrazas y oratorios de la aljama de Calatayud», *Anuario de Filología*, 14 (1991), 117-123.
25. En *Responsa RiBaŠ*, I, núm. 305 dice R. Ishaq bar Šešet Perfet: *Vemos con nuestros propios ojos que todos los soberanos de Aragón dan la autorización de juzgar según el derecho judío y ordenan a sus jueces que procedan así en pleitos entre judíos*.
26. En los casos expuestos en *Responsa RaN*, núm. 62; *Responsa RiBaŠ*, I, núms. 387, 515.
27. En *Responsa RaŠbA*, II, núm. 119, un baile no sabe como hacer justicia a una judía y escribe a Iben Adret para





que lo asesore. En *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 490 bar Šešet contesta a la consulta de Don Lope de Gurrea, comandante de Tarazona (en 1357) y en I, núm. 510 responde a una pregunta del baile de los judíos de Montalbán.

28. *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 497.

29. *Ibid.*, II, núm. 16.

30. *Ibid.*, I, núms. 265, 281, 309, 352, 508.

31. *Ibid.*, I, núm. 198: El tribunal judío de Perpiñan obliga a un padre bajo la amenaza de anatema, a casar a su hija según la promesa que hizo. En II, núm. 24 se presenta un caso similar en Mallorca: el tribunal judío parece que tenía aquí la autorización de aplicar el anatema, así como de imponer multas y penas de azotes. Véase también II, núms. 25 y 26.

32. En *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 304, Ishaq bar Šešet tratando de una ordenanza de la aljama de Teruel, dice: *Asimismo, la mencionada aljama acordó que todo documento que a partir de hoy expida, escriba o exhiba un judío o una judía de Teruel, estará escrito por el notario de la aljama y provisto de su firma o de la de su lugarteniente y un testigo. Todo documento que a partir de hoy sea presentado por un judío o una judía y no esté escrito por el notario ni firmado por él y un testigo no tendrá validez, como un objeto sin valor hecho añicos, y quien exhiba un documento tal deberá pagar una multa de 20 maravedies alfonsinos.*

33. *Ibid.*, I, núms. 388, 390.

34. *Responsa RaŠba*, I, núm. 590.

35. *Responsa RaŠba*, I, núms. 395 y 443; V, 221 y 222; *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 331.

36. *Responsa RaŠba*, V, núms. 221, 222 y 277.

37. *Ibid.*, III, núms. 394 y 402.

38. *Responsa RaŠba*, III, núm. 409; V, núm. 221; *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 338 y 390.

39. *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 476.

40. Sobre la actividad de los *mucaddemim* como *beroré aberot*, véase para Zaragoza, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 395 y 508; Calatayud, *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 508; Jaca, *Responsa RaŠba*, III, núm. 318; Teruel, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 234-239; Lérida, *Responsa RaŠba*, I, núm. 1187 y V, núms. 287-290; Valencia, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 266, 309, 497; Jativa, *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 260; Alcira, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 263-265 y 281; Murviedro, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 348, 351, 352. Véase también *Responsa RaN*, núms. 41 y 43.

41. Véase para Teruel, *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 222 y 252; Alcira, *Responsa RIbaŠ*, I, núms 263 y 264.

42. *Responsa RaŠba*, III, núms. 385, 388, 390, y 431; *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 388, 390, 508.

43. *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 234.

44. *Ibid.*, I, núm. 239. Cfr. *Responsa RITbA*, núm. 114 (en Lérida eran diez).

45. *Ibid.*, I, núms. 227, 381, 393, 494, 506.

46. *Responsa RaŠba*, V, núm 284.

47. *Responsa RaŠba*, III, núm. 383.

48. *Responsa RaŠba*, V, núms. 279 y 281; *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 457-461, 473, 475-477; II, 9.

49. *Responsa RaŠba*, V, núm. 279.

50. *Responsa RaŠba*, III, 395-400, 416, 417; IV, núm 67; *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 371.

51. No obstante, en ciertas comunidades habían funcionarios remunerados, p.e. los *berorim* en Tauste, *Responsa RIbaŠ*, I, 422 o los *berorim* en Jaca que solían percibir las multas, *Responsa RaŠba*, III, 318.

52. *Responsa RaŠba*, IV, 312.

53. Esto ocurre después de un serio conflicto interno que se inició en la aljama de Zaragoza en 1263 y se extendió a otras aljamas del reino estremeciendo las bases de la estructura social y del régimen comunitario de las mismas. Sobre el conflicto entre los tres estamentos, véase Assis, Y. T., «Crisis in the Community of Saragossa in the years 1263-1264 according to Hebrew and Latin Sources», *PWCJS7*, IV, pp. 37-42.

54. *Responsa RaŠba*, III, núm. 428: *... en la mayoría de los sitios los grandes de la aljama en consejo y prudencia resuelven ahora todos los asuntos de la comunidad.* Cfr. *Ibid.*, III, núm. 394.

55. *Ibid.*, IV, núm. 260.

56. En *Responsa RIbaŠ*, II, núm. 9, Ishaq bar Šešet aclara la lógica de esta modalidad: *El rey no impone una determinada cantidad a cada uno. No se preocupa de si Fulano paga poco o mucho, sino que solamente exige que la cantidad que ha acordado con la aljama llegue a las arcas reales. El rico puede dar mucho y el pobre poco, el rey no tiene nada que ver con eso; sino que los berorim tasan a su gusto, dan a éste mucho y a aquél, poco.*

57. *Responsa RaŠba*, III, núms. 394 y 402; *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 457-461, 473, 475-477.

58. *Responsa RaŠba*, III, núms. 383, 407 y 408. Cfr. I, núm. 1047.

59. Véase, por ejemplo, *RIbaŠ* en nota 37 sobre las desavenencias en la aljama de Alcolea de Cinca por la recaudación de impuestos: *La declaración personal conlleva lazos y trampas para todos y el cepo del juramento y del anatema. Nadie queda limpio, pues quién puede advertir los errores –sin mencionar a los consabidos tramposos– aparte de los muchos inconvenientes tanto como para cada uno como para la mayoría, y además en el territorio de una condesa.*

60. *Responsa RaŠba*, III, núm. 436; *Responsa RIbaŠ*, I, núms. 457-461, 473, 475-477.

61. *Responsa RaŠba*, III, núms. 410 y 413.

62. *Ibid.*, núm. 400.

63. *Ibid.*, V, núms. 279 y 281.

64. *Ibid.*, V, núms. 279 y 281; *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 371.

65. *Responsa RaŠba*, I, núm. 967; III, núms. 404 y 430; V, núms. 270 y 277.

66. *Responsa RIbaŠ*, I, núm. 19: *La aljama de Barcelona suele vender los impuestos por carne, vino y artículos de consumo a dos o tres judíos con la condición de que paguen*

el importe en fechas determinadas. Los arrendadores tenían que girar una letra de cambio a la aljama y ésta vendía dicha letra por su valor nominal a alguien que inmediatamente le daba el dinero. Cfr. *Ibid.*, núms. 262, 426 y 497.

67. Véase, por ejemplo, en *Responsa Ribaš*, I, núm. 426 la mayoría de los impuestos por la carne y el vino son pagados por los forasteros.

68. *Responsa RašbA*, I, núms. 680, 777; III, 416; *Responsa Rlbaš*, I, núm. 282.

69. *Responsa RašbA*, V, núm. 183 (resumido en I, núm. 644).

70. *Responsa Rlbaš*, I, núm. 413. Ishaq bar Šešet dice al respecto que: *En Barcelona ya era costumbre antes de la peste negra que la mayoría de los ricos de la aljama pres-taran a ésta grandes sumas a intereses fijos.*

71. *Ibid.*, I, núm. 475.

72. *Responsa RašbA*, I, num. 1158; II, núms. 120, 140, 163, 223, 229, 396; III, núms. 41; IV, núm. 230; V, núm. 182; *Responsa Rlbaš*, I, núm. 496.

73. *Responsa RašbA*, I, núm. 881; VI, num. 14; *Respon-sa Rlbaš*, I, núm. 515.

74. En *Responsa Rlbaš*, I, núm. 247 se habla de caballe-rias, cargadas con grano, que un judío lleva a su casa.

75. *Responsa RaN*, núm. 45.

76. *Responsa RITbA*, núm. 67.

77. Véase al respecto el estudio exhaustivo de once cofra-días zaragozanas documentadas de A. Blasco, «Institucio-nes sociorreligiosas judías de Zaragoza (siglos XIV-XV). Si-nagogas, cofradías, hospitales», *Sefarad*, 49 (1989), pp. 227-236; 50 (1990), pp. 3-46.

78. *Responsa Rlbaš*, I, núm. 331.

79. Un ejemplo de esta sectorialización de la estructura económica puede verse en el pormenorizado estudio de M.A. Motis Dolader, «Estructura socio-profesional de los judíos de Daroca en la Edad Media», en *Actes: Ir. Col·loqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida 1991, pp. 261-281.

80. *Responsa RašbA*, II, núm. 3; III, núms. 135, 142, 315; IV, núm. 125.

81. *Ibid.*, II, núm. 78.

82. *Ibid.*, I, núm. 1019; II, núms. 78, 79, 87, 207; III, núms. 131, 230.

83. *Responsa RašbA*, III, núm. 133.

84. *Responsa Rlbaš*, I, núm. 377.

85. *Responsa RaN*, núm. 45.

86. *Responsa RašbA*, I, núm. 1213.

87. *Responsa RaN*, núm. 38.

88. *Ibid.*, núm. 43; *Responsa RašbA*, I, núms. 656, 924, 930; VI, núm. 128. Sobre la participación de los judíos de Barcelona en el comercio marítimo catalán, véase Y.T. Assis, «The Jews of Barcelona in Maritime Trade with the East», en MIRSKY, A., GROSSMAN, A. y KAPLAN, Y. (eds.), *Exile and Diaspora*, Jerusalem, 1988, pp. 257-283 (en hebreo).

89. Este tema se trata ampliamente en M. Orfali, «Ecolo-gía y estrategias sociales en la jurisprudencia hispano-he-brea», en CARRETE PARRONDO, C. y MEYUHAS GINIO, A. (eds.), *Ciencias y Culturas*, Universidad de Salamanca y Universidad de Tel-Aviv, 1998, pp. 181-201.

90. Sobre molestias de este tipo véase *Responsa RašbA*, II, núm. 45; IV, núm. 325; VI, núm. 225; *Responsa Rlbaš*, I, núm. 322.

91. *Responsa Rlbaš*, I, núm. 196.

92. La razón dada en algunos *responsa* es que los vecinos no pueden alegar contra los que entran y salen a causa del ruido que hacen, sino porque al multiplicarse el número de personas que transitan por el patio común, camino a la tienda, ven perjudicado su derecho a la intimidad, ya que también ellos forman parte del patio. Para Nahmánides e Ibn Adret, es evidente que la protesta por los que entran y salen comprende también a los que lo hacen de día en las horas normales.

93. Con el fin de permitir un mínimo de ventilación, *Respon-sa RašbAZ*, III, núm. 313; evitar la oscuridad y ocultamiento de los rayos del sol, *Responsa RašbA*, III, núm. 156: ... *el que quiere construir tiene que atenerse a la dis-tancia de cuatro codos y no quitar la luz al vecino ... el que construye un muro frente a la ventana de una sinagoga, por otra parte, está obligado a hacerlo a una distancia superior a los cuatro codos porque se trata de un edificio en que se necesita mucha luz.*

94. Así en *Responsa RašbA*, III, núm. 213 en una orde-nanza Ibn Adret establece que *una persona no está autori-zada a construir un muro pegado al depósito donde su vecino almacena la fruta y el producto de la recolección para no privarle de aire. También en este caso tiene que cons-truirlo a una distancia mínima de cuatro codos.*

95. *Ibid.*, III, núm. 165. Sobre el sometimiento de las al-jamas al poder real y a las costumbres del país según los *responsa* véase ORFALI, M., «La ley del reino y las aljamas hispanohebreas», en *El legado de los judíos al occidente europeo: de los reinos hispánicos a la monarquía española*, Pamplona 2002, pp. 145-154.

96. Es interesantísima esta información sobre el tema de las disputas religiosas con musulmanes y no sólo con los cristianos. Véase al respecto SCHREINER, M., «Die apologetische Schrift des Salomo b. Adret Muhammedaner», *ZDMG* 48 (1894), pp. 39-42; ZUCKER, M., «Elucidations on the History of Religious Polemics between Judaism and Islam (Against whom was Directed the Rashba's 'Ma'amar 'al Ishma'el)», en *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigs-ten Geburtstag*, Wien, 1937, pp. 31-48 (en hebreo).

97. No podemos saber si aquí la reunión fue voluntaria o forzada.

98. *Responsa Responsa RašbA*, IV, núm. 187.

99. La traducción del *responsum* y su estudio pueden ver-se en ORFALI, M., «R. Šelomó ibn Adret y la Controversia Judeo Cristiana: El Mesías, el Segundo Templo y la Tierra de Promisión», *Sefarad* 39 (1979), pp. 111-120; *ibid.*, «La cuestión de la venida del Mesías en un *responsum* de Rab-bí Šelomó ibn Adret al Cahal de Lérida», *Helmantica*, 43 (1992), pp. 203-220.





Calle Trinidad, en el barrio de Santiago. Judería de Alcañiz.

NOTICIAS SOBRE LOS JUDÍOS ARAGONESES EN LAS CRÓNICAS HISPANOHEBREAS

YOLANDA MORENO KOCH

Universidad Complutense de Madrid



La historiografía hebrea medieval y renacentista ofrecen al lector una variada gama de matices que, evaluados en su justa medida, pueden completar y enriquecer el panorama de la sociedad tanto judía como cristiana en diferentes momentos de su historia. Autores hispanojudíos que relatan acontecimientos relacionados con ambas comunidades, presentan diferentes estilos literarios así como un gran número de narraciones cuya veracidad no siempre es fácil de demostrar. Muchos son los aspectos que habría que analizar, entre ellos el hecho de que la crónica, por su función literaria, es la narración de hechos que se han producido en el pasado, la perspectiva cronológica que permite al escritor presentar una imagen, esencialmente ética, de los errores cometidos por el individuo o el grupo, y mediante la oportuna reflexión, poner al alcance de los oyentes y lectores un esperanzador futuro señalado, en este contexto, por Adonay y celosamente conservado por las auto-

ridades religiosas de un pueblo que vive confiado en la redención. Un rasgo bastante común en el estilo de los cronistas judíos es utilizar la Biblia como recurso literario, como una argumentación analógica o simpática que va encadenando versículos o vocablos por la simple coincidencia de una palabra enlazándolos en la narración. Cuando el lector, lejano a las formas estilísticas empleadas con gradual constancia en la literatura hebrea, contempla por vez primera el texto de estas crónicas, acaso le sorprenda una característica de singular relieve: no sólo la frecuencia con que el autor se lamenta de los ataques lanzados contra su pueblo, sino la convicción de que en no pocas ocasiones, ellos mismos, el pueblo judío, las faltas cometidas contra Adonay y contra la Torah, son la única causa y auténtico móvil que producen y desencadenan el desastre.

De los autores de relatos históricos que se utilizarán en esta breve exposición, hay que destacar que pertenecen a expulsados o hijos de expulsados como son: Selomoh ibn





Los mercaderes judíos cedían la explotación de sus rebaños mediante contratos parciarios.

Verga (y su hijo Yosef, nacido en Turquía), Yosef ha-Cohen y Abraham bar Selomoh de Torrutiel. Sólo uno, R. Yosef ben Saddiq de Arévalo, inicia su obra en 1467 y la finaliza en 1487. Todos ellos escribieron obras de diferente estilo narrativo y literario, y sin embargo perseguían las mismas metas: la continuidad histórica y cultural del pueblo judío en el exilio¹. Antes de ofrecer los textos en los que los protagonistas son los judíos aragoneses, haré una sucinta biografía de estos cuatro autores.

Selomoh ibn Verga

Son muy pocas las noticias que conocemos acerca de este autor y casi todas son las mencionadas en su obra historiográfica *Sebet Yehudah (La vara de Judá)* introducidas por él mismo y por su hijo Yosef. La fecha y lugar de su nacimiento podría fijarse a mediados del s. XV y con toda probabilidad en Sevilla, ya que su familia procedía de esta ciudad, en concreto su pariente R. Yehudah ibn Verga. Vivió en Castilla y colaboró junto con don Abraham Seneor y R. Yishaq Abravanel en la colecta llevada a cabo entre las comunidades judías del reino de Castilla para rescatar a los judíos de Málaga que fueron considerados esclavos por los Reyes Católicos una vez reconquistada la ciudad en 1487. Los datos posteriores a la expulsión de 1492, son meras conjeturas que los

estudiosos de la obra de S. ibn Verga presentan, basándose en la interpretación de noticias dadas por el autor a través de su obra. El itinerario probable que siguió al abandonar Castilla en 1492, sería Portugal, Italia y finalmente Turquía. Allí escribió el *Sebet Yehudah* y con toda probabilidad donde murió. En los párrafos 27 y 64 de *La vara de Judá*, y durante su estancia en el reino de Nápoles, redactó el *Sefer Sebet Ebrato*, única referencia sobre esta obra conocida hasta ahora. Podemos observar que el autor ofrece una visión particular del judaísmo medieval hispánico introduciendo reflexiones y originales comentarios acerca de los posibles motivos que originaron las desgracias que sufrieron los judíos en la diáspora. Introduce también narraciones acerca de las persecuciones y expulsiones que padecieron los judíos en Europa, en concreto las de Francia, Inglaterra, Alemania e Italia y por supuesto España. También nos ofrece noticias acerca de los judíos que habitaban en Persia, Turquía, Palestina y norte de África. Su hijo Yosef completó y finalizó la obra de su padre, aunque sigue siendo difícil establecer qué capítulos o fragmentos pertenecen a uno o a otro, exceptuando los que el propio Yosef enuncia como propios².

Yosef ha-Cohen

Nació en 1496, posiblemente en Avignon, y su familia paterna que procedía de Cuenca, vivió en Huete hasta la fecha de la expulsión en 1492. Desde Avignon y siendo aún un niño, su familia vivió en diversas ciudades de Italia. Ya adulto, Yosef ejerció la medicina en Génova donde murió poco después de 1575. Autor de la obra historiográfica *'Emeq ha-baqah (El valle del llanto)*, narra los acontecimientos por los que el pueblo judío pasó desde la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. hasta 1573. Fue autor de poemas y traductor de obras de geografía e historia relativas a la conquista de América³.



Yosef ben Saddiq

Las noticias biográficas que tenemos de este autor son escasas, sólo sabemos que vivió en Arévalo (Ávila). Por el título de su obra *Qissur zeker Saddiq (Compendio de la memoria del justo)*, podemos deducir que comenzó a escribirla en 1467 y que la finalizó en 1487. Hasta el capítulo cincuenta, el autor explica el sentido de cada una de las leyes judías y a partir de ahí presenta los acontecimientos de la historia judía desde la creación del mundo hasta su propia época. Sin embargo, su interés se centra en los hechos *dignos de memoria*, en transmitir la tradición judía, eludiendo las *vanidades* de reyes y príncipes. Al final del capítulo, se detiene en narrar las persecuciones sufridas por los judíos en los reinos hispánicos, finalizando la obra con el rescate de los judíos malagueños en 1487⁴.

Abraham bar Selomoh de Torrutiel

Nació en 1482, y según algunos autores en Utiel (Valencia), ciudad que junto con su familia abandona en 1492, trasladándose a Fez. Allí comenzó a escribir su obra *Sefer ha-Qabbalah (Libro de la tradición)*, como continuación de la escrita con el mismo título por R. Abraham ibn Daud compuesta en 1160-1. Los motivos que le llevan a hacerlo los expone en la Introducción:

«He creído conveniente completarla desde el año que murió el maestro, de bendita memoria, que fue el año 4970 [1210], hasta este mismo año que es el 5270 [1510], de la creación, con el fin de dar a conocer a nuestras generaciones futuras que la tradición se ha continuado, desde el maestro al discípulo, desde el año que le fue entregada en el Sinaí, desde hoy y hasta este momento...»⁵.



Vista panorámica de El Frago en la estación invernal.





La última parte, y desde el punto de vista de la historiografía judía la más importante, es un resumen de los reinados de algunos reyes, las guerras y persecuciones hasta la expulsión, incluyendo una interesante narración sobre los judíos expulsados que fueron a Portugal y a Fez «entre ellos se encontraba mi padre, de bendita memoria, que contaba setenta años», y él mismo «que tenía entonces once años», hasta el año 1510⁶. Según algunos estudiosos, escribió un tratado cabalístico: el *'Abne Zikaron*.

Los sucesos que de forma específica mencionan a los judíos del reino de Aragón narrados en las obras de estos cuatro cronistas son: la cruzada de los pastores de 1320-1321; la peste negra de 1348; Ferrán Martínez y las persecuciones antijudías de 1390-1391; las predicaciones de Vicente Ferrer; la Controversia de Tortosa y finalmente la expulsión de 1492.

La cruzada de los pastores: 1320-1321

Arengados por un visionario un gran número de gentes llamados *pastorelli*, «los pastores» se reunió en Francia con el fin de luchar contra los musulmanes de Granada, pero en su camino decidieron aniquilar a los judíos, lo cual consiguieron en especial en Toulouse. De allí pasaron los Pirineos y se adentraron en el reino de Aragón, arrasando las comunidades judías de Jaca y Montclus. El monarca aragonés Jaime II envió su ejército y su hijo don Alfonso mandó ahorcar a cuarenta en Huesca. Arrojadados de Aragón se dirigieron a Navarra, donde los judíos de Pamplona les hicieron frente y poco después desaparecieron. Selomoh ibn Verga lo narra de la siguiente manera:

«En el reino de Aragón se encontraron en grave apuro y se reunieron todos en las ciudades fortificadas. Asimismo, enviaron un legado al Papa, quien ordenó a todos los obispos de su jurisdicción que promulgasen una excomunión contra los pastores para que desistieran de su empresa; pero no sirvió. El obispo de Tolosa [por Toledo], era hi-



Callizo interior desde el que se accede a la judería de Montalbán.

jo del rey de Aragón y auxilió a la comunidad de Lérida, y se salvaron.

Marcharon los pastores por todo el reino de Aragón y estuvieron a punto de perecer todos los judíos si no hubiera sido por el rey de Aragón, rey misericordioso, que se armó para la liberación de las comunidades de su reino y puso caballeros y guardas en todas las provincias. A pesar de todo esto no se hubiera llegado a un resultado favorable sin que el señor don Alfonso, hijo del rey de Aragón, expusiera su vida por aquella justa causa. Fue a la ciudad de Huesca, apresó a cuarenta pastores y los ahorcó de un árbol por mandato de su padre. Asimismo en el monte Segur [al n. de Lérida], capturó a muchos de ellos y los ahorcó, y los pastores desaparecieron de su reino»⁷.

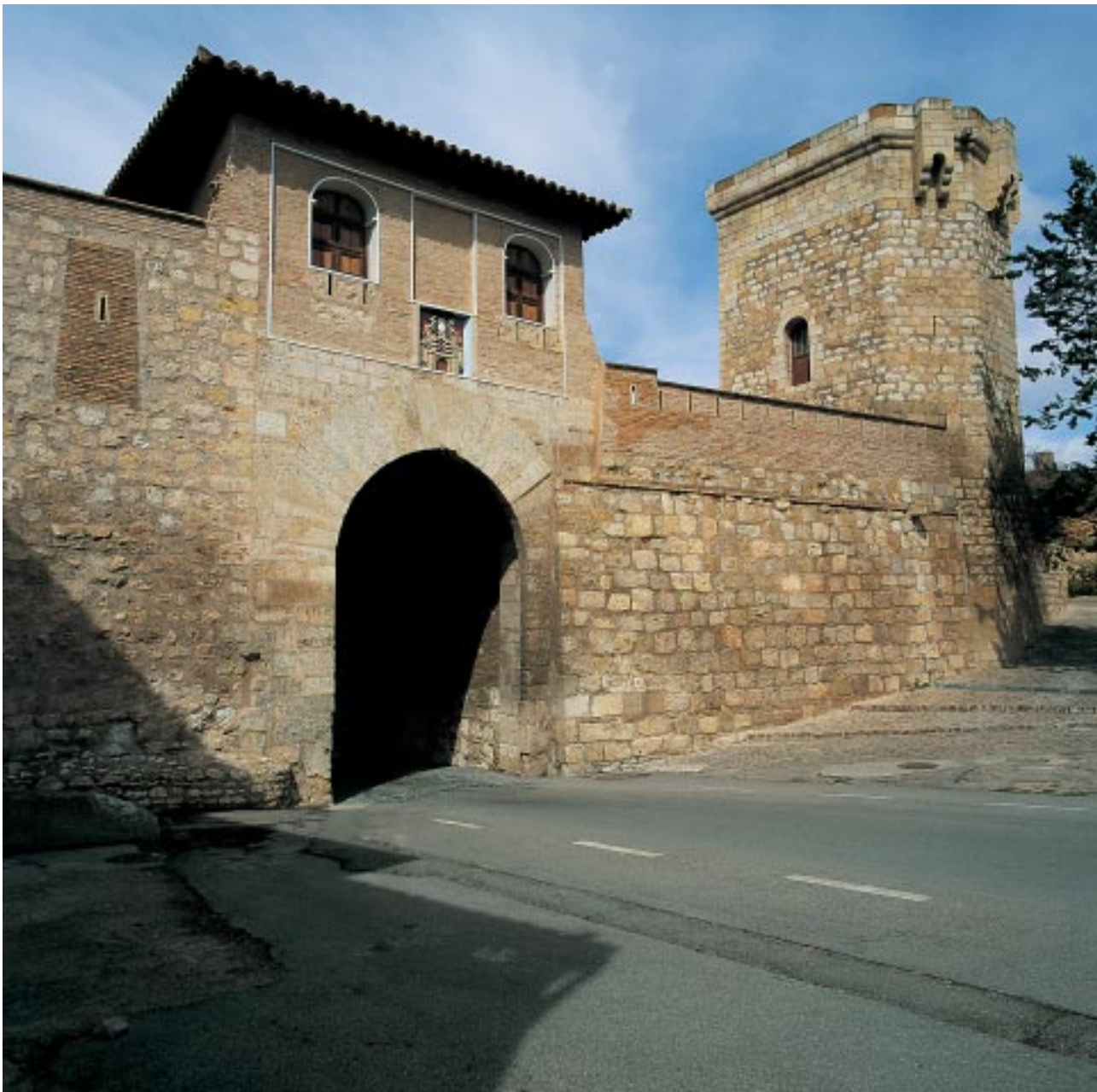
Un poco más explícito se muestra Yosef ha-Cohen que narra el origen del movimiento de los pastores y las barbaridades que llevaban a cabo a su paso:

«En Lérida, setenta judíos dieron de su peculio al gobernador de la ciudad para que los llevase al reino de Aragón con seguridad, pero al salir a las afueras, los pasaron a filo de espada. ¡Devuélveles, Señor justo, según sus maldades!

Temieron mucho los judíos que había en Aragón, y a no ser por la misericordia de Dios, que es inagotable, y que les hizo encontrar gracia a los ojos del obispo del rey, por poco se desvían sus pies entonces. Se repartieron aquellos pastores malvados en cuatro grupos: unos se dirigieron hacia Valencia; otros hacia Barcelona; otros sobre Jaca, y los demás sobre Montserrat. Cuando llegó a Jaca el hombre que tenía la cruz en el hombro, pasaron a filo de espada a cuatrocientos judíos en el 17 del mes de

tammuz. No se escaparon de ellos más que diez que se acogieron a la fortaleza.

Partieron de aquel lugar unos mil quinientos pastores y se asustaron mucho los judíos que había en la ciudad de Barbastro y en otras ciudades; les entró un temblor como de mujer en dolores, y levantaron los ojos al cielo. El Señor les hizo encontrar gracia ante las autoridades de las ciudades, quienes se apiadaron de ellos. Subió hasta el cielo la hediondez de estos pastores perversos.



Puerta Alta y torreón de la muralla limitrofe con la judería. Daroca.





El rey de Aragón mandó a su hijo para exterminarlos, y éste pasó a unos dos mil a filo de espada; los restantes huyeron»⁸.

La peste negra: 1348

Los judíos fueron responsabilizados y acusados de originar la peste negra que asoló Europa a mediados del s. XIV y a la península ibérica en 1348. Sobre este asunto Yosef ha-Cohen dedica tres capítulos de su obra, iniciándose el relato en el capítulo 82:

«En el año 5108, que es el 1348, hubo una grave epidemia desde levante a occidente...»,

continuando en el capítulo 83 en el que recoge noticias referentes a algunas ciudades como Barcelona, Tarragona, Lérida o Cervera, entre otras, y a diversos lugares de Aragón. Dice así:

«En aquellos días no había rey en Aragón, y si no hubiera sido por Adonay que estaba a nuestro favor, no hubiera quedado superviviente ni fugitivo de los judíos que había en Aragón y Cataluña, porque los acusaron con calumnias injustas diciendo: «por el pecado de Jacob ha ocurrido todo esto, pues ellos han traído un veneno mortal al mundo; de ellos es la culpa y por su causa nos ha sobrevenido la gran desgracia que al presente nos aflige». Hubo espanto por sus palabras y los judíos concibieron un gran temor y mortificaron con ayunos sus personas e imploraron al Eterno; hubo angustia, cólera y castigo para la casa de Jacob en aquel año.»

Más adelante continúa:

«Cuando llegaron las malas noticias a la ciudad de Monzón, se quedaron espantados los judíos al conocer las sediciones contra Israel, resolvieron ayunar, y se ciñeron sacos; después de implorar al Eterno, fortificaron con cercas sus calles, patios y castillos; tenían la noche para velar y el día, para estar inactivos de sus trabajos; no salieron fuera del barrio judío, hasta que murieron los hombres que buscaban sus vidas; estuvieron muchos días viviendo sobre sus puestos de guardia»⁹.

También Selomoh ibn Verga escribe acerca de la peste negra en el parágrafo 26, aunque se refiere de forma general a diversos países como Alemania, Provenza «y en todas las provincias de Cataluña». Ni Yosef ben Saddiq ni Abraham bar Selomoh mencionan este episodio.

Ferrán Martínez y las persecuciones antijudías de 1390-1391

El arcediano de Écija, Ferrán Martínez, inició sus predicaciones antijudías en Sevilla en 1378 en las que pedía que se demolieran las sinagogas y que los judíos vivieran aislados en sus barrios, azuzando al pueblo para que no permitiera que los judíos residieran entre ellos. En 1390 quedó vacante la sede arzobispal y el arcediano pasó a controlar la administración de la diócesis. Ordenó que se demoliesen las sinagogas y demandó a los arrendadores de impuestos ante el tribunal eclesiástico. También decía que nadie sería castigado por atacar a los judíos. Favoreció la situación el que Juan I de Castilla muriera en ese año y que su hijo era aún menor, por lo que había un vacío de poder tanto eclesiástico como real. La violencia se inició en Sevilla y se extendió por todas las juderías de Andalucía, pasando a Castilla. En el reino de Aragón tuvieron conocimiento de los hechos a comienzos de julio de 1391 y la aljama de Valencia fue destruida el 9 del mismo mes. Las juderías de Barcelona, Palma de Mallorca, Tarragona, además de otros lugares menores, fueron asaltadas a pesar del esfuerzo del monarca y nobles de contener la violencia. Muchos judíos se refugiaron en castillos, como en Tortosa, y otros muchos se convirtieron bajo la amenaza de muerte¹⁰. Todo este suceso se refleja en las crónicas hispanohebreas con narraciones más o menos extensas. Selomoh ibn Verga lo narra así:

«El año 5150 hubo persecuciones generales en la mayor parte de Sefarad y especialmente contra las comunidades mayores en sabiduría y número, pues se levantaron los

gentiles del país, de improviso, contra ellos para matarlos, robarlos y saquearlos, si no abandonaban su religión. Muchos de los más respetados perseveraron en su espíritu y religión; determinaron permanecer fieles a pesar de todo lo que decretasen contra ellos. Muchos fueron asesinados por santificar, en su país, el Nombre. Igualmente acaeció en los reinos de Aragón, Valencia, Mallorca, Barceloma y Lérida.

Mas en estos lugares, parte de ellos abandonó la religión a causa de los tremendos tormentos y temores, pues estaban sumamente agotados. A pesar de todo esto, la gloria de Israel no fue infiel ni falsa. Todos aquellos conversos forzados pusieron un medio para salvar sus almas y decretaron sobre sí un destierro, ir de gentil en gentil por tierras de sus enemigos, hasta encontrar un lugar seguro donde guardar su Ley. Dios los ayudó»¹¹.

Yosef ha-Cohen, en el parágrafo 90, nos cuenta cómo sus antepasados de la ciudad de Cuenca tuvieron que marchar a refugiarse al castillo de Huete a consecuencia de las persecuciones, continuando su narración de esta manera:

«Solamente el rey de Aragón atendió su voz. Fueron muchos los descarriados en aquella época nefasta en Cataluña, Aragón y Sevilla. Desde aquel día hubo muchos conversos en toda España; después volvieron muchos al Señor, cuando pasó la indignación de encima de ellos, pero les pusieron inquisidores hasta hoy. Habitaron los judíos la fortaleza de Huete, la de Soria y otras fortalezas adonde habían escapado, hasta que salieron de aquella tierra que Adonay maldiga»¹².

El estilo de la narración de estos acontecimientos en Yosef ben Saddiq al que sigue prácticamente igual en el texto Abraham bar Selomoh, ofrecen menos información histórica pero no por ello menos abrumadora:

«Entonces allí se levantaron contra los judíos los enemigos y actuaron con ellos según su voluntad, a golpe de espada y destrucción apresando a sus mujeres e hijos, niños pequeños y los llevaron para vender como siervos y siervas y las hijas las llevaron venecianos por mar y las convirtieron



Detalle del retablo de San Blas.
Iglesia parroquial de Luesia.

en propiedad pública. Hicieron cambiar su religión por la del dios extranjero del país a más de doscientos mil judíos por orden del rey, que era joven, el año 5151 [1391]... Ordenó el arcediano [a los judíos] convertirse en Sevilla, Valencia, Lérida, Barcelona y Mallorca...»¹³.

Las predicaciones de Vicente Ferrer

Un nuevo acontecimiento contra los judíos vino a sumarse poco después de los sucesos anteriormente narrados. El dominico fray Vicente Ferrer comenzó una labor de proselitismo en 1411-1412 con la intención de que los judíos se convirtieran al cristianismo. Sus sermones inducían a los cristianos al arrepentimiento y aunque no era partidario de las conversiones forzadas obligó a los judíos a escuchar sus predicaciones, entrando, en muchas





ocasiones, en las sinagogas y declarándolas iglesias. Aunque no era partidario de actos violentos, la compañía de flagelantes que le acompañaba en sus desplazamientos cometió atropellos y agresiones, siendo así que el anuncio de su llegada a un lugar provocaba la huida de los judíos. En aquel tiempo Castilla era gobernada por doña Catalina y don Fernando de Antequera como regentes a causa de la minoría de Juan II, y cuando Vicente Ferrer regresó a Aragón también lo hizo el nuevo rey Fernando I. Vicente Ferrer recorrió las ciudades y pueblos del reino de Aragón y se implantó a petición suya en 1412 el Ordenamiento de Valladolid, legislación de claro signo antijudío que restringía sus antiguas libertades¹⁴. No hay que decir que los cronistas se hicieron eco de estos sucesos y Yosef ha-Cohen lo expresa de la siguiente forma:

«En aquella época [alrededor de 1394] hubo muchas persecuciones religiosas en España, porque se levantó el monje fray Vicente, de la ciudad de Valencia, de la secta de los dominicos, como enemigo contra los judíos y excitó contra ellos a los habitantes del país, que se levantaron como para devorarlos vivos, y pasaron a muchos a filo de espada; otros, ardieron en el fuego y muchos fueron apartados a la fuerza de Adonay, Señor de Israel. Se empobreció mucho Israel en aquella época nefasta. Quemaron los libros de la ley de Nuestro Señor y los pisotearon como barro de las calles; la madre fue aplastada sobre sus hijos en el día de la cólera divina»¹⁵.

Yosef ben Saddiq, con su habitual escueto estilo narrativo, presenta estos hechos de la siguiente forma:

«El tonsurado Vicente, por medio de doña Catalina, la reina y de don Fernando, rey de Aragón, hicieron cambiar su religión a más de doscientos mil judíos el año 5172 [1412]. Levantó Dios un viento huracanado que seccionó montañas, rompió piedras y destrozó todos los barcos que había en el mar y todos los árboles que había en el campo partió, el año 5712 [1412]»¹⁶.



Calle de Enmedio. Judería de Ejea de los Caballeros.

La controversia de Tortosa

Cuando en junio de 1412 fue elegido rey de Aragón don Fernando de Antequera, Vicente Ferrer influyó en Yehosua Halorquí, natural de Alcañiz y médico privado del papa Benedicto XIII, para que aceptara el bautismo. Ya convertido tomó el nombre de Jerónimo de Santa Fe¹⁷. De acuerdo con Benedicto XIII, decidieron llevar a cabo en Tortosa una controversia pública sobre diversos aspectos de la fe cristiana y judía a la que invitaron a todos los dirigentes de las comunidades judías del reino de Aragón, así como notables e intelectuales. De la aljama de Zaragoza participaron R. Zerahya Haleví (Ferrer Saladin), autor de *responsa* y sermones; R. Mattityahu Hayishari, R. Mosé Abenabez, talmudista, poeta y dirigente de la aljama. De la aljama de Daroca fue R. Yosef Albo, autor del *Libro de los principios*, y de Alcañiz, R. Astruc Haleví. Desde el 7 de febrero de 1413, fecha en la que comenzaron las sesiones, la controversia se prolongó hasta bien entrado el mes de abril del siguiente año, finalizando con un discurso pronunciado por Jerónimo de Santa Fe¹⁸.

Selomoh ibnVerga narra las tribulaciones de los representantes judíos ante los

ataques de Jerónimo de Santa Fe de forma viva y los temores de los representantes judíos que no dudan en solicitar ayuda del papa Luna:

«Los delegados de las comunidades llegaron aquí [la Tortosa] el día primero del mes de enero, y en particular los mensajeros de las comunidades de Aragón, a los cuales ha-Lorquí convocó expresamente para que vinieran de cualquier modo. Llegaron a la ciudad de Zaragoza el rabino Zerahiah ha-Leví, el príncipe Don Vidal Benveniste y el rabino Matatiah ha-Yishari; de Calatayud, el *nasí* Don Semuel ha-Leví y el rabino Mosé ben Musa; de la ciudad de Huesca, Don Todros Alconstantin; de Alcañiz, Don Yosef ben Ardut y Don Meir Ali-goah; de Daroca, Don Astruc ha-Levi; de Monreal, R. Yosef Albo; de Monzón, Don Yosef ha-Levi y R. Yomtob Carcosa; de Montalbán, Abu Ganda; de Belchite, Don Yosef Albaleg y el sabio Bongoa...

Marchamos entonces todos los delegados a presencia del Papa, con el auxilio de Dios, que salva al pobre del más fuerte que él. El señor Papa nos recibió con afabilidad y deseó saber las ciudades en las que vivíamos, preguntando también el nombre de cada uno de nosotros y ordenando que lo anotaran... Enseguida ordenó que nos proporcionaran alojamientos adecuados y que nos dieran su propio pan o de lo que pudiésemos comer según nuestra religión. Algunos de nosotros estábamos contentos con las palabras del Papa, pero otros afligidos, como es consustancial a los judíos»¹⁹.

El cronista escribe con detalle el ambiente que percibieron los representantes judíos al entrar en la gran sala donde se llevó a cabo el debate:

«Al día siguiente llegamos a presencia del Papa y encontramos todo el gran atrio revestido de tapices; ése era el lugar de la disputa. Había allí setenta asientos para los prelados, los llamados *cardenales*, *obispos* y *arzobispos*²⁰, todos ellos revesti-

dos con ropajes dorados. Allí estaban todos los prohombres de Roma, de los ciudadanos y de los nobles, cerca de mil hombres; y así todos los días de la disputa. Nos desalentamos, mas con todo recitamos: «Bendito sea el que distribuyó de su gloria, etc.»²¹.

Las respuestas dadas a las preguntas realizadas por Jerónimo se hicieron libremente, ya que gozaban de la protección del Papa:

«Si por temor habéis hecho esta súplica [se refiere a la petición de clemencia y auxilio que Don Semuel ha-Levi hace al Papa] ya os di mi seguridad, y una vez que ha salido de mi boca no me volveré atrás...»²².

El episodio de la controversia de Tortosa, descrito con amplitud por ibn Verga, aparece cargado de gran emotividad y viveza. Nos ofrece los esfuerzos del dominico en rebatir las afirmaciones de los judíos y también podemos observar que las opiniones de algunos de los representantes judíos diferían unas de otras. El cronista finaliza el pasaje de la siguiente manera:

«Hasta aquí hallé escrito; el final no lo encontré escrito, pero de oídas sé que salieron los delegados con gran honra, aunque padecieron muchas angustias, ellos y las comunidades que de ellos esperaban su propia salvación»²³.

La expulsión de 1492

La incredulidad ante la drástica medida tomada por los Reyes Católicos de hacer expulsión general de sus reinos de Aragón y Castilla en 1492, se extendió por todas las aljamas y juderías provocando sin lugar a dudas situaciones extremas, como lo sucedido en Huete donde el escándalo organizado por los judíos que gritaban durante la noche diciendo que «tenían cuatro años para salir, mal que pese a los herejes de los conversos», motivó que se enviara una comisión a investigar lo sucedido. A pesar de las numerosas conversiones,





derivadas como alternativa a la expulsión, en las que pueden incluirse las de algunos de los más afamados judíos cortesanos –Abraham Seneor (Fernán Pérez Coronel) y su yerno Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel) bautizados ambos el mismo día en el monasterio de Guadalupe–, muchos prefirieron el destierro. Intentar averiguar e incluso hacer cálculos aproximados del número de judíos que salieron en los tres meses de término asignado por el edicto es prácticamente imposible y por su inutilidad no quiero extenderme en ello. Sin embargo, ya desde el mismo momento en que se sucedieron los hechos, el cronista Andrés Bernáldez, así como historiadores actuales, han manejado cifras y hecho cálculos aproximados de los que partieron: por Braganza y Miranda, el Villar de Narbán y Yebes... 440 mil; o bien 170 mil, solamente los expulsados de las ciudades fronterizas del reino de Portugal; 20 mil habrían entrado por Ciudad Rodrigo y el Villar, al reino de Portugal; o bien 25 mil por Valencia de Alcántara, Badajoz y Yelves; un total de entre 100 y 150 mil.

Diversos problemas de carácter jurídico y económico que se hicieron patentes en la sociedad castellana y aragonesa surgieron como consecuencia de la rapidez y premura con que los judíos hubieron de salir de estos reinos. La falta de tiempo y el creer que el edicto de expulsión sería derogado obligó a muchos de ellos a vender sus bienes a última hora y a menor precio de su valor y también a recuperar el pago de sus deudas de forma desigual e incluso desventajosa para ellos. Muchas de las propiedades de los judíos quedaron en manos de sus dueños una vez convertidos al cristianismo –alternativa que ofrecía la corona frente a la expulsión–, otras fueron primero vendidas y posteriormente recuperadas por su anterior dueño que, al regresar una vez convertido, reclamaba sus antiguas posesiones al precio por el que las vendió, abonando únicamente lo que el nuevo dueño se hubiera gastado en su me-

jora. La mayoría de los historiadores hacen referencias generales, y utilizan los testimonios de cronistas contemporáneos como Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, o Alonso de Santa Cruz, enumerando los puertos de embarque que fueron utilizados: J. Amador de los Ríos²⁴ se limita a decir que los judíos de la Corona de Aragón se embarcaron en los puertos de Valencia, Tortosa, Tarragona y Barcelona, sin duda los más importantes de la costa mediterránea. Su destino sería el Norte de Africa, Nápoles y Venecia como escala, en la mayoría de los casos, para después llegar a tierras del Imperio Otomano. Y. Baer cita los puertos de Almería, Valencia y Barcelona²⁵ y L. Suárez Fernández²⁶ añade a los anteriores Cartagena y Tortosa. Navarra, como reino independiente, acogió en un principio a numerosos refugiados de Aragón, sobre todo en la llamada Baja Navarra, pero al poco tiempo se exigió la presentación de un salvoconducto y el pago de peaje para el tránsito desde Aragón y Cataluña²⁷. Así lo presenta Yosef ha-Cohen:

«El rey de Navarra no los había expulsado de su país y muchos de los judíos que había en Aragón fueron a habitar allí. Al cabo de un año, la gente a la que Adonay había tocado sus corazones, intentaron salir del horno de hierro porque temían por sus personas. Les consintió el rey de Aragón salir por sus fronteras y fueron en barcos a Provenza y habitaron en Avignon algún tiempo»²⁸.

Abraham bar Selomoh, contemporáneo de la expulsión, narra estos dramáticos acontecimientos de la siguiente manera:

«El rey [Fernando] con la maldad de Amalek de Sodoma se hizo fuerte con su mujer [Isabel], la aborrecible, en el reino...

El año [5]242 [1492] [se encendió] la ira de Adonay contra su pueblo; acechó con maldad y la trajo contra nosotros porque Justo es Adonay, nuestro Dios, que no nos hizo a semejanza de nuestros pecados *ni como a nuestras faltas nos ha castigado* (Salmo 103,10), *porque nuestras faltas aumentaron, sobrepasaron el límite y nuestros delitos crecieron hasta [llegar] al cielo* (Esdras 9,6)...



Las plagas de Egipto. Haggadah de Sarajevo.

Se inflamó la ira de Adonay contra su pueblo y fueron expulsados... por el rey don Hernando y el consejo de su malvada mujer, que era Isabel, la perversa, y por la opinión de sus consejeros; en el primer mes, que es el mes de *Nisan*, se trocó la alegría en aflicción y gemido... En todo lugar en el que la palabra del rey y su mandato se dio a conocer, el dolor fue grande para los judíos, ayuno y lágrimas, gritos, *cilicio y ceniza ponen sobre sí* (Ester 4,3)... Salió todo el ejército de Adonay del país de Sefarad, el ejército a quienes tocó Elohim su corazón, abandonaron sus posesiones, dejaron su tierra y pusieron *las miradas ávidas* (Habacuc 1,9) para buscar la palabra de Adonay y a David, su rey, por mar y tierra, de todo corazón y espíritu dispuesto. Algunos de ellos marcharon a la tierra del ciervo (Israel) o a la tierra de Amasia, Grecia y Turquía... Todos los sabios de Sefarad, desde sus grandes hasta sus pequeños y sus discipu-

los y todos los suyos ganaron e hicieron ganar a muchos y la ganancia de muchos depende de ellos»²⁹.

Los Reyes Católicos creyeron que una vez desaparecidos los judíos del país su influencia y presiones en los nuevos convertidos cesarían. De hecho tales medidas no resolvieron el problema. La Inquisición asumió los resentimientos populares y operó contra los conversos. Se establecieron los estatutos de limpieza de sangre para ingresar en la Iglesia o en las Órdenes Militares. Las sospechas, el temor, el miedo, el disimulo, las rencillas y las enemistades envenenaron las relaciones sociales, cada vez más se hizo un abismo entre cristianos nuevos y viejos en este incipiente estado moderno.

Aunque brevemente, los cronistas reflejaron en sus escritos el establecimiento de la Inquisición y las primeras conversiones forzadas en 1391 y también como resultado de las predicaciones de Vicente Ferrer y la controversia de Tortosa. En realidad los tribunales inquisitoriales comenzaron a actuar en 1480, primero en Castilla y posteriormente en Aragón, a pesar de los esfuerzos que los conversos aragoneses hicieron para evitarla³⁰.

Estrechas relaciones existentes entre los cristianos nuevos de la Península Ibérica y los núcleos de judíos sefardíes del norte de Europa, Burdeos-París, Italia, Constantinopla, Salónica, Cercano Oriente y Africa del Norte crearon una importante red económica y social basada en los lazos familiares, tradición y lengua.

No cabe duda que desde la perspectiva actual, sin por supuesto olvidar la realidad histórica del momento, tanto la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón en 1492, como de Navarra en 1498, y los sucesos que la rodearon son un borrón de difícil justificación en la Historia de España.



NOTAS

1. Para una visión general del valor de la crónica histórica entre los judíos, puede verse la Introducción de R. Bar-kaï en *Dos Crónicas hispanohebreas del siglo XV*. Traducción y notas por Y. Moreno Koch, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1992, pp. 9-20.
2. Un completo estudio y traducción de su obra por F. Cantera Burgos, *Chébet Jehuda (La vara de Judá) de Salomón Ben Verga*. Traducción española con un estudio preliminar por-, Librería López-Guevara, Granada 1927. Una traducción posterior se debe a M^a J. Cano, *Selomoh Ibn Verga. La Vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*. Introducción, traducción y notas por-, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991. Seguimos esta traducción.
3. Un estudio de su vida y obra puede verse en P. León Tello, Yosef ha-Kohen, *El valle del llanto (Emeq ha-Bakha)*. Crónica hebrea del siglo XVI. Introducción, traducción y notas por-, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1989. La autora publicó una edición de esta obra en el C.S.I.C., Madrid, 1964. Seguimos la de 1989.
4. F. Cantera Burgos publicó una traducción de las dos Crónicas, con una Introducción: *Libro de la Cábala de Abraham ben Salomón de Torrutiel y Un fragmento histórico de José ben Zaddic de Arévalo*, Salamanca 1928. Seguimos mi traducción citada en n. 1, *Dos Crónicas hispanohebreas del siglo XV*.
5. Cfr. *Dos Crónicas hispanohebreas*, p. 69.
6. Cfr. *Ibidem*, p. 69.
7. Parágrafo 6, en especial pp. 33-34.
8. Parágrafo 78, pp. 95-96.
9. Parágrafo 83, pp. 99-101.
10. Sobre las persecuciones de 1391 puede verse BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducida del hebreo por J. L. Lacave, 2 vols., Altalena, Madrid, 1981, vol. II, pp. 383-403.
11. Parágrafo 27, p. 124.
12. Cfr. *ibidem*, p. 106.
13. Cfr. *ibidem*, pp. 60-61 y 100.
14. Vid. Y. Baer, *op. cit.*, pp. 439 y ss.
15. Parágrafo 89, p. 105.
16. Cfr. p. 61. Abraham bar Selomoh, p. 101, lo relata de forma muy parecida a Ben Saddiq, aunque añade a la figura de Vicente Ferrer la siguiente imprecación: «El tonsurado fray Vicente –sea borrado su nombre y su memoria...».
17. Sobre Jerónimo de Santa Fe, puede verse la investigación de M. Orfali, *El Tratado «De iudaicis erroribus ex Talmut» de Jerónimo de Santa Fe*. Introducción general, estudio y análisis de las fuentes por -, C.S.I.C., Madrid, 1987.
18. Una amplia información sobre esta controversia puede verse en BAER, Y., *op. cit.*, pp. 443-473.
19. Parágrafo 40, pp. 169-170.
20. En el texto en aljamía hebraicoespañola.
21. Parágrafo 40, p. 170.
22. Parágrafo 40, p. 171.
23. Parágrafo 40, p. 189.
24. AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1969, pp. 603 y ss.
25. Vid. Y. Baer, *op. cit.*, pp. 647 y 651.
26. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, C.S.I.C., Valladolid 1964, pp. 62-63. Acerca de la expulsión de los judíos aragoneses puede verse entre otros estudios MOTIS DOLADER, M. A., *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Zaragoza, 1986.
27. Sobre los judíos de Navarra a finales del XV, puede verse GAMPEL, B. R., *Los últimos judíos en suelo ibérico. Las juderías navarras 1479-1498*. Introducción, traducción y notas: E. Ramírez Vaquero, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1996.
28. Parágrafo 118, p. 120.
29. E.d.: Ganaron su dignidad y su vida en el más allá. Vid. pp. 103-106.
30. Sobre el asesinato del inquisidor Pedro de Arbués en septiembre de 1485 en la catedral de la Seo de Zaragoza vid. BAER, Y., *op. cit.*, pp. 598 y ss. Acerca de la actuación de la Inquisición en los reinos hispánicos puede verse CARRETE PARRONDO, C., *El judaísmo español y la Inquisición*, Mapfre, Madrid 1992. Yosef ben Saddiq, p. 64, menciona brevemente este acontecimiento: «En el año [5]242 [1482] comenzaron los jueces reales en la ciudad de Sevilla y en todo el reino de Aragón y Castilla a investigar en lo referente a los conversos sobre la religión y los examinaron y encontraron que una parte de ellos seguían fieles a la religión del Dios de Israel. Fueron condenados todos ellos a la hoguera y su riqueza fue para el rey. Y esto está escrito: *y arrojaré la tercera parte al fuego* (Ex 5,2).





Escena campestre inspirada en Job 1, 3. Manuscrito Rothschild. Museo de Israel.



Circuncisión. Retablo de la Virgen María.
Procede del convento de San Francisco de Tarazona.

VIDA COTIDIANA DE LAS ALJAMAS JUDÍAS EN LA CORONA DE ARAGÓN Y CASTILLA

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO

Universidad Nacional de Educación a Distancia



Las investigaciones sobre minorías étnico-religiosas en el Occidente medieval manifiestan en los últimos años un interés creciente por profundizar en el conocimiento de cuestiones diversas relacionadas con la vida privada de sus individuos, de sus familias y de sus comunidades. Este interés parte del convencimiento de la imperiosa necesidad de penetrar en la vida íntima de estos grupos minoritarios para llegar a comprender, auténticamente, el papel que desempeñaron en el seno de la sociedad mayoritaria en la que se integraban. Este trabajo se estructura en seis apartados. El primero de ellos está dedicado al mundo del espíritu, abordándose en él las cuestiones relativas a las manifestaciones más externas de la religiosidad. En el segundo y tercer apartados se analizan los aspectos que hacen referencia, respectivamente, a la vida en el núcleo familiar y al ciclo vital, acompañado siempre por importantes celebraciones que marcan las diferentes etapas

de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Los tres apartados siguientes están dedicados a cuestiones que pueden ser consideradas como propias de la cultura material: la alimentación, el vestido y la vivienda.

El mundo del espíritu: La vida religiosa de los judíos españoles en la Edad Media

La religión constituía un principio fundamental en el sistema de valores y de creencias de los judíos de época medieval, para quienes la religión no sólo era la principal referencia y guía de su actividad cotidiana sino que, además, actuaba como un importantísimo elemento de cohesión que les permitía conservar su identidad en el seno de la sociedad mayoritaria hispanocristiana, evitando su disolución como grupo social propio y diferenciado.

Signo de la alianza de Dios con el pueblo de Israel es la celebración del Shabat, que constituye una institución fundamental en el judaísmo. La característica más





significativa de la observancia del Shabat es el descanso (shabat = descanso), un descanso absoluto que impide la realización de cualquier tipo de trabajo o actividad, en recuerdo del descanso de Yahvé el séptimo día tras la creación del mundo (Génesis, II, 2-3).

En la tarde del viernes los judíos se lavaban minuciosamente y se cambiaban de ropa, ya que la limpieza va íntimamente unida en el judaísmo al cumplimiento de las prácticas religiosas; no es casualidad, por tanto, que la gran mayoría de los fueros municipales de época medieval reserven para los judíos el uso de los baños los viernes y, generalmente, también los domingos. Por este motivo, procedían asimismo en ese día a una limpieza general de la casa, cuidando con esmero todos los detalles relativos al adorno y a la iluminación.

Debido a que durante la festividad del Shabat los judíos no pueden cocinar ni encender el fuego, las mujeres preparaban el viernes por la tarde un guiso conocido como hamín (= caliente), y más popularmente entre los judíos españoles como adafina, que comerían al día siguiente; aunque con muchas variedades locales en función de la época del año, de la geografía y de las posibilidades de aprovisionamiento en los mercados, este guiso se componía, básicamente, de carne, garbanzos y legumbres diversas, verduras de temporada, huevos cocidos, cebolla, aceite, sal y especias (azafrán, pimienta). Se cocinaba a fuego lento, durante muchas horas (entre los judíos ashkenazíes recibe el significativo nombre de cholent = caliente-lento), y se colocaba en el horno o chimenea, cubierto con brasas y rescoldos, para que se mantuviera caliente hasta el sábado a mediodía.

Inmediatamente antes del comienzo del Shabat (con la salida de la tercera estrella en la tarde-noche del viernes), se dejaba preparada la mesa con los mejores mantel y vajilla de que disponía la familia, y se encendían unos candiles para que ardieran durante todo el día del sábado, con el

fin de honrar esta festividad; para que el fuego se mantuviera más tiempo, añadían un poco de sal al aceite y preparaban el pabilo de un modo especial. Estas tareas correspondían también a las mujeres.

La cena del viernes tiene un marcado carácter ritual, y se inicia con la bendición del vino (qiddush), la ablución de las manos y la bendición y partición del pan por parte del cabeza de familia. La cena va acompañada de la entonación de himnos propios de esta festividad, y concluye con la acción de gracias.

La ceremonia de la habdalá (= despedida, separación) pone fin a esta fiesta en la tarde-noche del sábado. Consiste en la bendición que se pronuncia sobre una copa de vino, con una vela encendida y con unas plantas aromáticas guardadas en una caja (besamim), como signo de separación entre lo sacro y lo profano.

Además del Shabat, los judíos celebran otras diversas festividades, estrechamente ligadas en sus orígenes al ciclo natural de las estaciones, aun cuando la especificación posterior de su objeto y la fijación más precisa de su fecha está relacionada con determinados acontecimientos históricos del pueblo de Israel. El origen de estas fiestas se encuentra, en la mayor parte de los casos, en la Torá, y el Talmud les ha dedicado posteriormente secciones específicas.

El día de Año Nuevo judío (Rosh ha-shaná) se celebra los días 1 y 2 del mes de tishrí (septiembre/octubre), coincidiendo con la neomenia del mes de septiembre. El rito más característico de esta festividad consiste en hacer sonar el shofar, un cuerno de carnero vaciado, cuyo sonido recuerda a los fieles la necesidad de arrepentimiento y conversión; porque Rosh ha-shaná encierra un fuerte carácter penitencial, dando comienzo a un ciclo de diez días de arrepentimiento que se cierra con la fiesta de Yom Kippur. El espíritu de renovación que debe acompañar a esta festividad se expresaba en algunas costumbres

populares, como la de enterrar vestidos viejos o la de sacudir la ropa sobre el mar, sobre un río o sobre un pozo, simbolizando que los pecados se arrojaban al agua para que ésta se los llevara. Del ritual doméstico de esta fiesta sobresale el qiddush del segundo día, que pronunciaba el cabeza de familia sobre una copa de vino y con los frutos de la última cosecha colocados sobre la mesa, proclamando de esta manera el poder creador de Yahvé.

El día de Yom Kippur –conocido entre los judíos españoles como día del «Gran Perdón», «Ayuno del Día Bueno», «Ayuno Mayor» o «Ayuno de la Perdonanza»– se celebra el 10 del mes de tishrí, y tiene como

finalidad la obtención del perdón divino. Los judíos guardaban en este día un ayuno riguroso de comida y bebida y se abstentían de cualquier actividad; pasaban la mayor parte del día en la sinagoga, descalzos, orando y meditando. Entre los hebreos españoles era costumbre perdonarse las injurias que se habían hecho unos a otros, y entre los familiares los de menor jerarquía solicitaban el perdón de los mayores, quienes les concedían su bendición.

La fiesta de Sukkot o de los Tabernáculos se celebra durante ocho días, a partir del 15 de tishrí; en ella se conmemora la protección que el pueblo de Israel recibió de Yahvé durante los cuarenta años de su



Vista panorámica de la necrópolis judía de El Frago.





paso por el desierto, tras la huida de Egipto. En recuerdo de este acontecimiento histórico, se levantaban en las calles y plazas de las juderías, o en los patios o huertos de las viviendas, unas cabañas ligeras construidas a base de varas y estacas, y con las paredes y el techo formadas con hojarasca entrelazada, en las que los judíos comían y pasaban la mayor parte del tiempo de ocio; por este motivo, los judíos españoles conocían esta fiesta como «Pascua de las Cabañuelas». Es una fiesta de origen agrícola, que coincide con el fin de la vendimia y de la recolección de la fruta, y en la que domina el ambiente de alegría y regocijo.

En Hanukká, o «fiesta de las luces», se conmemora durante ocho días, a partir del 25 del mes de kislew (noviembre/diciembre), la purificación del Templo tras la victoria de Judas Macabeo sobre los seléucidas (165 a. C.). Es una fiesta marcada por una profunda alegría, y cuyo rito más destacado consiste en el encendido en las casas de unas lamparillas de ocho candelas o pequeños receptáculos para mecha y aceite alineados (hanukkiyyá), que se encienden de forma progresiva, una más cada noche, de forma que la última noche de la fiesta se encienden las ocho. También en la sinagoga se encendían del mismo modo lampadarios de ocho velas (hanukká menorá).

El sentimiento de alegría presidía también la celebración de la fiesta de Purim, el 14 del mes de adar (febrero/marzo); en ella se conmemora la liberación de los judíos en Persia, por mediación de la reina Ester. La fiesta se celebra con un banquete, el único de todo el año en el que está permitido beber prácticamente sin límite, y que concluía con bailes y con juegos de azar, no siendo raros los disfraces. Era también costumbre en la Edad Media el intercambio de regalos y golosinas entre familiares y amigos, y los donativos a los pobres. En algunas aljamas hispanas está documentada la costumbre de arrastrar por las calles de la judería una figura de trapo o de



Después de la vendimia los judíos elaboran el vino observando unas reglas estrictas de pureza.

madera que representaría a Hamán, el malvado ministro de Asuero que buscaba la perdición de los judíos, y que finalmente era quemada o ahorcada; algunos autores ponen en relación esta usanza con la quema del «Judas» en algunos pueblos españoles el día del Viernes Santo.

Pero la festividad más importante del calendario litúrgico judío es Pésah (= Pascua), que se celebra durante siete días a partir del primer día de luna llena del mes de nisán (marzo / abril), en conmemoración de la salida de los judíos de Egipto. La celebración principal consiste en el séder o comida ritual que tiene lugar la primera noche de esta fiesta, en recuerdo de la última cena de los israelitas antes de su salida de Egipto. Los integrantes fundamentales del séder son las mazzot o tortas de pan ácimo, sin levadura, por la prohibición de consumir durante la Pascua alimentos fermentados o hamez; el maror o verduras amargas, símbolo de la amargura de la esclavitud de Egipto; el haroset, o mixtura hecha a base de nueces, almendras, manzanas, higos, uvas pasas y dátiles triturados en un mortero y mezclada con vino, canela y miel; y el cordero asado, en recuerdo del cordero pascual que era inmolado en el Templo. El orden de la comida viene establecido por la haggadá de Pésah, compuesta por diversos pasajes de la Torá, de la Mishná y del Midrash,

que es leída o salmodiada por el cabeza de familia, y que anuncia los alimentos que deben ser consumidos, así como las bendiciones y los gestos que deben acompañar su ingesta; todo ello en estrecha relación con el relato bíblico de la esclavitud de Egipto y de la posterior liberación del pueblo israelita.

La prohibición de consumir alimentos fermentados era tan rigurosa que obligaba al cumplimiento de diversos ritos: así, la víspera de Pésah se procedía a una limpieza e inspección minuciosa de la casa (*bediqat hamez*), con el fin de eliminar el más mínimo resto de levadura que pudiera quedar; del mismo modo, si la familia no disponía de una vajilla especial para Pésah, todos los utensilios de cocina y los que se empleaban para la comida debían ser purificados en el baño ritual judío (*miqwé*) o en un caldero con agua hirviendo, a fin de eliminar los últimos restos de levadura. Por este mismo motivo, no es infrecuente que las aljamas recibieran privilegios regios para levantar hornos provisionales en las jude-rías durante los días de Pésah, o para que pudieran cocer el pan en sus casas sin tener que pagar los derechos derivados del monopolio real o señorial del horno.

La fiesta de Shavu'ot o Pentecostés se celebra los días 6 y 7 del mes de siván (mayo/junio), a las siete semanas de Pésah, en conmemoración de la revelación del Monte Sinaí y la promulgación de la Ley. Para esta fiesta era costumbre entre los sefardíes la preparación de un pan especial, llamado «pan de los siete cielos», alusivo a la entrega de las Tablas de la Ley.

Por último en Tish a be av, el día 9 del mes de av (julio/agosto), se conmemora la destrucción del Primer y Segundo Templos de Jerusalén, por lo que entre los judíos españoles era conocida esta festividad como el «ayuno de la Casa Santa» o el «ayuno del perdimiento de la Casa Santa»; sus señas de identidad eran un ayuno riguroso y la ausencia de iluminación en la sinagoga y en las casas. Algunas miniaturas de códices

medievales hebreos ofrecen representaciones de judíos en este día profundamente afligidos, sentados en el suelo o en taburetes bajos, con la cabeza apoyada sobre las manos, escuchando una lectura bíblica que, muy probablemente, correspondiera a las Lamentaciones de Jeremías. Las mujeres, por su parte, se reunían en la casa de una pariente o amiga, donde pasaban el día en riguroso ayuno de comida y bebida, cantando endechas y lamentos.

Por otra parte, la magia y la adivinación ocuparon también un importante lugar en las creencias y prácticas cotidianas de los judíos españoles. Todo permite suponer que en la Edad Media no había ya reminiscencias de ancestrales usos mágicos hebreos; por el contrario, se trata de creencias supersticiosas y fórmulas mágicas idénticas, sustancialmente, a las de sus contemporáneos cristianos y musulmanes, y en las que, con frecuencia, se mezclaba lo sagrado y lo profano.

La adivinación del futuro constituía la ocupación habitual de hechiceros y adivinadores quienes acudían, entre otros diversos procedimientos, a la quiromancia; algunas representaciones de manos quirománticas en manuscritos hebreos de época medieval ofrecen valiosas informaciones acerca de las técnicas quirománticas y, lo que es mucho más interesante, sobre las preocupaciones propias del judío medieval: duración de la vida, constancia o inconstancia de la felicidad, padecimiento de enfermedades graves, obtención de descendencia masculina, etc.

Las artes adivinatorias entraban en ocasiones en relación con la astrología, ciencia que conoció un considerable desarrollo entre los judíos españoles. A lo largo de la Edad Media, la astrología estuvo estrechamente vinculada a la astronomía, de forma que las observaciones y los cálculos de los astrónomos sirvieron como base para las predicciones y los horóscopos de los astrólogos. Desde los tiempos talmúdicos, numerosos sabios judíos expresaban su creencia





Durante la Pascua los judíos consumen pan «mazot» o sin levadura.

en la influencia de los astros sobre la personalidad de cada ser humano, que nacería, viviría y moriría bajo el influjo del conjunto de astros; en este sentido, parece que fue relativamente frecuente entre los judíos españoles dibujar la carta astral de los recién nacidos, con el fin de determinar cómo los cuerpos celestes afectarían a su carácter y a su destino vital.

Entre las aplicaciones prácticas de la magia, la principal era la prevención de hechizos y encantamientos; el más temido era el mal de ojo, cuyo diagnóstico iba siempre unido a enfermedades prolongadas y sin un motivo aparente y que, al ser desconocidas para los médicos, se achacaban a una influencia maligna. La detección y eliminación del mal de ojo eran llevadas a cabo por un rabino o por una «desaojadora», quienes invocaban el auxilio de los Patriarcas y de los varones de Israel, al tiempo que leían algunos Salmos y pasajes de la Torá y practicaban otras diversas operaciones.

Para prevenir el mal de ojo se empleaban amuletos y talismanes (qemeot en hebreo), consistentes en cintas de pergamino o en placas metálicas en las que se escribía una bendición, un pasaje bíblico o un conjuro, o en las que se representaba una

figura geométrica, con frecuencia el hexagrama o escudo de David (magen David); asimismo se empleaban como amuletos algunos miembros del cuerpo de animales y algunas plantas como la mandrágora.

En la magia judía medieval se concedía especial influencia beneficiosa a nombres, palabras y pasajes bíblicos; es lo que se conoce como «magia de la palabra» o «magia del nombre», cuyo desarrollo en la Edad Media estuvo ligado, con toda probabilidad, a la Cábala. Los hechiceros judíos recomendaban insistentemente la recitación de plegarias, la permutación de letras y palabras (gematría y temurá) y determinados sortilegios mágicos con los nombres bíblicos de Dios. Especial poder se confería en la magia medieval al Tetragrámaton, como se denomina a las cuatro letras que conforman el nombre sagrado de Yahvé, y que con frecuencia se empleaba como fórmula para curar enfermos o para exorcizar.

La familia judía y la vida cotidiana

En las comunidades hebreas medievales el núcleo básico de organización social era la familia, entendida en sentido estricto o familia conyugal –el matrimonio con o sin hijos–, o en sentido amplio, es decir todos los individuos ligados por los mismos lazos de sangre y parentesco.



La producción cerámica adquirida en la aljama procedía de talleres mudéjares. Museo Provincial de Teruel.



Desde la más remota antigüedad, la familia judía se organizaba según un estricto régimen patriarcal. Su cabeza era el varón de mayor edad y dignidad, a quien correspondía la suprema autoridad familiar, en tanto que el papel de la mujer se orientaba al cumplimiento de las obligaciones derivadas de su condición de esposa y madre, así como a la realización de las tareas domésticas.

La familia constituía también en sí misma un centro de culto, en el que el papel «sacerdotal» correspondía al cabeza de familia, quien dirige las oraciones y las ceremonias rituales propiamente familiares (cena del viernes, séder de Pésah), y bendice los alimentos antes de cada comida, así como a los componentes de la comunidad familiar en diversas ocasiones. La comida era a diario una ocasión propicia para la reunión de los integrantes de la familia, y estaba cargada de una profunda significación religiosa, que se manifiesta en la ablución ritual de las manos y en la bendición del pan y del vino que preceden a la ingesta de los alimentos; desde la destrucción del Segundo Templo y del altar de los sacrificios, una parte considerable de la función de purificación y de santificación que antiguamente tenía el altar fue transmitida a la mesa familiar.

Los varones dedicaban la mayor parte del día a sus ocupaciones profesionales, las mujeres a sus tareas domésticas, y los jóvenes y los niños a sus estudios y juegos. Los momentos de ocio y reposo se ocupaban con el simple descanso y la conversación, o con diferentes juegos, como los dados, las tablas, la gresca, el ajedrez o los naipes; no obstante, las autoridades rabínicas condenaban severamente el juego por dinero, al que achacaban la ruina de los hogares y la distracción de los hombres de sus obligaciones laborales y religiosas. Pero, sin duda, el entretenimiento más habitual entre los judíos españoles era el baile, que ocupaba siempre un lugar muy importante en las fiestas y celebraciones familiares.



Representación pictórica de la alacena de una cocina judía humilde.

La familia era también centro de profundas relaciones afectivas entre sus integrantes. La fortaleza de los lazos que unían a padres e hijos se manifestaba en la vida diaria en multitud de ocasiones: por parte de los padres, en las atenciones que dispensaban a sus hijos y en las bendiciones que les daban en diferentes ocasiones; y por parte de los hijos, en el respeto que expresaban hacia sus padres.

Del mismo modo, la mujer se veía rodeada del cariño y del respeto de su marido y de sus hijos; es muy expresiva a este respecto su frecuente representación en miniaturas de códices y manuscritos hebreos de época medieval sentada en una silla, rodeada de su marido y de sus hijos de pie, como auténtica señora del hogar. De este modo, la inferioridad jurídica de la mujer en la sociedad judía medieval no se reflejaba, de ningún modo, en la vida familiar, en la que ocupaba un puesto de auténtico privilegio, pese al carácter patriarcal de la familia hebrea.





El ciclo de la vida: Ceremonias familiares en relación con el nacimiento, el matrimonio y la muerte

El ciclo vital del judío medieval estaba marcado por destacadas celebraciones que tenían lugar, principalmente, con ocasión del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, y que tenían por escenario la casa o la sinagoga.

Uno de los acontecimientos más importantes en la vida de cualquier familia era el nacimiento de nuevos miembros, lo que garantizaba la perpetuación del linaje. Por este motivo, todo nacimiento era acogido con júbilo, dando lugar en los días siguientes a diversas ceremonias religioso-familiares, que contribuían a reforzar los lazos de cohesión dentro del grupo.

La séptima noche después del nacimiento de un niño tenía lugar la ceremonia de las hadas, fadas o estrenas (la noche era conocida como noche de viola, o nit de viola en el área lingüística catalana), que consistía en una celebración familiar en la que se expresaba la alegría por el feliz acontecimiento. El niño, vestido de blanco, era colocado en un recipiente metálico, en el que se vertían algunos granos de oro, plata, aljófara, trigo o cebada, y se le lavaba mientras se pronunciaban ciertas bendiciones con el fin de ahuyentar el mal de ojo y atraer sobre él la «buena estrella»; es, por tanto, uno más de los ritos de protección que acompañaban el nacimiento de niños hasta tiempos relativamente recientes. La alegría que presidía esta ceremonia se expresaba mediante cánticos y bailes acompañados de instrumentos musicales (laúdes, timbales), y el convite a los invitados con dulces diversos, entre los que primaban los melados. En definitiva, se trata de un rito de carácter familiar y social que no está prescrito ni en el judaísmo ni en el islamismo, pero que estuvo muy extendido entre los judíos y los mudéjares españoles a lo largo de la Baja Edad Media, lo

que hace pensar en un fenómeno de sincretismo a través de la influencia de prácticas mágicas o folclóricas.

Al octavo día de su nacimiento, y un día después de la ceremonia de las hadas, todos los niños varones recibían la circuncisión, generalmente en la sinagoga, en recuerdo de la alianza de Yahvé con Abraham (Génesis, XVII, 9-14) y como signo de pertenencia a la comunidad israelita (Éxodo, XII, 48; Números, IX, 14). Durante este rito se anuncia el nombre del niño; cuando el recién nacido era una niña, el nombre le era impuesto en la sinagoga, normalmente durante el oficio del sábado siguiente al día de su nacimiento. La celebración concluía con un banquete, en el que no faltaban los cánticos y los bailes.

Otra ceremonia familiar con ocasión del nacimiento de niños es la del rescate del primogénito (pidyon ha-ben), que obedece al mandato bíblico según el cual todo primogénito varón, de hombres y de ganados, pertenece a Dios (Éxodo, XIII, 1-2; Números, III, 12-13). Los orígenes remotos de esta costumbre hay que buscarlos en las prácticas idolátricas de los pueblos del Antiguo Oriente Próximo, quienes estaban obligados al sacrificio a sus dioses de todos sus primogénitos, de hombres y animales. Para poner fin a esta salvaje práctica, la religión judía prescribió el rescate de los primogénitos humanos el día trigésimo primero de su nacimiento. En época medieval consistía esta ceremonia en una alegre fiesta familiar, muy alejada ya de su inicial sentido, y en la que el padre hacía entrega de unas monedas al rabino, como símbolo del rescate, pronunciándose sendas bendiciones sobre el niño y sobre una copa de vino.

Por otra parte, la religión judía considera el matrimonio el estado social perfecto, exaltándose en numerosos textos las instituciones de la familia y del matrimonio. Entre los judíos españoles predominaban los matrimonios endogámicos, no siendo

infrecuentes los enlaces entre familiares consanguíneos de tercer o cuarto grado. Aunque la ley judía tolera la poligamia, desde el siglo XI comenzó a imponerse la monogamia en el judaísmo europeo, por la decidida acción de las autoridades rabínicas; la poligamia persistió durante más tiempo en las comunidades sefardíes del ámbito mediterráneo –en el siglo XIII era aún práctica bastante habitual en Aragón–, pero desapareció paulatinamente a lo largo de los siglos XIV y XV.

En la Edad Media el matrimonio se utilizaba con frecuencia como sello de compromiso entre dos familias, por lo que muchas veces respondía más a intereses familiares que a un amor sincero entre los contrayentes. Las negociaciones conducentes a un compromiso matrimonial se firmaban tres o cuatro años antes de la boda, y en ellas se acordaba, entre otras cuestiones de interés mutuo, la fecha del matrimonio, la dote y el ajuar, haciéndose también expresiva la promesa de fidelidad, de protección y de sustento económico de la mujer por parte de su futuro marido; todo ello se expresaba en la ketubbá o contrato matrimonial.

La boda propiamente dicha tenía lugar siendo aún muy jóvenes los contrayentes; si la edad media de matrimonio de la mu-

jer hispanojudía se situaba en torno a los 15 ó 16 años, la de los varones no solía sobrepasar los 18. Con el fin de acceder purificados al matrimonio, el día de la boda los contrayentes procedían a un aseo minucioso; era muy complejo el baño de la novia en el miqwé, a donde acudía acompañada de una comitiva de mujeres, parientes y amigas quienes, tras haber procedido a una triple inmersión en el baño (tebilá), le ayudaban a acicalarse y a vestirse con el traje para la boda, siempre blanco, con un tocado en la cabeza y un largo velo. La ceremonia está marcada por la recitación de las siete bendiciones del matrimonio (shevá berakhot), que pronuncia el oficiante con una copa de vino en la mano, de la que da de beber a los novios, quienes permanecen bajo un dosel formado normalmente por un tal-lit o manto de oración sujetado sobre sus cabezas por cuatro parientes, y que simboliza el hogar que compartirán.

Tras la ceremonia, y ya al anochecer, tenía lugar un banquete que reunía a parientes y amigos de la familia, y en el que no faltaban la música y los bailes. El ambiente de regocijo se hacía extensivo a toda la semana siguiente a la boda, en la que los recién casados obsequiaban con dulces y rosquillas a los amigos que acudían a visitarles. El primer sábado tras la



Juguetes en cerámica vidriada. Museo Provincial de Teruel.





boda el recién casado acudía a la sinagoga acompañado de sus parientes y amigos varones, y procedía a la lectura de los pasajes correspondientes de la Torá desde la tribuna o bimá, lo que se consideraba un alto honor.

Como medida higiénica, el Talmud prescribe que, tras la consumación del matrimonio, los recién casados deben abstenerse de relaciones sexuales durante un período de cuatro a siete días; era costumbre en época medieval que esta abstinencia forzosa se garantizara durmiendo la madre de la novia entre los recién casados durante la semana siguiente a la boda. Concluido este período, la novia tomaba un baño ritual en el miqwé (betulim, es decir el baño después de la pérdida de la virginidad).

Todo parece indicar que en las comunidades hebreas hispanas se practicaba de forma regular el levirato, institución que obligaba a contraer matrimonio con la cuñada viuda, y que aún no había tenido tiempo de ser madre, a uno de los hermanos del difunto, siempre que ello no supusiera la ruptura de un compromiso matrimonial anterior. Esta obligación sólo podía rescindirse mediante la ceremonia de la halizá, que tenía por objeto humillar públicamente a quien se negaba a perpetuar el linaje de su hermano.

También la muerte iba acompañada entre los judíos medievales de un complejo ritual, minuciosamente observado por familiares y allegados. Cuando algún judío se encontraba moribundo, era costumbre volverle la cara hacia la pared, en señal de expiación por sus pecados, y en recuerdo de la curación milagrosa de Ezequías, rey de Judá (Isaías, XXXVIII, 1-5); asimismo sus familiares enviaban alguna prenda de su ropa a la sinagoga para que se rezase por su restablecimiento, y el rabino le confortaba y le dirigía en la recitación de las oraciones de contrición (budduy). Nada más producirse la muerte, se procedía a cerrar los ojos del difunto, pues se creía que si permanecían abiertos no podría en-

contrar el camino hacia el mundo ultraterreno. Desde este momento se organizaba el acompañamiento del cadáver, y quienes acudían a la casa del difunto confortaban a sus familiares con frases de aliento y condolencia como «Dios le perdone en su Ley» o «Buen poso aya».

Rito fundamental en el judaísmo es el minucioso lavado del cadáver con agua caliente o tibia (tahará), procediéndose también a afeitar el pelo y el vello corporal del difunto y a cortarle las uñas, ya que el Talmud los considera elementos impuros. A continuación se amortajaba el cadáver, tarea en la que se empleaban entre 20 y 25 codos de lienzo (de 15 a 20 metros), ya que había que vendar todo el cuerpo. En cumplimiento de las recomendaciones de los rabinos, los cadáveres se enterraban sin ningún tipo de ajuar, o con piezas muy sencillas (anillos, monedas o amuletos), como símbolo de la igualdad de todos los hombres, ricos y pobres, ante la muerte.

Los alimentos que había en una casa en la que se producía una muerte eran considerados intocables, lo que en su origen obedecía, sin duda alguna, a razones higiénico-preventivas. Asimismo se procedía a vaciar todos los depósitos de agua, ya que la superstición popular afirmaba que el «ángel de la muerte» lavaba su mortífera espada en las aguas que encontraba a su alcance; de este modo, las tinajas colocadas boca abajo en la puerta de la casa eran una manifestación externa de duelo por un difunto.

La muerte de un ser querido iba acompañada de lamentos y de cantos fúnebres, siendo habitual entre los judíos españoles la costumbre de endechar y cantar elegías en honor de los difuntos, por parte de los propios familiares o de plañideras profesionales quienes, con frecuencia, acompañaban los cortejos fúnebres.

El entierro tenía lugar, normalmente, el mismo día del fallecimiento. Los asistentes al cortejo vestían con frecuencia ropas negras y se cubrían la cabeza, recorriendo



Tinajas de vino. Retablo de San Salvador.
Ejea de los Caballeros.

una distancia considerable hasta el cementerio, ya que éste se ubicaba siempre fuera del recinto urbano. El cadáver se transportaba en un ataúd o sobre unas parihuelas, y se depositaba en el interior de la tumba en el propio ataúd o, más frecuentemente, sin él, ya que la religión judía prescribe que los cadáveres deben estar en contacto directo con la tierra; por este motivo, a los judeoconversos que enterraban con ataúd era frecuente que les colocaran una pequeña almohadilla de tierra virgen debajo de la cabeza.

Tras recitar algunos salmos y oraciones fúnebres (hésped), se procedía a la inhumación del cadáver, cubriéndose la tumba con una gran losa, sobre la que los allegados depositaban una pequeña piedra cada vez que la visitaban. La dirección de las tumbas era siempre en sentido oeste-este, y los cadáveres eran colocados en posición de decúbito supino, con los brazos extendidos a lo largo del cuerpo, y con la cabeza ladeada, de tal forma que la mirada se orientara hacia el este, hacia Jerusalén.

Muy expresivas de los ritos judíos relativos a la inhumación de los cadáveres son las disposiciones testamentarias de don Judá, vecino de Alba de Tormes, quien en 1410 ordenaba que «... Mi cuerpo sea sepultado e puesto en mortaja e ansí me entierren en el campo dinado, do yacen mis antepasados, que el Dio buen siglo dé, en tierra tuesta, nin tañida nin tocada. No me pongan nin de pie, nin echado: será fecha en la fuesa una selleta firme, donde asienten mi cuerpo, y cara puesto a Oriente, inclinante al sol e su salida...».

Al regreso del cementerio, los familiares más próximos del difunto se hacían un pequeño desgarró en el vestido (keriá) en señal de duelo, y en recuerdo de la tradicional costumbre judía de rasgarse las vestiduras como signo de dolor. Asimismo procedían a tomar un baño purificador en el miqwé.

El duelo por un difunto duraba siete días (shibá); durante este tiempo, y con la única excepción de los sábados y días festivos, los parientes más próximos permanecían la mayor parte del tiempo en casa, donde se sentaban en el suelo sobre almohadones o en pequeños taburetes, vestían de negro riguroso y las mujeres se cubrían con velos, y tomaban una comida frugal (cohuerzo) que consistía, básicamente, en huevos cocidos, pescado, verduras, hortalizas, fruta y pan, no bebiendo nada más que agua. Durante los días de duelo era costumbre enviar aceite a la sinagoga para que ardieran unas velas en memoria del difunto. Asimismo era una práctica popular bastante extendida colocar durante estos días en la habitación del difunto un candil encendido, porque se creía que su alma acudía allí todas las noches; por este motivo, se colocaba también un vaso con agua en el alféizar de la ventana, para que el alma del difunto se refrescara.

Los familiares del difunto se abstendían de todo lujo en el vestido hasta que transcurría el primer mes tras el fallecimiento (sheloshim), si bien el ciclo de luto no





Poda de la viña. Iglesia parroquial de El Frago.

concluía de forma definitiva hasta que se cumplía el primer año de la muerte (*toj shaná*) y se celebraba un aniversario. Algunos días del calendario judío, como la víspera de *Rosh ha-shaná* o el día del *Yom Kippur*, se dedicaban a honrar a los difuntos, siendo frecuente la visita a los cementerios.

La importancia que la sociedad judía medieval concedía a la muerte se pone de manifiesto en la existencia en todas las comunidades de cierta importancia de cofradías encargadas de garantizar a los judíos pobres y transeúntes el cumplimiento de todos los ritos mortuorios: purificación y amortajamiento del cadáver, preparación de la tumba, conducción del cadáver, sepelio y responsos. Son conocidas, entre otras, las cofradías zaragozanas de *Nozé Amitá* (= portadores del ataúd) y de *Cabarim* (= enterrar muertos), la de Calatayud conocida como de «banyadores de los muertos», o la de los «cavafuesas» de Huesca.

La alimentación

Los rasgos diferenciadores de la alimentación hebrea con respecto a la de otros grupos socio-religiosos derivaban en época

medieval, básicamente, de las complejas prescripciones alimentarias fijadas por la religión judía, que se explicitan en las llamadas leyes *kashrut*, es decir el compendio de leyes dietéticas que tienen su fundamento en los capítulos XI del Levítico y XIV del Deuteronomio, así como en el Talmud y en otros diversos códigos de la Ley rabínica. Esta normativa establece una rígida separación entre los alimentos *kasher*, o aptos para su consumo por los judíos, y los no *kasher* (cuadrúpedos no rumiantes o sin pezuña hendida, animales marinos sin aletas o sin escamas, sangre, mezcla de productos cárnicos y lácteos, etc.).

El menú cotidiano de los judíos españoles no difería sustancialmente del de sus contemporáneos cristianos, excepto por lo que se refiere al rechazo de ciertas materias primas de origen animal y en algunos modos específicos de preparación de los alimentos. Se componía, principalmente, de cereales, legumbres, verduras, ovolácteos, carne, pescado, aceite y vino.

El consumo de productos vegetales ocupaba un lugar fundamental en la dieta de los judíos españoles, no sólo porque los cereales panificables constituían la base de la alimentación del hombre medieval, sino también porque las legumbres y las verduras, cocidas solas o en potajes, eran un plato habitual. Entre las legumbres constituían platos típicos judíos, como entrantes, el puré de garbanzos y la sopa de lentejas. Entre las diversas verduras consumidas, quizá la más apreciada fuera la berenjena, que fue un ingrediente básico de numerosas recetas culinarias judías.

La carne no era abundante en la dieta de los más humildes, pero era el plato fuerte de toda comida para las familias cuyas posibilidades económicas se lo permitía. La carne –principalmente de cordero y cabrito, así como de aves domésticas– se consumía sola, asada o guisada con aceite y especias, o, más normalmente, cocida como integrante de un potaje. Los potajes tuvieron una gran importancia en la



alimentación judía medieval, destacando entre todos ellos el hamín o potaje del Shabat. También era frecuente el consumo de la carne en forma de albóndigas o «albondaquillos», a base de carne picada, especias y alguna verdura.

El pescado se preparaba habitualmente frito o asado, y era uno de los ingredientes básicos de la cena del viernes. También era frecuente su consumo como entrante frío en la comida del Shabat, frito y marinado.

Era asimismo elevado el consumo de huevos, que aparecen citados con frecuencia como guarnición del pescado y de la carne o como integrantes de potajes. Aunque su consumo más habitual era cocidos, hay también referencias documentales a otras formas de cocinarlos: en tortilla; acompañados de salsas o verduras; o estrellados en una sartén, con carne picada y un sofrito de cebolla.

Otro plato típicamente sefardí eran las empanadas y empanadillas, muy frecuentes en la comida del Shabat. Podían ser saladas, rellenas de carne, queso o verduras, o dulces, a base de nueces o cabello de ángel.

La comida se completaba con fruta fresca de temporada, entre la que los judíos españoles apreciaban particularmente los higos y las uvas. Asimismo consumían habitualmente frutos secos, muy nutritivos, y con los que enriquecían numerosas recetas. Por otra parte, la repostería y la dulcería eran especialmente variadas en la cocina judeo-sefardí, de forma que en la documentación medieval se encuentran referencias a los turradillos, es decir almendras o garbanzos tostados; a los turrones; al mazapán; al zarope, o jalea a base de jugos de frutas; a los buñuelos; a los bizcochos; al membrillo; a las tortas de pan ácimo cubiertas con miel o azúcar; a los arrucaques y al piñonate, elaborados a base de almendras y miel y de piñones y miel, respectivamente; y a las rosquillas.



Celebración del Séder. Haggadah de Sarajevo.

En general, la repostería sefardí otorgaba un destacado lugar a la harina, a los huevos, a los frutos secos, a la miel y a la canela, en tanto que la ashkenazí se basaba, principalmente, en productos lácteos.

Para condimentar utilizaban con asiduidad el ajo y la cebolla, así como diversas especias (azafrán, pimienta, cilantro, mostaza o clavo para comidas saladas, y canela, jengibre, nuez moscada, regaliz o clavo para comidas dulces) y plantas aromáticas mediterráneas (tomillo, romero, orégano, eneldo, salvia, ajedrea, albahaca, comino o anís). Mezclando estos productos con aceite, sal, vinagre, agraz, jugo de limón o de manzana, y manzana verde, elaboraban diversas salsas, entre las que predominaban las agridulces y las ácidas, que acompañaban muy bien las carnes, los pescados y las legumbres.

Para cocinar, y debido a que la religión judía no permite consumir grasas de cerdo, de vaca, de oveja y de cabra, hacían uso de aceites vegetales o de grasa de aves, principalmente de oca o de gallina. El uso de los aceites vegetales daba lugar a fricciones con los vecinos cristianos, ya que éstos se quejaban de los malos olores que causaban al cocinar.

Las bebidas habituales eran el agua y el vino, producto éste que tuvo una





importancia considerable en la dieta cotidiana del hombre medieval, por su aportación calórica; de este modo, el consumo de vino era sensiblemente superior en la Edad Media que en la actualidad, pudiendo situarse, por término medio, entre medio litro y un litro por persona y día.

Pero si la comida cotidiana era, generalmente, frugal para la mayor parte de las familias, los días festivos iban acompañados de comidas más espléndidas. Era éste el caso de la cena del viernes y de la comida del Shabat, que tienen un profundo significado en el judaísmo, y para las que se reservaban las comidas más exquisitas. Y lo mismo sucede con ocasión de la celebración de algunas de las grandes fiestas del calendario litúrgico judío (Pésah, Purim) y de las ceremonias familiares de las hadas, de la circuncisión, del bar mitzvá (celebración de la mayoría de edad religiosa del niño varón al cumplir los trece años de edad) o de las bodas, que iban acompañadas siempre de banquetes que reunían a familiares y amigos. En este sentido, no cabe ninguna duda de que la mesa era el eje en torno al que gravitaba buena parte de las relaciones familiares y comunitarias de los judíos en época medieval, y constituía un medio idóneo para el reforzamiento de los vínculos de solidaridad familiares y entre los miembros de la comunidad de creyentes.

El vestido

Como se deduce de las miniaturas de códices y manuscritos hebreos de época medieval, los hábitos de vestir de los judíos hispanos se asemejaban mucho a los de sus contemporáneos cristianos. Por este motivo, y dentro de la oleada de creciente antisemitismo que marca la Baja Edad Media en toda la Europa occidental y central, diversas bulas pontificias, cánones conciliares y sinodales, ordenamientos reales y estatutos municipales obligaron a los judíos al uso de determinadas prendas de vestir o a colocar sobre sus vestimentas

ciertas señales que permitieran su fácil identificación.

Por otra parte, el vestido cotidiano era también reflejo de la estratificación económico-social existente en el seno de la comunidad hispano-hebrea medieval. En los niveles sociales inferiores –campesinos, servidores domésticos, artesanos, pequeños mercaderes–, la prenda de vestir común entre los varones era una saya o jubón, que cubría desde los hombros hasta las rodillas, y que se ajustaba a la cintura mediante un cordón; las mangas eran largas, estrechas en los antebrazos y anchas a partir del codo. Las piernas se cubrían con medias calzas, y los pies con unos zapatos puntiagudos, ajustados al pie aunque flexibles y, generalmente, de color negro. Entre los sectores más acomodados se utilizaba, normalmente, una saya más larga y más ancha, que cubría hasta los tobillos.

Sobre la saya vestían un sobretodo, generalmente un capuz, que consistía en una capa con capucha, bastante corta por delante y terminada en punta por la parte posterior. Los miembros de los grupos sociales privilegiados solían utilizar unas capas más largas, normalmente cerradas, fruncidas al cuello y con capucha, o la garnacha talar, un sobretodo muy ancho en los hombros, que formaba capa sobre los brazos y que disponía de capucha; la garnacha solía presentar unas hendiduras largas bajo los brazos, y dos características patillas, a modo de babero, que colgaban desde el cuello sobre la parte anterior del vestido.

La ropa interior consistía en una camisa de tela blanca, que llegaba hasta las rodillas, y en las bragas o calzón, que cubrían los muslos y que se sujetaban a la cintura mediante un cinto.

Aunque no era infrecuente que los judíos llevaran la cabeza descubierta, normalmente la cubrían con una cofia atada bajo la barbilla, con una gorra chata, con un gorro con forma de cuenco o con un capirote

corto con la punta vuelta hacia la frente o plegada sobre la cabeza.

Pese a las recomendaciones rabínicas para que los varones llevaran barba y el cabello largo, la mayor parte de los judíos de época medieval se dejó influir por las modas de cada momento. Así, da la impresión de que, en general, fueron bastante reacios al uso de la barba y de los cabellos largos; esto cabe al menos deducir de al-

gunas disposiciones contenidas en ordenamientos regios y municipales hispanos de los siglos XIV y XV en las que se obliga a los judíos a dejar crecer sus barbas y cabellos, con el fin de que fueran fácilmente identificables. En cualquier caso, el uso de la barba entre los judíos era más frecuente en personas de edad avanzada, así como entre los rabinos, los hazzanim y las personas de ciencia.



Cocina aragonesa con las típicas caderas. Judería de Luna.





Las mujeres vestían habitualmente una saya larga y lisa, que cubría desde el cuello hasta los pies, amplia en el busto y sujeta a la cintura mediante un cordón; las mangas eran largas. Estas sayas solían combinar con unas faldas amplias.

Sobre la saya vestían un sobretodo, con o sin mangas, muy largo y ajustado, o un capuz. También fue muy frecuente entre las judías españolas el uso de una sobrecota abierta, con amplias y largas aberturas laterales. Entre las mujeres de los sectores sociales más elevados se utilizaban también capas o mantos largos y amplios, cogidos al cuello.

Por debajo de la saya vestían una camisa de tela blanca, y se cubrían las piernas con unas calzas que llegaban hasta la rodilla.

Las mujeres casadas cubrían siempre la cabeza con diferentes tocados, bajo los que recogían el cabello con una cofia. Usaban sombreros altos de tejido plisado; cubrecabezas de tela fina; un velo transparente de caída libre; o, más habitualmente, una toca cerrada bajo la barbilla. Las tocas podían ser de dos tipos: la que cubría la cabeza y el cuello hasta los hombros, con una cinta sobre la frente que hacía las veces de diadema, y la que simplemente enmarcaba el rostro dejando libre el cuello. Una costumbre típicamente hispana era que el barboquejo de los sombreros encuadrara el rostro, sujetándose en la parte superior de la frente con una hebilla o con una joya. Las doncellas, por el contrario, solían llevar la cabeza descubierta, y el cabello, generalmente largo y rizado, lo sujetaban sólo con una sencilla diadema, o formando trenzas unidas en la parte posterior de la cabeza.

La vivienda

Las casas de las juderías eran idénticas, sustancialmente, a las de las restantes collaciones de las ciudades medievales, tanto por lo que se refiere a sistemas constructi-

vos como a dimensiones y distribución interna. De este modo, no existió a lo largo de la Edad Media una arquitectura que pueda considerarse como propia y específica de los judíos españoles.

Las viviendas de las juderías solían ser pequeñas; su fachada principal daba directamente a la calle, o a una pequeña plazuela interior que daba acceso a varias viviendas, y solía ser estrecha (de 5 a 7 metros), alargándose más en profundidad (de 7 a 10 metros) hacia un patio trasero. En altura disponían, generalmente, de una planta baja y otra superior, con un sótano que hacía las veces de almacén y bodega.

El material constructivo más empleado era la arcilla, en forma de ladrillo cocido o de adobe, en tanto que la madera quedaba restringida a techos, vigas, puertas y ventanas. Asimismo se empleaba el yeso para el revoco y enlucido de paredes, techos y suelos, y como argamasa para el relleno de los huecos de albañilería. Los tejados, a doble vertiente, se cubrían con tejas de barro cocido o con pizarra, y en las casas más humildes simplemente con cañas y paja.

Las viviendas presentaban pocas aberturas, y de pequeño tamaño, para combatir mejor el frío, el viento y la lluvia. Las ventanas se cerraban con contraventanas de madera, y el hueco se cubría con papel engrasado o con pergamino, que permitía pasar algo de luz; sólo en las casas más acomodadas comenzaron a utilizarse desde el siglo XV cuarterones de vidrio. Las puertas exteriores estaban formadas por dos hojas, divididas en sentido horizontal; en las casas de tenderos y artesanos la hoja superior se abatía sobre un poyete en sentido transversal, formando un mostrador para atender a los clientes.

La planta baja presentaba, normalmente, un porche o vestíbulo, y un «palacio» o sala principal, que constituía el centro de la vida familiar, y en la que se disponía de

una mesa, bancos y otros tipos de asientos, y cofres. En las viviendas de artesanos y tenderos este espacio, o al menos parte de él, se dedicaba a tienda o taller. La planta superior comprendía los dormitorios o «cambras», generalmente en número de dos a cuatro; cada uno de ellos disponía de una o más camas, de un cofre y de un banco. La cocina se ubicaba en un ángulo de la planta superior o, más frecuentemente, en el patio trasero de la vivienda constituyendo un elemento independiente; en torno al hogar o chimenea se disponía un banco corrido. Asimismo, en la planta superior o en el patio trasero solía haber una pequeña letrina o retrete, que fue un elemento cada vez más presente en las viviendas urbanas bajomedievales; en ocasiones el retrete era compartido por varias casas. Por último, algunas viviendas contaban también con un pozo en el patio o huerto trasero, lo que evitaba los continuos y molestos desplazamientos a la fuente, al río o a la alberca.

El que acabamos de describir era el modelo de una vivienda típica de artesanos y mercaderes de nivel económico medio, ya

en época bajomedieval. Pero había casas más modestas que disponían sólo de un taller o tienda en la planta baja, y de una única habitación en la planta superior, que hacía las veces de sala, dormitorio y, en ocasiones, también de cocina. Por el contrario, había casas más grandes, que contaban con una segunda planta en la que se disponían varias habitaciones.

En las viviendas de los judíos no faltaba nunca la mezuzá; consiste en un pequeño trozo de pergamino en cuyo anverso están escritos dos pasajes del Deuteronomio (Deut. VI, 4-9, y XI, 13-21) en los que se exalta el poder absoluto de Dios, y en su reverso, en letras muy grandes, la palabra Shadday, uno de los nombres bíblicos de Dios. Este pergamino se coloca enrollado en una cajita alargada, con una abertura que deja leer la palabra Shadday; la cajita se fija en la jamba derecha de la puerta principal de la casa, y era costumbre al salir o entrar en la casa besar la mezuzá o tocarla con la mano derecha, acompañando este gesto con una bendición o con una invocación a la protección divina.





Baños judíos de Zaragoza.

LOS JUDÍOS DE ZARAGOZA EN LOS SIGLOS XIII-XIV

ASUNCIÓN BLASCO MARTÍNEZ

Universidad de Zaragoza



Zaragoza contó durante la Baja Edad Media con una de las comunidades judías más ricas y prósperas de la antigua Corona de Aragón. No tenemos datos fiables que nos permitan asegurar cuándo se establecieron los judíos en la ciudad. Todo induce a pensar que sería a comienzos de la era cristiana, tras la destrucción de Jerusalén, en el año 70, a manos de Tito. De la legislación conciliar del siglo IV, encaminada a separar a los cristianos de los judíos y a impedir que éstos últimos hicieran proselitismo, se desprende que la población judía de la Península debía de ser numerosa: vivían de la tierra, que cultivaban personalmente o con la ayuda de esclavos. Durante el período arriano se beneficiaron de cierta tolerancia, pues se les permitía observar sus ritos y costumbres. Con la conversión de Recaredo al catolicismo, su vida experimentó un cambio radical: empezaron a ser perseguidos. No es de extrañar que, en esa situación, recibieran con ale-

gría la llegada de los árabes y colaboraran con ellos, haciéndose cargo de la administración y de la custodia de los enclaves más importantes. Como los árabes no fueron partidarios de modificar la situación social que existía antes de la conquista, los judíos siguieron habitando en la misma zona y algunos llegaron a ocupar puestos de responsabilidad. Gozaban de cierta autonomía en lo político y en lo religioso y cada vez se mostraron más interesados en el estudio de las Sagradas Escrituras y el Talmud. Sus relaciones con Oriente les brindó la posibilidad de intercambiar mercancías con el otro lado del Mediterráneo, entre las que no faltaron los libros religiosos que permitieron a los talmudistas zaragozanos profundizar en un mejor conocimiento de los principios judaicos¹.

El primer documento fiable sobre la presencia de judíos en nuestra ciudad es del año 839: fue entonces cuando Bodo, un diácono de ascendencia alemana, se trasladó a Zaragoza, se convirtió al judaísmo tomando el nombre de Eleazar y se casó





con una judía: sus conocimientos en Teología le permitieron entablar polémica con Pablo Álvaro, obispo de Córdoba². De donde se deduce que, cuando, en 1118, Alfonso I el Batallador tomó la ciudad, ya existía aquí una comunidad judía importante, que se mantuvo al margen de los pactos suscritos entre vencedores y vencidos. Sus miembros fueron autorizados a permanecer en sus casas, junto a las piedras del Coso, cerca de la muralla romana y junto al Castillo.

Hacia la expansión

En 1175 se documenta por vez primera la aljama de los judíos de Zaragoza. Es un dato aislado, insuficiente para precisar el número de sus miembros; pero permite asegurar que había una comunidad urbana, dotada de una serie de edificios (sinagoga, baño ritual, carnicería) e instituciones políticas, sociales, religiosas y culturales imprescindibles para su correcto funcionamiento. En cuanto a los individuos que la integraban, algunos ocuparon un lugar destacado en la corte, como Alazar, que fue *repositarius* (o administrador) de Ramón Berenguer IV.

La población judía de Zaragoza, al principio escasa, en el siglo XII se incrementó considerablemente, como consecuencia de la irrupción masiva de gentes del sur que buscaban refugio en tierras aragonesas, huyendo de los ataques de los almohades que se habían adueñado de al-Andalus. De ahí la abundancia de nombres judíos arabizados registrados en la ciudad. Sin embargo, el impulso demográfico definitivo tendría lugar a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, como consecuencia de la llegada de los judíos expulsados de Francia, que cruzaron los Pirineos tratando de encontrar un lugar seguro en el que comenzar una nueva vida³.

A lo largo del siglo XII, los judíos zaragozanos siguieron desarrollando el comercio, aunque empezaron a despuntar en el

ejercicio de varios oficios artesanales, que se adaptaban perfectamente a su condición de «urbanos». Por lo general, tenían los mismos derechos que los cristianos; pero su situación jurídica no era igual que la de los hombres libres, pues dependían del rey, de quien eran siervos, no súbditos: por el hecho de vivir en sus tierras y recibir su protección, debían rendirle tributo y pleitesía, y abonarle fuertes sumas, en concepto de impuestos. Aunque vivían dentro de los límites de la ciudad cristiana, gozaban de autonomía respecto de la metrópoli, tanto en lo político como en lo económico y judicial. Pero estaban sometidos a la voluntad del monarca, su señor y juez supremo, que ejercía un control directo sobre ellos, mediante privilegios, provisiones y mandatos de todo tipo. Necesitaban permiso del rey para casi todo, incluso para trasladar su domicilio a otra localidad del Reino.

También era el rey quien interpretaba y aplicaba la doctrina que la Iglesia intentaba imponer a los judíos, especialmente a raíz de lo establecido en el IV Concilio de Letrán, celebrado en 1215, en el que se dictaron normas restrictivas contra esta minoría religiosa, que la Inquisición medieval intentó, en vano, poner bajo su jurisdicción. Pero en aquellos años, los reyes aragoneses no estaban dispuestos a prescindir de una serie de individuos que les resultaban imprescindibles para la correcta administración de sus reinos y les reportaban considerables ingresos económicos, de ahí que hicieran oídos sordos cuando la Santa Sede abogó por eliminar a los judíos de los puestos directivos y de responsabilidad. Es posible que por entonces se procediera al cierre del espacio físico habitado por los judíos en Zaragoza, una zona que –según todos los indicios– en los últimos años se había ampliado a costa de algunas parroquias, como la de San Andrés, cuya iglesia quedó inmersa en la judería cerrada⁴.

La mayoría de los judíos zaragozanos que llegaron a desempeñar cargos públicos al



La Reina Esther. Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza.



frente del gobierno del Reino se habían introducido en la corte como médicos, traductores, diplomáticos y administradores de rentas. Gozaban de una consideración privilegiada, similar a la de los nobles, pues como ellos se hallaban exentos del pago de impuestos y libres de toda clase de restricciones, como llevar el signo distintivo sobre el vestido. El prototipo del judío cortesano coincide con la persona del zaragozano Jehudá de la Cavallería, un financiero que, a cambio de los servicios prestados a la Corona, recibió atribuciones amplísimas, pues no sólo se le confió la recaudación y administración de todas las rentas que el monarca percibía en Aragón, sino que todos los bailes del Reino estaban obligados a rendirle cuenta de su gestión. Sin duda fue una de las personas más poderosas de su tiempo, lo que despertó la envidia de otros linajes judíos de Zaragoza (como los Alconstantiní) que también aspiraban al liderazgo de la comunidad⁵.

Conforme avanzaba el siglo y se afianzaban las posiciones en los territorios arrebatados al invasor musulmán, los cristianos dejaron de guerrear y se dedicaron a otras tareas más pacíficas y no menos lucrativas. Poco a poco la estructura política y administrativa del Reino cambió de manos y la burguesía cristiana se hizo cargo de la cada vez más complicada burocracia estatal. En 1283, las Cortes, aprovechando la ausencia de Pedro el Grande, que se hallaba de campaña en Sicilia, protagonizaron los primeros intentos encaminados a cercenar el poder de los judíos. Poco después, el Monarca se veía obligado a aceptar el Privilegio General y otros textos legales que supusieron el recorte del poder real y la supresión de los judíos de los puestos de gobierno. Una vez perdida la capacidad de influir en la administración del Estado y en las finanzas del Reino, los grandes personajes, que ocasionalmente surgieron en la aljama (como Alazar Golluf), quedaron relegados a puestos sobre el papel menos relevantes, aunque todavía les era posible se-

guir vinculados a la corte a nivel particular, en calidad de médicos, bordadores, perleros, perpunteros, recaudadores y financieros. En lo sucesivo, la base de la población judía estaría constituida por la burguesía, integrada preferentemente por artesanos y comerciantes, y por un segmento de gente humilde que precisaba del aporte de entidades benéficas para poder vivir, luchar contra la enfermedad y tener un sepelio digno⁶.

El espacio físico

A finales del siglo XIII los judíos ocupaban el cuadrante sudoriental del antiguo recinto romano, que se extendía por el norte hasta las vías próximas a la calle Mayor y la Magdalena. Por el sur y por el este la zona limitaba con la cerca romana, guarnecida de torres, mientras que por el oeste llegaba hasta la calle de San Gil. Este reducto, de unas 7,5 hectáreas, constituía la judería primitiva o cerrada, y estaba rodeada por la muralla de piedra, que la separaba del Coso, y por un muro interior de ladrillo. Se comunicaba con el hábitat cristiano mediante seis puertas o postigos que se cerraban por la noche y durante la Semana Santa, por razones de seguridad. El acceso principal se realizaba a través de la Puerta Ferriza, que se hallaba en el Coso, a la altura de la actual calle de Santo Dominguito. Cerca, y enclavado en la muralla, se alzaba el Castillo, que servía de cárcel y proporcionaba protección en caso de alborotos. En su interior se distribuían las viviendas, apiñadas en torno a unas cuantas calles y otros tantos callejones, amén de alguna plazuela, de escasa amplitud. Las casas solían ser pequeñas y estaban revestidas de ladrillo, al estilo mudéjar pues solían ser obra de alarifes moros. Algunas disponían de corral; también las había con un huerto adosado, pero todo dentro de unas dimensiones reducidas. Con frecuencia, los que se dedicaban a una misma actividad artesanal se agrupaban en torno a una calle determinada,



Lápida funeraria de Jacob, hijo de Isaac,
hijo de al-Saraqostan.
Museo Sefardí de Toledo.

a la que terminaban por dar nombre⁷. En 1273 el espacio se quedó pequeño. Ante la imposibilidad de ejercer el oficio de curtiduría dentro de la zona asignada, los hermanos Abenbruco solicitaron al rey licencia para establecer sus obradores al otro lado del Coso, por uno de cuyos callejones discurría una acequia. De entonces data la segunda judería, fuera de la muralla, también llamada de los (tres) callizos o nueva.

Aunque es imposible reconstruir el hábitat de los judíos zaragozanos a partir de restos arqueológicos, la investigación realizada en los archivos en los últimos años ha posibilitado que se pueda delimitar la zona que ocupaban e incluso conocer el trazado de algunas de sus calles y plazas, diseminadas por el interior del barrio⁸. El edificio más importante de la judería era la Sinagoga principal o Mayor. Se la denominaba así porque era la más grande, la más antigua y la de más solera. Estaba en una pequeña plaza, en el centro neurálgico del barrio, cerca del Castillo, junto al mercado de la carne y enfrente de la escuela talmúdica, justo en el lugar donde hoy se alza la iglesia de San Carlos. Era amplia y hermosa. Se mantenía con los fondos de la comunidad y en principio prestaba cobijo a todos sus miembros. Las asambleas comunitarias solían celebrarse allí, pero no necesariamente. De hecho, desde que en 1382 se procedió a la rehabilitación del oratorio que la cofradía

de *Bicurholim* (o de visitar a los enfermos), poseía en la calle de los Torneros (actual de la Verónica), prefirieron congregarse en ese edificio, más confortable y moderno. En una judería grande, como la zaragozana, había otros oratorios menores diseminados por todo el recinto, con el fin de posibilitar que todos los miembros de la comunidad pudieran ejercitarse en el estudio y participar en los actos de culto desde un asiento digno, porque en la sinagoga principal no había bancos para todos: además, sólo unos pocos disfrutaban del privilegio de subir a su tribuna (o *tevá*), una especie de pupitre elevado, sobre una tarima de madera y con escaleras, al que se accedía para leer los pasajes de la Torá en las fiestas más solemnes del año. Hasta 1381 los elegidos pertenecían a las familias Alazar, Halleve, Granada y Abenjamín. Tuvo que intervenir el Soberano para que, en tan selecto grupo, también tuvieran cabida los Trigo, Abenlobel, Saltiel, Abensaprut, Abayub, Benvenist, Albalag y Jaba⁹.

Además de las dos sinagogas antes mencionadas, dentro del recinto murado había otras de carácter semipúblico: la llamada Sinagoga Menor, chica o pequeña, la de Talmud Torá o del Estudio y otra que se decía «de don Bienbenist», que a finales del siglo XIV dejó de usarse. En 1332 la judería extramuros disponía ya de un oratorio semipúblico propio, a fin de evitar que, durante el Sábado, sus habitantes tuvieran que entrar y salir del recinto murado para participar en los actos de culto: se la denominaba de Barrionuevo o «de los callizos» y, al igual que la Sinagoga Mayor y la de *Bicurholim*, contaba con una zona habilitada para las mujeres, que generalmente se hallaba en el piso superior. Desde esa galería, las madres y esposas, que en general desconocían el hebreo, podían ver y seguir, a través de una celosía, los actos de culto que los hombres realizaban en la sala principal, sin ser observadas por éstos. En 1347 el zaragozano Jehudá Ceha reconocía ante el rey que poseía un





oratorio en la zona extramuros, que había sido patrocinado y embellecido por un antepasado suyo llamado Abraham Ceha. Esa segunda casa de oración de la judería nueva, de carácter privado, permaneció en activo hasta que, a comienzos del siglo XV, su propietario se hizo cristiano¹⁰.

En la judería cerrada había centros de instrucción para niños y adultos que contaban con una buena dotación de libros religiosos¹¹, hospitales y centros de beneficencia para atender a los desvalidos, y algunos mercados. Era preceptivo disponer de carnicería propia, en la que se despachara carne *kasher*, la única apta para su consumo. Asimismo debían contar con un horno para cocer los panes ácimos (o *maçot*) durante la Pascua judía (o *Pésaj*), y con una taberna que expendiera vino «judiego» (el único permitido), tan importante en las comidas festivas¹². En cambio, podían acudir al mercado de la ciudad para comprar fruta (aunque en el recinto tenían «Bercería» propia), pescado y animales vivos, siempre y cuando se atuvieran a determinadas restricciones: desde 1313 se les prohibió adquirir allí aves y ganado durante el período comprendido entre el mediodía del miércoles y el mediodía del jueves, para impedir que pudieran escoger las mejores piezas, en detrimento de los cristianos. Aunque tenían que vivir dentro de la judería, podían disponer sus tiendas fuera del barrio: de hecho, hasta comienzos del siglo XV los judíos comerciantes de paños sólo podían tener tiendas en la zona cristiana.

Dentro del recinto de la judería cerrada, cerca de la Sinagoga Mayor y lindando con la muralla, se hallaba el baño ritual o *míc-vé*, denominado en la documentación de la época «banyo frio», imprescindible para que las mujeres pudieran purificarse y tener relaciones con el esposo después de un parto o de la menstruación. Los que hoy se conocen como «baños judíos», emplazados en el Coso pero fuera del recinto murado, en realidad eran baños públicos,



Cartulario Maior conteniendo un documento con suscripción hebrea.
Archivo Metropolitano de La Seo de Zaragoza.

con agua caliente. Perteneían al soberano, que solía darlos en arriendo a gentes de su confianza en compensación por los servicios prestados: desde finales del siglo XIV lo regentó la familia Cavallería¹³.

El cementerio o fosar se hallaba alejado de la ciudad, en Miralbueno, en una colina que reunía las condiciones exigidas por la Ley: estaba en terreno no cultivado, en declive, próximo a una corriente de agua y, es de suponer, que delimitado por una valla. Allí enterraban a sus difuntos, en sepulcros excavados en la tierra, preferentemente.

Hoy no quedan restos ni del trazado de las calles de la judería de Zaragoza ni de sus topónimos. El abandono del barrio por parte de los judíos después del decreto de expulsión de 1492, propició que sus casas pasaran a manos de ciudadanos y eclesiásticos, y que sucesivas transformaciones eliminaran callejones y pasadizos en aras de unas vías más amplias y modernas. Y es una pena porque, como he dicho, Zaragoza contaba con la aljama más importante del Reino, por el tamaño de su barrio y por el número de sus miembros.

La población

En el espacio ocupado por las dos juderías, en 1369 vivían unos 1.500 individuos. Una cifra respetable, si tenemos en cuenta que en 1348 la Peste Negra había causado estragos en el seno de la aljama zaragozana: según las fuentes de la época, fallecieron las 4/5 partes de la población¹⁴. Como decía, en 1369 se contabilizan en la judería 313 fuegos o casas de judíos pecheros, es decir, los que pagaban impuestos a la aljama. A esta cifra habría que añadir las viviendas habitadas por miembros de las familias francas (los Alazar y los Cavallería) que, como mínimo, serían 20 casas más; lo que en números totales, y aplicando una ratio de 4 o 4,2 individuos por fuego, da esa cifra de unas 1.500 personas, es decir, en torno al 9% del total de la población de la ciudad. Cantidad que, conforme avanzaba el siglo, continuó creciendo, sobre todo a partir de los movimientos migratorios registrados en 1391 en algunas juderías del rey de Aragón, como consecuencia de los ataques perpetrados por algunos cristianos exaltados. A comienzos del siglo XV, el número de casas registradas en el barrio judío, sin contar las de los francos, ascendía a 347, es decir un 11% más que en 1369¹⁵.

La organización interna

La aljama era la unidad jurídica y administrativa que regulaba la vida interna de la comunidad y todo lo relacionado con el poder civil. Ya hemos dicho que, desde la segunda mitad del siglo XII, los judíos de Zaragoza se consolidaron en un espacio físico propio y empezaron a organizarse como aljama, siguiendo el modelo del municipio cristiano. En un principio, al frente de la misma figuraban, en calidad de regidores, los ancianos de las familias más distinguidas, a los que se empezó a denominar «adelantados». Las mujeres estaban descartadas de puestos de responsabilidad «por su incapacidad natural». Tam-

bién había jueces (o *dayyanim*). Las funciones de unos y otros no estaban perfectamente definidas, pero gozaban de gran poder y merecían –o al menos así lo creían ellos– el respeto del resto de la comunidad. Todos esos «notables», pertenecientes a la «mano mayor», estaban convencidos de pertenecer a un linaje de categoría superior y de ser los únicos capacitados para gobernar y administrar al resto. Por eso, cuando unos años después (1264) las clases media y baja («manos mediana y menor») se mostraron en desacuerdo con la clase alta («mano mayor») respecto del criterio a seguir en el reparto de impuestos, estalló el conflicto. Tuvo que intervenir el Rey, que en aquella ocasión –como tantas veces– se puso al lado de los poderosos. La ruptura también hizo mella en el seno de la «mano mayor»: pronto se escindió en dos bandos que, durante años, se disputaron el liderazgo de la comunidad. Para recuperar el protagonismo perdido, y siguiendo el ejemplo del municipio cristiano, las familias más distinguidas propusieron la creación de un nuevo organismo gubernativo más amplio, el consejo. Su renovación dependería de la elección de los consejeros salientes, a fin de garantizar que «los de siempre» siguieran vinculados al poder.

A comienzos del siglo XIV la aljama zaragozana tenía esbozado un esquema de su posible organización interna y se puso en camino para conseguir una normativa constitucional, similar a la que los cristianos habían logrado. Para poder elegir a sus autoridades, contratar rabinos, dictar normas de conducta, velar por el cumplimiento de las ordenanzas comunitarias, administrar justicia y repartir impuestos, tenía que conseguir que el rey renunciara a una serie de atribuciones, que desde antiguo se reservaba en detrimento de la aljama, y que se aviniera a conceder a la comunidad privilegios y provisiones que le garantizaran una cierta autonomía en el terreno político, judicial y económico. En lo religioso, su independencia debía ser total.





Relación de bienes de los judíos expulsados de Zaragoza. Protocolo de Domingo Espanyol (1492). Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.

Las funciones de los adelantados (organismo ejecutivo) eran amplias: controlaban el poder político y administraban el tesoro de la aljama. Además, desde 1346, formaban parte de una comisión que debía juzgar los delitos de malsindad, lo que les facultaba para condenar a los delatores a la pena capital, un castigo que sólo podían hacer efectivo los oficiales cristianos¹⁶. Sobre el papel, a lo largo del siglo XIV se habían logrado importantes avances sociales, pues se exigía que entre los adelantados hubiera un representante de cada «mano». Pero lo cierto era que los poderosos se mostraban reacios a dejar los puestos de responsabilidad. Por eso, en 1382 se diseñó una ordenación general que, a todos los efectos, se puede considerar una verdadera carta constitucional pues, además de controlar el caos de la hacienda de la aljama mediante la creación del cargo de tesorero o «clavario», propugnaba una mayor representatividad de las «manos mediana y menor» en los organismos ejecutivo y consultivo de la comunidad.

Poco después (verano de 1391), estallaban en Sevilla los alborotos que en poco tiempo se extenderían por buena parte de la Península. Zaragoza se libró de ellos gracias a que, en ese momento, los reyes se

hallaban residiendo en la ciudad. Con el fin de salvaguardar la estabilidad y el buen funcionamiento de las instituciones de la aljama, que tras los referidos acontecimientos se había convertido en el baluarte defensivo de todos los judíos del Reino e incluso de la Corona, en 1396 los varones más respetables de esa comunidad consiguieron que la reina Violante encomendara al rabino Hasday Crescas –desde 1390 tenía jurisdicción sobre los delitos de malsindad del Reino– la elaboración de otras ordenaciones generales. Los nuevos estatutos, de corte muy conservador, tendían a reforzar la autoridad de los adelantados, en detrimento del consejo y la asamblea, y en contra de las corrientes aperturistas. Tres años después, la Soberana ordenaba su revisión y posterior rectificación, en aras de una mayor democratización¹⁷.

Los judíos de Zaragoza se regían por la Ley judía para todo lo relacionado con la *halaká* (o norma de vida) y la costumbre. En cambio, para las cuestiones económicas y monetarias los rabinos recomendaban que se respetara la ley del país, de acuerdo con la famosa consigna, de carácter feudal, recogida en el Talmud: «la ley del reino es ley». El tribunal judío (o *Bet-din*), estaba integrado por los jueces o *berorim* (entre tres y cinco), y se encargaba de dirimir todas las cuestiones de derecho privado suscitadas entre judíos. En 1376 la aljama consiguió que el rey sancionara un Reglamento judicial que, por su coherencia, se mantendría vigente, en lo esencial, hasta el momento de la expulsión: contemplaba la existencia de un juez de apelaciones judío, una figura que existía desde antiguo pero sin continuidad, por la manera en que se había realizado su designación¹⁸.

Había cargos que exigían un profundo conocimiento de la ley, como el de notario (o *sofer*)¹⁹, a quien competía redactar las escrituras relacionadas con la Ley judía,





Interrogatorio a Judas, el judío, por Santa Elena. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.





especialmente los contratos matrimoniales o *ketubot* y los testamentos²⁰). El jefe espiritual de la comunidad era el «rav», que percibía un salario por su gestión. Gozaba del respeto de sus correligionarios y su opinión era decisiva para resolver cuestiones de difícil resolución. En el siglo XIV fueron «ravs» de Zaragoza dos catalanes de reconocido prestigio: Isaac ben Shéset Perfet, famoso por sus *Responsa*, que en 1385 se marchó de la ciudad por sus discrepancias con los Abnarrabí, una de las familias más influyentes de la ciudad. Le sucedió en el rabinato el filósofo Hasday Crescas, aconsejador del Rey y hombre de estado, que desempeñó una misión trascendental al frente de la comunidad y como soporte del judaísmo hispánico que, tras los acontecimientos de 1391, quedó herido de muerte²¹.

El representante del rey en la judería de Zaragoza era el merino que, además de percibir las rentas pertenecientes al monarca, era juez ordinario en los litigios promovidos entre judíos y gentes de otra religión. Contaba con un ayudante judío, el vicemerino de la judería, cuya misión consistía en controlar los juicios que se celebraban en la comunidad, con el fin de asegurar la percepción de las multas que debían revertir al tesoro real. Su presencia originó un sinfín de problemas, pues los jueces judíos, que se sentían controlados por él, trataron de eludir su vigilancia para mantener su autonomía²².

Aunque las sinagogas desempeñaban una destacada función sociobenefica, en el siglo XIV los judíos zaragozanos contaban con una institución de beneficencia oficial, patrocinada por la aljama: la *Almshana de la Aljama*, del *Cahal* o de *Los yentes e vinientes*. También había cofradías privadas que se ocupaban de atender las necesidades de los más humildes, facilitándoles libros de carácter religioso (*Cefarim* o *Atoras*) o la posibilidad de acceder a la enseñanza de la Ley (*Talmud Torá*). Otras proporcionaban a los necesitados manutención (*Hozé Hézet* o de la Caridad y *Rot-*



Moisés desciende con las tablas de la Ley.
 Haggadah de Sarajevo.

fecédech o de la Mercé) y vestido (*Malbisé Aromín* o de Vestir al desnudo), o se encargaban de cuidar (*Sombreholim*) y visitar (*Bicurholim*) a los enfermos. No faltaban las que se hacían cargo de los difuntos: tanto de los preparativos que precisaba el cadáver y de su traslado al cementerio (*Nozé amitá* o de los portadores del ataúd), como de su exhumación (*Cabarim* o de los enterradores). La cofradía de *Lelezmuroz* o *de la Maytinal* tenía la misión de convocar a la oración de la mañana a los judíos zaragozanos, reacios a levantarse temprano en los fríos amaneceres del invierno²³.

La hacienda y la fiscalidad

La comunidad judía de Zaragoza debía hacer frente a numerosos gastos, en concepto de impuestos. Además de una cantidad fija anual, estipulada por el Soberano,

tenía que subvenir a otras demandas más o menos estables, exigidas por la Corona en concepto de cenas (de ausencia y de presencia) o para el mantenimiento de las fieras que el monarca poseía en el foso de la Aljafería. También estaba obligada a contribuir en los subsidios extraordinarios que eventualmente se les demandaba para subsanar los dispendios ocasionados con motivo de guerras, viajes reales, ceremonias de coronación, bodas de las infantas, etc. Además, la aljama debía «satisfacer convenientemente» a la Corona por la concesión de privilegios o dispensas. Cuando el tesoro real necesitaba reunir una cantidad, lo hacía saber a los judíos de cada reino e incluso de cada *collecta* (o unidad administrativa para el reparto y recaudación del tributo, integrada por una ciudad y las localidades más próximas a ella). Los dirigentes de la aljama de Zaragoza, que era cabeza de *collecta*, se encargaban de recaudar esos fondos mediante la aplicación de un sistema de tallas o repartos, proporcional a la riqueza de sus miembros, lo que –como he señalado anteriormente– ocasionó serios conflictos. Para mitigar esos enfrentamientos, a comienzos del siglo XIV se introdujeron los impuestos indirectos o «sisas».

La lucha por el poder en el seno de la aljama

Las primeras disensiones documentadas en el seno de la aljama de Zaragoza se registraron a comienzos del siglo XIII, a raíz de la polémica surgida en torno a las ideas expuestas por Maimónides en el *Mishné Torá*: Ya entonces se constituyeron dos bandos que respondían a dos formas diferentes de entender el judaísmo. Con el tiempo, estas tensiones se recrudecieron, provocando fuertes tensiones religiosas y sociales. La flor y nata de la comunidad la constituían dos familias (Alazar y Cavallería), llamadas francas porque a la hora de tributar lo hacían aparte. Como vasallas de la Orden del Hospital que eran, sus

miembros estaban dispensados de cotizar con el resto de la aljama. Esto no quiere decir que estuvieran exentos del pago de impuestos, porque –aunque parezca una paradoja– los francos, además de cotizar a su señor (el castellán de Amposta) una cantidad simbólica, pagaron al soberano cifras astronómicas, las más de las veces para que les siguiera reconociendo sus franquicias. El hecho de escapar a la jurisdicción real, unido al convencimiento de pertenecer a una clase superior, contribuyeron a que estas familias se distanciaran del resto de la comunidad, que en ocasiones adoptó una postura de oposición e incluso de enfrentamiento hacia ellas, las más de las veces alentados por la Corona que veía, con desagrado e incluso con irritación, cómo fracasaban sus intentos por derogar los privilegios que sus antepasados habían otorgado a estos clanes familiares. A finales del siglo XIV estas diferencias se agudizaron y los Alazar interpusieron firma de derecho ante el Justicia de Aragón. La situación acabaría repercutiendo en el seno de la aljama, pues las relaciones se volvieron todavía más tensas²⁴.

La difícil coexistencia

En los primeros tiempos la relaciones entre los judíos y cristianos se caracterizaron en términos generales por una coexistencia pacífica, apenas alterada por ocasionales brotes de fanatismo. Desde 1215, y como consecuencia de las medidas restrictivas y de los sermones lanzados desde el púlpito, este clima de tolerancia comenzó a deteriorarse, aunque con menor intensidad que en otros lugares de la Península. Los cristianos acomodados seguían recabando de los judíos servicios profesionales y laborales, y aplicando el título de «don» a aquellos que despuntaban por su posición económica o intelectual y no eran rabinos. En cambio, el sentimiento antijudío fue calando en las capas más humildes de la sociedad cristiana que, cada año, al llegar la Semana





Santa, intentaban vengar la pasión de Jesús atacando a los judíos que tenían más próximos.

Las relaciones entre los miembros de estas dos comunidades religiosas se enfriaron, todavía más, a raíz de los alborotos registrados en buena parte de la Península en

1391. Y eso que en Zaragoza los ataques no llegaron a producirse, gracias a la presencia del Rey. La carta que Hasday Crescas escribió a los judíos de Aviñón relatando los acontecimientos, refleja ese temor y esa sensación de profundo abandono, preludio de una ruptura aún mayor que desembocaría, un siglo después, en el exilio.

NOTAS

1. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Identidad de los judíos hispanos*, «Año mil. Año dos mil. Dos milenios en la historia de España» (Coord. Julio Valdeón), Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, Madrid 2001, I, p. 215.

2. BAER, Yitzak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Altalena, Madrid, 1981, I, p. 19.

3. ASSIS, Yom Tov, *Juifs de France réfugiés en Aragon (XIII^e XIV^e siècles)*, «Revue des Études Juives», CXLII (1983), pp. 285-322.

4. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Las sinagogas de Aragón: datos de los últimos diez años*, en «Juderías y sinagogas españolas, en memoria de José Luis Lacave». XI Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí, Toledo, 2002, pp. 193-231.

5. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Los judíos del reino de Aragón: encuentros y desencuentros de una comunidad marginada*, «Revista de la Confederación Española de Centros de Estudios Locales», CSIC (Valencia), 1 (2000), p. 129.

6. *Ibid.*, p. 131.

7. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Actividad laboral de una comunidad urbana del siglo XIV: la aljama de judíos de Zaragoza*, en «Les Sociétés urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen-Âge» (Paris, 1990), pp. 439-461.

8. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.

9. BLASCO, *Las sinagogas de Aragón* (cit. en la nota 2), p. 226.

10. *Ibid.*

11. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Ocio y trabajo en el mundo hispanojudío*, «El legado de los judíos al Occidente europeo: de los reinos hispánicos a la monarquía española, 4.^{os} Encuentros Judaicos de Tudela» (Tudela 2002), pp. 105-135.

12. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *La producción y comercialización del vino entre los judíos de Zaragoza (siglo XIV)*, «Anuario de Estudios Medievales» (=Homenaje a Don Emilio Sáez) (Barcelona), 19 (1990), pp. 405-450.

13. BLASCO, *La judería de Zaragoza* (cit. en la nota 8), pp. 174-176.

14. LÓPEZ DE MENESES, Amada, *Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón*, «Es-

tudios de Edad Media de la Corona de Aragón», 6 (1956), pp. 291-447.

15. BLASCO, *La judería de Zaragoza* (cit. en la nota 8), p. 27.

16. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Los malsines del reino de Aragón: una aproximación*, «Eleventh World Congress of Jewish Studies», Div. B, vol. I (Jerusalem, 1994), pp. 83-90.

17. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Los judíos de Zaragoza en el siglo XIV*, Tesis doctoral (Zaragoza 1987), 2.3.2 (inédito).

18. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *La autonomía judicial de los judíos de Zaragoza: la normativa de 1376*, «Sefarad» LII (1992), pp. 323-336.

19. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Notarios-escribanos judíos de Aragón (siglos XIV-XV)*. En «Rashi 1040-1990» (=Hommage à Ephraïm E. Urbach), Congrès européen des Études juives/ed. par G. Sed-Rajna (Les Éditions du Cerf, Paris 1993), pp. 645-656.

20. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Mujeres judías zaragozanas ante la muerte*, «Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad» (Zaragoza), IX (1991), pp. 77-120.

21. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *El impacto de los ataques de 1391 y del adoctrinamiento de Tortosa en la sociedad judía aragonesa*, En «La Península Ibérica en la Era de los descubrimientos, 1391-1492». Actas. III Jornadas hispano-portuguesas de Historia Medieval, Sevilla 25-30 de noviembre, 1991, vol. I (Sevilla 1997), pp. 259-288.

22. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Solomon Anagni, puntero of the King of Aragon and deputy Merino of Saragossa (14th Century)*, en «Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon». Essays in Honour of Professor Elena Lourie, ed. by HARVEY J. James (Brill, Leiden-Boston, 2004), pp. 321-347.

23. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Instituciones socioreligiosas de los judíos de Zaragoza (siglos XIV-XV)*. *Sinagogas, cofradías, hospitales*, «Sefarad» (Madrid), XLIX (1989), pp. 227-236 y L (1990), pp. 3-46 y 265-288.

24. BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, *Las expulsiones señoriales: Los Caballería y los Alazar de Zaragoza, vasallos de la Orden del Hospital*, en «Jews and Conversos at the Time of the Expulsion», (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1999), pp. 155-175 (en hebreo).



El castillo templario de Monzón domina la judería de la villa.

LOS JUDÍOS DE MONZÓN EN LA EDAD MEDIA

ANDRÉS F. LASCORZ ARCAS

Universitat de Barcelona



Monzón¹ ha disfrutado de una situación envidiable que la ha convertido en lugar de paso desde la antigüedad; en la época romana tenemos noticias de una mansión, *Tolous*, en la calzada que unía *Tarraco-Ilerda-Osca* y *Caesaraugusta*; otras vías comerciales y militares atravesaban el estratégico término de Monzón.

Origen de la presencia judía en Monzón

Aunque ni en la época tardorromana, ni en la visigótica, está demostrada documentalmente la presencia estable de una comunidad judía en Monzón, no sería descabellado afirmar que hay muchas probabilidades de que así fuese. En este sentido se manifiesta Rodrigo Pita Mercé al afirmar: «cabe suponer que Monzón, como lugar de paso, ya estuvo frecuentado por judíos en tiempos romanos y es posible que ya en época tardorromana o visigótica hubiera judíos establecidos en Monzón»².

En cualquier caso, cuando, el 24 de junio de 1089, Sancho Ramírez conquista Monzón, aparecen las primeras noticias sobre una pequeña comunidad judía.

Situación de la judería

El núcleo original de la judería monzonesa fue la llamada «calle de los judíos», situada al pie del castillo, entre la Costera y la calle del Sisallo³. Con posterioridad, el aumento incesante de la población judía obligó a que sus hogares se extendiesen lentamente por las actuales calles del Mercado, Cantarero, los Huertos... El momento de máxima extensión de la judería coincidirá prácticamente con la expulsión del año 1492, es a mediados del siglo XV cuando la población judía de Monzón alcanzará el mayor número de efectivos humanos de su dilatada historia, si consideramos además, que los conversos no siempre abandonaban la judería una vez bautizados, nos encontraríamos en las horas previas a la expulsión con un barrio muy extenso.





Vista aérea de la judería de Monzón desde el castillo Templario.

El cementerio judío

La comunidad judía de Monzón disponía de un cementerio propio (*fossare judeorum*). El volumen II de los registros que mandó escribir el Gran Maestro de la Orden de San Juan de Jerusalén, fray Juan Fernández de Heredia, mientras fue castellan de Amposta y Gran Prior de España, contenía carta, fechada en Villeda a 29 de enero de 1350, ordenando a Guillén de Abella, regente de la bailía de Monzón, que hiciera devolver al cementerio hebreo de aquella villa, situado al pie del fuerte castillo⁴ todas las lápidas sepulcrales que algunos fanáticos habían arrancado de allí llevándoselas tumultuosamente, y que a los hebreos de la aljama no se les imponga juez o baile cristiano, dejándoles en pleno goce de sus antiguas costumbres⁵.

El siglo XIII

En el siglo XIII en Aragón la mayor comunidad judía era la de Zaragoza que tenía unas 200 familias. Le seguían muy de cerca Huesca y Calatayud, y entre 30 y 50 familias tenían Teruel, Daroca, Jaca, Montclús, Barbastro, Monzón, Egea, Alagón y Tarazona. Había otras más pequeñas y al-

guna se creó a fines de este siglo XIII o comienzos del XIV⁶.

La comunidad judía de Monzón se nos muestra en el siglo XIII como enormemente activa intelectualmente, y participará en las polémicas sobre la obra de Maimónides. En medio de fuertes controversias, el verano de 1232, 4992 de la Creación, las aljamas aragonesas (Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lleida) proclamaron el anatema contra R. Selomó de Montpellier y sus compañeros⁷, en represalia por haber éstos anatemizado a quien leyera el *Libro del conocimiento* o *La guía*, y a quien siguiera estudios no religiosos⁸. Se puede presumir que los judíos catalanes también se adhirieron a la decisión de sus correligionarios aragoneses⁹.

A mediados de siglo la comunidad judía de Monzón disfruta de una primera edad de oro, es poderosa e influyente, el rey se implica frecuentemente e intensamente en asuntos de la comunidad, y consiguen del rey Jaime I una autorización especial para cobrar deudas de deudores cristianos de Monzón. Incluso el rey, reconoce deber dinero a judíos de Monzón, como es el caso de Çulema de Daroca. Nos encontramos con evidencias de que miembros de la comunidad se dedican al préstamo de dinero, y debían ser considerables los impagos para que la aljama se decidiese a presionar de una manera tan vehemente.

Un ejemplo de la reacción de la población cristiana en estos casos lo encontramos en el informe de los desórdenes que estallaron en Monzón en la década de 1260. Cuando los judíos de Monzón obtuvieron una autorización especial del rey para cobrar sus deudas, los vecinos cristianos anunciaron que arrasaban el barrio judío si este decreto se aplicaba sólo con ellos y no en todo el país. Un capitán de los templarios bajó del castillo en auxilio de los judíos, pero, falto de fuerzas, se mantuvo alejado. Cristianos armados penetraron en la calle de los judíos, expulsaron a un sastre de su puesto de trabajo, hirieron y



dieron muerte a otros judíos y anunciaron que no permitirían a ningún artesano judío vivir y trabajar entre ellos¹⁰.

Generalmente durante los siglos XIII y XIV a los judíos aragoneses no se les impidió la práctica libre de su religión. Aunque a finales del siglo XIII sucedió alguna vez en el reino de Aragón, concretamente en Monzón¹¹. Seguramente debido a la tensión originada por la revuelta y la acción de algunos apóstatas judíos según se deduce de los *responsa* (*Sheelot u-tshuvot*) de Selomó ben Abraham ben Adret.

Económicamente la situación de la comunidad de Monzón era envidiable a finales del siglo XIII. El año 1271 tributará 4.000 sueldos, cifra muy elevada, si tenemos en cuenta las contribuciones de relevantes aljamas como Huesca, Calatayud y Zaragoza.

Los responsa (Sheelot u-tshuvot) de ben Adret

Sus *responsa* constituyen las fuentes hebreas escritas más importantes para el estudio de la historia de los judíos aragoneses, junto con los de Rabí Isaaq bar Sese Perfet. Algunos *responsa* de R. Selomó ben Abraham ben Adret se refieren a la comunidad de Monzón:

Núm. 5- Adret I 1091 y III 401. Apóstatas calumnian a los judíos de Monzón y provocan que los clérigos de la ciudad quieran prohibirles tomar vino y carne preparados según sus preceptos rituales y comprar pan a sus correligionarios. Los judíos entonces tienen que gastar mucho dinero para sobornar a estos herejes así como a los clérigos y jueces. Además en vísperas de cada Semana Santa tienen que reunir cierta cantidad de dinero para su protección. Se consulta al rabino si estos gastos deben repartirse por cada fuego



Textura típica de una vivienda de la judería de Monzón con hiladas de cantos rodados.





Detalle de la campana procedente supuestamente de la sinagoga de Monzón.

de la aljama o según la riqueza patrimonial de cada uno. Selomó ben Adret responde que los gastos para proteger a la aljama durante la Semana Santa deben distribuirse según el número de cabezas y el patrimonio, pues durante estos días tanto las personas como el dinero están en peligro¹².

Un documento fechado en 1274

Con fecha 3 de junio de 1274, 15 de Sivan de 5034 de la Creación, existe un documento redactado en hebreo, de una venta realizada en Monzón:

«Los firmantes certifican que Seti סאתי y su marido R. Haïm b. Isaac b. el Xec אלשיך venden al honrado señor Fraile Dalmas Desro comendador de Montson דמנתשון פראירי דלמאס דשרו קומנדור y a los señores Frailes הפראירין que están en la torre de Monçó, por la cantidad de 22 sueldos jaqueses זינרין יקישיש¹³, todo el tributo הטריבוטו, consistente en media libra anual de cera que tienen a favor suyo en la casa de la prensa de Domingo Andreu דומנגו אנדאו, tabernero, y de su esposa María מריא, y es el tiempo del pago del tributo el de Santa María de Marso שנת מריה דמרסו; El (derecho del) tributo lo compró el dicho R. Haïm de Bartolomeo de Benabarre, zapatero ברטלומאו דבינבארי סבטיר y de su esposa Joana גואנה. Los límites de la casa de la prensa son: 1.º, una casa de Domingo Andreu; 2.º, un patio de Colau (¿Nicolau ?) Millan מקולאו מיליאן; 3.º, ídem de Mi-quel Aloder מיקיל אלודיר o Alguader ?; 4.º,

casas y una excavación llamada la Bassa באשא, propiedad de Ramón רמון, suegro de Joan de Valcarcal גואן דבלקרקל; 5.º, camino de las huertas. Monçó, 15 de Sivan de 5034 de la Creación (3 de junio de 1274).-Haïm b. R. Josef.- Josef b. R. Baruc¹⁴.

El 3 de noviembre de 1282, el infante daba a conocer su petición a los judíos barceloneses y envió cartas a las demás aljamas catalanas, mejor dicho a las aljamas de las ciudades que en aquella época eran cabeza de *collecta*, es decir, a Girona, Lleida, Tortosa, Monzón y Fraga¹⁵. La aljama de Barcelona, según parecen sugerir los documentos, pretendía obligar a la de Monzón a contribuir en alguna forma no corriente (*indebite*). Ante ello, el consejo del infante mandó expedir una carta a los judíos barceloneses, el 4 de enero de 1283, en la que ordenaba no forzaran a los de Monzón a pagar en dicha forma¹⁶.

El año 1286 la sinagoga principal fue derribada porque se había reedificado sin permiso (ya que estaba prohibido, como mínimo desde 1234, la edificación de sinagogas de nueva planta y la reconstrucción de las ya existentes sin un permiso especial de las autoridades eclesiásticas y del rey). Con la intención de que el castigo fuese ejemplar, el



El urbanismo de las juderías posee una clara inspiración islámica.



rey permitió a las monjas del convento de Sta. María de la Sierra (clarisas) utilizar los materiales del derribo para rehacer su edificio). Años después la sinagoga fue reedificada con la licencia del Arzobispo, sancionada por la Corona. La sinagoga tenía una zona habilitada para las mujeres, con asientos, y tenemos noticias muy concretas de ella en el año 1471.

El boicot al vino casher כשר de Barbastro, 1287/1288

Un desencuentro notable, excepcional e insólito se produjo entre 1287/1288 (5047/5049) entre las relevantes comunidades de Monzón y Barbastro, que estalló cuando los dirigentes de la comunidad de Monzón prohíben la compra e importación de vino producido por sus correligionarios de Barbastro¹⁷. La intervención del rey Alfonso III forzó a la comunidad de Monzón a levantar el boicot bajo amenaza de medidas de represalia¹⁸.

El siglo XIV

La aljama de Monzón se nos muestra como un destino atractivo para algunas familias judías expulsadas de Francia el año 1306, algunas familias se establecieron y consta que no fue temporalmente. Familias judías de origen francés podrían ser las que llevan los apellidos, Beses, Tolosa, Limos y Mantín¹⁹.

La comunidad judía de Monzón consiguió salir indemne durante la caída de la fortaleza templaria en el año 1309, a pesar de los graves perjuicios derivados de los destrozos provocados en la judería, y también se libró de los desmanes provocados por los *Pastorellos*, *Patoreaux* o *Pastorelli* en el verano de 1320 (5080 de la Creación). Este episodio, excepcional en Aragón, consternó a los judíos de Monzón, Barbastro y Lleida que se acercaron a enterrar a los mártires una vez pasada la tormenta, de manera que talaron árboles y destruyeron un puen-



Personaje judío. Retablo de la iglesia parroquial de Luesia.

te. Tal vez contemplar esta masacre, cuando las comunidades de Sefarad convivían tranquilamente sirvió de aviso y ayudó en la salvación de las comunidades de Monzón, Barbastro y Lleida cuando en el año 1348 se declaró la epidemia de la peste negra y se produjeron violentos asaltos. La comunidad de Monzón fue acogida en el castillo, posteriormente, una vez en la judería se hicieron fuertes, donde parece ser que se defendieron con éxito.

En el infausto verano de 1391 concurre con un rencor religioso en aumento y un fanatismo excepcional, una grave crisis socioeconómica, y miseria generalizada, sufriendo crueles asaltos la mayoría de las juderías de Sefarad. La feliz circunstancia de que los monarcas aragoneses estuviesen residiendo en Zaragoza aquel verano de 1391, así como las estrechas relaciones que R. Hasday Crescas²⁰ mantenía con la





El pecado original. Haggadah de Sarajevo.

Corte, pueden explicarnos el mantenimiento del orden público y que las juderías aragonesas se hayan visto a cubierto del desastre. Esto no significa que no se produjesen brotes de violencia en Jaca, L'Aínsa, Barbastro y Tamarite de Litera.

Sabemos gracias a una conocida carta escrita a finales de 1391 por el famoso médico judío de Fraga, Maestre Astruch Rimoch que hubo conversiones en la comunidad judía de Monzón, seguramente auspiciadas por el terror, bautizos que se adelantaban a lo que pudiese venir.

La comunidad de Fraga en 1391 pidió ayuda a sus correligionarios de Monzón: «Ya hemos empeñado todos los adornos de la Sinagoga, las vasijas de oro y plata y los ropajes, y habríamos vendido la misma propiedad de la Sinagoga si los creditores no hubieran puesto ya sus manos sobre ella (...)²¹.

En el Archivo de la Corona de Aragón, sección del Maestro Racional, registro 2.400, el señor Prim Bertran Roigé halló un documento de treinta folios, que es una lista de contribuyentes de varios pueblos de la zona oriental de Aragón, obligados en el mes de febrero del año 1397, al pago del impuesto del morabetino (*morabeti*), el cual era una imposición del rey a cada cabeza de familia, para compensar la devaluación de la moneda, entonces ya existente²². Si multiplicamos el número de cabezas de familia, 80, por el coeficiente 4,5 aplicable para estos supuestos en la época, nos da la cifra probable de unos 360 habitantes judíos en Monzón en fecha 1 de marzo del año 1397. Fuesen 360, 300 ó 400 los pobladores judíos²³, la evidencia es que existe una comunidad que ha sido rica (ya un siglo antes, en mayo de 1291 la aljama de Monzón pagó al rey 10.000 sueldos), y demográficamente importante.

El siglo XV

En la Disputa de Tortosa (1413/14) participaron como mínimo dos miembros de la perseverante comunidad judía de Monzón: Josef ha-Leví y el rabino Yomtob Carcosa. Una vez más lo sucedido en Monzón fue diferente de lo habitual, no se produjeron un número considerable de conversiones, y la vitalidad de la comunidad durante todo el siglo XV será ejemplar.

«En diciembre de 1414 el Papa Benedicto XIII comisionaba al oficial episcopal de Lleida para que se informase, y en consecuencia eventualmente accediese a la solicitud de los habitantes del lugar de Monzón y especialmente del clérigo Johannes Salvator Conmel, recientemente convertido al cristianismo. Este converso, atendiendo a que los judíos que en dicho lugar vivían habían casi todos²⁴ abrazado el cristianismo, había solicitado que la Sinagoga allí edificada por su abuelo el judío Genoo Rumoff (¿Gento Rimoch?)²⁵, llamada en hebreo Midrás, se trocase en Iglesia cristiana en honor del Salvador, así como que las casas, censos, etc. a ella





Calle de Arriba. Arteria principal de la judería de Monzón.





pertenecientes, adscritas a dos hermandades –Cabarim y Talmut Torá–²⁶ pudiesen destinarse a la fundación de un beneficio en dicha capilla²⁷.

Cuando las comunidades de Monzón, L'Aínsa y Alcolea conocieron la noticia de la llegada de fray Vicente Ferrer en 1414, huyeron despavoridos, alegando temor a ser agredidos, y eso a pesar de que la no-asistencia a las predicaciones estaba penada con 1.000 florines de oro.

Durante 1445, Luis de Santángel, residente en Barbastro se dedica al comercio y al préstamo. Presta normalmente a los judíos, sus antiguos hermanos, entre ellos a algunos residentes en Monzón como Nahim Albar, Durant Mamón, Jussef Bonanat, Ysaac Frasz, David Abinçat, Simuel Alcastrel...

En enero de 1452, Tomás Ram pasó a exigir el juramento de todos los habitantes de Monzón: caballeros e infanzones, hombres de condición, judíos y musulmanes. En la lista, lamentablemente, «per evitar prolixidad», el copista dejó de insertar las relaciones correspondientes a los judíos y moros, afortunadamente aparecen el año anterior. El año 1451 en Monzón hay 147 cabezas de fuego judíos a pesar de la serie inacabable de desgracias y calamidades que habían comenzado en 1348, una cifra, sin duda, muy elevada.

Entre 1465 y 1478 aparecen en los protocolos del notario Francisco Asensio de Monzón, un buen número de judíos y judías de Monzón:

Nitin Abayet o Abzayet
Ysac Abduz (alias Chiquillo)
Bonanat Abenbaruch
Jacob Abinloro
Ysac Abinloro
Abraham Abínsula (secretario de la aljama)
Haym Abinsulo
Bonanat Abnaxech (librero)
Jesuda Abnaxech
Johan Abnaxech
Raquel Abnaxech (viuda)

David Abnasecon (cordelero)
Jacob Abnaxecon
Salomó Abnaxecon
Juceff Abzayet
Gento Acach
Mosse Acach (trapero)
Mosse Algó
Strella Almoxnino
Vitalis Almoxnino
Bonastruch Astruc (alfarero)
Jacob Avilloso
Salamó Avinmelcha
Astruga Bardani (viuda)
Abraham Barmose
Mosse de Beses
Juceff Bonfach y su mujer Astruga
Ysach Caboch
Binas Castell
Jossuda Cortoni
Leon Chicon
Juce Jacobi y su mujer Bonina Chiquatela
Nira de Efarin (viuda)
Davit Falcon
Asser Gallipapa
Salomó Gallipapa
David Gatenix
Simuel Levi
Simuel Lobell
Barcelay Natan
Ysac Natan
Abraham Puchi
Juceff Quases
Ysac Rimoch (pergamintero)
Ysac de Simín (alias tapioles)

En 1471, Paulo Santángel, barbero, olim llamado Salomón Comparat, residente en Barbastro, converso, vende al judío de Monzón Gento Berbiesca dos lugares que poseía en la Sinagoga de las mujeres²⁸ de Monzón, que había heredado de su padre Haym Comparat. En numerosas ocasiones nos encontramos con judíos de Monzón, que una vez bautizados cambian su residencia a Barbastro.

A partir de 1486 la Inquisición actuará de manera itinerante en infinidad de ocasiones por Monzón, Barbastro y Tamarite de Litera.

Durante el trágico 1492 llegó el Edicto de expulsión a Monzón, cuando la población estaba compuesta de un buen número de cristianos de origen judío y más de 300 judíos y judías que habían mantenido viva la fe de sus antepasados, sembrando con su actitud de firmeza dudas sobre las conciencias de los judeoconvertos. En aquellas lamentables circunstancias hubo quienes aceptaron el bautismo, la mayoría no obstante optó por abandonar Monzón. Un grupo fue a embarcarse a Tarragona y otro compuesto por más de 70 familias atravesó los Pirineos buscando la protección de Charles VIII. A Perpignan llegaron judíos provenientes de Cervera, Zaragoza, Barcelona, Monzón, Estadilla, Tarragona y de Gerona. En nombre de los 74 cabezas de casa provenientes de Monzón, aparecen

Robi Salmo, Paperri, Bonanad Abin Baruch y Abram Abdus alias Xiquello.

Conclusión

De orígenes inciertos, la venerable comunidad judía de Monzón logró un protagonismo notable entre las aljamas de la Corona de Aragón, hasta el momento de la expulsión de 1492. La comunidad judía de Monzón consiguió salvarse de las masacres protagonizadas por los «pastores» en 1320, superó las agitaciones de la Peste negra en 1348, salió indemne de los asaltos de 1391 y resistió, pasada la disputa de Tortosa, para entrar en un período de prosperidad económica y aumento demográfico espectaculares truncado con la traumática expulsión de 1492.

NOTAS

1. Según Rodrigo PITA, «el topónimo Monzón deriva de la forma latina *Manssione*, o de *Manssio*, palabra que en latín significa «parador» u «hostal viario», seguramente debido a que allí había una mansión viaria que en el nuevo trazado tardío de la vía romana substituía a la antigua *manssio* de Tolous, a cinco kilómetros aguas abajo».
2. PITA MERCE, Rodrigo, Una lista de judíos de Monzón en el año 1397, Lleida, 1983.
3. Desde comienzos del siglo XIV las aljamas aragonesas hacen uso de la implantación de la *accise*, *sis*, *aiuda*, *ézer*, introducida por las ciudades medievales. Se recauda principalmente del vino y la carne aunque también del pan y otros víveres, y de los beneficios en los negocios por préstamo y demás empresas comerciales. Baer, Yitzhak, *Historia de los Judíos en la Corona de Aragón*, (s. XIII y XIV), Diputación General de Aragón, traducida por Antón Sanmartín Rivera.
4. La hipótesis que considero más probable sobre la ubicación del cementerio judío, sería la que lo sitúa entre el comienzo del camino en dirección a la fuente del Saso y el pie del castillo.
5. FITA, P., *Actas inéditas*.
6. LACAVE, ARMENGOL Y ONTAÑÓN, *Sefarad, Sefarad, La España judía*, Barcelona, 1987.
7. Lideradas por Zaragoza, las comunidades de Huesca, Monzón, Lleida y Calatayud siguieron el ejemplo de las juderías de Provenza y pronunciaron la sentencia de excomunión. Epstein, Isidore, *The Jews in Spain*, Filadelfia, 1944.

8. BAER, Yitzhak, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, (Traducción del hebreo por José Luis Lacave), Barcelona, 1999.
9. BEINART, Haim, *Los judíos en España*, Madrid, 1992.
10. BAER, Yitzhak, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, (Traducción del hebreo por José Luis Lacave), Barcelona, 1999.
11. BAER, Yitzhak, *Historia de los Judíos en la Corona de Aragón*, (s. XIII y XIV), Diputación General de Aragón, traducida por Antón Sanmartín Rivera.
12. BAER, Yitzhak, *Historia de los Judíos en la Corona de Aragón*, (s. XIII y XIV), Diputación General de Aragón, traducida por Antón Sanmartín Rivera.
13. En aquel tiempo la moneda jaquesa tenía igual valor que la de *tern* acuñada en Barcelona, desde el siglo XIII.
14. MILLÀS I VALLICROSA, J., *Documents hebraics de jueus catalans*, Barcelona, 1927.
15. En esta época Monzón y Fraga, contribuían con las aljamas catalanas. En cambio, en tiempo de Jaime I, Lleida pechaba con las aragonesas.
16. ROMANO VENTURA, David, *De Historia Judía Hispánica*, Barcelona, 1991.
17. LASCORZ ARCAS, F. A., *Raíces*, *Revista judía de cultura*, n.º 43, Madrid, 2000.
18. ASSIS, Yom Tov, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327*, Leiden, 1997.





19. PITA MERCE, Rodrigo, *Una lista de judíos de Monzón en el año 1397*, Lleida, 1983.

20. Su único hijo fue asesinado en Barcelona.

21. EPSTEIN, Isidore, *The Jews in Spain*, Filadelfia, 1944.

22. PITA MERCE, Rodrigo, *Una lista de judíos de Monzón en el año 1397*, Lleida, 1983.

23. La población de Monzón en su conjunto, experimentó un fuerte descenso en la segunda mitad del siglo XIV, como cada una de estas unidades fiscales no necesariamente manifiestan una familia, ni un hogar, sino simplemente individuos con bienes superiores a 70 sueldos, ello significa que un número posiblemente alto son fuegos unipersonales –viudas, huérfanos con patrimonio heredado de la madre, etc.– SESMA MUÑOZ, J. Ángel., *Demografía y sociedad: la población de Monzón en los siglos XIII-XV*, Homenaje a don José María Lacarra, Pamplona, Anexos Príncipe de Viana, XLVII (1986). Es necesario reseñar que normalmente la población tributaria no engloba a la totalidad de la comunidad, existen familias privilegiadas que consiguen quedar exentas, familias francas, y personas con una renta y patrimonio por debajo de la base imponible. MOTIS DOLADER, M. A., *Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglos XV*, Hispania, LVI (1996).

24. La expresión: «*habían casi todos*», evidencia que no ha desaparecido la comunidad, y es que la conversión no debió ser importante cuantitativamente hablando, no he encontrado ninguna referencia a la comunidad judía de Monzón cuando los historiadores relacionan las aljamas que tuvieron un número significativo de conversiones, además no se entendería la explosión demográfica judía en el Monzón del siglo XV si la comunidad hubiese quedado agonizante.

25. JOSÉ MARÍA VILADÉS CASTILLO en Cuadernos de Cehimo n.º 7, 1986, sitúa su construcción en la primera mitad del siglo XIV.

26. *Talmud Torah*: término que designa los estudios religiosos judíos, en general (sobre todo los del Talmud), así como la enseñanza pública de la religión judía tradicional.

27. CANTERA BURGOS, Francisco, *Sinagogas españolas*, Madrid, 1984.

28. Creo necesario matizar que no se trata de una sinagoga exclusivamente para mujeres, pues no existían, se trata de una sinagoga donde las mujeres tenían un lugar reservado para ellas, que es lo que sucedía en ocasiones.



הענין והענין עם כל ברכה והנהלה אמן
אמן סוף



השם שבנינו עקר המצות שהוא מוכותו הם (מה שימלה בו מן השרשים וההסגולות
כמעט שרשיהם לא בגלל דת שיצאנוהו) ולפי מה שכתבנו בראשון הוא הענין והענין
הם ר' והם המצות והלוקח הנהגותו ושהוא על כל עולם בוסן נאחזתו כשהוא מן החל
החסודות וכו' שיצאנוהו מן השרשים כמעט בספק מזה שגמר תולדה הפקר שהיה
משהגמול שמועג שהיה שרשמות השם נאמר בגמר השרשים מזה למחר לשרש
השרשים מקורם כלזה אכסום הנבחה מזה המצות לא שפך בזה הספר

הענין

ומה שראוי שימלה מן הסגולות בזה הספר היות כי הרוב רבדים נעמדים בו בסודות
אחר לפי רשות המצור לא לפי האמת והענין והענין מזה בהפך לפי האמת ומתחיל
יאמר במקום אחר על כונה היה ובמקום אחר על כונה אחרת מזה שכתבתי הנה ואל
במקומות אחרים כמעט המורה על כל מן החלק הם כפי' והאמת היא יבנה ומחמת המה
הפך והוא מתבסס על כל כפי' ושב על ימנו ומחמת שרשמות הכתוב והוא לא שפך ואל
הענין על זה כפי' על ובמקומות אחרים מן המלה המחר בו ומחמת השרשמות על כל
השפך לחלוטין ובגבול זה ראוי שיהיה המענין מזה שפך מזה שיהיה שאלה
יקפץ להשיב על רבית ער שדע כלם הלוקח הענינים בספר ההוא וכן ער שיקוף
בכל מה שכתב בספר שהענין ההוא במקומות אחרים כל לפי צרכי יסודות הספר והקודם

Miniatura procedente de *El Libro de los Principios*, obra de Josef Albo, rabino de Daroca.



Puerta de acceso a una vivienda de la judería de Caspe.

«EL LIBRO VERDE DE ARAGÓN» O EL MIEDO A LA MANCHA

ANDRÉ GALLEGO BARNÉS*

Université de Toulouse le Mirail



A juzgar por el testimonio de Victorio Pina y Ferrer, que a principios del siglo XVII ocupaba el cargo de Oficial del Archivo y de la Biblioteca del Colegio de Abogados de Zaragoza¹, no había nada a finales del siglo XVI y principios del XVII que turbase la tranquilidad de los aragoneses. Fue en ese momento cuando se difundió un texto que iba a agitar a la sociedad zaragozana.

Se trataba de una obra que contenía una serie de precisiones sobre la genealogía de las familias judías que vivían en Aragón, antes y después de la expulsión decretada por los Reyes Católicos el 31 de marzo de 1492. Esta compilación, que figuraba en el Archivo de la Inquisición aragonesa, había sido copiada por un tal de la Cantolla Rivera², que fue quien probablemente le dio el nombre de *Libro Verde de Aragón*, que data del 19 de septiembre de 1508³.

Es sabido que este tipo de literatura florecería a lo largo de todo el siglo XVI. Se tra-

ta de los famosos *Luceros y Tizones*, de los que Victor Infantes, por su parte, recopiló una cincuentena de ejemplares⁴.

Por lo que sabemos, mucho menos numerosas son las copias conocidas de *El libro verde*, del que tan sólo se han localizado cinco ejemplares.

El primer manuscrito fue encontrado por José Amador de los Ríos, que lo utilizó en su *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*⁵ y que su hijo Rodrigo publicó en la *Revista de España*, a partir de la esmerada transcripción, aunque incompleta, de su tío Demetrio⁶. Fue probablemente a partir de este manuscrito conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla del que se hizo la copia consultada por Isidro de las Cajigas, autor de una nueva transcripción de *El libro Verde*, publicada en 1929⁷.

Por otra parte, en la Biblioteca Nacional de Madrid existen dos manuscritos más: el Ms 3090, que Víctor Infantes data del





siglo XVII y el Ms 19167, al que considera más reciente⁸.

Anteriormente, en 1918, Manuel Serrano y Sanz había consultado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid un manuscrito correspondiente a *El libro Verde*. Prometió su publicación en un apéndice de su libro *Orígenes de la dominación española en América*, pero debido a la extensión de los anexos ya previstos, tuvo que renunciar a ello⁹.

Por último, hay que mencionar una copia en facsímil que Manuel Alvar consultó en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza y que, según la descripción que hace, no parece corresponderse con los manuscritos consultados por José Amador de los Ríos o por Víctor Infantes¹⁰.

Mientras no se proceda a la comparación minuciosa del texto de Cajigas y del mencionado por Manuel Alvar con los cuatro manuscritos catalogados, no podremos pronunciarnos con certidumbre sobre el número de copias existente¹¹.

Y si nos cuestionamos el número de manuscritos consultables, no podemos dejar de hacer lo mismo con el autor del documento, o al menos con quien compuso el texto inicial.

En efecto, José Amador de los Ríos, basándose en las indicaciones contenidas en los primeros párrafos del manuscrito de la Biblioteca Colombina, atribuye su paternidad a Juan de Anchías, miembro de la Inquisición aragonesa, que ocupaba en los últimos años del siglo XV el cargo de *Notario del Secreto* en Zaragoza, en compañía de un tal Pedro Jordán¹². Encontramos la misma atribución, con un error evidente de transcripción, en la adición publicada por Isidro de las Cajigas¹³.

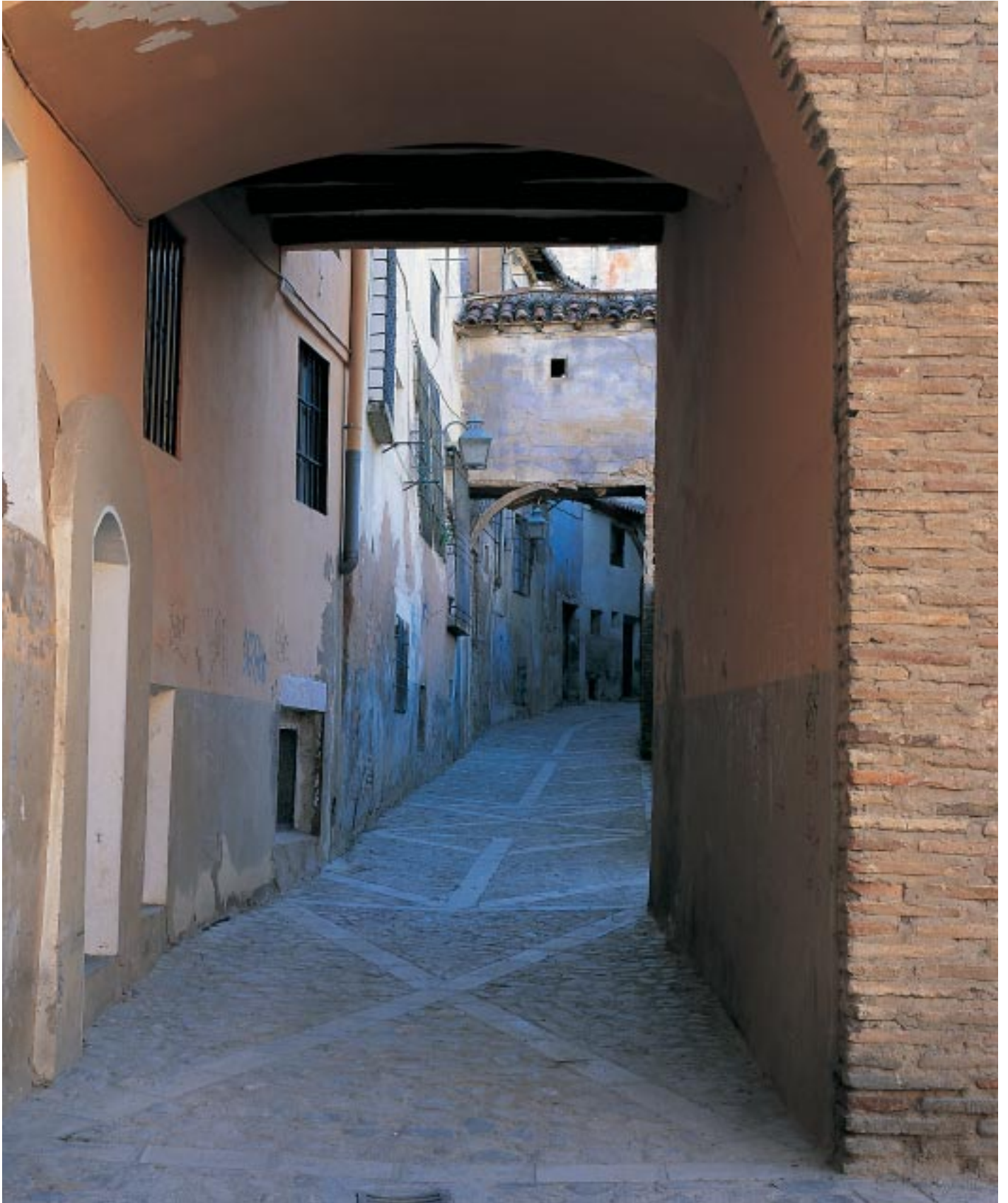
También ésta fue la opinión que compartió durante un tiempo Manuel Serrano y Sanz, quien, por dos veces, afirmó categóricamente que Juan de Anchías era el verdadero autor de *El Libro Verde*¹⁴. Unos

años más tarde se retractaba y rechazaba, con documentos en la mano, la tesis que antes había defendido. Después de descartar la paternidad de Juan de Anchías, al igual que la de Martín de Raga, antisemita notorio, o la de Martín de Teruel o de Tristán de la Porta, optó por considerar el documento como anónimo¹⁵.

Victorio Pina y Ferrer, basándose en la opinión de eruditos aragoneses de principios del siglo XVII, entre los que destaca D. Gaspar de Garlazán, conde de Guimera –uno de los corresponsales de Vincencio Juan de Lastanosa¹⁶– aduce que la primera redacción de *El libro Verde* se debe a Micer Manente, Fiscal de la Inquisición aragonesa y jurista de reconocido prestigio. Afirma que este primer texto habría sido retocado en el siglo XVII por un tal Dr. Anquías o Enchías, sucesor de este Micer Manente, que habría intervenido para calmar las pasiones suscitadas por el libelo. Este Dr. Anquías, siempre según Pina y Ferrer, habría retocado el texto inicial suavizándolo, y habría publicado una versión menos desfavorable para la nobleza aragonesa. Por ello apenas habría sido apreciado por las clases populares que preferirían, siempre según nuestro Oficial del Archivo, la primera versión¹⁷.

Por desgracia, Pina y Ferrer no cita ningún documento para sustentar estas afirmaciones, salvo la vaga referencia al conde de Guimera, que habría sido testigo del escándalo provocado por la obra y del malestar que suscitó en la opinión pública. Así pues, en el estado actual de la investigación, nos vemos abocados a admitir la tesis del anonimato.

La única certidumbre que podríamos compartir, a no ser que pongamos en duda la veracidad de las declaraciones contenidas en las primeras hojas, es que el núcleo inicial de *El libro Verde* fue compuesto por un Asesor de la Inquisición aragonesa que previamente habría ejercido su cargo en Huesca y Lérida y en las regiones vecinas. Huyendo de la peste que se había declara-



Calle Barrio Verde, recorrida por el cortejo fúnebre hasta el cementerio judío. Tarazona.



do en Zaragoza en 1507, este funcionario inquisitorial nos indica, en lo que sirve de prólogo al documento, que primero se refugió en Peñaflores y después en Belchite, para escapar del contagio:

En el año de la Encarnación del Hijo de la Virgen, 1507, quando en la muy abundante ciudad de Caragoça, sobre todas las de la Corona de Aragón nobilísima, se señaló la yra del Señor con la saeta de la pestilencia, la qual es causada por la corrupción de los vientos, es lo más cierto inuida del cielo por açote de nuestras malas obras, de tal manera que se encarnó, que para reparo della ni la policía de los curiosos ciudadanos aprouechaua, aunque era mucha, ni ningún seso humano para el remedio della valía, y como las condiciones de los moradores, como eran muchas, fuessen diferentes, assí en diuersas maneras cada uno procuraua su salud; y pareciéndome a mí lo más saludable poner tierra en medio, me salí a Peñaflores con toda mi casa a 17 días del mes de Enero, y no assegurándome en aquel lugar, por la vicindad y comercio que con los de la ciudad tenía, me fuy a Belchite, dende estuue hasta el 12º día del mes de Julio del mesmo año, que voluí a Caragoça...¹⁸.

Poco habituado a la ociosidad, como según él mismo nos dice, decidió ocupar sus horas libres en trazar la genealogía de las familias judías que vivían en Aragón. Todo ello con el objetivo declarado de informar a los que no deseaban contraer nupcias con los descendientes de Israel, en definitiva, a los que temían mezclar su sangre con la de una raza contra la que había que estar en guardia. Las funciones que hasta entonces había desempeñado y los numerosos contactos que había entablado con algunos sabios judíos y conversos le permitían realizar este proyecto mejor que ninguna otra persona.

Declara al respecto:

... y como acuitado al trabajo, me diesse pena el ocio que en los tales lugares se



Calle Barrio Verde. Caspe.

acostumbra tener, determiné de seruirme del tiempo que hauía gastado en ser Assessor de la Inquisición en las ciudades de Huesca, Lérida y en sus disctricitos, que fue desde 11 de Julio hasta el primero de Enero de 1490, en el qual tiempo assí por entreuenir en muchos actos de la Inquisición como por hallarme en grandíssima muchedumbre de processos que en aquellos tiempos concurrieron en este Reyno, como por hauer visto la mayor parte de los testamentos y capitales matrimoniales antiguos y modernos destos de quien entiendo escreuir, y juntamente con esto, hauer practicado con algunos sabios y antiguos judíos y nuevos convertidos, dellos huue clara noticia de las genealogías de la mayor parte de los conuersos deste Reyno de Aragón, y assí deliberé de hacer este sumario para dar a luz a los que tuviesen voluntad de no mesclar su limpieza con ellos, que sepan de qué generaciones de judíos descenden los siguientes, por que la expulsión general fecha en España en el año 1492, no quite de la memoria los que fuesen sus parientes¹⁹.

Tal como se nos presenta, en la transcripción publicada en la *Revista de España*, este *Sumario* se abre con una lista –que Rodrigo Amador de los Ríos califica de «ni muy abundante, ni muy exacta»– con los

nombres antiguos que utilizaban los judíos antes de su conversión y de los patronímicos que adoptaron a partir de ese momento. Esta lista consta de 18 nombres (f. 1). En el fol. 3 encontramos 173 patronímicos bajo el capítulo: *Genealogía valde antiqua et bona neophitorum antiquorum qui conversi fuerunt tempore beati Vincentii Ferrari Confessoris Ordinis predicatorum, in Civitate Caesaraugustae et extra in Regno Aragonum, extracta per me Arichiam, Assessorem Sanctae Inquisitionis*. Posteriormente, del fol. 14 al 16, aparece una nueva lista de 125 personas que fueron «quemadas y penitenciadas», bajo el título: *Los que aquí no están nombrados no están en la tabla y se hallarán entre los quemados y penitenciados*.

A partir de ahí se constata una nueva numeración de los folios, en la que los primeros corresponden a esta especie de *Proemio* en el que el Asesor Inquisitorial explica las condiciones de composición del *Sumario*. Sin solución de continuidad encontramos una serie de genealogías que comienzan por la de Aviatar-Cohen (El Coneso). A través de ella se puede trazar la historia de esta familia célebre de los descendientes de Aviatar, sus alianzas matrimoniales, y hasta la mención de otros linajes de conversos, de los que algunos miembros llegaron a ocupar altos puestos en la escala social.

Esta información genealógica continúa hasta el fol. 53, donde comienza el relato de *La muerte del bienaventurado Maestre Epila*, que termina en el fol. 61. Rodrigo Amador de los Ríos señala que en el Manuscrito de la Biblioteca Colombina, desde el fol. 62 al 74, hay un texto titulado *La conjuración contra Maestre Epila*, que transcribe las declaraciones hechas por Sancho de Paternoy ante los inquisidores Alfonso de Alarcón y Maestre Martín, del 29 de enero al 10 de febrero de 1488. Por razones que no especifica, Rodrigo Amador de los Ríos ha dejado de transcribir este documento conscientemente, aunque lo considera curioso²⁰.

Los otros dos títulos que aparecen posteriormente, en los fols. 75-77 tratan de *La expulsión de los Judíos de España*, y del curioso intercambio de correspondencia entre los judíos de España y los de Constantinopla tras el edicto de expulsión de 1492: *Carta de los Judíos de España a los Judíos de Constantinopla* y *Respuesta de los Judíos de Constantinopla a la carta de los de España*. El contenido y el tono de estas dos misivas nos inducen a compartir las dudas de Rodrigo Amador de los Ríos sobre la paternidad de estos textos, que sin duda parecen haber sido añadidos, ya que son impropios de la seriedad de un Asesor del Santo Oficio, si bien se inscriben en la más pura tradición antisemita²¹.

Igualmente se puede considerar como una adición al núcleo inicial del documento la *Memoria de los que han sido quemados hasta el año de 1574 en la Inquisición de los habitantes desta ciudad de Caragoça*, fols. 78-92, aunque sólo fuese a causa de la fecha límite de 1574 señalada en el título. Lo mismo ocurre con el *Sumario de los confesos condenados a fuego desde el año 1482 hasta el año 1499*, pero que de hecho abarca hasta el 15 de marzo de 1502, fols 92-95, igual que para el último título del manuscrito de la Biblioteca Colombina, que es: *Los conversos penitenciados desde el año de 1486 hasta el de 1504 en Caragoça*, fols. 95-99. A tenor de esta lista se encuentra la precisión aportada por de la Cantolla Rivera, así como la referencia al Decreto Real de Felipe IV, con fecha del 17 de noviembre de 1623, felicitando al inquisidor Pacheco por su diligencia en la persecución de la obra.

Fue este texto, cuyo núcleo inicial parece haber sido compuesto en torno a 1507²² por un Asesor del Santo Oficio con el objetivo declarado de utilidad pública y no bajo el impulso de ningún tipo de despecho –como sabemos que ocurrió con el *Tizón de la nobleza*²³– el que se prohibió en noviembre de 1623, después de haber sido objeto de una condena oficial por parte de la Inquisición y del poder real.





Placa de la calle Barrio Verde de Biel.

¿Por qué razón era temible? ¿Qué estamento social podía temer su difusión? ¿En qué podía amenazar la paz social? Demasiadas preguntas como para poder eludir las y a las que sólo puede encontrarse un atisbo de respuesta en el recuerdo del escándalo que suscitó y en la atmósfera que reinaba en la península en este inicio del siglo XVII.

Por desgracia no disponemos de fuentes para precisar a partir de qué época los aragoneses comenzaron a reaccionar ante el texto del Asesor del Santo Oficio, ni qué tipo de impacto tuvo al principio de su difusión. Al no haber sido publicado ni en el siglo XVI ni el XVII, circuló en forma de copias, con todos los riesgos que conllevaba este tipo de difusión: mala transcripción, errores de lectura, sin contar con las modificaciones más o menos bien intencionadas que ora suprimían, ora añadían elementos nuevos en función del interés de tal o cual familia para incorporar textos inspirados en la más pura tradición antisemita.

Según Pina y Ferrer, que no proporciona ninguna indicación sobre el origen exacto de sus informaciones, el texto se difundió

muy rápidamente por Zaragoza y por todo Aragón a finales del siglo XVI y principios del XVII, y no tardó en incomodar a una parte de la aristocracia aragonesa que veía cómo salían a la luz sus orígenes judíos. En efecto, la actualización de los vínculos que tejieron los descendientes de Aviatar Cohen, por poner un ejemplo, no podía dejar de irritar a los representantes contemporáneos de su familia. De este modo, nos enteramos que la hija de Aviatar, Estenga, había sido la querida del hijo bastardo del rey don Joan, el Maestre de Calatrava, de ahí el sobrenombre de *Maestresa*; en cuanto a los hijos que tuvo con el bastardo real, uno llegó a ser conde de Ribagorza, otro obispo de San Juan. En cuanto a las hijas, la mayor se desposó con el conde de Albayda, y la menor con el príncipe de Esquilache. Lo mismo ocurrió con la descendencia de Asach Avendino, que tomó el nombre de Sánchez, o con la de La Cavallería, Santángel, Santafé, Santamaría, Barrachina, Vacas, Zorrilla, Zaporta o muchas otras.

También el mundo de los negocios se vio afectado. Gran cantidad de comerciantes, banqueros, tratantes, artesanos de diferentes gremios –sastres, orfebres, tejedores, boneteros, molineros, zapateros, carniceros– fueron recogidos en ese censo y sus descendientes sufrieron por ello un perjuicio cierto, viendo cómo se recordaba su origen judío o converso. Dentro del mismo saco se metió también a médicos, cirujanos, boticarios, notarios e incluso a algún miembro del clero.

Este tipo de mención en el *Sumario* era aún más infamante porque no sólo se indicaba la ascendencia judía de alguien sino que también se recordaba el calvario que habían tenido que pasar los miembros de su familia después de su conversión. De este modo nos enteramos que algunos pasaron varias veces por las mazmorras inquisitoriales, que otros habían llevado el sambenito –quizás expuesto también en los muros de alguna iglesia parroquial– o que otros habían sido entregados al brazo

secular y quemados en persona o en efigie. Todos estos comentarios hacían tener bajo sospecha a todos los conversos e hijos de conversos y contribuían a alimentar el rumor de que detrás de las conversiones oficiales tan sólo se escondía hipocresía y astucia. La sospecha de criptojudaismo tendió a generalizarse, y es obligado constatar que en numerosos casos no le faltaba fundamento.

Igual de inoportuna pudo parecer a los conversos la relación detallada de la famosa conjura contra el inquisidor Pedro de Arbués, más conocido por el nombre de Maestre Épila, un complot en el que se vieron implicados nada menos que dos tesoreros del rey Fernando –Gabriel y Jerónimo Sánchez– junto con el *Baile* de Aragón, Luis Sánchez de Santángel, así como Jaime Montesa y Francisco de Santafé, asesores del Gobernador.

En lo que parece ser una adición posterior, se proponía igualmente una explicación por lo menos sorprendente de la decisión tomada por los monarcas de expulsar a los judíos del reino, explicación que se inspira en la más pura tradición antisemita o antijudáica y que se basa, como suele ocurrir en estos casos, en el rumor. He aquí el testimonio:

E oydo decir que lo que mouió a este Rey don Fernando a desterrar los judíos fue lo siguiente: Este Rey don Fernando tuuo un hijo, que se llamaua don Joan; y el Rey tenía en su casa un judío por físico, el qual llevaua al cuello una veta con un pomo de oro muy grande y el príncipe, como era mochacho y se enamorase del pomo, pidióselo muchas vezes al judío, el qual reusaba de dárselo y a la postre se lo dio; y el mochacho, cuando lo tuvo en su poder, luego murió por ver lo que estaua dentro; y así, lo abrió: el qual abierto, hallóle en él un pergamino y en él pintado mi Señor Jesu Cristo en un crucifixo; y el perro del judío físico encima, y como que mi señor Jesu Cristo lo estuuiese besando en el culo.



Detalle de la puerta de entrada a una vivienda en la judería de El Frago.

Fue tanto el sentimiento que el príncipe recibió, aunque mochacho, que se yba consumiendo; y como el Rey don Fernando no tuuiese más hijo, y lo quisiese como padre, andábase preguntándole como padre lo que tenía y dixéndole muchos regalos y haciéndole muchas fiestas²⁴.

El manuscrito cuenta cómo el padre se enteró de la verdad de boca de su hijo y accedió a su deseo de ver castigar al médico sacrilego. En su cólera el rey habría decidido que lo quemasen vivo y expulsasen de su reino a todos los de su comunidad.

Este relato trágico va seguido curiosamente, tal como hemos señalado, por la transcripción de una correspondencia entre judíos de España y de Constantinopla, que se inscribiría primero en el registro de la chanza, y que podría ser considerada como anodina, si no fuera porque completaría la pretendida explicación de la expulsión.

Se trata de una consulta hecha por un tal Chamorro, que se titula *Príncipe de los judíos de España*²⁵, a la comunidad judía de Constantinopla, a la que se le pregunta qué tipo de conducta conviene adoptar





frente a las medidas tomadas por el rey de España.

En su respuesta, los judíos de Constantinopla, después de haber deliberado, aconsejaron a sus congéneres en la desgracia que se convirtiesen al cristianismo, ya que no podían hacer otra cosa. La continuación de las recomendaciones no es tan anodina:

Y a lo que decís que hos haze quitar las haziendas, hazed vuestros hijos mercaderes para que les quiten las suyas; a lo que decís que hos quitan las vidas, hazed vuestros hijos médicos y voticarios para que quiten las suyas; a lo que dezís que hos destruye vuestras sinagogas, hazed vosotros hijos clérigos, para que destruyan sus templos; y a lo que dezid que hos haze otras auexaciones, procurad que vuestros hijos entren en officios para que sugetándoles os podáys vengar dellos...²⁶.

Haciendo alusión a los oficios que ejercían preferentemente los judíos españoles, esto equivalía a tacharlos de ladrones, asesinos o envenenadores, heréticos o prevaricadores.

Se comprende que tales burlas, asociadas a rumores malintencionados y al recordatorio de los vínculos familiares considerados como infamantes, no fueran del gusto de las familias ilustres de origen converso ni de las de los artesanos, comerciantes o funcionarios reales cuyos antepasados habían llevado los nombres de Asach Avendino, Alazar Usuf, Aloab Estaucn y otros Rabbi Jehosuah.

Por el contrario, y al igual que se producía en el resto de la península, la nobleza terrateniente de rancio abolengo y los campesinos que se jactaban de la pureza de su sangre leyeron o escucharon con deleite este texto que mancillaba la ascendencia de esos nobles y arrogantes ciudadanos o de esos comerciantes y artesanos tan atareados, recién convertidos y que, en las épocas de penuria e inflación, podían ser perfectamente responsabilizados tanto de

la muerte de un infante como de las dificultades que los *cristianos rancios* encontraban en su vida cotidiana. Muy probable fue en este medio en el que el *Libro Verde* tuvo su mejor acogida y en el que las copias se multiplicaron. El boca a boca amplificó aún más las revelaciones y, a juzgar por Pina y Ferrer, todos los habitantes de Zaragoza, de Aragón en general y de otras provincias tuvieron conocimiento de él²⁷.

Así pues, la difusión de este documento no hizo más que envenenar las relaciones, ya de por sí tensas, entre los dos grupos opuestos.

Que a los hijos y nietos de los conversos les costara aceptar que se les recordara sus orígenes no tiene nada de sorprendente, pero que su influencia bastase por sí misma para provocar las reacciones oficiales que empezaron a producirse, siempre según Pina y Ferrer, a principios del siglo XVII, es algo menos seguro y nos induce a pensar que además de los peligros de tensiones sociales graves e incluso de revueltas que podía crear este texto, lo que en verdad hizo fue incomodar hasta a los que en un principio hubiesen podido felicitarse por su difusión. Todo ello debido al uso que podía hacerse de él en las pruebas de pureza de sangre.

Eso es precisamente lo que aparece en las primeras intervenciones de las autoridades aragonesas. En efecto, como nos indica Pina y Ferrer, las pasiones levantadas por la difusión de *El libro Verde* fueron tan fuertes que en 1601 fue objeto de discusiones y diligencias por parte de los miembros de la Diputación aragonesa.

En una primera instancia, tan sólo pudieron constatar el extraordinario éxito del texto en cuestión. Después, debido al escándalo que seguía provocando, consideraron indispensable tomar medidas para frenar su difusión. La Diputación no propuso una condena inmediata de forma categórica, sino que intentó una maniobra más hábil que consistía en proponer una

especie de cuestionario de tres puntos dirigido a las personas consideradas competentes en la materia.

En primer lugar preguntaba si los poseedores del libro podían en conciencia conservarlo y mostrarlo a los demás, máxime cuando era tan pernicioso y trataba de un tema tan grave. Se recababa la opinión de los sabios para saber también si, en las

pruebas de pureza de sangre, se podía testificar basándose en las afirmaciones contenidas en el documento. Por último, se planteaba la siguiente pregunta: ¿acaso los testigos no cometían pecado mortal declarando públicamente, sin otra prueba que esa obra de origen tan dudoso?²⁸.

Estas tres preguntas planteadas por la Diputación se incluyeron en el orden del



Vivienda de la familia conversa de los Casanate en la calle Rúa Alta, muy cerca de la antigua sinagoga. Tarazona.





día de numerosas asambleas, en las que teólogos y hombres de leyes debatían con gran alarde sobre textos jurídicos y documentos pontificales.

Las conclusiones unánimes que se obtuvieron –no hacía falta ser ninguna eminencia para constatarlo– concordaban con los deseos que podían adivinarse en la formulación de la consulta: que el libro no era más que un libelo; que su autor merecería la muerte si estuviera todavía vivo; que los que lo tenían en su poder y no lo destruían cometían una grave falta moral y que los testigos que lo utilizasen en las pruebas de limpieza de sangre también serían considerados culpables.

La Diputación aragonesa podía darse por satisfecha, tanto más cuanto que las respuestas concordantes le llegaban de todos los puntos de la península y procedían de las más altas y diferentes autoridades religiosas y morales. En primer lugar de Aragón, donde dominicos, franciscanos, jesuitas, carmelitas, mínimos, trinitarios y agustinos junto con doctores en derecho, priores, confesores reales, predicadores y altos dignatarios de la Iglesia estimaron que era urgente reaccionar contra la obra incriminada.

Las reacciones registradas fuera de Aragón no fueron menos vigorosas. En Valladolid se pronunciaron tanto jesuitas como Hernando de la Cerda, Juan de Salas, Luis de la Puente y Juan de Funes, como doctores en derecho como Coronel y Sobrino, o los miembros del Claustro José de Luján, Antonio Pérez, Juan Negrón, Gregorio Ruez, Cristóbal de Fonseca y Juan de Castro. Lo mismo ocurría en Salamanca, donde también varios miembros eminentes de la Compañía de Jesús y algunos religiosos habían preconizado la misma actitud con *El Libro verde*. La Universidad de Alcalá tampoco quería quedarse atrás: jesuitas, doctores en derecho y miembros de las órdenes religiosas habían juzgado igualmente oportunas las medidas sugeridas en las preguntas de la Diputación aragonesa.

Para que se sintiese la necesidad de recurrir a todos los teólogos, juristas y eruditos del reino y de las tres grandes universidades del país, hacía falta que la situación en Aragón fuese juzgada de muy seria y que se considerase al borde de una grave crisis social, incluso de revueltas populares, como las que se habían conocido en el pasado²⁹.

Los resultados de esta movilización contra *El libro Verde* no se correspondieron con las expectativas de los medios interesados en su desaparición. Estas censuras, que procedían de muy diferentes ámbitos, no hicieron más que excitar la curiosidad de los que todavía no conocían el contenido exacto del texto, pero que confiaban en descubrir en él algún elemento que comprometiese a los conversos de su entorno. Como suele ocurrir en estos casos, estas medidas prohibitorias constituyeron una extraordinaria promoción publicitaria, sobre todo para los que no se sentían aludidos: vieja nobleza terrateniente y *crístianos viejos*, que encontraron material para mofarse de las pretensiones de esta nueva nobleza o de estos comerciantes y artesanos industrioses cuyos antepasados se las tuvieron que ver con el Santo Oficio³⁰.

Hay que destacar que, como afirma Pina y Ferrer, este descrédito, que golpeó a una nobleza de cierto lustre y a una clase media de ciudadanos activos y relativamente prósperos, nunca degeneró en enfrentamientos abiertos ni originó ningún tipo de «pogrom», pero el ambiente se hacía cada día más irrespirable. Tanto fue así que por segunda vez, catorce años después de la primera ofensiva en regla contra el *Libro Verde*, la Diputación consideró necesario emprender una segunda batalla convocando a los miembros más eminentes de la Iglesia y de la Universidad. Las personalidades que se reunieron en 1620 llegaron a las mismas conclusiones que durante la primera consulta: pidieron que se destruyese el libro, estipulando graves penas contra los infractores.



Signo y rúbrica notarial de un préstamo judío.
 Archivo Municipal de Ejea de los Caballeros.

Las respuestas concordantes procedentes de tantos hombres preclaros podían tener su origen en sentimientos de caridad cristiana y en la conciencia de una injusticia cometida con los conversos. Por otra parte, no está de más suponer que algunas de las personalidades consultadas podían sentirse afectadas por las revelaciones del documento en cuestión. Y tampoco sería descabellado suponer que esos hombres reaccionaran como juristas íntegros, preocupados realmente por el buen funcionamiento de las pruebas de limpieza de sangre en las que se requerían sus servicios.

Sea como fuere, su intervención tuvo poco efecto. Las copias del texto siguieron circulando a escondidas y su número era cada vez mayor. La Inquisición no se decidió a intervenir directamente hasta que la Diputación llevó a cabo una tercera ofensiva. Andrés Pacheco, obispo de Cuenca e Inquisidor General, había ordenado que se requisaran todos los ejemplares que podían encontrarse en Aragón para quemarlos en un auto de fe que debía celebrarse el 30 de noviembre de 1623³¹.

Esta intervención del Gran Inquisidor constituía una prolongación de las medi-

das tomadas por Felipe IV en una Pragmática del 10 de febrero de ese mismo año, con el fin de, en palabras de Sicroff, «aflojar la presión de los estatutos que estrangulaban a la sociedad española»³². Así que no debe extrañarnos ver al monarca felicitar al Inquisidor por la diligencia y el celo utilizados con el *Libro Verde*³³.

La condena del libelo y la advertencia contra este tipo de literatura se inscriben así en un movimiento que había comenzado en el siglo XVI y que se prolongaría durante el reinado de Felipe IV, movimiento que ponía en cuestión, si no la legitimidad de las pruebas sobre la pureza de sangre, al menos las exigencias abusivas de ciertos métodos³⁴. La proliferación de estas investigaciones se convirtió en un auténtico problema. En una época en la que en España se generalizaron estas prácticas para el acceso a los diferentes puestos y privilegios, para la admisión en las órdenes militares, los cabildos de las catedrales, los colegios de cierto prestigio, las cofradías e incluso para ciertas corporaciones de artesanos, en una época en que la competencia era cada vez mayor debido a la crisis económica, se entiende que las autoridades aragonesas, al igual que el poder real, se vieran obligadas a poner fin al escándalo y a hacer más respirable el clima social. Clima que llegó a ser tan irrespirable que muchos cristianos viejos llegaron a dudar de los efectos perversos de estos árboles genealógicos siempre tan expuestos a ser modificados gracias a su difusión clandestina y a su carácter manuscrito, y que podían ser muy perjudiciales si se recurría a ellos en las investigaciones.

Por otra parte, la proliferación de estas investigaciones, que en cualquier momento podían sacar a la luz el origen judío de una persona, aunque hubiese sido olvidado hacía mucho tiempo, podía extender el descrédito a toda su parentela. De ahí el bloqueo que se producía en algunas instituciones. Sicroff cita el testimonio de un Inquisidor que, en tiempos de Felipe V, refiere cómo la atribución de 5.000 uniformes militares





quedaba en suspenso y que el Consejo de la Orden se había visto obligado a rechazar a 6.000 aspirantes a cargos inquisitoriales³⁵.

Así se explica que se fuera perfilando un movimiento, al principio tímidamente pero después con más firmeza, en pro de una revisión de este método y del rechazo a testimonios fundados en memoriales anónimos.

Destinado en su origen a prevenir a los cristianos viejos que temían contaminar a su descendencia con casamientos con hijos de conversos, el *Libro Verde*, después de haber reavivado las tensiones entre cristianos viejos e hijos de convertidos de origen judío, suscitó el temor no solamente entre éstos últimos, sino también entre aquellos que, aun considerándose «puros», empezaron a temer que su reputación se viera empañada por las repercusiones de una prueba de limpieza de sangre solicitada por ellos o para uno de sus allegados, en el curso de la cual podría echarse mano de datos infamantes recogidos en uno de esos memoriales.

Ni la Pragmática de 1623 ni el auto de fe celebrado en Zaragoza lograron solucionar



La estrella de David constituye un elemento decorativo muy extendido en la cerámica turolense.
Museo Provincial de Teruel.

el problema de fondo y hacer olvidar a los españoles su obsesión por la limpieza de sangre, factor que seguirá siendo una de las peculiaridades de la mentalidad de la España del Siglo de Oro, y que puede verse también en la pluma de los grandes escritores de la época³⁶.

NOTAS

* Traducción del artículo publicado en Francia: «El libro verde de Aragón. La Peur de la tache», en *L'individu face à la société: quelques aspects des peurs sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Toulouse, PUM, 1994, pp. 27-37.

1. Ver PINA Y FERRER, Victorio, *El libro verde de Aragón*, s. I. (Zaragoza), Imprenta de C. Ariño, Coso 100, s.d. (55 p.), ver p. 3.

2. Es la indicación que figura en la página 592 de la *Revista de España*, 424, octubre de 1885.

3. En la edición de Isidro de las Cajigas, *El libro verde de Aragón. Documentos aragoneses publicados por ...*, Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S. A., s. d. (1929), 160 p. la fecha indicada es: «14 de Septiembre de 1708». Se trata manifiestamente de un error.

4. Ver INFANTES, Víctor, «Luceros y tizonas: biografía nobiliaria y venganza política en el Siglo de Oro», *Crotalón, Anuario de Filología Española*, 1, 1984, pp. 115-127.

5. Ver AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo, «El libro verde de Aragón», *Revista de España*, 420, agosto de 1885, p. 549.

6. *Idem, ibidem*, p. 556, nota 2.

7. Esta publicación fue recogida por NAVARRO TOMÁS, T., en la *Revista de Filología Española*, XVII 1930, pp. 291-292. Señala con razón las lagunas de esta edición y lamenta la ausencia de aparato crítico.

8. Ver INFANTES, Víctor, «Luceros y tizonas ...», pp. 120-121, nota 14.

9. Ver Manuel SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos*. Madrid, Casa Editorial Bailly y Baillièrre, 1918, Nueva Biblioteca de Autores Españoles: ver pp. LXXII y CCCCXCIV.

10. Ver ALVAR, Manuel, «Noticia lingüística del *Libro Verde de Aragón*», *Archivo de Filología Aragonesa*, II, 1947, pp. 61-97, especialmente las pp. 63-64.

11. Hoy tenemos la suerte de poder consultar la magnífica edición que realizó Monique COMBESURE THIRY: Véase: *El libro verde de Aragón. Introducción y transcripción de Monique Combescure Thiry. Presentación y estudio preliminar de Miguel Ángel Motis Dolader*. Zaragoza, Libros Certeza, Colección Documentos. Serie: «Volver por sus fueros», n.º 2.

12. Ver AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo, *El libro verde*, p. 551.

13. Ver DE LAS CAJIGAS, Isidro, *El libro verde*, p. 157: «todo esto ha sido sacado del *Libro verde de Aragón* que está en la Inquisición de Zaragoza y escribió Gonzalo de Guías Ministro y Asesor de la Inquisición el año 1507...».

14. Ver SERRANO Y SANZ, Manuel, «Capitulaciones matrimoniales» (1526), *Boletín de la Real Academia Española*, II, p. 92. En él declara: «Micer Anchías, hijo de Juan de Anchías, autor del afamado *Libro verde de Aragón*». Esto ya lo había afirmado en el núm. 1 del mismo *Boletín*, p. 470, en la nota 5: «Tengo por cierto que el *Libro verde* fue escrito por el notario Juan de Anchías, aunque hay adiciones posteriores; hechos que procuraré aclarar en una edición crítica que preparo de dicha obra, para lo que hay

materiales riquísimos en el Archivo de Protocolos de Zaragoza». Pero cuando se disponía a hacer un estudio más detallado, fue inducido a negar dicha atribución. Ver *Orígenes*, pp. LXIX-LXXI.

15. Ver SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes*, p. LXX.

16. Ver DE ARCO Y GARAY, Ricardo, *La erudición aragonesa en el siglo XVII en torno a Lastanosa*, Madrid, 1943, p. 111.

17. Ver PINA Y FERRER, Victorio, *El libro verde*, p. 14 : «En este estado las cosas, otro jurisconsulto aragonés, conocido por el Dr. Anquías según unos escritores, y Enquías, de conformidad con el parecer de otros, sucesor de Micer Mamente en la fiscalía de la Inquisición, hombre de bello carácter, impulsado a la vez por motivos religiosos y sociales, descendió al ardoroso palenque donde batallaban unas clases con otras, ansioso de tranquilizar los ánimos y devolver la paz a su reino, profundamente perturbado».

18. Utilizamos la transcripción de la *Revista de España*; ver p. 557.

19. *Revista de España*, pp. 557-558.

20. *Revista de España*, p. 555: «A partir del 62, y con el título *La conjuración contra Maestre Epila*, síguese copia de las declaraciones que en el proceso prestaron, por medio del tormento, Sancho DE PATERNOY y otros conversos, documento curioso: pero que hemos omitido, y que llega al folio 74...».

21. Ver más adelante, nota 23. A propósito de estas cartas, ver Sicroff, *op. Cit.*, pp. 116-117, nota 81. Ver igualmente DE CASTRO Y ROSSI, Adolfo, *Historia de los judíos de España*, Cádiz, 1847, pp. 137-142 e LOEB, Isidore, «La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople», *Revue des Études juives*, t. XV, Paris, 1888.

22. El estudio lingüístico realizado por Manuel Alvar confirma la verosimilitud de esta datación. Sus conclusiones merecen ser citadas. Ver *Archivo de Filología Aragonesa*, II, 1947, pp. 83-84: «La lengua del *Libro verde de Aragón* aparece sin apenas diferenciarse del castellano del siglo XVI. Sin embargo subsisten formas que imprimen, a veces, carácter arcaico en la obra... Después de consultar numerosos documentos y actas del siglo XV –segunda mitad sobre todo– se llega a la conclusión de que el habla escrita por Anchías no es peculiarmente la de los Judíos zaragozanos, como apunta Navarro Tomás, sino la generalizada a las gentes aragonesas de la Zaragoza del XV. Casi todos los datos que alega el *Libro verde* pueden compulsarse con otros testimonios coetáneos».

23. El motivo que incitó a Francisco de Mendoza y Bobadilla, a componer el *Tizón de la nobleza de España* es recordado en el *incipit*: «Por haberle negado dos hábitos a dos sobrinos suyos, hijos del marqués de Cañete su hermano, por decirse que no eran limpios por uno de sus abodorios, y quiso significar a S. M. que los linages más ilustres tenían cosas semejantes, y no les impedían para hábitos militares, ni otras dignidades mayores que S. M. pudiera darles». Ver Víctor Infantes: «Luceros y tizonas», p. 123.

24. *Revista de España*, pp. 567-568. Se leerá con interés el estudio de Josette Randière de la Roche: «Du discours





d'exclusion des Juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?», en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*. *Études réunies et présentées par Augustin Redondo*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 51-75.

25. Contrariamente a lo que podría creerse, no puede tratarse del Juez Chamorro, personaje por otra parte importante entre los judíos de Zaragoza. Serrano y Sanz ha demostrado que no ocupaba ningún cargo de ese tipo. Argumento suplementario a favor de la tesis del impostor o del bromista malintencionado. Ver SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes*, p. LXII, nota 1.

26. *Revista de España*, pp. 569-570.

27. Ver PINA Y FERRER, Victorio, *El libro verde*, p. 6.

28. *Idem, ibidem*, p. 7.

29. En el pasado se habían producido levantamientos contra los judíos. A veces incluso el populacho furioso no había respetado a los representantes de la autoridad real, como durante la revuelta fomentada por Jimeno Godo y Pablo de Jassa en 1453. El episodio es relatado por Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón*, libro XVI, cap. XXV, y retomado a la vez por Amador que cometió una confusión, y por Serrano y Sanz (ver *Orígenes*, pp. LXXVII-LXXVIII).

30. Ver a este respecto CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Arion, 1960; ver p. 261.

31. Ver PÉREZ PASTOR, Cristóbal, *Bibliografía madrileña*, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1907, ver tomo III, p. 442: «Por el Sr. D. Andrés Pacheco, Patriarcha, Inquisidor General y por el Consejo en 22 de noviembre de 1623 se mandaron recoger los libros verdes y para esto en 25 del dicho mes y año se escribió en particular a los Inquisidores de Zaragoza que después de recogidos los quemasen públicamente y que se hiciese con acompañamiento de familiares y asistencia del Alguacil y Notario del secreto, lo que se executó día de Sant Andrés del dicho año».

32. Ver A. SICROFF, Albert, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1960; ver p. 216.

33. Ver *Revista de España*, p. 592: «En el tomo 4.^o de Decretos Reales y Consultas originales, al folio 330, hay un decreto original del Sr. Rey don Phelipe 4.^o, en que da gracias al Illmo Sor. Don Andrés Pacheco, Obispo de Cuenca, Inquisidor General, por haber recogido el *Libro verde de Aragón* que parece ser el presente. El Real Decreto dice así: «Por el Consejo de Aragón se me ha representado la diligencia y cuidado que habéis hecho poner en recoger el Libro que llaman *Verde* en aquel Reyno. Agradézcoos lo que havéis dispuesto en esto, y por ser cosa de la calidad

que es, y convenir que no quede ni aun rastro del dicho Libro, os encargo que hagáis continuar las diligencias tan apretadamente como conviene, y lo espero de vuestro mucho celo. Señalado de su Magestad en Madrid a 17 de noviembre de 1623. Al Inquisidor General».

A propósito del título dado al *Sumario* del Asesor inquisitorial, se han propuesto al menos dos explicaciones. Por su parte, SERRANO Y SANZ, *Orígenes*, p. LXV, nota 1, declara: «Aludía este título, que según hemos dicho, no fue el primitivo, a las velas de color verde que llevaban los penitenciados en los autos de fe». Marcel Bataillon sostiene que este título debía ponerse en relación con el hábito de color verde que llevaban los penitentes condenados por la Inquisición. Ver «Les nouveaux chrétiens de Ségovie», *Bulletin Hispanique*, LVIII, 1956, p. 211. Esto lo confirma Pilar Sánchez Moya que cita un documento del Archivo Histórico Nacional, sección Inquisición, Leg. 535, p. 1, *Proceso del Santo Oficio contra Pero Amigo*; ver *Sefarad*. Año XVIII. 1958, Fasc. 2, pp. 327-352. Por su parte, ARCO Y GARAY, Ricardo, *La erudición aragonesa*, p. 334, proponía como explicación del título *Libro verde* el color de la cubierta de la obra. Esto a propósito de un manuscrito titulado *El libro verde de Montearagón*, que sería anterior a 1543.

34. Ver A. SICROFF, Alber, *Les controverses*, cap. V, *Vers une réforme des statuts de pureté du sang*, pp. 182-220.

35. *Idem, ibidem*, p. 215.

36. Es una referencia al *Libro verde de Aragón* la que permitió hacer inteligible una frase de Baltasar Gracián. Ver en este sentido el artículo de LÁZARO, Fernando, «*Libro verde*, en *El Criticón* de B. Gracián», *Revista de Filología Española*, XXVII, 1953. Ver pp. 216-227. El autor de *El Criticón* rinde buena cuenta de la atmósfera irrespirable que caracterizaba la época en la «Crisi XI, Segunda Parte, El tejado de vidrio y Momo tirando piedras», edición de M. ROMERA NAVARRO, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1939, pp. 319-341. Entre las alusiones más explícitas a este ambiente y a la mancha, por antonomasia, ver pp. 322-323: «assí, que todos tropezaban en su pero; raro era el que se escapava, y único el que passava sin mojarse. Topava uno con un pero de un antepassado, y aunque tan passado (nunca *maduro*) (destacamos esto por oposición evidente a *verde*), jamás se pudo digerir»; p. 328: Assí, que no quedava texado sano, ni honra segura, ni vida inculpable: todo era malas vozes, hablillas, famas echadizas, y los duendes de los chismes no cessaban»; p. 329: «¿No véis, dezía uno, qué mancha tan fea tiene fulano en su linage?»; p. 331: «Pues, por quatro reales que tiene ¿anda tan deslavado, no siendo su hidalguía tanto al uso quanto al aspa?». Y Romera Navarro precisa: «*deslavado*: con equívoco de lavado de su mancha y a la ligera; *aspa*: jugando con el sentido de instrumento para aspar hilo, y el de cruz colorada que se ponía en el capotillo amarillo de los penitenciados por la Inquisición».



Altos dignatarios, detalle. Museo de la Colegiata de Daroca.



Matrimonio del rey Asuero con la reina Ester, detalle.
Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza.

EL LINAJE DE LOS SANTÁNGEL EN EL REINO DE ARAGÓN

MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER

Diputación Provincial de Zaragoza



1. Origen y génesis*

A pesar de las teorías, a veces antagónicas o contradictorias, defendidas por la historiografía sobre el nacimiento de este «linaje», es un hecho contrastable que la inmensa mayoría de los conversos que adoptan el apellido Santángel, y que constituyen el núcleo de la primera generación, se bautizan en las últimas sesiones de la Disputa en Tortosa o inmediatamente después, cuando el judaísmo aragonés, que había salido sin excesivos traumas de las recientes persecuciones, entra en una crisis de dimensiones imprevisibles; una auténtica *tebushah*.

Doctrinalmente, la colisión entre ambas religiones radica en el mesianismo cristocéntrico frente a la admisión exclusiva de la revelación de la Ley confiada por Dios a Moisés en el Sinaí y continuada por sus profetas¹. Los teólogos que asisten a esta solemne catequesis demuestran un pro-

fundo conocimiento de la literatura hebrea postbíblica –factor inédito en otras controversias²–, apoyado además en el avance que supone el Humanismo en el uso de la dialéctica de la lógica formal y de la escolástica como arma metodológica eficaz³, ajenas ambas al discurso rabínico clásico⁴.

La conversión no obedece sólo a factores extrínsecos, sino que actúa sobre la fragua del eclecticismo religioso que impregnaba amplios sectores de las clases dirigentes⁵. Resulta palmario que un judío de tibias convicciones religiosas engendrará un converso aséptico, pero si en sus antiguas creencias enraizaba su identidad cultural, en la nueva religión –cuyos dogmas desconoce o no tiene especial interés en asumir– no busca sino un medio de pura supervivencia, sin que ello obste para que existieran abjuraciones sinceras⁶.

Este fenómeno, que en sus inicios afecta a individuos aislados, se propaga en los núcleos familiares, adquiriendo tal entidad, que ocasionará la extinción de comunidades





Lauda sepulcral de Gabriel de Zaporta,
ilustre banquero converso de Carlos I.
Catedral de La Seo de Zaragoza.

centenarias⁷. Pero además, en su vertiente cualitativa, los bautismos se multiplican entre las clases que lideran la vida política y socio-económica de las aljamas, así como entre la «aristocracia» cultural y religiosa, lo que socavará los equilibrios estructurales, cundiendo el desaliento espiritual⁸. Su contrastada preparación intelectual, así como su dominio de las finanzas y la tupida red de intereses que entreteje, unida a una similar «cultura de poder» con respecto a sus homólogos cristianos, auspiciará su rápida integración en las oligarquías ciudadanas. Este peligro, inadvertido en un primer momento, creará a la postre grandes tensiones en las filas de los cristianos de estirpe, aprovechadas fecundamente por el Santo Oficio.

En la primera polémica judeocristiana genuinamente aragonesa⁹, fueron convocadas en la Corte papal legaciones de sabios procedentes de las principales juderías del Reino, cuyos componentes acreditaran una reconocida solvencia talmúdica, con el fin de ser instruidas, que no debatir, sobre el mesianismo¹⁰. Dichas sesiones se inauguraron, rodeadas de la solemnidad requerida, el 7 de febrero de 1413 en la catedral de Tortosa –aunque después se trasladarán a la zuda, en un gran atrio rodeado de tapices–, cuando Benedicto XIII no atravesaba un momento de auge, pues ya el concilio de Pisa, cuatro años atrás¹¹, lo había tachado de «hereje y cismático», y sólo le rendían obediencia Aragón, Castilla y Navarra¹².

Se ha especulado sobre la instrumentalización de este foro por parte de un pontífice octogenario¹³, en un desesperado intento por reconducir una situación de creciente contestación en el orbe cristiano, alzándose como adalid de la más arraigada tradición proselitista¹⁴, pero lo cierto es que su preocupación por la conversión hebraica es una constante de su pastoral. En cualquier caso, a pesar de su declive político, exhibió una encomiable energía, logrando congrega una treintena de rabinos y más de setenta prelados, «non sine maximis expensis», como recogen las crónicas¹⁵.

Los bautismos no se registran en la primera parte de las discusiones, donde se mantienen las posiciones respectivas con equidistancia, sino a partir del estío¹⁶, en que se impugnan las condiciones alegadas por los judíos sobre la venida del Mesías¹⁷, cuando se advierte dentro del rabinismo una escisión entre la corriente averroísta –de observancia maimonediana¹⁸– y la pietista –seguidora de las tesis de Hasday Crescas–¹⁹. El encastillamiento de las posturas, y la falta de avances perceptibles ante la negativa a adherirse al cristianismo y aceptar la licitud de los textos empleados por Jerónimo de Santa Fe²⁰, impusieron la suspensión del cónclave, previendo su reanudación para noviembre de 1413. En el *interim*, y ello fue fatídico, se niega a sus embajadores la posibilidad de retornar a sus respectivas comunidades.

Es poco después de reactivada la Conferencia, en la que se abordan los errores y supuestas blasfemias del Talmud, cuando se perciben evidentes signos de cansancio y desmoralización de los rabinos, así como la manifiesta urgencia de los organizadores por culminar el cónclave²¹, rubricado con la promulgación de la bula *Etsi Doctoris Gentium* el 12 de noviembre de 1414. La negativa a refutar los argumentos eclesiales, entendida como un tácito desistimiento²², precipitó la estela de conversiones, algunas de extraordinaria importancia por su influjo social, como la solicitada por los diecisiete varones de la familia de la Cavallería en



febrero de 1414²³, actitud emulada casi coetáneamente por diez rabinos y algunos notables²⁴.

Fernando I, que interviene de forma activa en estos acontecimientos, requerirá el concurso de micer Vicente Ferrer para que se incorpore a la vasta campaña de catequesis²⁵ –que de hecho había iniciado de modo itinerante a partir de 1399²⁶–, aprovechando que se congregaban numerosos judíos en las inmediaciones de la Conferencia, y su Coronación solemne en Zaragoza²⁷, poniendo a su disposición una nave para su traslado²⁸. De hecho, los dominicos se sumarán con inusitado fervor a este propósito, no desistiendo de apelar al recurso del miedo y la debilidad

de las aljamas²⁹ –en ciudades como Calatayud hubieron de afrontar severas usurpaciones en sus derechos mercantiles y alimentarios³⁰–, trasladando su acción pastoral a las sinagogas³¹.

Las medidas económicas y políticas adoptadas por el monarca en favor de los nuevos creyentes³² –que en casos extremos supusieron el ennoblecimiento de celeberrimas familias hebreas como los Najarí o los Cavallería³³–, paralelas al signo que iban adoptando los debates, permiten configurar una cronología que, en lo que afecta a los Santángel, arranca de la primavera del año 1414, tras su retorno a los lugares de procedencia, con lo que su bautismo concuerda con las pautas esbozadas:

LOCALIDAD	CONVERSO	JUDÍO	FECHA
Barbastro	Pedro de Santángel		8-III-1414
Barbastro	Esperandeu de Santángel		24-XI-1414
Barbastro	Gabriel de Santángel		24-XI-1414
Barbastro	Maestre Andrés de Santángel		21-II-1415
Calatayud	Maestre Alfonso de Santángel, médico	Hijo de Jaco [...]	23-IV-1414
Calatayud	Juan de Santángel	Juce Azarías	4-VIII-1414
Calatayud	Pedro de Santángel	Mosse Azarías	4-VIII-1414
Calatayud	Cristóbal de Santángel	Salamón Abensaprut	[...]
Calatayud	Leonardo [Martínez] de Santángel	Hijo de Juce Azarías	24-VIII-1414
Calatayud	Maestre Gabriel Juan de Santángel		21-XI-1414
Calatayud	Pablo de Santángel		22-X-1415
Daroca	Maestre Alfonso de Santángel		24-IV-1414
Daroca	Galcerán de Santángel		20-VIII-1414
Daroca	Juan Martín[ez] de Santángel		23-X-1415
Daroca	Pedro Martín[ez] de Santángel		23-X-1415
Daroca	Luis de Santángel		22-XI-1415
Fraga	Luis de Santángel		31-VIII-1414
Fraga	Manuel de Santángel	Mosse Algoleg	3-IX-1414





Según se deduce de la documentación proveniente de la Real Cancillería, algunos Santángel formaron parte probablemente de las delegaciones enviadas por las aljamas de Calatayud, Barbastro, Daroca y Fraga, ya que reclaman a los adelantados y clavaros respectivos el pago de las dietas generadas en su estancia, calculadas a razón de cuatro sueldos diarios, hasta el momento de su apostasía, «por el tiempo que son stados con el dito Padre Santo»³⁴.

La primera mención expresa de esta reivindicación, que necesita recabar el apoyo de la realeza, es resuelta en favor de Alfonso de Santángel, de Calatayud, a finales de abril del año 1414³⁵, aunque sus conciudadanos Juan y Pedro de Santángel no lograrán sus propósitos hasta el mes de agosto, hecho que puede obedecer a problemas burocráticos o –y no me parece descabellado– a que los integrantes de la comisión no tomaran sincrónicamente las aguas bautismales, sino que experimentan un proceso personal distinto³⁶. Las últimas reclamaciones registradas proceden de los vecinos de Fraga, Manuel y Galcerán de Santángel, en la primera semana de septiembre³⁷, impugnadas más tarde por presentar acreditaciones falsas³⁸.

Las reacciones gestadas entre los antiguos correligionarios ante el regreso de los primeros judeoconvertos son virulentas, lo que posiblemente decantara a alguno de ellos a trasladarse núcleos rurales cercanos³⁹. De hecho, en lo que puede considerarse la primera mención documentada a un portador de este apellido –Pedro de Santángel, vecino de Barbastro–, que se remonta a una resolución dictada por el monarca el 8 de marzo de 1414, se exige a los jurados que le protejan de las amenazas e intentos de agresión de que era objeto⁴⁰. Quede constancia de que también se deterioraron las relaciones familiares, al punto de obligar a la Corona a interceder en favor del bilbilitano maestre Alfonso de Santángel ante su progenitor, para que no le hurtara el «acullimiento, conversacion e caritatives e buenas obras», prue-

ba contrastable del grave desgarró que supone este «destierro moral y afectivo»⁴¹.

Sin embargo, estos ataques e invectivas perderán intensidad cuando el fenómeno conversor se generalice y el equilibrio de fuerzas se invierta; situación vivida, según las crónicas coetáneas, entre febrero y junio, cuando se incorporan al «gremio de los cristianos» más de un centenar de familias notables⁴² de las aljamas de Calatayud⁴³, Daroca⁴⁴, Fraga⁴⁵ y Barbastro⁴⁶. Desde entonces los judíos constituyen el blanco, no ya sólo de los ataques cristianos, sino de un movimiento de rechazo de los neobautizados que genera un interesante fenómeno de «segregación sobrevenida». Un documento referido al *call* de Tortosa, por ejemplo, legitima el derecho de los neófitos a reclamar su autonomía frente al proselitismo mosaico, de cuya consecuencia se seguirá la división del barrio judío en dos sectores para dar cabida a la nueva comunidad⁴⁷.

En cuanto a las obligaciones contraídas con la hacienda aljamial, los neoconvertos, que pasan a ser sujetos tributarios de los concejos⁴⁸, no obtienen la condonación de sus compromisos –zanjados incluso por vía judicial⁴⁹–, sino una moratoria. La prórroga mediante la expedición de un «guiaje» se difiere por un máximo de diez años⁵⁰ –pero nunca inferior a cinco⁵¹–, lo que denota que los solicitantes no eran solventes o que la deuda era considerable. Asimismo, se garantiza el pago inmediato de las deudas mantenidas por terceros –amparados en que se había extinguido el vínculo contractual al dejar de ser judíos–, aunque acreditaran derechos de demora⁵². En cualquier caso, los Santángel ponen de manifiesto en los *petita* su condición de «alumbrati Spiritus Sancti gracia ad catholice fidei claritatem et cultum de proximo sint conversi»⁵³.

Una vez precisado el contexto cronológico y sociorreligioso en que emergen los Santángel, juzgo necesario intentar despejar la incógnita sobre la génesis de un apellido que, salvo excepciones, era inexistente en la generación de conversos hispánicos

nacida de las alteraciones finiseculares, con lo que su súbita implantación debiere responder a factores extrínsecos⁵⁴. Dos serán los factores clave en mi análisis: en primer lugar, las circunstancias que rodean la adopción del bautismo, y en segundo término, el concepto de parentesco artificial o espiritual –pseudoparentesco– sobrevenido con el padrinzago que constituye, junto con la alianza –política– y la consanguinidad –biológica– un factor determinante del sistema parental en la cohesión social⁵⁵.

Para este menester es necesario remontarse al verano de 1414, cuando las sesiones

de la *Disputatio* se trasladan a las iglesias de franciscanos y dominicos ubicadas en la villa de San Mateo del Maestrazgo, coincidiendo con la estancia del prelado en el palacio que el maestre de la Orden de Montesa le cedía para su reposo⁵⁶. El pontífice, que volcaba en ese momento todas sus energías en el Concilio de la ciudad imperial de Constanza⁵⁷, previsto para el mes de noviembre⁵⁸, estaba obligado a ausentarse de las sesiones⁵⁹.

Aunque el peso de la controversia seguía recayendo sobre Jerónimo de Santa Fe, la dirección y presidencia de la asamblea era



Vista panorámica del Palacio de la Aljafería, sede de la Inquisición después del asesinato de Pedro Arbués.





Bautismo de judíos anónimos, tras las intensas campañas de catequesis impulsadas a comienzos del siglo XV. Museo Diocesano de Huesca.

ostentada por dos dominicos insigues⁶⁰ –fray Sancho Porta, maestre del Sacro Palacio⁶¹, y Juan de Podionucio, prior del monasterio de Predicadores de Zaragoza y General de la Orden⁶²–, así como el cardenal Pedro de Santángel, muy activo en algunas sesiones⁶³, receptor, por ejemplo, de la cédula entregada por rabí Astruch a propósito de la discusión suscitada sobre los pretendidos errores del Talmud⁶⁴. Éste, sobre el que Benedicto XIII sentía una especial predilección, ostentaba la preeminencia de haber sido el primero llamado al capelo del *collegium* cardenalicio⁶⁵ desde el diaconato⁶⁶, acompañándole en todos los actos protocolarios de relevancia o delegándole poderes especiales⁶⁷.

Con anterioridad he expresado que el parentesco ha de entenderse como un «estructurante social» que no se limita a una

pura acepción «natural» de consanguinidad o filiación, ya que es también un fenómeno cultural. Es decir, actúan dos planos complementarios: el biológico y el artificial, articulándose estrechamente el parentesco ritual o espiritual con el concepto de consanguinidad y alianza. En este sentido, el padrinzago, instituido hacia el siglo VI, representa la forma de parentesco ritual más ampliamente extendida: el bautismo, rito de agregación del niño al cuerpo social, controlado por la Iglesia, no puede tener lugar sin que se elija un padrino y una madrina, estableciéndose con ello un vínculo paralelo al de consanguinidad. Se tiende una nueva significación dentro de la disposición real y la representación simbólica de las estructuras de parentesco, donde los cristianos mantienen entre sí relaciones de «consanguinidad artificial» o, más propiamente, de fraternidad espiritual, bajo el firmamento de la *mater Ecclesia*.

En suma, esta instauración permite actualizar la relación de consanguinidad, ya que el bautismo integra al converso en la Iglesia, le dota de existencia socio-religiosa y controla el concreto reconocimiento de la filiación, acentuado por la atribución de un nuevo nombre, cuyo donante es el padrino que manifiesta así, simbólicamente, la constitución de una línea espiritual. De este modo, el individuo se hallaba sumido en una red de consanguinidad artificial que incluye todos los demás lazos⁶⁸.

Las autoridades eclesiásticas restringen su número a un padrino y una madrina por bautizando⁶⁹ –aunque el uso admita más en algunas parroquias⁷⁰– en concordancia con otras diócesis⁷¹. Bajo estos presupuestos es lógico pensar que ciertos judíos preclaros, que recibieron el sacramento en Tortosa antes de retornar a sus hogares, adoptaran el patronímico de un personaje de relieve⁷²: Sancto Angelo⁷³. Esta puede ser la causa primordial –o una de las causas– de la proliferación del apellido castellanizado del cardenal, al punto de que existe un homónimo precisamente en aquellas comunidades donde alguno de sus miembros se trasladaron a esta



ciudad, bien como compromisarios, bien como asistentes a título individual⁷⁴.

En este sentido, deseo dejar patente la impronta inscrita por el papa don Pedro Martínez de Luna⁷⁵. De hecho, una variante de este antropónimo, documentado en las juderías de Teruel⁷⁶, Calatayud⁷⁷ y Daroca⁷⁸ –Martínez de Santángel– conjuga el apellido papal antes de acceder al solio y el cardenalicio. El mismo Jerónimo de Santa Fe brindará su apellido a muchos neófitos, especialmente en Alcañiz, Zaragoza y Tarazona⁷⁹, alguno de los cuales consta fehacientemente que tomaron las aguas del bautismo en tierras tarraconenses⁸⁰, al igual que el soberano, implicado en una política simbólica de «apadrinamiento», de ahí que resulte enojoso buscar vínculos biológicos⁸¹.

Por este motivo, entiendo que es preciso desestimar la teoría del monocentrismo que postula un «origen troncal» generador de las distintas ramas, entre las cuales, por los motivos aducidos, no existiría parentesco de afinidad o consanguinidad. Otro problema diferente lo suscitan los convertidos *in situ*, que no se habían desplazado a latitudes tarraconenses, los cuales pudieron adoptar por emulación o parentesco –ahora sí– el de los recién llegados.

Así, la búsqueda –posiblemente estéril y bizantina– de un patriarca *princeps* carecería de sentido y viabilidad. La hipótesis que propongo explicaría de modo plausible la gran difusión del apellido, carente de una tradición genealógica autóctona, sin necesidad de buscar otros argumentos como una elevada tasa de natalidad –extraordinariamente prolífica, si a ello se debiera–, una creciente –y súbita, como inmotivada– movilidad y dispersión por numerosas localidades aragonesas sin conexión aparente, o bien el prestigio de que «fuera precedido por el prefijo “sant”»⁸² –detestado por numerosos conversos–, que resulta intelectualmente difícil de sostener.

2. Filiación aragonesa de Luis de Santángel, maestro racional

Asumido el carácter primigenio de los Santángel de Aragón frente a los restantes



Calle de Consolación. Judería de Calatayud.

territorios de la Corona por razones cronológicas, entre otras, es necesario establecer una relación vincular entre alguna de sus distintas «ramas» y el futuro Maestro Racional, íntimamente implicado en la gesta colombina. Apoyándome en investigaciones recientes, intentaré acometer una breve genealogía –que en ningún modo aspira a ser una biografía⁸³–, para lo cual es capital el proceso inquisitorial abierto a su madre doña Brianda⁸⁴.

Según se deduce del sumario, Luis de Santángel, el Viejo o el Mayor⁸⁵, patriarca y abuelo paterno del Maestro Racional –cuyos primogénitos, tanto masculinos como femeninos, llevarán invariablemente el mismo prenombre⁸⁶– es un mercader nacido en Daroca. A juzgar por la fecha de su fallecimiento, abrazó el cristianismo en su madurez, o como mínimo en su mayoría de edad, poco después de concluida la Disputa de Tortosa. Casó con Constanza, cuya condición de conversa no es posible certificar ni refutar.

La primera mención documental contrastable tras su conversión responde a una transacción comercial en la que se declara ciudadano de Daroca dedicado al





negocio de la pañería –drapero–, y data del 22 de noviembre de 1415⁸⁷. Su permanencia en Aragón, sin embargo, no se prolongará a lo sumo más de dos décadas. La decisión de trasladarse a Valencia pudo deberse a que esta urbe presentaba unas posibilidades económicas óptimas frente a su ciudad natal, aunque pudieron barajarse otras consideraciones, consumándose en torno a 1436, en que comienza a otorgar instrumentos notariales en esa capital⁸⁸.

Esta apreciación concuerda plenamente con la circunstancia de que una de sus últimas actuaciones como residente en Daroca se refiera al año 1435, cuando concierta la adquisición de ciertas cantidades de lana de Aragón y Valencia, asociado con el también mercader Gaspar Royz⁸⁹. Resulta llamativo, de cualquier modo, que entre los veinticinco *pater familias* conversos que son demandados en 1426 ante el Justicia por el concejo darocense, a propósito de la distribución de las nuevas cargas impositivas y su radicación en colaciones y parroquias fuera de la judería, sólo se cita en esta nómina a Galcerán de Santángel⁹⁰. En cualquier caso, adoptó esta determinación a una edad avanzada, y con perspectivas de futuro, pensando en el bienestar de su familia. De hecho, otorga testamento en Valencia, el 19 de marzo de 1444, sabiendo cierta su muerte, como lo demuestra la circunstancia de que su óbito se registrara sólo un mes después, dándose lectura al codicilo el 8 de abril⁹¹.

Aunque no cuento con elementos probatorios suficientes, es posible que este anciano tuviera algunos parientes cercanos –quizás hermanos–, entre los que podría encontrarse Donosa de Santángel –citada esporádicamente en algún proceso inquisitorial por colaborar en la compra de aceite para la sinagoga⁹²–, casada con el converso Leonart de Santa Pau, mercader, ciudadano de Daroca, que formalizará su testamento en 1443. Posiblemente no le unía con ellos unos lazos de especial afec-

to, ya que legará a sus hermanos y hermanas (al utilizar el plural y ambos géneros debió tener un mínimo de cuatro hermanos), por precepto legal, la legítima foral consistente en cinco sueldos en bienes muebles y otros cinco en inmuebles, para evitar cualquier pretensión sobre su herencia. No es muy explícita con el destino de sus bienes, pero sabemos que la cuota de libre disposición asciende a 5.500 sueldos, lo que la situaría en el estrato de las «clases medias». Instituye como heredero universal y ejecutor testamentario a su marido, condición que perdería tras la contracción de nuevas nupcias, en que 3.000 sueldos deberían ser restituidos en el plazo de un año a sus «hermanos masclos» (hermanos varones), mientras que con los 2.500 sueldos restantes «fagua a todas su propia voluntat, como de cosa suya». Dado que no cita a ningún hijo –la preterición de cualquiera de ellos hubiera supuesto la nulidad e impugnación del testamento–, es posible que no tuviera descendencia⁹³. Enviudó en torno a 1479, porque es en esa fecha cuando delega en Johan Remírez, notario, ciudadano de Daroca, para que tome posesión «assi como heredera senyora universal qui so, de todos los bienes assi muebles como sitios, nonbres, derechos, deudos e acciones qui fueron del dito marido mio»⁹⁴.

Retomando la línea genealógica, su hijo, Luis de Santángel, menor, padre del futuro Maestre Racional, que encarna la segunda generación, es el mayor de tres hermanos, Berenguer y Pedro, siendo declarado, en cuanto primogénito, heredero universal de la fortuna, al preponderar la sucesión troncal que evita la fragmentación patrimonial. Fiel a la tradición familiar, acrecentará el legado recibido gracias al éxito de los negocios mercantiles, a los que dota de una neta dimensión mediterránea.

El supuesto incumplimiento de una de las cláusulas testamentarias en favor de su hermano Berenguer, obligó a este último a interponer una demanda ante la Corte del



Calle de Castellnou. Judería de Barbastro.

General de Valencia en 1451. Según acredita, su progenitor le había legado 20.000 sueldos jaqueses que Luis había de dispensarle al cumplir 26 años. Alegando en su defensa que la impericia de su hermano, también mercader, le había reportado apreciables pérdidas en los negocios emprendidos, la justicia rebajó sus pretensiones monetarias a 15.000 sueldos, 10.000 de los cuales retribuiría en paños de lana, corales y otras mercancías, mientras que los 5.000 restantes los amortizaría en un plazo de cinco años. Es probable que desde 1468 doña Constanza se trasladara a vivir con su segundogénito, motivo por el que le compensará con otros 10.000 sueldos procedentes de una donación *inter vivos* que le hiciera su marido, reservándose 151 libras *pro anima sua*⁹⁵.

Este mercader, nacido también en Daroca, según testifica su cónyuge, falleció en torno a 1479⁹⁶, habiendo matrimoniado con Brianda, de la que tuvo tres hijos: Luis, Jaime y Galcerán. Su radicación oficial y permanente en Valencia se produce tras la concesión del acta de vecindad, trámite consumado en septiembre de 1446, tan sólo dos años después de la muerte de su progenitor, como se asienta en el *Llibre del Aveynaments*, fijando su residencia en la parroquia de Santo Tomás⁹⁷.

Aunque llevaba algunos años viviendo con su progenitor, no es extraño que su pre-

sencia en los protocolos notariales valencianos se signifique sólo desde 1445, cuando se hace cargo del timón de la economía familiar y se convierte en la cabeza rectora del linaje. El tenor de estos contratos pone en evidencia unos intereses comerciales de amplio espectro (adquisición de naves de gran capacidad; integración en compañías transmediterráneas que le granjearán la rivalidad y la enemistad de mercaderes florentinos; tráfico de productos estratégicos muy rentables como lana, seda y coral, etc.) y la magnitud de su fortuna (créditos por valor de 6.000 sueldos valencianos o 900 ducados de oro, etc.)⁹⁸, que le permitió realizar diversos préstamos a la Casa Real, allanando el camino a sus hijos para su futuro acceso a la Administración del Reino.

Su mujer Brianda –colaboradora fiel y activa en los negocios de su marido desde 1477, al empeorar la salud de éste– es procesada por la Inquisición tras enviudar, poco después de la implicación de los Santángel de Zaragoza en la muerte del primer inquisidor de ese tribunal, Pedro Arbués, siendo de avanzada edad⁹⁹. En el sumario se declara inequívocamente que la madre «no era de esta tierra», sino que era oriunda de Aragón¹⁰⁰.

Por lo demás, las pruebas testificales evidencian que entre 1443 y 1444 Brianda vivía todavía en Daroca con sus tres hijos (Luis, Jaime y Galcerán), atribuyendo a Luis, el mayor de todos, una edad de cinco años. Por aquel entonces compartían domicilio con Gracia, abuela materna de las criaturas, la cual mantenía un trato fluido con la minoría hebrea, muy depauperada tras su extinción¹⁰¹. Precisamente, tras treinta años de ausencia, reaparecen algunas familias en el verano de 1443¹⁰², cobrando carta de naturaleza quince años después, cuando Juan II delimitará el barrio donde debían residir¹⁰³.

Si esto fuera así –tal y como lo ratifican en sus declaraciones dos judías¹⁰⁴–, el futuro Escribano de Ración nació en Daroca en





Hospitalillo. Plaza de Barrio Nuevo de Daroca.

torno a 1438 ó 1439, lo que no contradice en absoluto las afirmaciones posteriores del interesado cuando dice ser «natural de la ciudat de Valencia», *status* que alcanzó por derecho de residencia. La corta edad de sus hijos, dos de los cuales tendrían entre uno y cuatro años, puede explicar que su marido dejara transcurrir un tiempo prudencial hasta que sus vástagos fueran mayores, lo que además le daba un margen suficiente para consolidar sus contactos profesionales y buscar una residencia familiar, amén de otros factores como el acatamiento de la voluntad paterna y algunas desavenencias conyugales a las que más tarde me referiré.

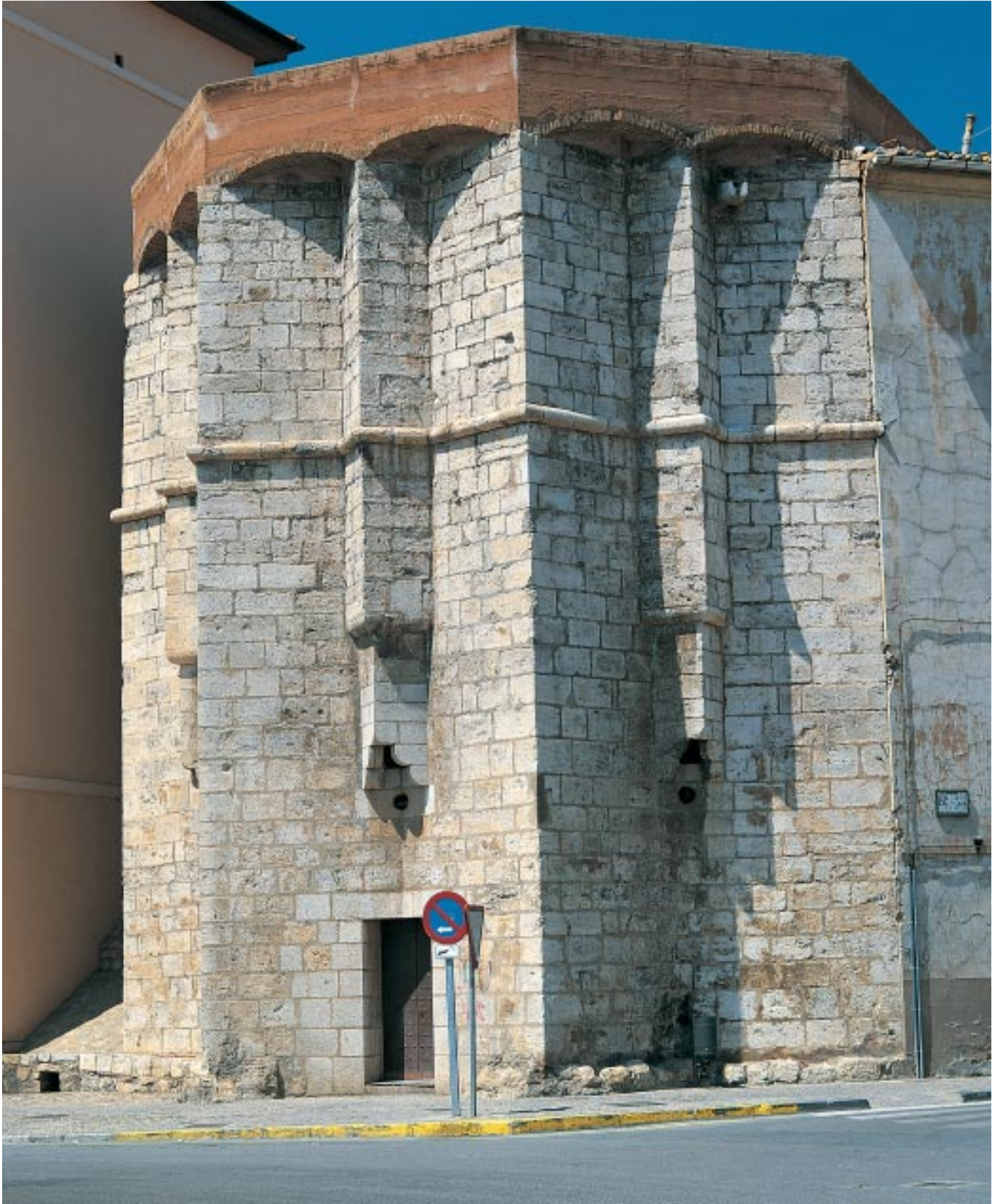
Ello no impide que efectuara viajes periódicos a Daroca –ciudad con la que no debió romper sus lazos afectivos y quizás tampoco económicos– donde, por cierto, se reputa como ciudadano de Valencia, como lo atestigua en el viaje emprendido en 1443 con el fin de contratar como moza de servicio a Antonica, hija del zapatero Coli de Campanya, vecino de la ciudad, durante un período de cuatro años, obligándose a mantenerla, vestirla, calzarla y asignarle una gratificación de 270 sueldos al término de éste. Entre los compromisos adquiridos por la joven se encuen-

tra que «durant el dito tiempo no partirme del dito servicio, e de servir bien e lealment e de procurar a vos dito don Loys e a vuestra casa e cosas vuestras todo honor e provecho»¹⁰⁵. Al parecer, doña Brianda, que tenía a su cuidado a su prolecta madre y a los tres pequeños, uno de los cuales lactante, precisaba de una ayuda complementaria en las tareas domésticas. Si mis cálculos no son erróneos, el futuro cortesano Luis de Santángel verá por vez primera la ciudad de Valencia en torno a los siete u ocho años, cuando se muda la familia al completo, por lo que los recuerdos de su infancia se circunscriben a Aragón. De todos modos, en la década de 1480 los tres hermanos, con una edad cercana a los cuarenta años, aunque mantienen lazos estrechos, viven en casas distintas¹⁰⁶.

Por lo que respecta a Brianda –que al enviudar, o poco después, vive con su primogénito¹⁰⁷–, dirige y supervisa las tareas del hogar tanto en lo relativo a la limpieza como a la alimentación¹⁰⁸. Cuando han de ausentarse por motivo de la epidemia de 1462-63 a La Puebla de Benaguazir, solicita a sus acompañantes que echen un vistazo a su casa¹⁰⁹, cuyo domicilio posee una cocina, un comedor en la planta calle, unas cámaras para el descanso, una terraza, el oratorio y un estudio en el entre-suelo donde se despachaban los negocios¹¹⁰.

Su más que patente judaización («grande judía»¹¹¹) daba lugar a escenas de confrontación con su marido, que le tacha de «marrana judía», ante lo que replica con pundonor: «si, que yo me tengo dello por honrrada, y todos los mios»¹¹². La actitud de los hijos, como recogen los escribanos, se alinea en favor de su padre, por el supuesto desdén que sentían hacia las prácticas ancestrales de su madre, aunque no podemos asegurar que esto sucediera así por tratarse de testimonios no siempre veraces. Dotada de un firme carácter, no goza tampoco del beneplácito de sus servidores, como el ama de cría del hijo de





Torreón de Ambeles. Perímetro de la judería de Teruel.



Galcerán, que se dirige al lactante, en clara alusión a aquélla, como «nieto de la judía»¹¹³.

De todos modos, queda demostrado que observa el sábado –con los judíos darocenses¹¹⁴ y en círculos conversos valencianos¹¹⁵–, absteniéndose de trabajar, reduciendo la actividad al mínimo e interrumpiendo sus negocios¹¹⁶. De igual modo, se esmera con las costumbres culinarias, prescindiendo en la dieta del tocino¹¹⁷; no respetando –ni ella ni su marido e hijos– la abstinencia los viernes y los sábados, aunque invoque motivos de salud; o extirpando el nervio ciático¹¹⁸, etc. El resto de las imputaciones se limitan a murmuraciones sobre el *Yom Kippur*, el *Sukkot* o la costumbre de vendar a un niño difunto¹¹⁹. En suma, bastará con el testimonio de dos antiguas judías de Daroca –a las que fingió no reconocer cuando se encontraron en Valencia– y del proveedor de pan de la familia para que el 2 de enero de 1487 se dicte auto de prisión incondicional en la cárcel común del Palacio Real¹²⁰.

Brianda defiende la ortodoxia de sus creencias cristianas y rechaza pormenorizadamente todas las acusaciones. A lo largo del proceso se implica su hijo Jaime de Santángel con el nombramiento de un doctor en leyes, Jacobo Alegre, como abogado, y de un notario, Joan Pla, como procurador, ante la persistencia de su madre a negar todos los cargos en los interrogatorios a los que era sometida. Una de las pocas intervenciones de Luis de Santángel, muy significativa, por otro lado, consiste en solicitar una copia del proceso el 11 de diciembre para «reparar ciertas cosas de aquélla», coadyuvando discretamente en la elaboración del contradictorio de la defensa y en la tacha de algunos testigos inculpatorios por enemistad manifiesta¹²¹. Los inquisidores, ante las sospechas vehementes de herejía, la someten a compurgación canónica, desistiendo de someterla a tormento en atención quizás a su avanzada edad –como mínimo era septuagenaria– y gracias al influjo de su hijo.

Los once compurgadores, seis hombres y cinco mujeres, se inclinan, frente a lo dispuesto por los testigos, por la inocencia de la rea. La sentencia definitiva es publicada el primero de mayo de 1488 en la Seo de Valencia, condenándola a la pública abjuración de sus errores y a efectuar una inequívoca reafirmación de sus creencias y valores católicos, así como una penitencia arbitraria¹²².

Es plausible que la elevada posición cortesana que ocupaba su hijo¹²³, la protección regia y su inmenso poder e influencia en la ciudad propiciara que el inquisidor Johan de Colivera desistiera de aplicarle una pena mayor, como la impuestas en casos similares por este magistrado a los Santángel de Teruel cuando fue destinado a esa ciudad¹²⁴. Ello hubiera entrañado dos gravísimos perjuicios al linaje: el embargo de sus bienes y la inhabilitación de cargos y honores de sus descendientes en primer y segundo grado, en la rama femenina y masculina, respectivamente, lo que equivalía a la pérdida de la fortuna familiar y la deposición de su hijo. También podría ser perceptible la *longa manu* de su hijo en la exculpación de su padre quien, según declara algún testigo, sabía hebreo y solía ser generoso con los conversos más pobres, no rehuyendo su presencia¹²⁵, existiendo la vía, utilizada en caso similares, del procesamiento *post mortem*¹²⁶. Es cierto que no se deriva de lo actuado una judaización manifiesta, pero tampoco una abierta oposición a los conversos, de cuyo trato no se hurta e, incluso, apetece.

En definitiva, el Maestre Racional tuvo en su infancia –pudo compartir juegos con niños judíos o de su entorno cultural– dos modelos de comportamiento matizadamente distintos en el ámbito familiar: un converso tibio, muy pragmático, que no incurre en hábitos perseguibles de oficio, como es su padre; y una conversa militante que no reniega de su fe, lo que le cuesta duros reproches, como es su madre¹²⁷. Dudo que ella –con una elevada capacidad de verbalizar sus emociones– no intentara imbuir a

su hijo las convicciones y prácticas culturales que había recibido de sus mayores, con éxito o sin él, a lo largo de los primeros años en que estuvo a su cuidado junto con su abuela, posiblemente bautizada a comienzos del siglo como su abuelo paterno. Ignoro si acusó carencias afectivas en este periodo formativo y si dispuso o no de un referente paterno por su ausencia continuada. De hecho, si poseía la carta de ciudadanía desde 1443, lo que le permitía acceder a los cargos municipales, tuvo que haber fijado su domicilio fiscal en el último quinquenio como mínimo, fecha muy próxima al alumbramiento de su hijo. En fin, para el futuro Maestre Racional el mundo judío no fue ajeno a su percepción emocional, cultural y afectiva de la acendrada herencia materna, lo que no impidió que cuando adquiriera la mayoría de edad se mantuviera en la ortodoxia cristiana, y que, incluso, colaborara activamente con las gestiones emprendidas en la instalación de los primeros tribunales de distrito del Santo Oficio en el reino de Aragón, como fiel cumplidor de los designios del monarca¹²⁸.

En fin, su eximio hijo matrimonía con Juana de Taranau, hija de Jaime Taranau, jurista barcelonés, falleciendo en 1498. Le sobrevive su mujer hasta el año 1523, dejando una descendencia de cuatro hijos: Luisa, Fernando, Jerónimo y Alfonso. Su *cursus honorum* se inicia, como sucediera con sus ancestros, con la muerte de su progenitor, cuando se integra en las tareas de la Administración, al ser nombrado *contino* de la Casa Real, según orden dictada por Juan II en abril de 1478¹²⁹, sin que ello significara un abandono de sus intereses mercantiles. Nuestro personaje, a quien se califica de «caballero aragonés, persona muy honrada y prudente, querido de los Reyes»¹³⁰, adquirirá su verdadero relieve cuando sea promovido a la plaza de Escribano de Ración el 13 de septiembre de 1481. Ello lo situaría en un lugar privilegiado como interlocutor de Cristóbal Colón, cuya amistad se granjeó, y al que dispensó apoyo político y

financiero con la emisión de un préstamo solidario con su socio Francisco Pinelo por importe de 1.140.000 maravedíes, al módico interés del 1,5%¹³¹, un tercio del vigente en los censos emitidos por diversos organismos del Estado.

3. Estrategia matrimonial: ascenso social y consolidación política

El devenir de las tres generaciones de Santángel que viven en Zaragoza a lo largo del siglo XV y comienzos del XVI proyecta la radiografía de una evolución donde se advierten tres fases sucesivas: conversión/ascenso, expansión/cenit y decadencia/extinción. En el matrimonio subyace el concepto base de la alianza en cuanto esquema organizador para la reproducción de la sociedad. En efecto, partiendo del estamento encuadrado en la burguesía mercantil y de los profesionales del Derecho, se incorporarán a las oligarquías ciudadanas, no ocultando su afán de ennoblecimiento y acceso a las distintas escalas de la Administración del Reino próximas a la Monarquía. Este proceso se truncará, cuando no se extirpará de raíz, con la durísima intervención de la Inquisición en sus puntos neurálgicos, cuando alguno de sus miembros aparezcan implicados en el asesinato del inquisidor Pedro de Arbués.

3.1. Primera generación

Micer Luis de Santángel (ca. 1390-1467), creador de la estirpe y fundador de este «patrilinaje», proyecta una tupida sombra –posiblemente deliberada– sobre sus orígenes, como es tónica común en las primeras generaciones de neobaptizados, aunque, al parecer, si nos atendemos al testimonio de sus herederos, después de un largo proceso de maduración personal¹³². Desde el fallecimiento de su primera mujer judía, de la que no tuvo descendencia¹³³, traza una meditada estrategia para entroncar con linajes nobles de





cristianos viejos, lo que desemboca en su unión con María Ximénez Cit, «christiana de natura y de generacion de infançones... quita de toda sospecha de judayzar... buena, verdadera, fiel et catholica christiana»¹³⁴. Capitula entre los años 1427 y 1432¹³⁵, dando a luz ocho vástagos. Su ascenso político despuntará precisamente a partir de esta unión canónica, verdadero trampolín o «bautismo social».

En sus inicios se encuadra en el estrato de la «alta burguesía», caracterizada por un considerable nivel de rentas y una tendencia profesional afín (por un lado, hombres de negocios, comerciantes y banqueros; de otro juristas, notarios y abogados). En lo concerniente a su cónyuge, aunque la aristocracia intercambia sus mujeres para perpetuar sus nexos político-jurídicos y fortalecer así su red de intereses preservándose frente al mundo exterior¹³⁶, se beneficia de que también los patrilinajes o grupos de filiación se interrelacionan asimétricamente –los grupos donantes de esposas no pueden ser al mismo tiempo tomadores–, permitiendo que al menos una de sus hijas se implique en alianzas matrimoniales con grupos inferiores, obteniendo beneficios económicos gracias a la inyección de la aportación dotal de un contrayente que representa en este momento un capitalismo mercantil expansivo.

El patriarca cesaraugustano acredita su condición de jurista a mediados de la década de los treinta, requiriéndosele a partir de entonces como árbitro y amigable componedor en distintas sentencias extrajudiciales¹³⁷. Luego de obtener la ciudadanía, se implica en el patriciado, fuerza social que no cesará de fortalecerse, integrándose en la «mano superior», vinculada al desempeño de cargos concejiles y a una situación económica acomodada. Engrosa los efectivos de un grupo heterogéneo de juristas, mercaderes, maestros artesanos y rentistas que han adquirido la «carta de ciudadanía», condición «sine qua non» para el ejercicio de cualquier

cargo público tanto en la Administración local como en la regnicola, expedida tras interponer una instancia ante los regidores y haber contribuido un período mínimo de cinco ejercicios fiscales en los «compartimientos de la ciudad», amén de poseer una hacienda mínima, ser titular de una casa propia y un caballo para monta¹³⁸.

En 1441 forma parte de una comisión de dieciocho miembros, algunos doctores en leyes como él, en las reformas emprendidas por la reina doña María en la ciudad de Zaragoza, a propósito de la regulación del sistema insaculatorio en la elección de los cargos concejiles¹³⁹. Su prestigio profesional –la documentación emplea el epíteto «savio en Dreyto» o «muy honorable e de grant savieza»¹⁴⁰– y progresiva consolidación en la oligarquía, se traducirá en el desempeño del cargo de jurado primero o «en cap» en el ecuador de la centuria (cuando menos en los mandatos de 1458 y 1464)¹⁴¹. Es más, su ennoblecimiento le había permitido ser elegido por el brazo de los nobles en las Cortes de Alcañiz de 1436, encomendándosele, junto con una colectividad de expertos, la fiscalización de la actuación jurisdiccional del Justicia y sus lugartenientes¹⁴². Asimismo, interviene como consejero y procurador de Juan II en diversos asuntos, propiciando una mayor cercanía con el monarca¹⁴³.

Su activa participación en la vida de la ciudad y su tupida red de intereses económicos le deparó, como a cualquier personaje de relevancia, «muchos adversarios et muchos enemigos por las grandes causas y negocios que levava, y porque era muy principal ciudadano de los de esta ciudad y muy rico», que hacían aconsejable en sus desplazamientos rodearse de una escolta de cuatro o cinco escuderos armados de «lanças largas»¹⁴⁴. No es extraño que se granjeara la animadversión de miembros influyentes de la oligarquía, que veían con malos ojos su fulgurante ascensión e «infiltración» en las esferas de poder, y su alineamiento con una de las

facciones que pugnaban por el gobierno municipal. Víctima de estas luchas intestinas, en un motín dirigido por Jimeno Gordo y Pablo de Josa, en 1453, su casa fue asaltada y allanada, no sirviendo de nada que el pendón real ondeara en su fachada en señal de inmunidad¹⁴⁵. Cuando la muerte de Pedro Arbués envolvió a sus hijos, y por lo tanto al linaje, en una espectral venganza, no cupo sino su absolución por ser un hombre devoto, poco dado al boato y la ostentación, y acreedor de convicciones religiosas, sin que se lograra infamar su memoria y su sangre, según se dictamina en 1497, más de veinte años después de su muerte¹⁴⁶.

3.2. Segunda generación

Dentro de ese engranaje, la política matrimonial diseñada para sus hijos con la estrecha colaboración y asesoramiento de su mujer –decisiva en la «receptividad» de ilustres familias– es determinante en esta consolidación, adoptando en las capitulaciones un neto protagonismo. Como señala su hijo micer Pedro, prior de la iglesia colegial de Daroca, en el proceso inquisitorial citado, mantuvo especial cuidado en emparentarlos con «con personas christianas de natura, quitas de toda sospecha de judayzar», lo que no logró sino tras denodados esfuerzos –«que Dios le dio treballo en casarlos»– y fuertes desembolsos¹⁴⁷.

El matrimonio se configura como el principal resorte con el que cuenta el clan familiar para afianzar solidaridades convenientes a sus estrategias socio-económicas y políticas, donde muy especialmente las hijas no pueden adoptar una elección que signifique una lesión a los intereses del grupo¹⁴⁸. La participación familiar es contundente porque se desea obtener estabilidad e influencia, donde el individuo se sacrifica en aras del interés general, traducido en prestigio, poder, control y ascenso social. Así, la consideración de «capital social» que tienen las asignaciones

dotaes explican que se advierta en el testamento de micer Luis que si no hubiera descendencia –léase el caso de María Ximénez– revertirán en el primogénito¹⁴⁹. En definitiva, no se permite que el libre albedrío ponga en peligro las alianzas ni que se socaven por incumplimiento de lo pactado, de ahí que este tipo de legados sean condicionados, como se especifica en la cuantía asignada para su futuro matrimonio a Violante, cuyo pretendiente deberá contar con el consentimiento de su madre y de su hermano; caso contrario, quedará en la indignancia. La ley de selección del parentesco reglamenta, en suma, un tipo de matrimonio donde las mujeres constituyen un bien preciado.

En el momento de disponer los destinos de sus hijos, micer Luis pertenece a una familia que ocupa la cúspide del poder urbano, con lo que el matrimonio se presenta como una vía óptima para consolidar su fuerza y lograr mayor control dentro de la ciudad, al tiempo que concibe un anclaje selectivo en la nobleza de sangre o la alianza con las principales fuerzas mercantiles, de ahí que preponderen los caballeros y escuderos (entre éstos últimos se escoge a los de vocación ciudadana y de posición acomodada, titulares de tierras, inmuebles y censos, fundamentalmente juristas y mercaderes). Su objetivo, por tanto, consiste en diluir las rígidas diferencias intertestamentales, impulsado por una redistribución de la riqueza –generada al calor de la práctica mercantil, el ejercicio de oficios reales y la administración de rentas– y el prestigio de una formación universitaria, que, en el caso de letrados y juristas, permite gozar automáticamente del estatuto privilegiado de la ciudadanía. La equiparación con la nobleza es ahora un hecho. En suma, se cumple una máxima: los que poseen riqueza y honradez esperan obtener honorabilidad mediante estas uniones, mientras que las gentes honorables aspiran a alcanzar un patrimonio que les permita mantener su honor.





3.2.1. DESCENDIENTES FEMENINAS

Su primogénita María Ximénez, que toma el primer apellido de su honorable madre, entroncará con Lázaro de Açafet, hijo de don Francisco de Açafet –casado con doña Beatriz de Cabanyas–, escudero y jurista, habitante en Calatayud, pactándose una dote de 6.000 sueldos. Una vez que enviuda, en torno a 1466, se negocia su matrimonio con Johan López de Alveruela, incrementando la dote a 10.000 sueldos, según se menciona en el testamento de su progenitor¹⁵⁰, no teniendo descendencia¹⁵¹.

Su hija Beatriz casó en 1447 con Juan de Embún, hijo de mosén Pero Ximénez de Embún, caballero, señor del lugar de Bárboles. Se acuerda con los progenitores de la doncella una cantidad «en ayuda del matrimonio» mucho más elevada, a tenor del rango de su esposando, que asciende a 35.000 sueldos¹⁵². La otra parte, el señor de Bárboles y su mujer doña Isabel de Sessé, entregan por idéntico concepto 1.500 florines avalados con los derechos que poseían sobre el lugar de Figueruelas, en Huesca.¹⁵³ Sin embargo, le acompañó la desdicha al cometer adulterio, lo que se saldó con su uxoricidio¹⁵⁴ –amén de que a tenor de la Compilación de Huesca, que transcribe los fueros de Jaca, «omnis mulier quae adulterium committit, dotes amittit»–, arruinando un excelente y meditado desembarco en una de las más linajudas ramas de la nobleza territorial aragonesa, fruto de unos complejos acuerdos que aportaban a esta última considerable liquidez¹⁵⁵.

Violante firma su promesa de matrimonio en 1469, debiendo consumir la unión en una plazo máximo de dieciocho meses, cuya urgencia puede deberse al fallecimiento de su padre, de ahí que intervenga su progenitora, fiel administradora de los designios de su marido. En este caso se compromete, «en ayuda et por contemplación del dicho matrimonio», una cantidad de 9.000 sueldos, mil de los cuales se li-

bran al consumarse el coito, agregándose un ajuar valorado en 1.500 sueldos. El pretendiente, don Gilabert de Almacán –acompañado aquí de su padre y hermano–, pertenece a una conocida familia de escuderos de Zaragoza que ejercen de mercaderes¹⁵⁶.

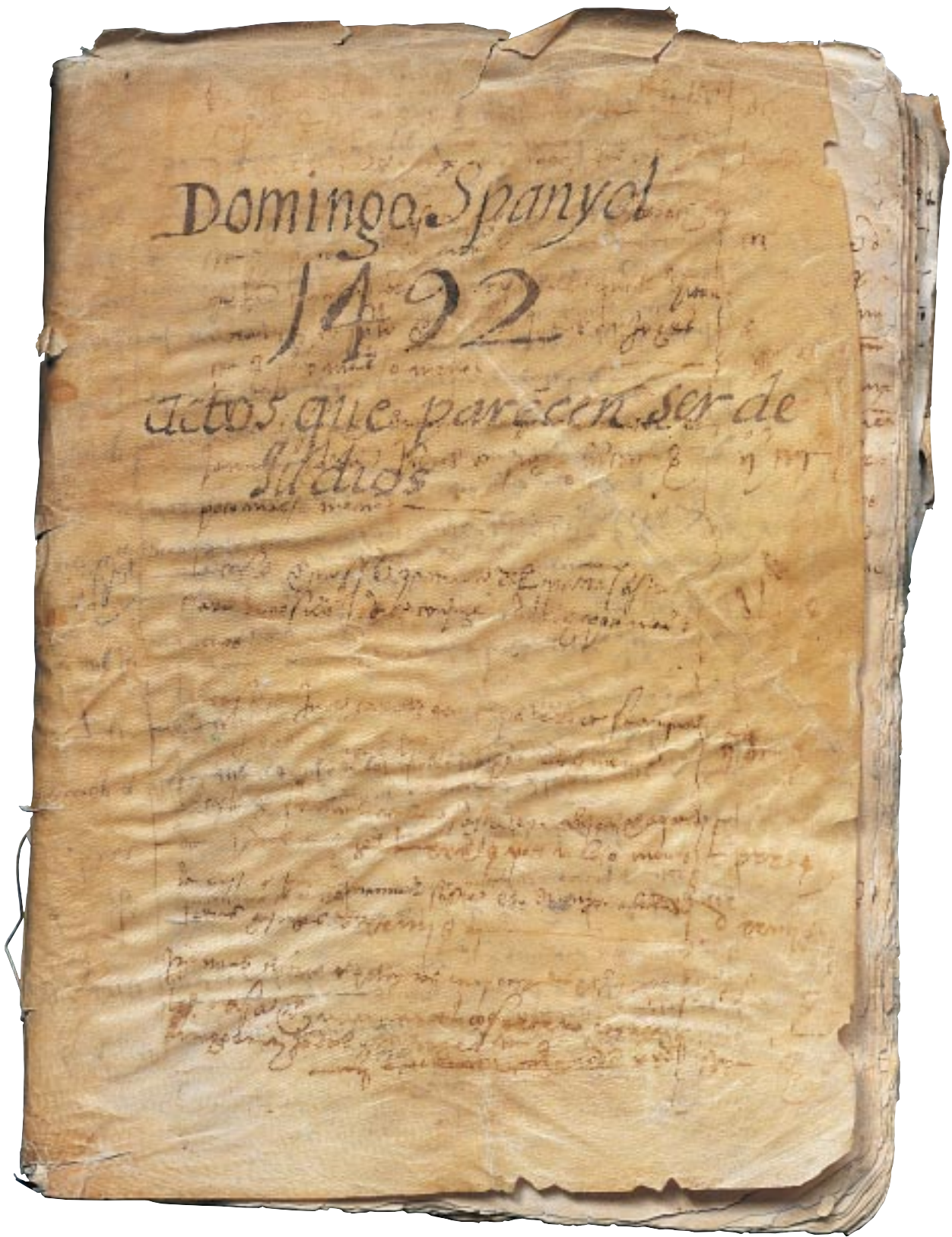
En este «anclaje» en la sociedad cristiana, concibe en su testamento para la menor de sus hijas –Luisa– su ingreso en un monasterio. La austeridad de su estado explica que las rentas sean inferiores a la de sus hermanos, fijándose en 300 sueldos anuales, equivalentes a un capital de 4.500 sueldos¹⁵⁷. Sin embargo, no parece que abrazara dicho estado, pues se alude a sus esponsales con Pedro de Gurrea, ciudadano de Zaragoza, cuyo único hijo, Gaspar, se vinculó con los Cavallería¹⁵⁸.

3.2.2. DESCENDIENTES VARONES

Las hijas frustran parcialmente los planes paternos por los motivos indicados, con lo que en esta «ingeniería marital» los hijos configuran, por definición, los elementos clave de esta política. Ello se advierte en los capitales que respaldan sus enlaces, lo que hace posible la articulación de un orden y la naturaleza de un poder sólido y reglamentado, dentro de un sistema o conjunto de relaciones de parentesco, traducido inmediatamente en el plano social, cultural y político.

a) Mosén Luis, la primogenitura¹⁵⁹

Mosén Luis obtendrá el título de caballero a manos de Juan II, gracias a los servicios prestados en la guerra con Cataluña¹⁶⁰, uniendo más tarde su condición de tesorero de doña Marina, infanta de Aragón¹⁶¹ y, según algunos manuscritos, la de Baile de Aragón¹⁶². En esta generación el clan se incardina, de pleno derecho, en la baja nobleza –caballero, sin señorío territorial, obviamente–, cuyo acceso, al margen de los pactos maritales, se producía a través de la sangre (los hermunios) o del ennoblecimiento regio, debido en este caso a su



Protocolo del notario Domingo Spanyol, donde se recogen algunos inventarios de los judíos expulsados de Zaragoza. Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.





dedicación a la milicia, equivalente a la antigua investidura de armas.

Declarado heredero universal como *primus agnatus* –a quien retornarán en virtud del criterio de troncalidad los legados de sus hermanos si carecieran de descendencia o contravinieran los intereses co-

lectivos estratégicos¹⁶³– casa con Albamunta Gilabert en 1453, uno de los linajes de ricoshombres más nobles de Aragón¹⁶⁴. Mientras que los padres de la contrayente aportan 30.000 sueldos, Micer Luis entregará a su hijo censales valorados en torno a 75.000 sueldos, es decir, más de doble¹⁶⁵:

DEUDOR	PROPIEDAD	CENSO	INTERÉS
Concejo de Daroca	4.000 s.	200 s.	5,00%
Concejo y aljamas de moros y judíos de Fuentes de Ebro	17.000 s.	1.000 s.	5,89%
Concejo de la villa de Maella	6.000 s.	400 s.	6,67%
Concejo de La Puebla de Albortón, Almonacid de la Cuba y Belchite	10.000 s.	735 s. 4 d.	7,35%
Generalidades del Reino	15.000 s.	1.000 s.	6,67%
Concejo y aljama de moros de Hajar, La Puebla y Gayén	25.079 s.	1.661 s. 11 d.	6,63%

b) Micer Juan, el jurista

Micer Juan, ciudadano de Zaragoza, prosigue los estudios jurídicos, tradición que se mantendrá generacionalmente, heredando íntegra la biblioteca de Derecho civil y canónico de su progenitor¹⁶⁶, pero no su prestigio y talla intelectual, difícil de emular¹⁶⁷. No es pura casualidad que firme sus esponsales de futuro en 1465, el mismo año en que el patriarca otorga su primer testamento, pues ambos son elementos clave de la «viabilidad familiar», que se comporta como una gran empresa. Intervienen en el acuerdo los padres del novio, de una parte, y por parte la mujer (Inés Guillén, alias Calbo, hija de un poderoso ciudadano mercader), su madre y su abuelo; huérfana de padre, perderá a su madre poco después¹⁶⁸. La *aportacio maritalis* supera los 300.000 sueldos constituidos sobre títulos de deuda –censales en su mayoría–, con una renta de 20.000 sueldos

anuales, que se librarán quince días antes «de la celebracion et solemnitat de las nubcias», y al que se incorporan algunos arrendamientos urbanos:

Además, se le transfiere un pequeño patrimonio inmobiliario compuesto por cuatro portales de casas en el Mercado, limítrofes con unas casas del patriarca, además de otras casas francas en la parroquia de San Felipe, lindantes con la residencia familiar de los Santángel, sobre los que su cónyuge tiene un derecho vidual cifrado en 30.000 sueldos. Agrégase un olivar franco en La Almozara de siete cahíces. Durante su ejecutoria pública, recibirá diversas prebendas y mercedes regias bajo la modalidad de rentas vitalicias¹⁶⁹. Culmina su carrera al obtener el rango de zalmedina de Zaragoza, aunque ciertas irregularidades y la sospecha de prevaricación le obligarán a huir a Francia, siendo procesado asimismo por la Inquisición bajo el cargo de herejía¹⁷⁰.

TÍTULO	CAPITAL	RENTA	%
Generalidades del Reino	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Generalidades del Reino	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Generalidades del Reino	10.000 s.	666 s. 8d.	6,67
Generalidades del Reino	5.000 s.	333 s. 4d.	6,67
Generalidades del Reino	30.000 s.	2.000 s.	6,67
Aljama judía de Ejea	4.200 s.	300 s.	7,14
Honor de Huesa	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Baronía de Alfajarín	13.000 s.	1.300 s.	10,00
Baronía de Alfajarín	4.000 s.	333 s. 4 d.	8,33
Lugar de Sádaba	3.000 s.	250 s.	8,33
Lugar de Sádaba	12.000 s.	1.000 s.	8,33
Aljama judía de Huesca	10.000 s.	511 s. 4 d.	5,11
Fuentes y Gea de Albarracín	17.000 s.	1.000 s.	5,88
Concejo de Teruel	5.000 s.	384 s. 3 d.	7,68
Honor de Casvas	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Villa de Uncastillo	14.000 s.	1.000 s.	7,14
Lugar de Val de Ansó	20.030 s.	1.180 s.	5,89
Aljama judía de Jaca	6.000 s.	500 s.	8,33
Lugar de Quinto	5.000 s.	500 s.	10,00
Aljama mudéjar de Borja	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Aljama judía Calatayud	23.000 s.	500 s.	2,17
Honor de Gurrea	6.000 s.	500 s.	8,33
Villa y aldeas de Alquézar	40.000 s.	2.000 s.	5,00
Casas en el Mercado y una viña en Zaragoza	6.000 s.	500 s.	8,33
Unas casas en San Gil	3.000 s.	250 s.	8,33

c) Pedro y Martín, los hijos menores

Una preocupación dominante del septuagenario micer Luis –así lo demuestra su testamento (3-IV-1465)¹⁷¹ y su ulterior codicilo (1467), «stando enfermo, de la qual enfermedat temo morir»¹⁷²– es asegurar la educación y mantenimiento de sus hijos menores, confiado a su primogénito, futu-

ro timonel de la empresa familiar y supervisor de sus intereses.

En cuanto a Pedro, la disposición de gasto, que administrará su fraternal albacea, se incrementa conforme se aproxima la mayoría de edad, en que disfrutará de una renta de 60.000 sueldos sobre concejos (al 6,67% de interés). Hasta que





cumpla los veinte años, se cuidará de su sustento y educación en el Estudio General (incluyendo los libros) –alcanzará el grado de doctor en Decretos y se vinculará a la Colegiata de Santa María de los Corporales, de la que ostentará el cargo de prior–, destinando una provisión de 2.000 sueldos anuales; entre los veinte y los veinticinco, la pensión será de 3.000 sueldos. Si tenemos en cuenta que le asigna un capital de 60.000 sueldos de propiedad cuando acredite veinticinco años, las rentas devenidas se situarían en torno a los 4.000 sueldos.

Por lo que respecta a su hijo Martín, también lo coloca bajo la tutela de su hermano mayor, quien, en tanto no culmine los veinte años de edad, administrará unos gastos tasados en 2.000 sueldos anuales. Frente a su hermano, que abrazará el estado eclesiástico, los 80.000 sueldos de la herencia los cobrará al llegar a los veinte años. Casó con Susana Satués, como se demuestra en un acto de aprehensión efectuada por el verguero de la Corte del Justicia de Aragón de unas casas en la parroquia de Santa Cruz, a instancias del matrimonio¹⁷³. Doctor en Decretos, adquiere la «carta testimonial de franqueza», en su condición de ciudadano, en 1471¹⁷⁴.

3.3. Tercera generación

Nada hacía presagiar los derroteros que los intereses familiares tomarían con la implantación del Santo Oficio; es más, la misma inteligencia que mostrara su padre la heredará ahora mosen Luis respecto a la política matrimonial llevada a cabo con sus dos hijos –Luis y Joan Thomás– y su hija –Albamunta–, a la que logró matrimoniarse con el tesorero real Gabriel Sánchez, lo que significaba culminar una carrera ascendente en su cota más elevada¹⁷⁵, ya que su plano de negociación parte de la nobleza, donde el criterio de la colectividad prima sobre el individuo, con independencia de su sexo¹⁷⁶. Su segundogénito maridaré con Constanza de Francia, de la que no engendrará vástagos, lo mismo que le sucederá a su viuda cuando enlace con Sancho de Paternoy¹⁷⁷.

Haciendo abstracción de su heredero, micer Luis, caballero e infanzón, representante varón genuino de esta tercera generación, casará en 1479 con Ventura de Embún por palabras de presente, con intercambio de anillos y ósculo nupcial, de la que no parece tuviera descendencia¹⁷⁸. Los padres del contrayente, además de adquirirles una casa digna en la ciudad por 10.000 sueldos¹⁷⁹, disponen la donación de un capital de 75.000 sueldos:

TÍTULO	CAPITAL	RENTA	%
Generalidades del Reino	15.000 s.	1.000 s.	6,67
Concejo y aljama judía y mudéjar de Pina	6.000 s.	500 s.	8,33
Lugares de Villafeliche, Muel y Alfamén	10.000 s.	666 s.	6,67
Aljama mudéjar de Villafeliche	4.000 s.	300 s.	7,5
Hipoteca de las heredades de Ferrando de Burgos	3.000 s.	350 s.	11,67
Hipoteca sobre el patrimonio de Johan Riera	3.000 s.	267 s.	8,9
Hipoteca sobre las casas de Pedro de Sada	3.000 s.	300 s.	10
Concejo de Tauste	[16.067] s.	803 s. 4 d.	5
A determinar	15.000 s.	1.000 s.	6,67

Tras fallecer su primera cónyuge, celebra nuevas nupcias con la magnífica Leonor de Herrera en 1485, aportando 4.000 sueldos de pensión anual sobre un capital de 61.000 sueldos procedentes de su primer enlace¹⁸⁰. El procesamiento de su padre y sus tíos por el Santo Oficio le reportó fricciones con el tribunal, ya que pretendía embargarle indebidamente algunas rentas privativas, como sucedía con el censal sobre el concejo de Tauste¹⁸¹. Entre otros, desempeñará como letrado el cargo de Lugarteniente del Justicia de Aragón, a tenor de un «proceso de denuncia» en el que se ve implicado¹⁸². Uno de sus hijos fue lugarteniente de alcaide de Pamplona¹⁸³.

La infamia recaída sobre su linaje le indujo a retirarse a la villa de Almonacid, posesión de la orden de Calatrava, en lo que se interpreta como una automarginación de la vida política, a la par que contraía terceras nupcias con Ana Romero, donde dictará su testamento en 1521, «queriendo prevenir al dia de mi fin... por tal que apres dias mios entre mis fijos y fijas ni otras personas algunas no pueda haver ni aya pleyto, question, ni diferencia alguna»¹⁸⁴.

La situación económica reflejada es muy distinta a la de sus predecesores –por desgracia no cuantifica el contenido real de su patrimonio–, legando cinco sueldos y una arroba de terreno comunal como legítima foral a los siete hijos supervivientes de su segundo enlace –Pedro, Luis, Joan Agustín, Jerónimo Diego, Gaspar, Leonor y Albamunta–, dado que «aquellos aya criado y alimentado, a qual mas a qual menos, mucha de mi fazienda». Declara usufructuaria de todos sus bienes a su última esposa, Ana Romero, como garante de que los hijos nacidos de esta unión –Pedro, Luys, Anthonio, Mari Gonçález y Carlos– reciban alimento y educación. La necesidad de apelar a la solidaridad de la familia extensa –la herencia de su padre, caso de no haberse implicado en la muerte de Pedro Arbués,

ascendía a más de medio millón de sueldos, que hubiera redundado en el bienestar de sus nietos– se exhibe en la designación de tutores y curadores: su cónyuge, su suegra (la magnífica Gostança Romero), su cuñado (Gaspar de Vedoya) y su tío (Pedro Santángel, enfermero de la Seo), miembro «hábil» de la línea paterna¹⁸⁵. Suerte más adversa correrán las hijas de su otro tío, micer Johan, que, como señalo más adelante, dispondrán de una cobertura mínima e indispensable que les permitirá casar y eludir así su caída en la indigencia.

4. Implantacion de la Inquisición: declive y crepúsculo

La radicación del Tribunal del Santo Oficio en Aragón comportó una profunda crisis foral, interpretada como un rotundo triunfo de la política autoritaria del monarca en Aragón¹⁸⁶, habida cuenta de que constituía la única institución unitaria en los Reinos Hispánicos y resorte privilegiado del aparato ideológico que equilibraba la división y dispersión administrativa real del Estado¹⁸⁷. Tras la bula de Sixto IV autorizando a los Reyes Católicos a nombrar inquisidores en sus Reinos en 1478, fecha en que Fernando no ha sido coronado, y a pesar de que ya existía una Inquisición medieval episcopal, nacerá por tanto el embrión de un grave conflicto político-institucional donde estaba en juego el asentamiento de la primacía política del Rey frente al Reino¹⁸⁸.

Con independencia de los móviles que laten en un proyecto que primitivamente pudo tener un talante religioso, pero que perdió terreno merced a un planteamiento político de gran envergadura, lo cierto es que, por distintos motivos, tres importantes grupos parentales de los Santángel, radicados en Zaragoza, Teruel y Barbastro, se vieron convulsionados por los acontecimientos, acabando con su *orto* expansivo.





4.1. *Asesinato del inquisidor Pedro Arbués y los Santángel de Zaragoza*

El asesinato de Pedro de Arbúes, concebido por destacados conversos zaragozanos, se planteó como única vía posible tras agotar los conductos legales y pacíficos a su alcance –ineficacia de la oposición fuerista de los Diputados, sobornos, alianzas frente a las primeras actuaciones sumarias–, obediendo el *iter criminis* a un plan premeditado. Aunque sus miembros pertenecían a los linajes mejor situados en el escala social, con notables fortunas y perfectamente enclavados en los órganos de poder municipal y en la Diputación de Aragón, ignoraban que con esta acción se medían, en un pulso desigual, con una Corona muy fortalecida, impulsora de una nueva concepción del poder y del ejercicio de la soberanía como era el «Estado moderno»¹⁸⁹.

Según se deduce de la confesión de los encartados, tras una reunión preliminar en la iglesia del Temple, donde se abordó el tormento practicado a Leonart de Eli y el estrecho cerco al que estaban siendo sometidos los judeoconversos¹⁹⁰, en un clima de ansiedad y grave preocupación, se acuerda por unanimidad que el único modo de poner freno a este peligro consistía en dar muerte a los principales responsables del mecanismo inquisitorial¹⁹¹. No sin cierta ingenuidad –atribuible quizás a una intoxicación de las personas infiltradas por el bando realista– estaban persuadidos de que así podrían negociar –invocando un pactismo consuetudinario– con el monarca una solución de compromiso. Para preparar el dispositivo y el plan delictivo necesario –a cuya reunión asistió Martín de Santángel– se delega en tres personas clave: mosén Luis de Santángel, Guillén Sánchez y Johan de Pero Sánchez, mercader, a los que se dota de plenos poderes. Tras una segunda reunión en la iglesia del Portillo, donde se apremia su inmediata ejecución, se concreta un tercer encuentro en la iglesia de Santa Engracia, donde se desembolsa el dinero pactado a los autores materia-

les, a saber, Juan de la Abadía, Vidal Durango y Juan de Espera¹⁹².

El atentado tuvo lugar –tras una tentativa frustrada– la madrugada del miércoles al jueves, 15 de septiembre de 1485, cuando el eclesiástico se encontraba genuflexo ante el altar mayor de la iglesia metropolitana de La Seo, debajo del púlpito donde solía predicar, rezando los maitines. La víctima, que se sabía amenazado, cubría su cabeza con un casco sin torso y una coña de malla, acompañándose de una lanza de media asta. Su muerte, que no fue inmediata (su agonía se prolongó hasta el sábado), se produjo a causa del politraumatismo que le ocasionaron las sucesivas cuchilladas asestadas en brazo y cuello, una de las cuales «le corto la bena orgánica de la cerviz»¹⁹³.

Con ello la Corona encontró un mártir que le permitía a un tiempo neutralizar la hostilidad de las instituciones aragonesas, descalificar a los conversos como conspiradores, vaciar de contenido algunos principios forales *in favor fidei*, y dotar de legitimidad al Tribunal. De hecho, tras las diligencias efectuadas para el esclarecimiento del delito por el Arzobispo, lugarteniente del rey, y las Cortes, quienes encomendaron las actuaciones periciales al Gobernador, al Justicia de Aragón y al zalmédina, Fernando II se muestra satisfecho al haber suspendido parcialmente las libertades del Reino.

Si nos atenemos a la nómina de procesados en los autos de fe que tuvieron lugar entre los años 1485 y 1487, la respuesta fue contundente pero limitada, no excediendo el círculo de los ejecutores materiales y de los principales inductores: Juan de Pero Sánchez, arrendador del General; Alfonso y Guillén Sánchez, hermanos del tesorero general; Gaspar de Santa Cruz, García de Moros, Martín de Santángel, Sancho de Paternoy, Domingo Lanaja, Francisco de Palomar y Pedro de Almazán. Por su parte, fueron objeto de ejecuciones sumarias Juan de Esperandeu Salvador,

SENTENCIA	PROCESADO	CONDENA
14-VIII-1486	Micer Luis (1)	Absolución (1497)
18 ¹⁹⁵ o 28-VIII-1487 ¹⁹⁶	Mosén Luis (2), hijo de micer Luis (1)	Decapitado, empalada su cabeza en el Mercado y quemado el resto del cuerpo en la hoguera
17 ¹⁹⁷ o 27-III-1486 ¹⁹⁶	Micer Johan, hijo de micer Luis (1)	Quemado en estatua
27-III o 28-VII-1486 ¹⁹⁹	Micer Martín, hijo de micer Luis (1)	Quemado en estatua
18-II-1488 ²⁰⁰	Mosén Pedro, hijo de micer Luis (1)	Penitenciado a permanecer con un cirio ante el altar mayor de La Seo, en la misa conventual, sin confiscación de bienes
20-VIII-1487 ²⁰¹	Micer Johan Tomás, hijo de mosén Luis (2)	Penitenciado
27-VI ²⁰² o 17-VII ²⁰³ -1491	Micer Luis (3), hijo de mosén Luis (2)	Penitenciado

Vidal Durando, Luis de Santángel y Jaime Montesa. Una facción significativa de los responsables salió impune por su relieve político (Gabriel Sánchez, tesorero real, Alfonso de la Cavallería, vicecanciller, Luis de la Cavallería, camarero de La Seo, Pedro Jordán de Urriés, señor de Ayerbe, Lope Ximénez de Urrea, señor de Aranda, Blasco de Aragón y algunos más) porque bastaba con un ejemplar escarmiento y el debilitamiento del frente opositor¹⁹⁴.

Pero lo que me interesa subrayar aquí es la circunstancia de que los hijos varones de micer Luis de Santángel, que también será procesado *post mortem* –aunque absuelto de toda infamia–, son sometidos a

la acción inquisitorial, con lo que el gran sueño integrador que concibiera su mentor se convierte en cruenta pesadilla.

Obviamente, la práctica totalidad de las sentencias precedentes comporta la pena accesoria de la confiscación de bienes, cuyas implacables consecuencias son patentes. De hecho, la fortuna familiar –aval y garante de su influencia política– alcanza su cúspide con mosén Luis, a tenor de los censales e inmuebles decomisados por la Inquisición tras su detención y procesamiento como «asesino de la muerte del inquisidor», cuya sistematización refleja con elocuencia el gravísimo revés económico que supuso para el grupo familiar.

a) Censales

DEUDOR	CAPITAL	RENTA	VENCTO.	%
Alquézar y sus aldeas	40.000 s.	2.000 s.	enero	5
Aljama judía de Zaragoza	4.500 s.	300 s.	enero	6,67
Aljama judía de Zaragoza	4.000 s.	266 s. 8 d.	enero	6,67
Villa de Alagón	1.200 s.	120 s.	enero	10
Comunidad de aldeas de Calatayud	15.000 s.	1.000 s.	enero	6,67





DEUDOR	CAPITAL	RENTA	VENCTO.	%
Comunidad de aldeas de Calatayud	12.000 s.	800 s.	febrero	6,67
Aljama mudéjar de Zaragoza	1.600 s.	106 s. 8 d.	febrero	6,67
Villa de Tauste	10.000 s.	500 s.	febrero	5
Aljama mudéjar de Borja	(...)	200 s.	febrero	(...)
Aljama mudéjar de Sabiñán	2.000 s.	120 s.	febrero	6
Aljama judía de Zaragoza	(...)	100 s.	marzo	(...)
Villafeliche	7.000 s.	480 s.	marzo	6,85
Villa de Tauste	7.000 s.	350 s.	marzo	5
Aljama mudéjar de Zaragoza	5.750 s.	350 s.	marzo	6
Comunidad de aldeas de Daroca	40.000 s.	1.600 s.	marzo	4
Mediana, María y Fuendetodos	32.000 s.	2.186 s. 8 d.	abril	6,8
Ciudad de Borja	20.000 s.	1.250 s.	mayo	6,25
Villa de Tauste	10.500 s.	631 s. 4 d.	mayo	6
Aljama judía de Zaragoza	2.500 s.	166 s. 8 d.	mayo	6,67
Lugar de Pina	7.000 s.	500 s.	mayo	7,14
Generalidades de Aragón	15.000 s.	1.000 s.	mayo	6,67
Aljama mudéjar de Borja	3.000 s.	200 s.	mayo	6,67
Unos vecinos de Alcañiz	4.000 s.	400 s.	junio	10
Generalidades de Aragón	3.600 s.	300 s. b.	junio	8,3
Villafeliche y Alfamén	13.000 s.	650 s.	junio	5
Aljama judía de Calatayud	3.000 s.	124 s. 4 d.	junio	4,14
Generalidades de Aragón	6.000 s.	375 s.	junio	6,25
Comunidad de aldeas de Calatayud	14.000 s.	875 s.	julio	6,25
Aljama de moros de Muel	2.000 s.	133 s. 4 d.	julio	6,67
Lugar de Godojos	2.300 s.	190 s.	julio	8,26
Villa de Tauste	7.000 s.	350 s.	julio	5
Lugar de Fuentes de Ebro	15.000 s.	1.000 s.	agosto	6,67
Lugar de Pina	4.000 s.	200 s.	agosto	5
Comunidad de aldeas de Calatayud	15.000 s.	1.000 s.	agosto	6,67
Villa de Tauste	43.560 s.	2.183 s. 4 d.	agosto	5
Comunidad de aldeas de Calatayud	40.000 s.	2.000 s.	sept.	5
Anthón Calvo y hermanos	4.200 s.	350 s.	sept.	8,33

DEUDOR	CAPITAL	RENTA	VENCTO.	%
Simuel Manuel	1.000 s.	80 s.	sept.	8
Aljama de judíos de Calatayud	23.000 s.	500 s.	sept.	2,17
Aljama de moros de Sestrica	3.000 s.	200 s.	sept.	6,67
Generalidades de Aragón	15.000 s.	233 s. 4 d.	sept.	1,55
Ezmel Abnarrabí, judío de Zaragoza	4.200 s.	300 s.	sept.	6,67
Aljama mudéjar de Muel	3.300 s.	220 s.	sept.	6,67
Aljama y concejo de Villafeliche	15.000 s.	1.000 s.	noviemb.	6,67
Aljama judía de Zaragoza	10.000 s.	366 s. 8 d.	noviemb.	3,66
Comunidad de aldeas de Calatayud	30.000 s.	1.875 s.	noviemb.	6,25
Aljama judía de Zaragoza	6.000 s.	300 s.	noviemb.	5
Concejo de Daroca	4.000 s.	200 s.	noviemb.	5
Comunidad de aldeas de Calatayud	15.000 s.	1.000 s.	diciemb.	6,67
Villa de Biel	7.500 s.	500 s.	diciemb.	6,67

b) Treudos y arrendamientos

INMUEBLE	PROPIEDAD	RENTA	VENCTO.	%
Casas en la parroquia de San Pedro	1.500 s.	100 s.	enero	6,67
Casas en la morería de Zaragoza	1.200 s.	100 s.	marzo	8,33
Casas y tienda en la parroquia de San Gil, en la Calderería	1.000 s.	83 s. 4 d.	marzo	8,33
Casas en la parroquia de San Felipe	1.500 s.	100 s.	abril	6,67
Casas en Zaragoza	1.200 s.	100 s.	mayo	8,33
Casas en Tauste	2.000 s.	133 s. 4 d.	mayo	6,67
Casas en Zaragoza	(...)	83 s. 4 d.	mayo	
Casas en la morería de Zaragoza	1.200 s.	100 s.	mayo	8,33
Casas en la parroquia de La Seo	(...)	5 s.	mayo	(...)
Casas en Zaragoza	500 s.	25 s.	junio	5
Casas en la parroquia de San Felipe	(...)	133 s. 4 d.	junio	(...)
Casas en la parroquia de San Felipe	(...)	133 s. 4 d.	junio	(...)
Casas en la parroquia de San Gil	6.000 s.	500 s.	julio	8,33
Casas en la judería de Zaragoza	1.200 s.	100 s.	agosto	8,33
Casas en la parroquia de La Seo	(...)	4 s. 6 d.	(...)	(...)
Casas en Valcaliente	(...)	40 s.	(...)	(...)





Tan sólo los censales –sobre concejos y aljamas, esencialmente– suman un capital que raya los 300.000 sueldos, mientras que los inmuebles arrendados o con censos consignativos, en su gran mayoría ubicados en la ciudad de Zaragoza, se evalúan en unos 250.000 sueldos, con lo que las pérdidas patrimoniales directas se traducen en más de medio millón de sueldos²⁰⁴.

No es factible reconstruir con tanta precisión el capital que conforma el patrimonio de su hermano Martín –incinerado en efígie por su celérica huida a Francia–, en cualquier caso muy inferior, si bien en el mismo registro del Maestre Racional, donde sólo se consignan las rentas, se asientan los siguientes decomisos: lugar de Alacón (400 sueldos); aljama de moros de Borja (1.000 sueldos); aljama de moros de Escatrón (525 sueldos); villa de Pina (560 sueldos); lugares de Osera y Villafranca, de la baronía de Alfajarín (866 sueldos 8 dineros), lugares de Osera y Villafranca (266 sueldos 8 dineros) y concejo de Teruel (380 sueldos). Se agregan dos censales que, tras sucesivas transmisiones, a título gratuito o lucrativo, devendrán en mosén Juan de Coloma, quien los amortizará en 1495, por valor de 16.000 y 7.500 sueldos (con una renta de 1.000 y 500 sueldos, respectivamente)²⁰⁵. Según una sentencia inquisitorial, se adjudican a su mujer los 15.000 sueldos de propiedad del censal que recaía sobre la aljama de moros de Borja, ya citado, en concepto de dote²⁰⁶.

La viabilidad financiera de la «empresa familiar» radicaba en la capacidad de dotar a sus descendientes –con lo que aumentan las expectativas de las alianzas–, considerada como un bien jurídico supremo, al punto de que los inquisidores reservan una cuota de los bienes embargados para esos menesteres. Así, se garantiza que un fideicomisario y usufructuario –micer Pedro Santángel²⁰⁷– se ocupe de que las hijas de micer Johan de Santángel –incinerado en efígie– (Luisa, Inés y Laura), asignándoles unas rentas mínimas vitalicias (1.000 sueldos sobre la Honor de

Huesa del Común y 500 sobre la aljama judía de Jaca) que, en el momento en que fuera preciso, amortizará para que sus sobrinas obtengan un capital que les permita alcanzar *estado*²⁰⁸.

4.2. Oposición política al Santo Oficio: los Santángel de Teruel

Obviamente la colectividad conversa de la ciudad, que constituía una modesta oligarquía, muy implicada en el municipio, garante del equilibrio financiero de sus arcas y dinamizadora de la economía local, no justificaba su elección como segunda sede inquisitorial, pero sí concurría un hecho decisivo: la vigencia de un fuero propio de Extremadura, distinto del que imperaba en el reino de Aragón, que era preciso doblegar en aras de los nuevos criterios de uniformidad política, a través de lo que se ha denominado «violencia institucionalizada»²⁰⁹.

Sin embargo, no es posible entender la cerrada oposición del consistorio turolense a la llegada de los inquisidores sin conocer la intrincada red de parentesco trenzada entre los conversos, así como el control de los órganos concejiles. Bien es verdad, que frente a la vía cruenta de sus homónimos zaragozanos, apuestan por la argumentación jurídica –impecable en muchos extremos–, invocando principios nucleares e inatacables del Derecho foral y del canónico. La implicación de los Santángel, como inspiradores y financiadores de la frontal negativa a que fray Joan de Colivera fundara el tribunal de distrito –su presencia las más de las veces es sutil y soterrada, nunca abierta–, contribuyó al procesamiento de la práctica totalidad de sus miembros²¹⁰.

En esta breve reflexión pretendo sólo mostrar la existencia de un sistema de alianzas triangulares y simétricas con otros linajes poderosos, como los Ruiz (descendientes directos de los Najari, casi un auténtico «oligopolio» en la ciudad) y los Besante, complementada con un modelo endogámico, muy operativo, entre primos, considerado por la Iglesia como incestuoso. Al

propio tiempo trazo algunos rasgos de sus costumbres judaizantes –entre los aldeanos circulaban persistentes murmuraciones en el sentido de que «los confesos de Teruel, vulgarmente llamados, son muy malos cristianos»²¹¹, a veces alimentadas por viejos rencores– y las sentencias condenatorias recaídas, que diezmaron sus recursos, aniquilaron su influencia política y socavaron su política matrimonial, extinguiéndose prácticamente en una década²¹².

En efecto, los miembros que contratan un documento matrimonial –siempre previo pacto y con el consentimiento de los parientes más influyentes– tratan de reproducir comportamientos precedentes, poniéndose en contacto con el grupo donante de esposas de sus progenitores, cristalizando uniones con su prima hermana cruzada patrilateralmente –*consanguineus* al primo cruzado–, es decir, la hija del hermano de su padre²¹³. En esta alianza de consanguinidad y filiación se establece una estrecha relación con el hermano del padre y el individuo que quiere desposar a su hija, configurándose un avunculado con el tío. La relación tío-sobrino es rígida y estructurante²¹⁴.

Adviértase que incluso en las sentencias más benignas, impuestas a cuatro doncellas de la estirpe –las dos hijas más jóvenes de Jaime Martínez de Santángel, el viejo, así como sus nietas Leonor y Violante– se decreta la confiscación de bienes y se imponen severas restricciones en el «reclutamiento» de sus esposos, en ningún caso de la *gens* de los conversos, lo que resquebraja algunas alianzas estratégicas: «que non puedan contraer matrimonio sino con cristianos que no sean descendientes de linaje de judios, excepto primeramente fueren examinados por cualquier padre inquisidor, e habidos por buen cristiano, e le sea dada licencia para ello»²¹⁵. No obstante, tanto Brianda como Leonor, ya habían consumado sus enlaces con los Garcés de Marcilla, considerados un partido ventajoso por su pertenencia al esta-

mento de los caballeros villanos y su condición de cristianos de «natura», con este motivo cesa la inducción –esencialmente materna– ejercida sobre las hijas para que practicasen los ayunos judaicos²¹⁶. Como manifiesta inequívocamente Rita Besante: «las aparto dello porque habian de casar con cristianos de natura»²¹⁷. En suma, el patriarca conjugará la endogamia con sus afines sociológicos –recusable por motivos de consanguinidad en ciertos supuestos²¹⁸– y la exogamia, con elementos ennoblecidos sin contaminaciones judías, cuyos matrimonios se realizan dentro de la misma generación o con la adyacente, que son provechosos para el grupo, pero que engendran nuevos problemas si las creencias religiosas de ambos consortes no convergen, lo que podía cercenar gravemente estos nuevos consorcios²¹⁹.

4.2.1. JAIME MARTÍNEZ DE SANTÁNGEL, EL VIEJO

Hijo de Rita Ruiz y del patriarca del linaje, mosén Jaime Martínez de Santángel, caballero²²⁰, cuyos restos mortales reposaban en una capilla familiar del monasterio de San Francisco²²¹. Fiel a las directrices de sus progenitores, matrimonió con Rica Besante, segunda hija de una familia numerosa, con la que mantenía vínculos de parentesco (en el proceso se exculpará asegurando que los distanciaban «muchos grados» de consanguinidad). En su convivencia concibieron cuatro varones (Luis, Alonso, Jaime, Juan), y tres mujeres (Violante, Brianda y Alba)²²².

Residió durante casi cincuenta años en el espacio ciudadano más revelante como era la plaza del Mercado, solamente se ausentó cuando se declaró la guerra, buscando refugio en Valencia, donde poseía intereses²²³. Ejerce de mercader –este componente es crucial entre los turolenses, frente a lo que analizábamos con sus homólogos zaragozanos que adquieren muy pronto una mentalidad de «rentistas»–, compartiendo, en según que casos,





Menorah. Palacio de los Morlanes, erigido frente a la Sinagoga Mayor de Zaragoza.

algunos negocios con los judíos, a los que también alquilará alguna de sus tiendas. Su relevancia social imponía que tuviera a soldada al menos un escudero armado, en especial cuando viaja o se desplazaba a las tierras que explotaba mediante jornaleros y aparceros, aprovechando las festividades cristianas para supervisarlas²²⁴. Partidario del préstamo, no tiene ningún empacho en considerar que la usura es éticamente admisible o, cuando menos, que no se trata de un pecado²²⁵, cosechó un sinfín de enemigos que tuvieron ocasión de vengarse con la Inquisición, sin importarles cometer perjurio, porque les había llevado a la ruina²²⁶.

Su idiosincrasia es paradigmática de un universo de escepticismo religioso –recurre a una política de gestos cuando se matricula como cofrade de Santa María de Gracia de Zaragoza²²⁷–, producido, quizás, por el choque de dos concepciones que le sumen en la perplejidad, con ninguna de las cuales se identifica, pero en las que se encuentra inmerso. Sus creencias escatológicas eran de todos conocidas, pues las reiteraba a cada paso ante sus interlocutores –gustaba de conversar– a propósito de los bienes terrenales: «dejad vos estar que en este mundo es la gloria y la honrra, que en el otro no hay infierno ni paraíso, que Dios no es más que un árbol, que el verano face las hojas, el invierno las lanza y se caen. Asi es Dios, facer y desfacer gentes», pero ni siquiera los eclesiásticos

que le conocían –así lo atestigua el vicario de San Jaime– dudaban de su profunda cultura bíblica, no siempre discordante de los dogmas del cristianismo²²⁸.

Herederero de una gran fortuna –que se verá acrecentada–, se popularizó un aforismo que aseguraba que podía permitirse comprar toda la ciudad²²⁹. De hecho, fue uno de los conversos que financió la oposición al Santo Oficio y que costeó la legación enviada a Roma para solicitar la deposición del inquisidor, persuadido honestamente de su operatividad, «porque asi me lo daban a entender los juristas de aqui»²³⁰. Quizás por este motivo ha de afrontar uno de los primeros procesos inquisitoriales instruidos por Johan de Colivera, iniciado en Cella en el mes de octubre de 1484. Junto a otros correligionarios, es apresado en mayo del año siguiente, ingresando en prisión el día 5, y pesando sobre él un total de cuarenta y nueve cargos. De las pruebas testificales se infiere que observa el *Sabbat* y los ayunos judíos –cuando no le es posible hacerlo paga a terceros para que rogasen por su alma–; siente aversión por los alimentos vedados en su antigua religión; nunca se prosternó ante la cruz y ponía en entredicho la virginidad de María quien alumbró, según su opinión, «como las otras mujeres paren»²³¹.

Sin dar muestras de arrepentimiento y negándose a confesar –es amonestado en enero de 1486–, se dicta sentencia condenatoria el día 7 como criptojudío impenitente, excomulgándole y relajándole al brazo secular, para que fuera ejecutado en la hoguera por el asistente del rey, Juan Garcés de Marcilla, paradójicamente yerno suyo²³².

a) Jaime Martínez de Santángel, el joven

Jaime matrimonia con su prima Gracia Ruiz, previa dispensa canónica, obediente a la estrategia de «conyugalidad política» concertada por sus padres para dirimir los enfrentamientos entre ambos clanes por causa de la herencia de uno de los abuelos



paternos²³³. La conveniencia difícilmente se fragua con el cariño de los contrayentes, de ahí que, amén de cosmovisiones muy distintas, naciera un arraigado desamor que envenenará su convivencia, al punto de que «sienpre an vivido en rinya». Él mantiene la ficción institucional por devoción a sus hijos y en evitación del desgarró afectivo que les provocaría una separación irreversible; a ella le embarga un profundo sentimiento de soledad y frustración –hace más de quince años que ni siquiera comparten lecho²³⁴, buscando consuelo en sus creencias.

La casa donde residen, en la «cristiandad nueva»²³⁵, tiene una orientación excelente, ya que se ubica a espaldas de la sinagoga, permitiéndoles escuchar las oraciones y los cánticos de los fieles, en especial desde una cámara secreta del piso superior²³⁶. Estos conciliábulos, promovidos por la mujer a espaldas de su marido, tenían un carácter netamente femenino²³⁷, transformándose en un oratorio los sábados y las Pascuas judías²³⁸.

El *pater familias* no muestra síntomas de judaización; es más, su profesión de mercader le exige recorrer las aldeas de la comunidad de Teruel y asistir a la feria de Daroca, donde no celebra el *Quipur*, lo que sí hacen sus acompañantes. Por el contrario, cuando su esposa huye de la pandemia declarada en Teruel a mediados de siglo y viaja a la Puebla de Valverde, lo hace en compañía de su madre Violante Gracia y su cuñada Violante Ruiz, infringiendo la abstinencia los sábados²³⁹.

Gracia, que aprovecha las prolongadas ausencias de su cónyuge para estrechar sus lazos con otros conversos, se encargará de educar a sus hijos según sus convicciones; aunque tuvieron cuatro descendientes, dos varones y dos hembras, sólo conocemos el perfil de éstas últimas: Leonor y Violante, cuyo comportamiento es muy distinto respecto a las influencias maternas, ya que si la segunda es permeable, con la mayor no se atreve a moldear

su voluntad «porque tenía miedo que ella lo dixiese a su padre»²⁴⁰.

* *Violante*.– Las inducciones maternas se traducen en su enjuiciamiento el 29 de diciembre de 1485, pues tanto ella como su hermana y su tía Violante la acompañaban a la judería para celebrar el *Sukot*, donde eran obsequiadas en las tiendas por los jóvenes hebreos con colaciones de confites, presenciaban las corridas de bueyes en la judería y asistían como espectadoras a las bodas que allí se celebraban, es decir, participaban en las manifestaciones festivas y lúdicas de una minoría a la que les unían vínculos de amistad, afecto, familiaridad y filiación²⁴¹. La inculpada señala en su descargo que desde el año 1483 dejó de observarlos, al cobrar conciencia de su identidad –«porque se iba ya reconociendo»– y percatarse de que no era digno de cristianos. La sentencia dictada el 20 de marzo de 1486 en la iglesia de Santa María, le condena a una penitencia leve, consistente en diversos ayunos durante un año y el rezo simultáneo de determinadas oraciones y plegarias en la iglesia de Santa María, por haber efectuado las ceremonias a temprana edad²⁴².

* *Leonor*.– El 12 de enero de 1486 confiesa que judaizó a instancia de su madre y que ayunó en cinco ocasiones el *Quipur*, coincidiendo con las estancias de su padre en la feria de Daroca²⁴³, pero, «porque tenía poca devoción... e quería seguir mas la voluntad de su padre que no las obras de su madre», ésta cejó en su empeño y respetó su voluntad en los tres últimos años²⁴⁴. Contrajo matrimonio con García Garcés de Marcilla, acusado de obstruir la acción de la justicia inquisitorial por negarse a entregar a su esposa al tribunal y facilitar la fuga de Violante de Santángel y su marido Gil Ruiz, «el Dentado», ante la tesitura de la lealtad a su cargo o a su familia. Se procede contra él en calidad de «empachador», pero se beneficia por el curso político de los acontecimientos –pretendiendo que otros miembros de la nobleza turolense se decantasen en favor del inquisidor–,





siendo condenado a concurrir penitencialmente con un cirio a la misa dominical y el pago de treinta sueldos para coadyuvar en el retablo de Jesucristo²⁴⁵.

b) *Violante de Santángel*

Su unión con Gil Ruiz, «el Dentado», del que era prima, pretendía ahondar en la política de pacificación del «clan», ya que constituía la mejor forma de diluir «las diferencias y bandos» existentes con la estirpe de su primo Gil Ruiz, el Viejo, y poner fin a sus desavenencias²⁴⁶. Una vez más se quieren conciliar los intereses con el matrilineaje de los Ruiz, que junto con los Martínez de Santángel configuran las raíces de la línea básica de filiación.

Hombre de talante enérgico, asienta su domicilio conyugal cerca de la vivienda de su madre, otro de los lugares predilectos de cónclave de judíos y conversos, primordialmente los sábados, a la que no faltaba ni su suegro ni su tío Gonzalvo Ruiz, el Viejo²⁴⁷. Mercader, como la inmensa mayoría del clan, aprovecha sus desplazamientos por Daroca, Albarracín y Valencia –acompañado en ocasiones por su hijo Gil Ruiz, el Joven–, para respetar el *Yom Qippur*, observando la *sehita* así como el régimen dietético de sus mayores²⁴⁸.

Frente a las fisuras de otras células nucleares, se percibe cierta sintonía en cuanto a su mantenimiento de las prácticas ancestrales, como revelan el testimonio unánime de su servidumbre a la que no permitían trabajar en sábado, día de celebración y ornato, frente al recato y recogimiento de las jornadas de ayuno. El disimulo de la cónyuge es menor, pues en sus desplazamientos a la judería con su cuñada Brianda Besant y las hermanas de ésta –dentro de los parámetros de la familia extensa–, disfruta de numerosos encuentros y se provee de carne (bovina y vacuna) y pan cenceño²⁴⁹. Además, no sólo cuando casó su hija Gracia con Fernando Ram engalanó su casa con la ayuda de dos judías, sino que aportó algunos textiles al ajuar de la hija de Pastor Enfor-

na. Se reputa como muy grave que haga escarnio de la Pasión de Cristo con motivo de los desfiles procesionales²⁵⁰.

Por ende, el esposo de Violante se opuso activamente a la entrada de los inquisidores, lo que se saldó con su fulminante proceso incoado el 11 de octubre de 1484, a la par que se instruía el sumario de su mujer. Gracias a los buenos oficios de García Garcés de Marcilla, logró huir de la acción de la justicia, que intentó prenderlos en mayo del año siguiente. Declarados en rebeldía, son relajados al brazo secular, siendo decomisado su patrimonio e inhabilitados sus descendientes en primer grado por línea femenina y en segundo por línea masculina²⁵¹.

c) *Alfonso de Santángel*

La mujer elegida, Tolosana Moncada, era un excelente partido: primogénita de Tomás Moncada, rico mercader valenciano, recibió la impronta judía de su madre Daniata, que le instruyó en sus prácticas, las cuales llevó a cabo entre los quince y dieciocho años, persuadiéndole de que de ese modo alcanzaría la salvación²⁵². Se trasladará a Teruel, en torno a 1482, con veinte años cumplidos, quedando embarazada de su hija Ángeles poco después, donde encontró un fermento propicio para no interrumpir sus ritos, ante la invitación a hacerlo de parte de su suegra y sus cuñadas, y la aquiescencia de su cónnube²⁵³. Padeciendo reclusión en las cárceles inquisitoriales con motivo de su litispendencia en febrero de 1486, la sinceridad de su confesión conmovió a los inquisidores. Tras su abjuración pública en la iglesia de Santa María, se le eximió de la excomunión, decretándose el 4 de marzo de ese mismo año la confiscación de bienes y prisión perpetua, conmutable a juicio de sus celadores. Retornada a Valencia, posiblemente para reencontrarse con su marido o para hallar el amparo de sus parientes –elemento clave de solidaridad y supervivencia–, prosiguió con su criptojudaismo, siendo encausada en 1517²⁵⁴.

Alfonso de Santángel, cuyas relaciones fraternales eran muy fluidas y sinceras, tampoco se hurtó de seguir la senda trazada por su madre en la vertiente cultural (quebrantamiento del ayuno y abstención cuaresmal, ingesta del *hamín* a base de garbanzos y berzas, prácticas culinarias inherentes a cada festividad), además de que «en todo su hablar» subyacía la convicción de la preeminencia de la ley mosaica²⁵⁵. Declarado en rebeldía el 15 de octubre de 1484, se dicta sentencia condenatoria en julio de 1487, con las agravantes que concurren en un hereje contumaz²⁵⁶.

d) Luis de Santángel

Este mercader celebra un enlace matrimonial con Brianda Besant, hermana de su madre, asociándose con Pau Besant en una compañía que negociaba con lana, cuyo radio de acción alcanzaba hasta Alcañiz. Persuadido de la bondad de la religión de Abraham, imbuyó a su hijo Francisco: «esto se prueba por lo que dijo Dios: Sabat

santifices y no dijo Dominica santifices». Él mismo, según los mozos que tenía a su servicio, que nunca emprendía viaje los sábados ni observaba el descanso dominical, y se comportaba de tal forma, que «estar a su lado parece estar en una judería»²⁵⁷.

Ante unas prácticas indisimuladas, se formaliza la demanda el 2 de mayo de 1485, desestimándose su confesión ológrafa por considerarla mendaz y ficticia, por lo que el 17 de marzo del año siguiente se le reconoce judicialmente como hereje y apóstata, decretándose su relajación al brazo secular, la confiscación universal de su hacienda y la inhabilitación de sus descendientes en distintos grados para el ejercicio de cualquier oficio secular o beneficio eclesiástico. Su porfía se puso de manifiesto al apostrofar a los ministros de la Inquisición allí congregados: «excornudos, irregulares; yo soy mejor cristiano, que no vosotros; he confesado todo lo que he hecho y mas». Su apelación a la Santa Sede, obviamente, fue desestimada²⁵⁸.



Patio renacentista del palacio de Gabriel de Zaporta. Sede central de Ibercaja. Zaragoza.





e) Brianda de Santángel

En este caso, sus padres acuerdan su matrimonio con Juan Garcés de Marcilla, encargado de dar escolta armada a los miembros del Santo Oficio de Teruel. Su fidelidad a la Corona es de tal calibre que se le promueve al puesto de Capitán con jurisdicción civil y criminal en la ciudad, una vez que recae interdicto e inhabilitación sobre sus rectores. Durante dos años ejecuta las sentencias del Tribunal cuando entraña la pena máxima y su relajación al brazo secular. Con estos antecedentes, no cabe dudar de su rectitud, pues la más mínima sospecha le hubiera acarreado la inmediata destitución²⁵⁹. De hecho, Brianda, en su confesión judicial, reconoce observar prácticas judaicas hasta los once años por la educación recibida, pero que una vez se concertaron sus esponsales, cuando contaba trece, «se aparto dello porque conocio ser mal camino, y porque habia de casar con cristiano de natura, y por quanto le trataban casamiento»²⁶⁰.

f) Joan de Santángel

Se incluye en el sector de recta ejecutoria, como lo sanciona su nombramiento regio como auxiliar en la Receptoría de la Inquisición para investigar y descubrir los patrimonios (inmuebles, censales, joyas y dinero) que habían ocultado los herejes procesados o que habían llevado consigo en su huida, percibiendo una comisión de la mitad del valor de lo aprehendido –lo que le obligó a desplazarse a Perpiñán, donde un grupo apreciable de fugitivos había buscado cobijo y amparo–, siempre y cuando no hubieran sido asentados en los libros de la Receptoría, incluyendo, claro está, los que poseyera su padre²⁶¹.

g) Alba Santángel

Siendo todavía una doncella, cuando comparece ante el tribunal, reconoce respetar el *Pesah* y el *Quipur* bajo el influjo materno, aduciendo su corta edad y falta de entendimiento. No advirtiéndose dolo, fue absuelta de la excomunión, luego de abjurar y tras

acordarse una penitencia leve el 20 de marzo de 1486, incrementada a mediados de diciembre, tras una severa amonestación, que le instaba a asistir los miércoles y los viernes a la iglesia de San Pedro y al monasterio de Jesucristo durante un año²⁶².

4.2.2. VIOLANTE MARTÍNEZ DE SANTÁNGEL

Fiel cumplidora de los preceptos bíblicos, casa con su primo micer Gonzalo Ruiz, el Viejo, nieto de Gil Ruiz, otro patriarca de la talla de Jaime Martínez de Santángel, de cuyo enlace tuvieron cuatro hijos: Gracia, Violante, Gil de Gonzalvo y el limosnero del rey²⁶³. En ocasiones como esta, la judaización no sólo es una creencia, sino un medio poderoso de consolidar los vínculos familiares, gracias a las reuniones sabbáticas frecuentadas por primos y yernos, porque no sólo se leían textos bíblicos en común, sino que se ponían al corriente de las últimas novedades acaecidas en la ciudad y se tomaban decisiones que atañían a la colectividad.

La referencia expresa más temprana consignada en los registros del Concejo, referida a la inminente instauración del Santo Oficio, data del 21 de mayo de 1484, al regreso de su marido en calidad de procurador por el brazo de las universidades, designado por la ciudad de Teruel, en las Cortes de Tarazona, donde, tras permanecer un mes y medio, advirtió en sesión secreta del peligro inminente que se cernía sobre sus conciudadanos²⁶⁴. Siendo formalmente acusado el 9 de diciembre de 1484, y ordenándose su detención en mayo de 1485, se había dado a la fuga, por lo que fue incinerado en efigie por hereje y contumaz el 30 de agosto, en el primer auto de fe celebrado en la plaza de Santa María²⁶⁵.

Con estos precedentes difícilmente su cónyuge podía salir impune, máxime cuando mantuvo ciertas observancias judaicas sin pudor, todas ellas con anterioridad a la operatividad del Santo Oficio. Su práctica cotidiana delataba su ascendiente hebreo: transgresión del ayuno y la abstinencia;

obediencia de Pascuas y festividades hebreas; adquisición de carne y degollado ritual; extirpación del nervio ciático; limosnas a judíos menesterosos; cenáculos en casa de Puigmija desde donde se divisaba la sinagoga y se escuchaban los rezos; devoción al escuchar relatos proféticos; imposición de manos para bendecir a sus nietos, etc²⁶⁶. Es habitual que los conversos de tercera generación mantengan malquerencias y rivalidades con sus progenitores respecto a su judaización, porque es entonces cuando estalla la crisis de las conciencias en sus descendientes, aunque todavía no es unánime. No en vano, mientras su hijo Gil de Gonzalvo Ruiz increpa a su madre «por el cuerpo de tal, si cargo no me fuese, yo vos echara de rostros en el fuego; que ni place a Dios ni es bien esto que facies»²⁶⁷, su hija Gracia es más dúctil, ayunando a los trece años²⁶⁸. Cuando la Inquisición interviene, ante la contundencia de los testimonios inculpatorios ya ha fallecido, por lo que el proceso instruido el 18 de febrero de 1486 falla sumariamente el 17 de mayo, exhumando sus restos e incinerándolos²⁶⁹.

4.3. Cohesión familiar y crisis de los Santángel de Barbastro

La acción inquisitorial causa dolorosos estragos en la textura social de los Santángel en una ciudad pequeña, aunque próspera, como Barbastro. Como las restantes células familiares de la comunidad conversa, es heredera directa de la estructura mental y de la actividad económica judía, porque no es perfectible con esas dimensiones la existencia de una dualidad dissociativa bajo criterios de adscripción cultural²⁷⁰. Tras la superación de la crisis del siglo XIV y la adecuación de las estructuras productivas, las diferencias percibidas en el mundo urbano tienden a la vertebración en estratos sociales y en sectores de fortuna, «en cuyo seno se podrían apreciar divisiones religiosas, étnicas o de cualquier otro tipo, pero con repercusiones extraeconómicas»²⁷¹, no así a la inversa.

A través de la *Nomina de los finados de la ciudat de Barbastro por el crimen de heregia condempnados, y las aziendas y bienes dellos y las decendencias aqui mencionadas*²⁷², podemos acceder a un universo limitado pero representativo de casi una veintena de casas –entendidas como una realidad socio-familiar y como objeto de Derecho, como sucede en numerosos ordenamientos peninsulares²⁷³, equivalente a la *bayit*²⁷⁴– constituidas por miembros portadores del apellido Santángel. Aunque sea de modo sinóptico, y con las reservas típicas de una documentación fragmentaria, aportan datos acerca de los niveles de riqueza, los índices de fertilidad, la cohesión y solidaridad multidireccional o las nuevas pautas de la política matrimonial.

A grandes rasgos, las glosas marginales insertadas por los funcionarios adscritos a la Receptoría inquisitorial²⁷⁵, señalan tres categorías que comprenden la práctica totalidad del arco social: los ostensiblemente ricos (clases elevadas); los que poseen recursos moderados (clases medias), y los pobres. Quede bien entendido que hemos de precavernos de una limitación metodológica insoslayable: en la inmensa mayoría de los supuestos sólo se asientan en el libro registro los bienes heredados matrilineal o patrilinealmente «contaminados» por la herejía, es decir, objeto de afección por el fisco regio²⁷⁶, pero no los privativos –es palmario en la relación escriturada a Lope de Santángel, calificado de «arto rico», cuya verdadera fortuna no se menciona («aquí no nonbrados»)–, salvo que exista cuestión litigiosa sobre el derecho de sus legitimarios, es decir, la prioridad en los justos títulos del monarca o del converso.

A este respecto es preciso señalar la vigencia del régimen de «comunidad de gananciales» –«societas coniugalis circa lucra est societas incidens et non est propria societas»–, sujeta a los pactos establecidos en capitulaciones o fuera de ellas, siempre que se atengan a los fines del matrimonio,





en virtud de los cuales el marido y la mujer harán por mitad al disolverse éste las ganancias y beneficios obtenidos indistintamente por cualquiera de los cónyuges²⁷⁷. Esta atribución, *sub specie universalis*, afecta por mitad a los muebles y las «aventajas» o incrementos patrimoniales. De este modo, Lope de Santángel, que a sus veintidós años aun permanece soltero –la contracción del «mercado de esposas» se produce por el cáncer sociorreligioso de la herejía–, invocará los derechos sobre la cuota parte que le corresponden de su abuela paterna, «casada al fuero e beneficio forii», y que «alcança la metat en todos los mobles del dicho su marido y las mejoras que el fuero despiensa, y en los sitios adqueridos constant matrimonio alcançaria la otra metat»²⁷⁸.

En lo concerniente a los bienes dotales aportados por la mujer en posesión del marido condenado²⁷⁹, entendidos *a priori* como privativos, los inquisidores se decantan por el principio de la ecuanimidad, de modo que no arrostrara un castigo inmerecido, es decir, no podía ser desposeída de esta aportación si cuando se celebró el matrimonio tenía a su cónyuge por cristiano ortodoxo²⁸⁰. Aunque en una tónica distinta, la casa de Salvador de Santángel, que «era arto riqua», se desmorona cuando es privado de la herencia de su padre y su abuelo paterno («por los crímenes de herejía suyos todos los bienes mobles como sedientes y azienda son estados confiscados a la camera y fisco de su alteza»), sobreviviendo gracias a una partida de 11.4000 sueldos desglosada en la dote de su mujer (4.000 sueldos) y de su madre (2.400 sueldos), así como la expectativas en la herencia paterna (5.000 sueldos). En cualquier caso, es aleccionador comparar la entidad económica de estas dotaciones habidas en Barbastro en relación con las que rubricaban las capitulaciones de los Santángel de Zaragoza.

Los medios materiales que procuran una vida honorable, honrada y desahogada, que incardinan a sus titulares en el dia-

fragma medio/medio-alto de la sociedad, comportan la percepción de rentas procedentes de explotaciones agrarias fructíferas, inmuebles urbanos y el tráfico fiduciario. Estas premisas se cumplen con Ferrando de Santángel, que «tiene bien en que bevir, y tiene muy buenas posesiones, heredades y olivares» –a quien se decomisan los 1.500 sueldos «que recebio en dote y matrimonio» de su esposa–, de igual modo que con Salvador Ram, yerno de Johan de Santángel, el cual «tiene razonable hazienda» –detráidos, claro está, los 3.350 sueldos con los que contribuyó Aldonça a la sociedad conyugal–²⁸¹.

Empero, es preciso llevar a cabo una reflexión breve pero pausada de la marginalidad, condenada con harta frecuencia al silencio. No es gratuito que se sitúen en el umbral de la pobreza o en la indigencia misma dos viudas que implican a dos linajes específicos caídos en desgracia, aunque sus circunstancias sean distintas. Gracia de Santángel, viuda de Juan de Lunel, es pobre de solemnidad, «que quitandole lo que aqui es mencionado, no cumple sino que vaya a pedir por Dios». Su situación devendría de la expropiación de los bienes de su marido (la casa, dos olivares, un huerto, el mobiliario y la propiedad sobre un molino en Peralta), valorados en unos 16.000 sueldos. La economía doméstica no le ha permitido pagar 50 sueldos a una moza de servicio que tuvo contratada, y debe apelar a la viuda de Jayme de Santángel para que le adelante 300 sueldos. No le queda sino recuperar la dote que aportó cuando matrimonió en 1478, y que importaba 11.250 sueldos (7.000 sueldos en metálico y 3.700 sueldos de firma). Su penuria es evidente si atendemos al hecho de que no sólo debe procurarse manutención, vestido y vivienda (pobreza material), sino que debe financiar la boda de sus seis hijos, uno de los cuales, Aldonça, cuenta dieciocho años (pobreza social). Las pérdidas patrimoniales –el molino rentaba por sí solo 600 sueldos anuales– derivadas de la condena de

su marido supondría dotar a sus hijos –si llegara a ser posible– con menos de la sexta parte del dinero con el que capituló.

Más agravado si cabe, es el contexto de Leonor Lunel, viuda de Juan de Santángel, «que apenas tiene en que pasar su vida y tiene las hijas por casar», porque, además de la pérdida de los inmuebles de su marido (la vivienda con sus enseres estimada en 5.100 sueldos, y diversas explotaciones

rurales hortofrutícolas, oleícolas y vitivinícolas en el término de Barbastro, evaluadas en 1.500 sueldos), su reconciliación se ha saldado con la ejecución de la mitad de sus bienes privativos. Su insolvencia ha retrasado en exceso el matrimonio de alguna de sus hijas como Isabel (25 años) o Beatriz (20 años) y, lo que es muy grave, le ha impedido finiquitar el segundo plazo de las dotes concertadas con sus tres



Vista panorámica de Daroca, ciudad natal del rabino Josef Albo.





yernos (Pedro Santángel, Salvador Ram y Luis de Servellón) por importe de 3.200 sueldos.

La adversidad se cierne también sobre cristianos sin mácula como Jayme de Pueyo, que debe atender sus necesidades con los 3.000 sueldos –avalados con unas casas y una heredad– aducidos en ayuda de su matrimonio. Su falta de liquidez se intensifica con el sustento y la educación de dos párvulos, obligándole a acudir a la caridad de un tío canónigo que le acoge en su casa «y el aze el gasto y despesa», tanto del matrimonio como de su prole. En fin, y dentro del grupo de la «pobreza espiritual» incluiría a Pedro de Santángel, de quien se dice que «tiene casas y heredades, pero muy deruydas y yermas, porque es hombre de poca industria y no aze nada», pues no tiene profesión ni actividad lucrativa conocida, cayendo en las redes, si no de la melancolía, sí de la ociosidad, tanto más reprochable cuanto que todavía tiene que sacar adelante a tres vástagos de tierna edad; de los 4.000 sueldos de la dote prometida no ha recibido sino la mitad, que supuestamente ha gastado, sobreviviendo con unas rentas de 400 sueldos sobre una hipoteca de 6.000 sueldos que concedió a un tercero.

El cataclismo espiritual y material que un procesamiento comporta queda patente ante el hecho de que las grandes fortunas de antaño se transforman en miseria hogar bajo la alquimia de la infamia, como la experiencia vivida por Gabriel de Santángel, alias Galcerán, condenado, y su mujer Blanquina Beltrán, reconciliada, por cuyos hijos –tres de ellos «muy pequenyos y de poca edat» y el cuarto «hombre fecho»– intercede el Concejo ante el rey, por haber quedado «muy desamparados y pobres... los quales dichos pupilos esperan yr por mal cabo... mayormente las dichas donzellas por ser de edat que son a yr como malas mujeres»²⁸².

La política matrimonial no se diferencia tan apenas de la practicada en otras par-

tes de Aragón, aunque con éxito desigual, conjugando las alianzas poligonales con conversos notables como los Lunel o los Ram –con aspiraciones de conformar un «clan» de varios linajes con un pasado común– y el desembarco selectivo en la baja nobleza de cristianos de «natura»²⁸³. Esta segunda opción es posterior en el tiempo –obsérvese, por ejemplo, que tanto Jayme de Pueyo como Martín de Poçuelo tienen hijos de muy corta edad–, afectando a un tercio de los implicados.

Hasta la irrupción del Santo Oficio en sus vidas, y ateniéndonos a comportamientos análogos estudiados, las hijas se comprometen y firman esponsales a los trece o catorce años, formalizando el matrimonio entre los dieciocho y veinte años, edad a la que se emancipan para formar un núcleo autónomo de la casa paterna, lo que garantiza un período de fertilidad mínimo –si atendemos al período transcurrido desde el alumbramiento de los primogénitos y los benjamines, y asumimos que en la nómina no constan los hijos casados– de quince o veinte años²⁸⁴. Tras su encausamiento la natalidad se reduce drásticamente, afectando a la perpetuación generacional cuando cualquier de sus componentes hubiera sido siquiera penitenciado u objeto de sospecha *de levi*, a pesar de que alguna pareja pudiera ser todavía joven, a juzgar por la crianza de lactantes²⁸⁵.

Los estudios prosopográficos y genealógicos ponen de relieve que los Santángel son notablemente prolíficos, pero tampoco nada extraordinario –el patriarca de Zaragoza procrea ocho hijos, y el de Teruel, siete–, si atendemos a los hijos no emancipados que constituyen la unidad conyugal elemental, colocándose en la cúspide Salvador de Santángel (8), Leonor Lunel (7) y Gracia de Santángel (6), si bien la tónica puede ajustarse en torno a los cuatro. El contrastable retraso ulterior en la edad nupcial, que se cifra entre cinco y diez años, por la falta de recursos, reducirá la expectativa del número de descendientes.



Imágenes del Éxodo de Egipto.
Haggadah de Sarajevo.

El período intergenésico promediado es de dos años y medio o tres; cuando la discontinuidad es de cuatro o, especialmente, cinco años, parece encubrir un aborto (Leonor de Lunel, Anthón de Santángel y Aldonça de Santángel, y, quizás, Gracia de Santángel, la mujer de Salvador de San-

tángel y Anthona de Santángel). De cualquier modo no es preocupante –se tiene constancia del alumbramiento de gemelos–, estableciéndose, salvo excepción, una relación 1/3 ó 1/4 (un hijo fallecido por tres o cuatro supervivientes). Además, la mortalidad infantil entre las familias acomodadas es inferior, gracias a la contratación de nodrizas que garantizan la lactancia de las criaturas²⁸⁶ a través de contratos de trabajo²⁸⁷. La tasa de masculinidad, por otro lado, se sitúa en torno al 110-115%.

En fin, ante la adversidad, la persecución sistemática y la convulsión de las estructuras, no cabe sino la intensificación del «marco operativo de la solidaridad», que parte de una red vincular más amplia y sólida que la cristiana, donde la familia nuclear es impracticable por depender de la longevidad de sus miembros y de un relevo generacional regular. La casuística demuestra que la canalización del auxilio y su radio de acción abarca a consanguíneos y afines: Salvador de Santángel, tras la reclusión de su progenitor, integra en su numerosa familia a su madre y a una hermana en edad de contracción marital; Lope de Santágel se hace cargo de su madre reconciliada y de dos primos; Juana de Lasierra, viuda de Pedro de Santángel, atiende a sus dos hijos y a cinco cuñados, hijos legítimos y naturales de su suegro, de edades dispares, etc.²⁸⁸.



Cuadro n.º 1

Evolución de las conversiones según las Actas latinas de la Disputa de Tortosa

SESIÓN	FECHA	TESTIMONIOS
12	1-III-1413	«Divina gracia que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum misericorditer inspirante in decem iudeos notabiles, quinque videlicet de aliama ville Montissoni, duos vero de aliama loci de Falçet, unum de aliama loci de Mora, unumque notabilem studentem talmudistam de aliama ville Alcanicii, qui a cunabulis de domo paterna ac scolla sua continue Talmut audiendo nunquam discesserat, quemdam eiam iuvenem de civitate Calataiubii, se ipsam illustrative effudit. Quod alementissimus Domini noster Papa, pie ac diligenter attendens, visaque devocione ardentissima eorumdem, cum qua dicti decem pariter ad fidem orthodoxam veniabant, honorifice ac solempniter fecit eos baptizari; quibus conversi laborantibus diligenter, uxores ac eorumdem familie usque ad numerum triginta animarum et ultra, in fonte baptismatis a lepra iudaica fuerunt mundate».
14	15-III-1413	«Venerunt aliqui iudei de Cesararugusta, de Turolio et de Alcanicio, dicentes quod audierant relative in suis locis de responsionibus debillinus quoas eorum dabant rabini, et ideo deliberaverant ad fidem converti catholicam; quibus dominus noster Papa dare baptismum precepit. Et fuerunt viri notabiles numero tredecim; et posmodum omnes dic baptozati ad propria redeuntes, fecerunt uxores, filios et totam eorum familiam baptizari».
22	17-IV-1413	«Pluribus iudeis, qualibet ebdomada, quotidie venientibus ad cognicionem veritatis, et fidem catholicam publice confitentibus, contigit quod nunc tres, nun vero quatuor, nunc vero plures, in presencia totius sancte curie domini nostri Pape, qualibet ebdomada anni presentis, sanctum receperunt baptismum, ultra alios qui in diversis regni partibus convertebantur ad fidem, sicut in Cesaraugusta, Calataiubii, Alcanicii et regni aliis sinagogis. Audiebant quidem qui presentes erant, et aliis referebant, validas tam notabiles ac rationes transcendentis per prefatum magistrum Ieronimum contra iudeos factas, et scientificas allegatas, responsionesque tam debiles tamque cautelloas, quas rabini iudeorum in oppositum veritatis sophisticas faciebant. Ita quod, illa estate, conversi fuerunt ex iudeis ultra ducentos et quinquaginta».
45	30-VIII-1414	«Divina gracia inspirante, quidam notabilis iudaicus cesaraugustanus, nomine don Tradoç Benvenist, medicus, simul cum septem aliis iudeis, suis propriis petitionibus baptizari requisierunt».
52	2-II-1414	«Divina gracia inspirante, iudei nobiliores qui essent in congregacione eorumdem, tam in sciencia quam in genere, ut puta illi de genere militari, id est, de genere de la Cavalleria vulgariter nuncupati, civitatis Cesarauguste, numero decem et septem personarum, in civitate Dertuse, uxoribus ac domesticis eorumdem minime computatis, qui in quantitate magna fuerunt, sanctum baptismum receperunt».
58	2-III-1414	«Gracia Dei in quodam iudeo, notabili medico civitatis Calataiubii, magne literature magnique generis, nomine Todroç Abencabra, et qui una cum aliis pluribus usque ad numerum decem personarum, non computatis uxoribus ac familiis suis, qui in magna fuerunt quantitate, ad fidem orthodoxam sunt conversi».
62	19-IV-1414	«Hoc siquidem a iudeis sic viso, plurima turba eorum, cognoscens veritatem, ad fidem orthodoxam sunt conversi. Et in continenti novem iudei de honorabilioribus locorum Montissoni et Tamarit baptismum publice receperunt. Ulterius, immediate mensibus maii et iunii sequentibus, ibidem in Curia plures valentes iudei de civitatibus Calataiubii, Dertuse et Daroce, ac villarum de Fraga et de Barbastro, usque ad numerum centum viginti personarum, suis uxoribus et familiis minime computatis, quia in magna copia fuerunt. In estate autem, quamplures qui non cessabant venire continue sigillatim et particulariter ad Curiam ut baptizarentur, adeo quod circa finem mensis septembris venientes ad Curiam domini nostri Pape quinque iudeo nobiliores de aliama ville Alcanicii, gracia almi Spiritus Sancti illustrati, sanctum baptismum ibidem receperunt. Et in continenti post hoc, gracia divina cooperante, omnes aliame iudeorum villarum Alcanicii, Caspi et Morelle, omnes generaliter ad fidem orthodoxam sunt conversi, qui fuerunt usque ad numerum quingentarum personarum et ultra. Et deinde aliama llerdensis et iudei ville de Tamarit, et de Fraga, et de Alcoleja, et magna pars ville Barbastri, et maior pars ville Daroce ultra numerum mille animarum».



Cuadro n.º 2. Legados *mortis causa* dispuestos en el testamento de micer Luis de Santángel, mayor (1465-67), en favor de sus herederos

BENEFICIARIO	PARENTESCO	LEGADO	OBSERVACIONES
María Ximénez Cit	Cónyuge	4.000 sueldos censales sobre el General de Aragón (60.000 sueldos de propiedad) 15 ch. de trigo y 10 nietros de vino si renuncia a sus derechos de viudedad sobre la torre de Zaragoza; los bienes muebles (incluida la cubertería de plata)	La pérdida por el legado a su cuñado se compensa con 200 sueldos censales sobre Torralba (aldea de Calatayud)
Micer Martín de Santángel	Hermano	200 sueldos censales del asiento anterior en régimen de violarío	
Pedro de Santángel	Hijo	50 sueldos de legítima foral; dos tazas doradas con las armas de los Santángel y el <i>Decretum</i> ; 60.000 sueldos en censales a razón de 6,67% interés anual, cuando alcance los 25 años	A su muerte 40.000 sueldos revertirán en su hermano Martín y 20.000 sueldos en mosén Luis
Martín de Santángel	Hijo	50 sueldos de legítima foral; dos tazas de plata; 80.000 sueldos en efectivo o en censales, al cumplir los 20 años	Si muere sin descendientes revertirán en mosén Luis, salvo 10.000 sueldos de libre disposición
María Ximénez	Hija	50 sueldos de legítima foral y 10 000 sueldos para su matrimonio	Si muere sin descendientes tornan a su mosén Luis.
Violante de Santángel	Hija	50 sueldos de legítima foral; 30.000 sueldos sobre el General de Aragón (2.000 sueldos de renta) y 15.300 sueldos sobre el Concejo de Cariñena (1.020 sueldos de renta) para su dote	Si muere sin descendencia retornará a mosén Luis
Luisa de Santángel	Hija	50 sueldos de legítima foral; 300 sueldos de pensión anual (supuesto su ingreso en una orden monástica)	A su muerte 100 sueldos serían legados al convento y 200 sueldos a mosén Luis
Micer Juan de Santángel	Hijo	50 sueldos de legítima foral; ratificación de los bienes asignados para su matrimonio, declarados exentos y gran parte de su biblioteca	
Mosén Luis de Santángel	Hijo	Hereder universal; las casas patriarcales, el resto de la plata, muebles, raíces y fiduciarios, sin perjuicio de los adjudicados en capítulos matrimoniales; y la biblia y el Nicolás de Lira	
Albamunta	Nuera	Una copa con las armas de la familia Moncada	
Albamuntica	Nieta	Un gobel de plata	
Luisica	Nieta	Un plato y una escudilla	



Cuadro n.º 3. Miembros del linaje de los Santángel de Barbastro procesados por herejía en el último cuarto del siglo XV.

	TITULAR	CÓNYUGE	DESCENDIENTES	OTROS PARIENTES
1	Johan de Lunel (+), condenado	Gracia de Santángel, viuda	Aldonça (18 años) Beatriz, doncella (13 años) Francisco (15 años) Johanet (9 años) Grabielico (7 años), Petret (5 años)	
2	Salvador de Santángel, menor, hijo de Salvador de Santángel, mayor (condenado a cárcel perpetua), y nieto de Anthon de Santángel (+) (condenado)	(...)	Anthon (17), Johanico (8) Salvadorico (5) Jerónimo, lactante (6 meses) María, doncella (14 años) Gracia (12 años), Catalina (8 años) Isabelica (3 años)	Su hermana Johana, doncella (22 años) Su madre
3	Johana Escudero, cristiana de natura, viuda	Jayme Santángel (+) (no condenado), hijo de Gabriel de Santángel (+) (condenado)		
4	Anthon Berdeguer, hijo de Andreu Berdeguer, el viejo (+) (no condenado) y de Francisca Santángel (condenada)	(...) cristiana de «natura»	Petrico (10 años) Johana (12 años) Francisquina (8 años)	
5	Andreu Berdeguer, hereje, condenado, hijo de Andreu Berdeguer, el viejo (+) (no condenado) y de Francisca Santángel (condenada)	Lehonor Berdeguer (+) (condenada)		
6	Luys de Santángel, condenado, tío de Violant de Santángel, casada con Alfonso Gómez (Huesca)			
7	Leonor de Lunel, viuda, reconciliada	Johan de Santángel (+) (condenado)	Johan (18 años) Isabel, doncella (25 años) Beatriz (20 años) Mari Pérez (14 años)	
8	Lop de Santángel, menor, hijo de Anthon de Santángel (+) (no condenado), nieto de Lop de Santángel (+) (condenado) y Constanza Sant Jorgí (+) (no condenada)			Su madre Catarina de Santángel (reconciliada) y un sobrino y una sobrina de dicha progenitora
9	Pedro de Santángel, hijo de Pedro de Santángel (+) (no condenado)	Lehonor de Santángel, hija de Johan de Santángel (+) (condenado) y Leonor de Lunel (reconciliada)	Marcos (6 años), Johana Lucas (3 años) un lactante (8 meses)	
10	Jayme de Pueyo, cristiano de natura	Gracia Santángel, hija de Johan de Santángel (+) (condenado) y Leonor de Lunel (reconciliada)	Jaymico (2 años) María, lactante (6 meses)	



	TITULAR	CÓNYUGE	DESCENDIENTES	OTROS PARIENTES
11	Maestre Pedro de Exea, canónico, hereje (condenado) y mosén Luys de Exea hereje, fugitivo (condenado), hijos de Johan de Santángel (+) (condenado)			
12	Ferrando de Santángel, alias Esperandeu	Anthona de Santángel, hija de Anthon de Santángel (+) (condenado)	Ferrando, estudiante (22 años) Anthon (18 años) María Pérez, doncella (17 años) Johana (10 años)	
13	Martín de Poçuelo, cristiano <i>de natura</i>	María Florença, hija de Guillén de Florença (+) (condenado) y sobrina de Inés de Santángel (+) (condenada)	Un hijo lactante	Martinico, hermano de su mujer (14 años) Gracia Desin, suegra (reconciliada)
14	Pedro Ferrando, alias de Santángel, (+) condenado, padre de Ferrando de Santángel (fugitivo)			
15	Johana de Sierra, <i>gentil dona</i> , viuda	Pedro de Santángel (+) (no condenado), hijo de Anthon de Santángel (+) (condenado)	Anthonico (7 años) Esperanza (9 años)	Sus cuñados Aldonça (25 años) Isabel (16 años) García (12 años) Jaimico (16 años) Luisico (12 años)
16	Pascual Suye, habitante en Alcolea	Johana de Santángel, hija de Anthon de Santángel (+) (condenado)		
17	Salvador Ram	Aldonça Santángel, hija de Johan de Santángel (+) (condenado)	Petrico (10 años) Gasparico (3 años) y Gazparico (6 meses)	



NOTAS

* A.C.A (Archivo de la Corona de Aragón. Barcelona); A.D.Z. (Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza); A.H.N. (Archivo Histórico Nacional. Madrid); A.H.P.D. (Archivo Histórico de Protocolos de Daroca); A.H.P.T. (Archivo Histórico Provincial de Teruel); A.H.P.Z. (Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza); A.M.D. (Archivo Municipal de Daroca); A.M.Seo (Archivo Metropolitano de la Seo de Zaragoza); A.M.Z. (Archivo Municipal de Zaragoza); B.C.A.Z. (Biblioteca del Colegio de Abogados de Zaragoza); B.C.S. (Biblioteca Colombina de Sevilla); B.N. (Biblioteca Nacional. Madrid).

1. JACKSON, B. S., «Jésus et Moïse: le statut du prophète à l'égard de la Loi», *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 59 (1981), pp. 341-360.

En los escritos pontificios rara vez se califica al judaísmo como una «religio», prefiriéndose términos como «superstition» o «perditio». SYNAN, Edward A., *The Popes and the Jews in the Middle Ages. An intense exploration of Judaeo-Christian relationships in the Medieval World*, New York, 1965, p. 37.

2. ORFALI, Moisés, *El tratado «De iudaeis erroribus et Talmud» de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, 1987, p. IX; «El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad», en *Xudeus e Conversos na Historia, I. Mentalidades e Cultura*, Santiago de Compostela, 1994, p. 128 & *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona, 1998, p. 68.

3. GONZÁLEZ, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanista de la Edad Media al Renacimiento*, Salamanca, 1987.

4. ASSIS, Yom Tov, «Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios», en *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, Jerusalem, 1992, vol. I, p. 106.

5. ESCRIBÀ, Gemma, *The Jews in the Crown of Aragon. Regesta of the Cartas Reales in the Archivo de la Corona de Aragon, Part II: 1328-1493*, Jerusalem, 1995, p. XLVII & ROMANO, David, «Los judíos de la Corona de Aragón en la primera mitad del siglo XV», en *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, 1959, vol. 1, p. 242.

6. EDWARDS, John, «The conversos; a theological approach», *Bulletin of Spanish Studies*, 62 (1985), pp. 39-49.

7. «Sic quod tam in nostra Curia quam alibi, illo cooperante qui potens est de induratis lapidibus Israel filios suscitare, super tria millia hominum, mediantibus altercatione et informacione prefatis, ex eorum gente fidem catholicam susceperunt, quos eciam copiosa multitudo, tam in regno predicto, quam in aliis Hispanie partibus, Deo inspirante sequi speratur in brevi». PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 69, p. 598.

8. BAER, Fritz, *Historia los judíos en la España Cristiana*, Madrid, 1985, p. 492.

9. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Las Comunidades judías del reino de Aragón en la época de Benedicto XIII (1394-1423): estructuras de poder y gobierno aljiamial», en *VI Centenario del Papa Luna*, Calatayud, 1996, pp. 116-142.

10. «Et licet in dicta Curia prefati domini Pape, sint quam plurimi sacre theologie magistri et doctores, sapiencia,

sciencia ac discrecione non modica refulgentes... discretum virum et honorabilem magistrum Ieronimum de Sancta Fide, sue beatissime persone medicus, ad iudeorum informacionem esse specialiter deputatum, velut in Veteris Testamenti Biblia, glosique eiusdem, necnon Talmut cunstisque tractatibus iudeorum, per quorum dicta et auctoritates dicit dicti domini nostri Pape propositi est *dictos iudeos in eisdem informari*, copiose fundamentum». PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, 1957, vol. II, sesión 1, p. 19.

Se conservan dos textos hebreos, de naturaleza dispar, que abordan el transcurso de la primera parte de las reuniones. Pub. RIERA I SANS, Jaume, *La crònica en hebreu de la Disputa de Tortosa*, Barcelona, 1974.

11. ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «El Pontificado de Benedicto XIII», en *Benedicto XIII, el Papa Luna. Muestra de documentación histórica aragonesa en una enumeración del Sexto Centenario de la elección papal de don Pedro Martínez de Luna (Aviñón, 26 septiembre-31 octubre 1394)*, Zaragoza, 1994, pp. 56-57.

12. Ocasión propicia para que se produjeran «sustracciones de obediencia». GALLAND, Bruno, *Les Papes d'Avignon et la maison de Savoie (1309-1409)*, Rome, 1998, pp. 355-61.

13. Estudios recientes apoyan que su natalicio se produjo el año 1328. MOXÓ, Francisco de, «Nueva luz documental sobre la ascendencia musulmana de Benedicto XIII y la fecha de su nacimiento», en *Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Zaragoza, 1989, vol. II, p. 246. Cfr. MOXÓ, Francisco de, *La casa de Luna (1276-1348). Factor político y lazos de sangre en la ascensión de un linaje aragonés*, Münster-Westfalen, 1990 & PEREIRA PAGAN, B., *El Papa Luna, Benedicto XIII*, Madrid, 1999.

14. SYNAN, Edward A., *The Popes and the Jews in the Middle Ages. An intense exploration of Judaeo-Christian relationships in the Medieval World*, pp. 47-49 y 119-120.

15. «Había setenta asientos para los preladados, los llamados cardenales, obispos y arzobispos, todos ellos revestidos con ropajes dorados. Allí estaban todos los prohombres de Roma, de los ciudadanos y de los nobles, cerca de mil hombres; y así todos los días de la disputa». *Sefer Sebet Yehudah*, Barcelona, 1991, p. 170 & AGUDO ROMEO, María Mar y SESMA MUÑOZ, José Ángel, *Cronica Actitatorum temporibus Benedicti Papa XIII*, Zaragoza, 1994, p. 227.

16. Cuadro n.º 1.

17. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 26, pp. 191-197.

18. LASKER, Daniel J., «Averroistic trends in Jewish-Christian polemics in the late Middle Ages», *Speculum*, 55 (1980), pp. 294-304.

19. La razón humana no es capaz de resolver la totalidad de los problemas; allí donde no alcanza la razón llega la fe. Todos los mandamientos de la Ley poseen una función redentora. HEINEMANN, I., *La loi dans la pensée juive*, Paris, 1962, págs. 112-120 & VAJDA, G., «La philosophie juive en Espagne», en *The Sephardic Heritage*, New York, 1971, pp. 101-105.



20. El tratado lleva por título «Hieronimi de Sancta Fide, Iudaei ad christianismum conversi, libri duo, quorum prior fidem et religionem impugnat, alter vero Talmud. Ad mandatum Domini Papae Benedicti XIII, facta relatione anno Domini 1412, mense augusto, in Hispania». Un resumen de sus líneas esenciales fue publicado por POSNANSKI, A., «Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février 1413-13 novembre 1414)», *Revue des Études Juives*, LXXIV (1922), pp. 17-39 y 160-168.
21. «Idcirco sanctissimum dominum nostrum Papam supplicui humiliter ac devote, quatenus interrogarentur an vellent amplius quam dixerant dicere, et quod illud dicerent; alias quod Sanctitas sua eos quasi confessos et convictos censeret, ac per me eisdem sufficientissime esse conclusum, et processum mandaret claudit». PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 62, p. 556. «Quoniam eisdem sine dubio indigetis, quia reddo vos certos quod cum heresibus in quarum copia vobis oblata satisfeceritis, quod non credo, alias et alias quam plures innumeras, divinos prestante auxilio, teneo vobis promptas et paratas, et sicut castrorum aciem ordinatas». PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 67, p. 593.
22. La «perfidia» y «ceguera» de los judíos es un *leit motiv* en los libros polémicos. MEYUHAS GINIO, Alisa, *De Bello Iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium Fidei*, Salamanca, 1998, pp. 14-15.
23. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 62, p. 557 & BLASCO, Asunción, «El impacto de los ataques de 1391 y el adoctrinamiento de Tortosa en la sociedad judía aragonesa», en *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, Sevilla, 1998, vol. I, pp. 278-79.
24. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien*. Erster Teil, Urkunden und Regesten. *Aragonien und Navarra*, doc. 493.
25. Quizás no se ha subrayado suficientemente la aportación de este dominico, a través de la *suppositio propositio* para el avance de la ontología, cuyo influjo en algunas sesiones de la Disputa es manifiesto. Cfr. GARCÍA-CUADRADO, José Ángel, «Los tratados filosóficos de San Vicente Ferrer: nota histórica y bibliográfica», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), pp. 68-70.
- Su formación intelectual a partir de los 18 años, recibida esencialmente en los *Studia Generalia* de la Orden dominica, se apoya en una base doctrinal escriturística, aristotélica y tomista, con una proyección universalista, donde todos los organismos se encuentran al servicio de la *Universitas christianum*. LLOP CATALÁ, Miguel, *San Vicente Ferrer y los aspectos socioeconómicos del mundo medieval*, Valencia, 1995, p. 79.
26. En una carta remitida a Benedicto XIII manifiesta que había padecido una grave enfermedad. GARGANTA, J. M. de & FORCADA, V., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, pp. 3-37.
27. VENDRELL, Francisca, «La aljama judaica de Teruel y la proclamación de Fernando de Antequera», en *Homenaje a Johannes Vincke*, Madrid, 1962, vol. I, pp. 279-284 & «Presencia de la comunidad judía en las fiestas de la Coronación de Fernando de Antequera en Zaragoza», *Sefarad*, XVII (1957), pp. 380-385.
28. VENDRELL, Francisca, «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Antequera», pp. 91-92.
29. MUÑOZ SOLLA, Ricardo, «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de San Vicente Ferrer», *El Olivo*, XXIII (1999), pp. 37-38.
30. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien. Aragonien und Navarra*, doc. 504 & CUELLA, Ovidio, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del Papa Luna», p. 134.
31. BAER, Fritz, *Die Juden im Christlichen Spanien, Aragonien und Navarra*, docs. 482-488; MARTÍNEZ FERRANDO, J. E., «San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón», *Analeceta Sacra Tarraconensis*, XXVI (1953), doc. 34; VENDRELL, Francisca, «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Antequera», *Sefarad*, XIII (1953), p. 91.
32. VENDRELL, Francisca, «La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón», *Sefarad*, X (1950), p. 349.
33. VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, «Concesión de nobleza a un converso», *Sefarad*, VIII (1948), pp. 397-401 & Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballería», *Sefarad*, III (1943), pp. 136-154.
34. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.445, fols. 176-176v.
35. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón. Fernando I (1412-1416)*, Jerusalem, 1998, doc. 237.
36. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón*, doc. 307.
37. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, doc. 500 & ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón*, doc. 354.
38. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón*, doc. 396 (26-X-1414). Según se deduce, los representantes de la villa de Fraga fueron Astruch y Salamón Rimoch, luego Francesc y Andreu de Santjordi, respectivamente. *Ibidem*, doc. 344.
39. Pablo de Santàngel se afina en Paracuellos de Jiloca, aldea de Calatayud. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón*, doc. 705.
40. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.369, fol. 97. Cit. VENDRELL, Francisca, «La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón», p. 354-55 & ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 212.
41. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.385, fol. 37. Pub. BAER, F., *Die Juden im christlichen Spanien*, p. 807; VENDRELL, Francisca, «La política proselitista del rey don Fernando I de Aragón», pp. 360-61 & ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 235.
42. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, Zaragoza, 1980, vol. 5, p. 416.
43. CUELLA, Ovidio, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del papa Luna», en *Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Actas II, Zaragoza, 1979, p. 136 & «Situación social y





política de la comunidad de Calatayud en el tránsito del siglo XIV al XV», *Ibidem*, pp. 141-142.

44. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Disappearance of the Jewish Community of Daroca at the beginning of the XVth Century», en *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1990, pp. 143-150.

45. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La conversión de la aljama de Fraga», *Hispania Sacra*, 25 (1960), pp. 205-6.

46. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Socio-Economical and Institutional Structure of the Jewish Community of Barbastro (Huesca) during the 15th Century», en *The 12th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 2000, pp. 109-119.

47. Los judíos habitarán la zona vallada con tabiques y puertas, mientras que los conversos vivirán en la parte libre, teniendo derecho a la permuta de casas para evitar toda convivencia como la mantenida hasta ese momento. ASSIS, Yom Tov, *The Jews of Tortosa 1373-1492. Regesta of Documents from the Archivo Histórico de Protocolos de Tarragona*, Jerusalem, 1991, doc. 289.

48. «Al principio de la conversacion que los ditos conversos [de Daroca] fizieron seyendo judios a la fe catholica, la dita ciudat siquiere consello de aquella, atendido e considerado que los ditos conversos fincando habitadores de la dita ciudat... les havian d'echar compartimiento de las cargas e necessidades de la dita ciudat. Et porque a la dita ciudat siquier consello de aquella fue dado a entender que los ditos conversos eran obligados en algunos deudos, queriendo los tractar caritativament por la dita ciudat fueron requeridos instado e rogados muchas e diversas vezes que ellos se vezinassen en las parroquias de la dita ciudat cadascunos do mas les agradasse e segunt la ciudat les reglarie siquiere ordenarie segunt que razonablement se devian vezinar e parroquiar et de la dita ciudat les tomaria carga ensenble con ellos de pagar e satisfazer lures deudos que devian seyendo jodios et que la dita ciudat los tractaria fraternalment, segunt que ha tractado». A.M.D. *Procesos del Justicia*, 1426, fols. 16v-17.

49. Así sucede con algunos miembros de la familia de los Santacruz de Calatayud. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2.662, 1416-17, fol. 55.

Recae sentencia condenatoria sobre los otrora judíos de Calatayud, Juce y Mosse Azarías, responsabilizándoles de su parte alicuota en la deuda pública comunitaria, evaluada en 2.200 florines de oro, así como en las sisas y repartos efectuados con anterioridad a su conversión. [ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 487 (11-I-1415)]. Asimismo, el 21-XI-1414, maestro Alfonso de Santángel, maestro Gabriel y Juan de Santángel, conversos de Calatayud, han de comparecer ante la Real Audiencia para responder de la demanda interpuesta por la aljama. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 425.

50. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.387, fol. 8v. Pub. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, doc. 499 & ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 337, 430, 705.

51. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, doc. 233.

52. ESCRIBÀ, Gemma, *The Tortosa Disputation*, docs. 330, 336, 348, 429, 547 y 707.

53. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 2.391, fol. 28. Pub. SERRANO y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918, p. LXXXV, nota 2.

54. Es indudable la utilidad hermenéutica de la *Sippenbewusstsein*. WERNER, K. F., «Liens de parenté et noms de personne», en *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977, pp. 13-18 y 25-34.

55. HEERS, Jacques, *Le clan familial au Moyen Age*, Paris, 1974, p. 255 & GUERREAU-JALABERT, Anita, «Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval», en *Amor, Familia y Sexualidad*, Barcelona, 1984, p. 71.

56. BETI BONFILL, M., «Itinerario de Benedicto XIII en España (1409-1423)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, IV (1923), pp. 51-94.

57. Tras el que será depuesto en 1417, ante la persistente, reivindicación de su derecho, y tras la elección de Martín. V. MOXÓ, Francisco de, «La legitimidad de Benedicto XIII», en *VI Centenario del Papa Luna*, pp. 366-370.

58. Convocado el 1 de noviembre de 1414 por Juan XXIII a instancia del emperador Segismundo, rey de Hungría, enfrenteado al incontenible avance turco, cuyo freno y respuesta –estaba persuadido– sólo podía provenir de la imprescindible unidad de la Iglesia. ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «El Pontificado de Benedicto XIII», p. 58.

59. En el fragor de las sucesivas embajadas remitidas por franceses, alemanes e italianos, Benedicto XIII se entrevistará en Maella con Fernando de Antequera en junio de 1414 –en cuya Coronación había estado presente en febrero de ese año– para tantear la fuerza de sus adeptos, iniciándose las vistas preparatorias para el Concilio, a la que se sumarán castellanos y navarros a mediados del mes de julio. ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «El Pontificado de Benedicto XIII», pp. 58-59.

60. Orden garante de la pureza de la ortodoxia frente a las desviaciones heréticas. COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca-London, 1982, p. 32.

61. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 48, p. 404.

62. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 9, p. 59.

63. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 48, pp. 403-405.

64. PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 67, p. 593.

65. El cronista Jerónimo Zurita, al hacerse eco del viaje emprendido en 1403 por el rey de Sicilia para cumplimentarle y rendirle obediencia, especifica que «fue el primer cardenal que se creó por Benedicto», ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, vol. 4, lib. X, cap. LXXVII, p. 878.

Antes de ser purpurado atendía al nombre de Pedro Blavi, declarando algunas crónicas su condición espiritual de «primogenitus domini nostri pape Benedicti XIII». Fallecido en 1422 como consecuencia de un accidente, al precipitarse desde un piso elevado que le fracturó la columna vertebral, no mostró el agradecimiento que debía a su mentor, «nec inmerito, quia ingratus suo benefactori a quo tantum honorem receperat, qui de simplici studente

cardinalem fecerat». AGUDO ROMEO, María del Mar y SESMA MUÑOZ, José Ángel, *Cronica Actitatorum temporibus Benedicti Papa XIII*, pp. 110, 125, 132 y 233.

66. Así, en los trámites previos a la convocatoria concilio de Perpiñán en 1408, se manifiesta que el *collegium* cardenalicio estaba formado por seis cardenales, «la mayor parte del colegio de la obediencia de Benedicto», y que entre ellos se contaba Pedro de Santángel, que con anterioridad sólo era diácono. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, Zaragoza, 1978, vol. 4, lib. X, cap. LXXXV, pp. 904-905.

67. En 1414 le acompaña junto con los cardenales de Aux, Montearagón, San Jorge y San Estacio cuando entra en Morella bajo palio con el rey, su hijo el infante, el conde de Trastámara, el almirante de Castilla y el conde de Cardona. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, Zaragoza, 1980, vol. 5, lib. XII, cap. XLI, p. 405.

68. GUERREAU-JALABERT, Anita, «Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval», p. 74.

69. AZNAR GIL, Federico Rafael, *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, 1982, p. 123.

70. En el ecuador del siglo XVI casi un 40% de los bautizos celebrados en la parroquia de La Magdalena de Zaragoza cuentan con dos padrinos y dos madrinas. CALVET BAZÁN, E., «La población de la parroquia de la Magdalena en 1543», *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 4-5 (1953), pp. 126-127.

71. CANTELAR RODRÍGUEZ, F., *et alii*, *Synodicon Hispanum*, II, *Portugal*, p. 434.

En todo caso se prohíbe una excesiva pluralidad de «compadrazgo», «quandoquier que el dicho sacramento del Bautismo fiziere que non resçibe mas por padrinos de dos varones e una muger». RODRÍGUEZ MOLINA, José, *Sínodo de Jaén en 1492*, pp. 88-89. Asimismo, en Tuy (1482). BERNAL PALACIOS, Arturo, *et alii*, *Synodicon Hispanum*, I, *Galicia*, Madrid, 1981, pp. 364-65.

72. Aunque sea pura anécdota, Jaime Martínez de Santángel, el Viejo, hijo de Rita Ruiz y del patriarca del linaje en Teruel, mosen Jaime Martínez de Santángel, caballero, cuyos restos mortales reposaban en el monasterio de San Francisco, asegura ante el Santo Oficio que su genealogía emparentaba con un cardenal converso, adalid del castillo de Santángelo. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1.

73. Esta locución aparece de igual modo en las fuentes regias. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2.662, fols. 1v., 11v. y 15.

74. Cuadro n.º 1.

75. En el primer incidente de conversión recogido en las Actas de la *Disputatio*, habido en la sesión décimo segunda, unos judíos que habían acudido a presenciar los debates manifiestan expresamente ante el Papa su deseo de que les bautice: «Qui omnes pariter decem, magna cum devocione magnaque humilitate, genibusque flexis ante scabellum pedum Sanctissimi Domini nostri Pape Benedicti XIII postrati, confessi sunt dicentes unanimiter: evidenter enim videmus atque clare cognoscimus rationes magistri Ieronimi fore veras, et responsa rabinorum iudeorum nullius penitus esse valoris. Ideo Sanctitatem vestram, Pater beatissime ac clementissime Domine, maxima cum devocione maximaque cum humilitate supplicamus

atque requirimus quatenus vestra Sanctitas benignissima nos faciat baptizari, ut valeamus acquirere nostrarum salutem animarum». PACIOS, Antonio, *La Disputa de Tortosa*, vol. II, sesión 12, p. 86.

76. MARÍN PADILLA, Encarnación, «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimiento, hadas y circuncisiones», *Sefarad*, XLI (1981), p. 280 & *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: La Ley*, Madrid, 1986, p. 13.

77. CUELLA, Ovidio, «Los judíos bilbilitanos en tiempos del Papa Luna», pp. 136-137 y 139.

78. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2.662, fols. 54v.-55 & *Real Cancillería*, Reg. 2.391, fol. 28.

79. B.N., *Libro Verde de Aragon por Juan de Anchias, asesor de la Inquisicion de Çaragoça*, ms. 19167, fols. 22v.-23 & *Linages de Aragon y particularmente de la ciudad de Zaragoza que llaman el Libro Verde*, ms. 3090, fol. 18; B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres y apellidos que de judios tenian los convertidos de la ciudad de Zaragoza y reino de Aragon en tiempo de San Vicente Ferrer, hecho por Anchias, asesor de la Santa Inquisicion y dispuesto por abecedario*, fols. 25v.-26; B.C.A.Z., *Genealogia valde antiqua et fidelis neophitis antiquorum qui conversi fuerunt tempore beati Vincentii Ferrari confessoris ordinis predicatorum en ciuitate Cesaraugusta et extra Regno Aragonum*, fol. 33v.

80. Así, por ejemplo, Ezmel Azamel, judío de Tarazona, convertido en Peñíscola, adoptó el nombre de Esperandeu de Santa Fe, adquiriendo rango de caballero. [B.C.A.Z., *Genealogia valde antiqua*, fol. 35v.; B.N., ms. 19167, fol. 24 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fols. 31v.-32. Algunos manuscritos lo adscriben erróneamente a Zaragoza. [B.N., ms. 3090, fol. 20]. Una de sus hijas, al parecer, entroncó con un pariente de micer Luis de Santángel [B.C.A.Z., *Genealogia valde antiqua*, fol. 36v.]. De hecho algunos Santángel residentes en Tarazona son objeto de enjuiciamiento. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La atenuante de enajenación mental transitoria en la praxis inquisitorial: el tribunal de Tarazona a fines del siglo XV», *Aragón en la Edad Media. Homenaje a Carmen Orcástegui Gros*, XIV-XV (1999), pp. 1125-1150.

Sin embargo, una buena parte de la familia Azamel no se convertirá al menos hasta la expulsión de 1492. Vid. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Patrimonio urbanístico aljama de la judería de Tarazona (Zaragoza): las sinagogas, la necrópolis y las carnicerías», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 56 (1987), pp. 83-130 & «Explotaciones agrarias de los judíos de Tarazona (Zaragoza) a fines del siglo XV», *Sefarad*, XLV (1985), pp. 353-390.

81. Como sucede con micer Francisco de Santa Fe, consejero del gobernador de Aragón, implicado en la muerte de Pedro Arbués, donde resulta muy forzada su vinculación parentelar con el ilustre converso, como ya sospechan algunos estudiosos. CONTRERAS, Jaime, «Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón», en *Fernando II de Aragón, el rey católico*, Zaragoza, 1996, p. 341, nota 3.

82. Si bien es cierto que la autora que defiende esta teoría reconoce que «cabe pensar que pudiera haber otras razones mucho más sutiles para ello». BLASCO, Asunción, «Aportaciones documentales para el estudio del origen troncal de los Santángel», pp. 122-23.





83. Cfr. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «El valenciano Luis de Santàngel», en *Lluís de Santàngel y su época: un nuevo hombre, un mundo nuevo*, Sevilla, 1992, pp. 221-242.

84. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», pp. 77-99.

85. Sobre la dignidad conferida a la ancianidad en este periodo, vid. MINOIS, Georges, *Historia de la Vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid, 1989, pp. 375-379.

86. Como sucede con Vidal y Samuel dentro de la estirpe de la Cavallería. GUTWIRTH, Eleazar, «Lineage in XVth. circa Hispano-Jewish thought», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 34 (1985), p. 89.

87. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, p. LXXIV.

Algunos integrantes de la aljama de Daroca se dedican a la compraventa de paños, que compaginan con la práctica crediticia, como es el caso de Mosse Abendahuet, que en el bienio 1410-11 interpone diversas demandas ante el Justicia de la ciudad, una de las cuales se refiere al impago de cien sueldos de los hermanos Bartolomé y Lorenzo de Cutanda, vecinos de San Martín del Río, «por razon de mercadería de panyo que de vos havemos comprado et en nuestro poder recebido fiado de mano a mano assin como mercaderes de mercado». MOTIS DOLADER, Miguel Àngel, «Procesos de ejecución de deudas sustanciadas ante los justicias locales en Aragón (s. XV)», en *Homenaje a fray José López Ortiz*, Madrid, 1993, pp. 315-69.

88. Ponencia inédita defendida por el profesor Paulino IRADIEL en el marco del *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*. En la actualidad prepara una monografía sobre los Santàngel valencianos.

89. A.H.P.D., *Protocolo de Bernardo Pallarés*, 26-VII-1435. Cit BLASCO, Asunción, «Aportaciones documentales para el estudio del origen troncal de los Santàngel», p. 128, nota 91.

90. A.M.D., *Procesos del Justicia de Daroca*, 1426, fols. 16v.-17.

91. NICOLAU BAUZA, Josep, «Los Santàngel de Valencia», en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, 1992, p. 37.

92. MOTIS DOLADER, Miguel Àngel *et alii*, *Procesos Inquisitoriales de Daroca y su Comunidad (1487-1525)*, Daroca, 1995, p. 151.

93. A.H.P.Z., *Protocolo de Joan Ram*, 1443, fols. 141-142.

94. A.H.P.D., *Protocolo de Lope Fierro*, 1479, fol. 25.

95. NICOLAU BAUZA, Josep, «Los Santàngel de Valencia», p. 38.

96. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, p. 73.

97. NICOLAU BAUZA, Josep, «Los Santàngel de Valencia», p. 37.

98. NICOLAU BAUZA, Josep, «Los Santàngel de Valencia», pp. 38-40.

99. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 305v.

100. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», p. 72.

101. El desmantelamiento de la aljama se produjo en el mes de diciembre del año 1414. MOTIS DOLADER, Miguel Àngel, «Dissapearance of the Jewish Community of Daroca at the beginning of the XVth Century», pp. 149-150.

El 18 de abril de 1416 se señala «... por este tiempo los de Daroca procurabanse edificarse una iglesia en aquella villa a la bienaventurada virgen Santa Engracia y deliberaron de fabricarla en la sinagoga que estaba en la judería, y dio para eso el vicario general licencia al prior, vicarios y personas del gobierno de Daroca a 18 de abril de este anyo». [A.M.Seo, ms. ESPÉS, Diego de: *Historia Eclesiástica*, vol. II, fol. 604]. En un litigio gestado años después a propósito de unas casas y huertos se señala su ubicación «in vico vulgariter vocato de Castell Nou, quiquidem vicus antiquitus nuncupabatur la judería». A.M.D., *Procesos del Justicia de Daroca*, 1419 (1), fols. 3v.-4.

102. Las fuentes notariales reflejan como otorgantes de documentos a Seneor Abenazar, Juce del Castiello, Açach Arruet, Salamon Abeniuçaf, Juce Arruet, Açach Levi, su hijo Vidal y Jaco Carruch. MOTIS DOLADER, Miguel Àngel, «Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, IX (1990), pp. 137-177.

En el tráfico comercial entre Aragón y Castilla y viceversa, registrado en el *Libro de Collidas* del ejercicio 1445-1446, la presencia judía es insignificante –con la dificultad añadida de que no señalan la confesionalidad del individuo que abona el impuesto al importar o exportar un producto–, limitándose, entre otros, a un tal don Mosse. A.D.Z., *Libro de Collidas*, Daroca, 1446-47, fol. 47v.

Johan Díez, caballero, habitante en Belchite, en su confesión elevada al Santo Oficio, narra la lenta restauración de la judería: «e como fue notario, binieron judios a Darocha cassi VI o VII casas, con los quales ninguna noticia uve. Apres case en Carinyena, e seyendo casado me acahecio caso de huna brega que uve de venir a esta billa de edat de XXV anyos, poco mas o menos, e como era notario uve de contribuir con los judios por mi oficio e necesidad, quan yva con ellos, e yva de fuera a fazer cartas e comia de lo que ellos degollavan e comian como faziamos en la billa todos, asi senyores como clerigos, fidalgos e hombres de condicion que comian de lo que el judio degollava sinse cerimonia, do era buey ternero e alguna bezes carnero por no haverlo en nuestra carnereria». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 19/8, 1492, fols. 17-17v.

103. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3.361, fols. 10-10v.

104. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 295-295v.

105. A.H.P.Z., *Protocolo de Juan Ram*, Daroca, 1443, fols. 204-205.

106. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», p. 73.

107. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 303 y 305.

108. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 301.

109. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 307v.
110. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», p. 73.
111. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 301.
112. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 305v.-306.
113. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 309v.
114. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en La Corona de Aragón en la Edad Media», en *Ir. Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*, Lleida, 1994, pp. 205-362 & *Procesos Inquisitoriales de Daroca y su Comunidad (1487-1525)*, Daroca, 1995.
115. Frecuenta la parroquia de Santo Tomás, donde se ubicó la judería hasta su extinción, albergando ahora el grueso de la población conversa. HINOJOSA MONTALVO, José, *The Jews of the Kingdom of Valencia*, Jerusalem, 1993, pp. 123-125.
116. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 294v.-295v., 301, 303 y 305-306v.
117. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 302v., 303v. y 309v.
118. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 302v., 303v. y 305v.
119. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 294-294v., 301-301v. y 304.
120. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», p. 76.
121. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fol. 309.
122. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel», p. 77.
123. LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Actividades de Luis de Santàngel en la Corte de Castilla», en *Lluís de Santàngel y su época: un nuevo hombre, un mundo nuevo*, pp. 103-118.
124. Vid. 4.2 Oposición política al Santo Oficio y los Santàngel de Teruel.
125. A.H.N. *Sección Inquisición*, lib. 912, fols. 310v.-311.
126. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Proceso inquisitorial post mortem contra Joan Bach, converso de la villa de Híjar (1497)», *Stvdium. Revista de Humanidades. Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, 3 (1997), pp. 323-347.
127. A tenor de la tipología establecida por algunos historiadores para los judeoconversos valencianos, la madre pertenecería al grupo de los «judíos beligerantes», mientras que su padre se encuadraría en los «conversos indefinidos o mixtos» (al que responde la mayoría de ese universo). HALICZER, Stephen, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*, Berkeley, 1990, pp. 212-217.
128. En 1486 la tesorería libraría 4.500 sueldos «para las cosas dessa Sancta Inquisicion» en la ciudad de Tarazona. SESMA MUÑOZ, Ángel, *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-86). Documentos para su estudio*, Zaragoza, 1987, doc. 196.
129. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la Dominación española en América*, p. XCIX.
130. CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, lib. I, cap. XXIX.
131. ARMILLAS, José Antonio, «Fernando el Católico y la empresa de Indias», pp. 562-563.
132. «Como era hombre de muchas letras et ciencia conocio la verdat que la fe catolica santa y verdadera de nuestro Senyor Ihesu Christo que aquella era la verdadera en que el se havia de salvar, et por eso se torno christiano». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fol. 37.
133. FALCÓN PÉREZ, María Isabel & MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «La familia Santàngel de Zaragoza y su época», en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, pp. 139-140.
134. A.H. Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fols. 31 y 51-51v.
135. A.H. Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fol. 31.
136. Especialmente hasta el siglo XIII. RUIZ DOMENECH, José E., «Sistema de parentesco y teoría de la alianza en la sociedad catalana (c. 1000- c. 1240)», p. 119.
137. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la Dominación española en América*, p. LXXV, nota 4.
138. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1978, p. 67.
139. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1442, fol. 1. Cfr. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Origen y desarrollo del municipio medieval en el reino de Aragón», *Estudis Baleàrics*, 31 (1989), pp. 88-89.
140. A.H.P.Z., *Protocolo de Miguel Serrano*, 1447, fols. 2-3 & *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (2-IV, 21-V y 24-VIII-1466).
141. FALCÓN PÉREZ, Isabel, *Organización municipal de Zaragoza en el siglo XV*, pp. 70-71.
142. ZURITA, Jerónimo, *Anales de Aragón*, lib. XIV, cap. XXXV.
143. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (20-IX-1466).
144. A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fol. 60.
145. CANELLAS LÓPEZ, A., «Panorama de la Historia interna del reino de Aragón en los años 1410-1458. Estado actual de sus problemas», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 8-9 (1955-56), pp. 12-13. Estas luchas intestinas permitirán a la Corona llevar a cabo una política de intromisión en los asuntos municipales. Cfr. CARUANA, J. de, «El poder real y su intervención en las luchas fratricidas de Teruel hasta el año 1500», *Teruel*, 45-46 (1971), pp. 241-309 & FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «El patriciado urbano de Zaragoza y la actuación reformista de Fernando II en el gobierno municipal», *Aragón en la Edad Media*, II (1979), pp. 245-298.
146. A.H. Prov. Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fols. 178-179.





147. «El dicho micer Luys caso con la dicha Maria Ximenez Scit, infançona; et quando caso su fija, la primera, la qual se llama Maria Ximenez de Sanctangel, la caso en Calatayut con Lazaro de Açafet, hijo de don Francisco de Açafet, ciudadano muy principal. Et apres caso otra fija que se llamava Beatriz, en Çaragoça, con el magnifico mosen Johan de Enbun, caballero muy principal en aqueste regno. Et apres caso a su fijo mosen Luys de Sanctangel con una fija de don Pedro Gilabert, que se llamava Alva-munt, noble e muy principal en aqueste regno. Et apres que enviudo la fija que abia casado en Calatayut la torno a casar en Çaragoça, con don Johan Lopez de Alveruela. Et apres caso su fijo micer Johan de Sanctangel con una sobrina y heredera de don Johan Guillen del Sesmero e fija de Pascual Calvo, ciudadanos de Caragoça». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 33/1, fols. 73-73v.

148. GARCÍA HERRERO, M. del Carmen, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1990, vol. I, p. 155.

149. En este sentido, ya las Cortes de Huesca de 1247 prescriben, «ni el marido, ni la mujer, ni ambos juntos pueden vender la heredad que los padres de la mujer han dado a ésta en axovar cuando se casó, antes de que tengan prole; a menos que garanticen por buenos fiadores que los mismos dineros procedentes de la venta los pondrán en otra heredad tan buena y en lugar tan conveniente», con lo que se trata de asegurar que, falleciendo la mujer sin prole, la heredad revierta a los padres o a sus agnados. LACRUZ BERDEJO, José Luis, «Enajenación, renuncia y destino de la dote o firma de dote», en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, Madrid, 1988, vol. I, p. 778.

150. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (5-XII-1466).

151. B.N., ms. 19167, fols. 20v-21 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fols. 25v.-26v.

152. Se efectúa el último pago de 10.000 sueldos. A.H.P.Z., *Registro de Miguel Serrano*, 1447, fol. 2-2v.

153. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Barrachina*, 1457, fols. 160-161.

154. B.N., ms. 19167, fol. 20v. y ms. 3090, fol. 16; B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua...*, fol. 29v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 25v.

155. Las ventajas, a todas luces eran evidentes, pues se emparentaba con un caballero, señor de vasallos, casado, a su vez, con una componente de la parentela de los Sesé, linaje de caballeros-escuderos de cuyas filas provinieron algunos Justicia de Aragón, por lo que no podía tener sangre más enaltecida. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Sociedad cristiana en el mundo urbano aragonés», p. 977.

El 24-X-1458 se documenta en Daroca una Beatriz de Santángel, viuda de mosén Johan Díaz de Aux, caballero, habitante en Daroca, como tutora y curadora de sus hijos (Martín, Luis y María Díaz de Aux), según consta en el testamento del finado (8-VII-1456), donde designa como procurador a mosén Johan Díaz de Aux, arcipreste de Belchite, para intervenir en las previsibles diferencias suscitadas con Manuel de Sesé y Johana Díaz de Aux, infanzones, habitantes en el lugar de Azuara, en torno a la herencia. A.H.P.Z., *Protocolo de Joan Ram*, 1458, fols. 205-206.

156. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Barrachina*, 1469, fols. 298v-301.

157. Debe entenderse como una cantidad aceptable, por cuanto el disponente fija una renta anual de 400 s. (constituida sobre un capital de 12.000 s. sobre la aljama judía de Zaragoza) en la fundación de una capellanía *pro anima sua* en la capilla de San Juan de la iglesia de San Felipe, de la que fue en vida feligrés. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3 571, fols. 133-133v.

158. B.N., ms. 3090, fol. 16 y ms. 19167, fol. 20v.; B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fol. 29v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 25v.

159. Los ricos hombres, que forman la aristocracia de sangre y descienden de los barones tenentes de honores, denominados genéricamente nobles en el siglo XV, reciben el tratamiento de mosen (monseñor), pero no de modo privativo, pues lo comparten con algunos clérigos y caballeros, como es nuestro caso. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Sociedad cristiana en el mundo urbano aragonés», p. 974.

160. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1472, fol. 77.

161. A.H.P.Z., *Protocolo de Juan de Barrachina*, 1469, s.f.s.d. (10-V-1472).

162. B.C.S., *Libro o Genealogía de los nombres...*, fol. 53 & B.N., ms. 19167, fol. 37v.

163. Cuadro n.º 2.

164. FALCÓN PÉREZ, María Isabel, «Sociedad cristiana en el mundo urbano aragonés», p. 975.

Su número es extremadamente reducido, como se verifica en el sistema de matrícula para insaculados en el cargo de Diputados del Reino aprobado en las Cortes de Tarazona de 1495. En las dos bolsas destinadas al brazo de los ricos hombres, en la primera, que incluye las más altas estirpes, sólo se nominan once personas, mientras que en la segunda quince. SESMA MUÑOZ, Ángel, *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II*, Zaragoza, 1977, pp. 50-51.

165. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1453, cuadernillo suelto.

166. A.H.P.Z., *García López de Sada*, 1468-69, fols. 72v.-77.

167. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (31-IX-1466).

168. Enajena los bienes heredados de su progenitor a García de Moros, jurista, ciudadano de Zaragoza, por dos mil florines. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (31-IX-1466).

169. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan Sánchez de Calatayud*, 1466, s.f.s.d. (4-II-1466).

170. B.N., ms. 3090, fol. 17 y ms. 19167, fol. 21v.; B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fol. 30v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 27.

171. A.H.P.Z., *Papeles sueltos*, núm. 38.

172. A.H.P.Z., *Protocolo de Pedro Sánchez de Calatayud*, 1467, cuadernillo suelto. Pub. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la Dominación española en América*, pp. CCCXCVIII-DI.

173. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1472, fol. 89.
174. A.M.Z., *Actos Comunes*, 1471, fol. 94.
175. B.N., ms. 3090, fol. 16v. y ms. 19167, fol. 21; B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fol. 29v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v.
176. GARCÍA HERRERO, Carmen, «Las capitulaciones matrimoniales en Zaragoza en el siglo XV», *En la España Medieval*, VIII (1986), pp. 381-398.
177. B.N., ms. 3090, fol. 16v y ms. 19167, fol. 21 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v.
178. AZNAR GIL, Federico Rafael, *Concilios Provinciales y sinodales de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, 1982, pp. 133-135.
179. A.H.P.Z., *Protocolo de Pedro Lalueza*, 1478, fols. 443-444.
180. A.H.P.Z., *Protocolo de Cristóbal de Ainsa*, 1485, fols. 86v-87.
- Recuérdese que en virtud del «casamiento en casa», recogido en el ordenamiento foral, al contrayente que quedare viudo se le concede en las capitulaciones matrimoniales la facultad de contraer nuevas nupcias con prórroga del usufructo vidual y comunicación del mismo al nuevo cónyuge, siempre que los nuevos esposorios fueren convenientes a la casa y familia. SAPENA TOMÁS, Joaquín, «Casamiento en casa», en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, p. 844.
181. A.H.P.Z., *Protocolo de Pedro Lalueza*, 1486, fols. 179-179v.
182. A.D.Z., *Procesos contra el Justicia de Aragón*, leg. 677/4.
183. B.N., ms. 3090, fol. 16v. y ms. 19167, fol. 21 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v.
184. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo de Monzón*, 1521, fol. 172.
185. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo de Monzón*, 1521, fols. 172-173.
186. SESMA MUÑOZ, José Ángel, *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*, Zaragoza, 1977, p. 329.
187. TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, «Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado», en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos Horizontes*, Madrid, 1980, pp. 41-60 & «La Inquisición aragonesa en el marco de la monarquía autoritaria», *Hispania Sacra*, XXXVII (1985), pp. 489-540.
188. CONTRERAS, Jaime, «Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón», p. 347.
189. SESMA MUÑOZ, José Ángel, *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II*, pp. 346-350 & *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486). Documentos para su estudio*, Zaragoza, 1987, pp. 21-22.
190. SERRANO Y SANZ, Manuel, *Orígenes de la Dominación española en América*, pp. DIX-DXIV.
191. ALCALÁ GALVE, Ángel, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 1984, pp. 49-67.
192. GARCÍA DE TRASMIERA, Diego, *Epítome de la Santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro Arbués, inquisidor apostólico de Aragón*, Monreal, 1647, p. 74.
193. La descripción contenida en el *Dietarium* del archivo catedralicio es harto elocuente: «Así, a la una hora apries de media noche... quando los calonges cantavan el invitatorio, el reverent Maestre Pedro Epila, alias Arbues... estando agillonado, vino un traydor y diole una grant quchillada en el cuello esquierdo que le corto la vena orguánica, et un hotro traydor vino y diole una stoquada en el brazo esquierdo que le paso el brazo todo». [Pub. OLIVÁN BAILE, F., *La casa del Deán de Zaragoza*, Zaragoza, 1969, p. 80]. Certifican su muerte los cirujanos Prisco Laurencio y Johan de Valmaseda, en presencia del procurador fiscal de la Inquisición, a la sazón Pedro de Fuentes. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Anchias*, s.f.s.d. (17-IX-1485) & A.D.Z., *Actos Comunes*, 1485, fols. 44-45.
194. «Y fue por tan entera descubierta la dicha conjuración del martyrio y muerte deste glorioso martyr inquisidor, como se demuestra aqui por las sentencias y nombres de los consejeros, assasines y matadores que intervinieron, los quales son los infrascriptos y siguientes, aunque no se ponen aqui algunos que cupieron en el consejo, que fueron penitenciados de secreto. Los bolseros y consejeros de bolsero fueron micer Jayme Montesa, quemado en persona, Joan de Pedro Sanchez, fuido, y quemada su estatua, Gaspar de Santa Cruz, quemada su estatua. Los que aconsejaron y favorecieron en la dicha muerte: mossen Luys de Santangel, descabeçado y quemado; micer Francisco de Santaffe, accessor del governador, se desespero en la Aljaferia, y despues fue quemado; Garcia de Moros, mayor, quemado; micer Alonso Sanchez, quemado; Pedro de Almaçan, fuido y quemada su estatua. Los que fueron penitenciados, que merescieron no ser quemados y con favor del tehsorero Gabriel Sanchez: Sancho de Paternoy, mestre racional de Aragon; don Alonso de Alagon, señor de Pina, porque lo favorecia aunque no era confesso. Los que fueron assasines matadores del glorioso martyr inquisidor: Joan de Esperandeu, hijo de Salvador, el que le dio la estocada en el brazo, esquartezado y quemado; Matheo Ram, esquartezado y quemado; Joan de La Badia, quemado este, se mato en la Aljaferia, que se comio una lampara de vidrio; Vidau Durango, frances, moço de Esperandeu, que le dio la cuchillada, esquartezado y quemado; Tristanico, escudero, fuido, quemada su estatua». B.N., ms. 19167, fols. 41-41v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fols. 59-60.
195. B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 29v. & B.N. ms; 19167, *Sumario de los confessos condenados a fuego desde el año 1482 hasta el año de 1499*, fols. 61 y 93v.
196. B.N., ms. 3090, fol. 16v.
197. B.N., ms. 3090, fol. 17 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 92v.
198. B.N., ms. 19167, fols. 21v y 60v. & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 27 y 92v.
199. B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fol. 30v (27); B.N., ms. 19167, fol. 60 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 93v. No señalan fecha concreta: B.N., ms. 3090, fol. 16v y ms. 19167, fol. 21 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v.





200. B.N., ms. 19167, fol. 62 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 95.
201. B.N., ms. 3090 fol. 16v y 19167, fol. 21; B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v & B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fol. 29v.
202. B.N., ms. 3090 fol. 16v. & B.C.A.Z., *Genealogía valde antiqua*, fols. 29v-30.
203. B.N., ms. 19167, fol. 21 & B.C.S., *Libro o genealogía de los nombres...*, fol. 26v.
204. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2810/10, s.f.
205. FALCÓN PÉREZ, M. Isabel, *Libro del Reparó del General de Aragón (1489-1498)*, pp. 138-140.
206. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2810/10, s.f.
207. A.H.P.Z., *Protocolo de Johan de Anchías*, 1489, fol. 14.
208. A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 3 649, fols. 236-238.
209. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Violencia institucionalizada: el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón», *Aragón en la Edad Media*, VIII (1989) pp. 569-673. Vid. una reflexión sobre materiales conocidos en EDWARDS, Johan, «Constitutionalism and the Inquisition in Teruel, 1484-5», en *God and Man in Medieval Spain*, Warminster, 1989, pp. 128-147.
210. Una resolución del concejo, cuando no había sino la claudicación ante la amenaza de invasión, es muy reveladora al respecto, ya que el 8 de abril de 1485 insta a que «visto que la ciudat ha fecho muchas y diversas espensas en el fecho y negocio de la Sancta Inquisicion, y algunos de los conversos han prometido pagar aquellas», se proceda a su ejecución. FLORIANO CUMBREÑO, Antonio C., «El tribunal del Santo Oficio en Aragón. Establecimiento de la Inquisición en Teruel», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVII (1926), pp. 257-58.
211. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 127.
212. SERRANO MONTALVO, Antonio, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, 1995, vol. I, pp. 257-261.
213. Un individuo que pertenezca al grupo B buscará esposa entre las mujeres del grupo A, de donde era su madre. El grupo A logra relacionarse con el grupo B mediante el matrimonio de la hermana del jefe del linaje con el cabeza del linaje del grupo B; de este modo, los hijos del cabeza de linaje A y los hijos del cabeza de linaje B son primos cruzados.
214. De ahí que la antropología designe a los tres tipos de parientes con términos distintos, al modo romano: *pater*, *patrus* y *avunculus*. En cualquier caso, la terminología es el modo en que las personas clasifican el mundo de su parentesco; son formas de clasificar los parientes en categorías y subcategorías («tíos», «sobrinos», «primos»), que unas veces corresponden a la realidad social y otras no. FOX, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, 1972, pp. 223-244.
215. A.H.N., Sección Inquisición, leg. 544/22. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 160.
216. En la inducción intervienen factores de parentesco, amistad, autoridad, respeto, búsqueda de beneficios espirituales o materiales, predominando el primero con más de un 60% de los casos compulsados entre los conversos de Aragón entre el último tercio del siglo XV y comienzos del XVI. Si desglosamos el protagonismo de cada eslabón en la línea de filiación, obtenemos los siguientes resultados: abuelos (6,5%), suegros (22,5%), padres (55%), cónyuges (6,5%), nietos (3%), tíos (6,5). MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Ritos y festividades de los judeoconversos aragoneses en la Edad Media: la celebración del Yom Kippur o Día del Perdón; Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia, 61-62 (1990), pp. 59-92.
217. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 172.
218. Si los primos tienen hijos, tras la primera generación, los grupos de filiación podrían llegar a ser autosuficientes en lo que a reproducción se refiere, lo que favorece un repliegue del grupo sobre sí mismo. FOX, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, 1972, p. 49.
219. MARÍN PADILLA, Encarnación, «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: matrimonio», *Sefarad*, XLII (1982), pp. 243-298.
220. De los documentos municipales conservados no se deduce su conversión como consecuencia de las predicaciones de micer Vicente Ferrer entre 1412 y 1413, donde el dominico se ocupó prioritariamente del «apartamiento» de judíos y mudéjares con respecto a la población cristiana. [A.H.P.T., *Libro de Actos Comunes*, 1412-1413, fols. 1-3v., 6-14v., 18v-22v., 24-26v., 30-30v., 32, 36v.-37, 38 y 41v.]. A partir de 1414 las fuentes comienzan a hacerse eco de las primeras conversiones, como la acaecida con Golçalvo Ruiz «seyendo en la ceguedat de los judios». A.H.P.T., *Libro de mandatos y albaranes de Pedro Sancho de Valdeconejos*, 1414-1415, fol. 17.
221. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXII (1972), pp. 327-28.
222. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 325.
223. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 328.
224. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 329.
225. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 331.
226. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1 (Palomar).
227. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 331.
228. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 331.
229. En el marco de una conversación en la plaza mayor de Teruel es increpado por un agricultor

mendicante a quien entrega un óbolo miserable: «vos te neis moneda para comprar a Teruel». A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1.

230. TOMÁS LAGUÍA, César, *Catálogo del archivo de la Catedral de Teruel*, Teruel, 1953, pp. 173-174, doc. 329.

231. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 328-30.

232. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1.

233. «Seyendo este deposant y su muger mochos, sus padres dellos, por contencion e litigio que tenian de los bienes et herencia de su aguelo, padre del padre deste deposant, y por quitar todas barallas y questiones que se speravan acerca de los dichos bienes, hovieron dispensacion... para que este respondiente et la dicha su muger que eran cosino hermanos, fijos de dos hermanos, se pudiesen desposar». A.H.Prov.Z., *Sección Inquisición*, leg. 4/3, 1484, fol. 69. Cit. GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «Matrimonio y libertad en la Baja Edad Media aragonesa», *Aragón en la Edad Media*, XII (1995), p. 277. Así lo reconoce su progenitor cuando es procesado por el Santo Oficio. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1.

234. GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «Matrimonio y libertad en la Baja Edad Media aragonesa», p. 277.

235. Los libros de compartimientos de la ciudad ratifican que «los nuevament venidos a la catholica» –entre los que se encuentra este matrimonio– se concentran básicamente en la carrera de San Pedro, que desembocaba en la plaza de la judería. A.H.P.T., *Libro del Compartimiento por la ciutat de Teruel*, 1429, fols. 13v.-14.

236. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXIII (1973), p. 116.

237. La «complicidad femenina» en la judaización es un fenómeno muy difundido en otras juderías, aprovechando las excursiones campestres en ausencia de sus maridos. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Judíos y judaizantes en la Ribagorza y su área de influencia durante la Edad Media», en *Acta Lux Ripacurtiae, Arte Sacro Medieval*, Zaragoza, 1998, pp. 69-82.

238. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543/7 & SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 189.

239. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/12 & SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 117.

240. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/22 & SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 188.

241. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 119 & SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», pp. 177-181.

242. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 160.

243. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 118-119.

244. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/22. Cfr. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», pp. 187-188.

245. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «Los Marcilla empachadores de la Inquisición turolense», pp. 114 y 127.

246. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 546/1.

247. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXIII (1973), p. 126.

248. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543/6 & 543/9. Cfr. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 127.

249. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 130.

250. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543/6.

251. «Martes, a trenta de agosto, en feria, el inquisidor de la fe y ministros mandaron poner dos cadahalsos en la plaça de Santa Maria, en el uno estaban ellos, el juez y otros letrados en el otro. Seis estatuas vestidas de negro con sus mitras en las cabeças y sendos mantillos de amarillo, intitulados y fogueados, a saber es: Berenguer Ram, Gonzalvo Ruiz, mayor, y su fijo Gil Ruiz, la biuda mujer de Juan Ruiz, quondam, Gil de Gil Ruiz, y Violante de Santanjel, su mujer, y leyeron el proceso o sumario de testimonios de cada qual delante gran numero de jentes y los publicaron por ereticos, y fecho el sermon y publicacion fue dada sentencia por el dicho juez y traída a execucion; fueron quemados en dicha plaça y los bienes confiscados al señor Rey y fechos inhábiles los fijos in secundo grado y las fijas in primo, y esto por ser absentes y reputados por contumaces». LÓPEZ RAJADEL, Fernando, *Crónica de los Jueces de Teruel (1176-1532)*, Teruel, 1994, pp. 302-303.

252. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 337.

253. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 535/13.

254. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 545/11, 1.º y 2.º.

255. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXII (1972), p. 336.

256. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/21.

257. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 332-33.

258. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/23.

259. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «Los Marcilla ¿empachadores de la Inquisición turolense?», *Teruel*, XXVI (1960), p. 109.

260. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 544/22 & SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», p. 169.

261. FERRER NAVARRO, Ramón, «Aspectos económicos de la Inquisición turolense a fines del siglo XV», *Ligarzas*, 7 (1975), doc. 7.





262. SÁNCHEZ MOYA, Manuel, «La Inquisición de Teruel y sus judaizantes en el siglo XV. Proceso íntegro contra Brianda de Santángel y otras doncellas turolenses», *Teruel*, 20 (1985), pp. 151, 154 y 171 & SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 339-340.
263. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», *Sefarad*, XXXIII (1973), p. 111.
264. Sobre las gestiones desplegadas en torno a su nombramiento *vid.* A.H.P.T., *Libro de Actos Comunes*, 1483-84, fols. 86-86v., 90-90v., 94-95v., 105-105v., 110-110v., 121-122 y 130-130v.
265. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 113-114.
266. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», pp. 115-116.
267. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543/7 & leg. 544/11.
268. SÁNCHEZ, Manuel y MONASTERIO, Jasone, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», p. 115.
269. A.H.N., *Sección Inquisición*, leg. 543/7.
270. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «The Socio-Economic Structure of the Jewish Aljamas in the Kingdom of Aragon (1391-1492)», en *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Los Ángeles, 1997, pp. 670-91.
271. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Pequeñas ciudades y grandes villas en el ordenamiento del espacio aragonés», en *Les Sociétés Urbaines dans la France Méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Burdeos, 1991, p. 133.
272. A.C.A., *Real Patrimonio*, Reg. 2810/10. Dado que carece de foliación, las menciones internas se remitirán al número de asiento adjudicado en el cuadro n.º 3. Dicho legajo fue estudiado parcialmente por SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», en *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, pp. 165-171 & *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), pp. 121-136.
273. PABLO DE CONTRERAS, Pedro de, «La casa en Derecho navarro», en *Estudios de Derecho Civil en Homenaje al profesor José Luis Lacruz Berdejo*, Barcelona, 1992, vol. I, pp. 663-678.
274. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, «Moral sexual y estrategias matrimoniales en el mundo judío medieval en la Península Ibérica», en *Matrimonio y sexualidad: normas, prácticas y transgresiones*, Madrid, 2003, pp. 74-78.
275. PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel, *Ápocas de la Receptoría de la Inquisición en la zona nororiental de Aragón (1487-1492)*, Monzón, 1995, pp. 51-78.
276. También existen excepciones, como la que se advierte con Martín de Poçuelo, casado con una sobrina de Inés de Santángel, donde *ad finem* se señala: «el sobredicho Martín de Posuelo no tiene otro sino lo que en la presente nomina es mencionado». Cuadro n.º 3, asiento 13.
277. Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, Juan, «En torno de la naturaleza de la sociedad de gananciales», en *Estudios de Derecho Civil en Homenaje al Profesor José Luis Lacruz Berdejo*, pp. 810-842.
278. Cuadro n.º 3, asiento 8.
279. Aunque el Derecho de las Observancias señala al marido como gestor plenipotenciario en los bienes del matrimonio y le confiere una disposición casi ilimitada incluso para responder de las deudas contraídas, estas funciones de administración de la comunidad pasan íntegros a la mujer cuando el marido se halla incapacitado –hecho que sucede cuando ha sido infamado por el delito de herejía– ocupando ésta su lugar respecto al patrimonio. DELGADO ECHEVERRÍA, Jesús, «La gestión de la comunidad conyugal aragonesa», en *Estudios de Derecho civil en Homenaje al profesor José Luis Lacruz Berdejo*, vol. I, pp. 284 y 298.
280. «Si el marido o suegro fuese condenado por hereje y el fisco tomare u ocupare los bienes de aquellos, sea obligado a restituir la dote a la mujer catolica que la hubiese traído, constando que la dote fue traída del dicho marido o suegro cuando este fuese habido y estimado por buen cristiano al tiempo del matrimonio y ella no supiese que el era hereje y cesase todo fraude cuando se recibio y dio la dicha dote». A.H.N., *Sección Inquisición*, lib. 1225, fol. 540.
281. Cuadro n.º 3, asientos 12 y 17.
282. CABEZUDO ASTRAIN, José, «Los conversos de Barbastro y el apellido Santángel», *Sefarad*, XXIII (1963), pp. 276-77.
283. Cuadro n.º 3, asientos, 3, 4, 10, 13 y 15. Cfr. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», p. 130.
284. Cuadro n.º 3, asientos 1, 2, 4, 7, 9, 10, 12, 13 y 17. En algunos casos se precisan los años de matrimonio: Salvador de Santángel (18 años), Anthón Berdeguer, hijo de Francisca Santángel (15 años) y Ferrando de Santángel (26 años). Cuadro n.º 3, asientos 2, 4 y 12.
285. Cuadro n.º 3, asientos 9, 10, 13 y 17.
286. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», p. 132.
287. Se realiza mediante escritura pública, pudiendo ser mancomunado al comprometer contractualmente al marido en la abstención de relaciones sexuales y la manutención adecuada de su cónyuge. El salario, bastante lucrativo, se determina a tanto alzado con vencimiento mensuales o por prorrateo si se interrumpe su prestación por fallecimiento, falta de leche, enfermedad. Por lo común tienen una vigencia de seis meses a un año, en régimen de dedicación exclusiva y sujeta a responsabilidad. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel *et alii*, «Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en La Corona de Aragón en la Edad Media», en *Ir. Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*, Lleida, 1994, pp. 313-315.
288. Cuadro n.º 3, asientos 2, 8 y 15. Cfr. SESMA MUÑOZ, José Ángel, «Los Santángel de Barbastro: estructura económica y familiar», pp. 129-130.



Entrada de Jesús en Jerusalén. Iglesia parroquial de Aento.

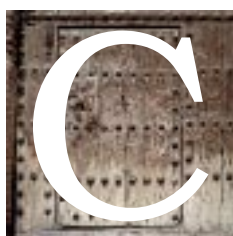


Palacio de la Aljafería de Zaragoza. Torre del Homenaje.

NOTAS SOBRE LA MOTIVACIÓN POLÍTICA DE LA INQUISICIÓN: SUS VARIANTES EN LA FRANCESA, CASTELLANA Y ARAGONESA

ÁNGEL ALCALÁ GALVE

City University of New York



Como es bien sabido, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se suscitó una a veces enconada discusión sobre si la Inquisición tuvo naturaleza y carácter eclesiástico o real, es decir, si era una institución de la Iglesia o de la Monarquía. Fue una cuestión mal planteada desde el principio. Primero, por preguntar por una especie de ser metafísico del Santo Oficio. No era éste un ser abstracto, en torno al cual y a otros problemas ideales caben quizá tales cuestiones, sino un tribunal activo que funcionó con enormes diferencias de adaptación local, y bajo muy dispares y cambiantes influjos de inspiración política a lo largo de tres siglos y medio. Por los mismos motivos apenas tiene sentido hablar abstracta, y genéricamente de «los conversos» o de «el mundo converso», pues cada converso era –como cada persona es– un mundo de sentimientos y actitudes imposibles de homologar¹. Segundo, porque tal discusión estuvo llena de prejuicios: los historiadores

protestantes, en general, culparon a la Iglesia por establecer la Inquisición y continuarla, y los católicos, para exonerar a la Iglesia, culparon a la Monarquía por haberla instituido.

Hoy parece que podemos ponernos de acuerdo sobre tal cuestión admitiendo que la Inquisición española fue una institución de carácter híbrido: aunque esencialmente eclesiástica, puesto que el Papa la autorizó cediendo a las presiones del rey Fernando y del Papa emanó siempre su jurisdicción, sin embargo, desde su origen mismo le sirvió al Estado de útil instrumento para conseguir fines políticos, que a veces poco tenían que ver con los religiosos. Pero estamos hablando de tres inquisiciones. Por supuesto, las tres –y todas las demás– cumplieron siempre su fin esencial de investigar/inquirir y, con esencial ayuda del Estado, reprimir presuntas herejías; esa fue su finalidad, para eso fueron instituidas. Sin embargo, instituciones de la Iglesia, siempre que pudo las utilizó el Estado –que en España, no en Francia, exigió su





Texto bíblico sobre pergamino.
Archivo Histórico Provincial de Huesca.

implantación— para obtener sus fines políticos propios. Tal planteamiento, de institución híbrida, «mixturada», permite comprender las numerosas fricciones y problemas de jurisdicción que en España enfrentaron constantemente a la Inquisición y al Estado.

Pero no estriba el problema en determinar la finalidad de la Inquisición, su *para qué*, que fue reprimir la herejía, lo cual es evidente, sino en precisar su *porqué*, su motivación inmediata. Y para explicarnos los porqués de la Inquisición es menester remontarnos —siquiera brevemente— al porqué de la represión violenta del hereje.

Dos veces aparece la palabra *hereje* o *herejía* en el Nuevo Testamento (I Cor. 11,19 y Tit. 3,10) y ambas con significado de facción, de separación de la comunidad; ya en ello se insinúa el carácter social, no meramente individual ni sólo intelectual, de la herejía. Pero en ambos textos San Pablo contempla como única solución la admonición fraterna, las persuasión; sólo en último término la excomunión, pena meramente religiosa, como aconseja Jesús mismo en Mt. 18,15. Se deduce que toda inquisición/investigación de las creencias u opiniones del probable «faccioso», aunque no alcance el rango jurídico de la Inquisición del que vamos a tratar, es, esencialmente antievangélica, por no respetar la esencial libertad de conciencia del individuo para creer o no, para creer esto

o aquello. Sea ésta la primera importante conclusión.

No quedó en mero nivel intra-eclesiástico el tratamiento público de la herejía. Se fue pasando de la persuasión a la coerción. No fue ajena a este proceso la lectura maximalista de ciertos textos bíblicos² y su aplicación apologética contra herejes de su tiempo por polemistas de los siglos II al IV como Tertuliano de Cartago, Ireneo de Lyon, Teodoreto de Alejandría o Agustín de Hipona. Fue lamentable que en este tema, como en tantos otros, la naciente Iglesia, especialmente al realizarse a principios del siglo IV su constantinización, con la cual se firmó su caída respecto a su pureza original, tomara prestados del Imperio Romano no sólo su estructura administrativa, e incluso para el obispo de Roma el título de *Pontifex Maximus* de los emperadores, sino que a la larga aceptara su Derecho Penal. Los emperadores, a la vez sumos líderes políticos y religiosos, justificaron sus persecuciones de los cristianos porque éstos mostraban deslealtad hacia las religiones oficiales del Imperio, practicando una religión no reconocida oficialmente. A la vez se había ido introduciendo lentamente en el Derecho Procesal Romano la investigación o *inquisitio* del magistrado, antes desconocida, para averiguar la identidad y culpabilidad de los acusados. Al mismo tiempo, por efecto de las graves disensiones (etimológicamente, *herejías*) internas de los cristianos, ya desde principios del siglo III se abrió camino entre los intelectuales y los pastores cristianos la idea de la necesidad de que la autoridad civil colaborara para dirimir esas disensiones meramente internas.

La literatura cristiana de los primeros siglos había dejado pocas orientaciones sobre cómo podía actuar un Estado cristiano (tal el Imperio desde Constantino en adelante) ni sobre hasta qué punto la disciplina eclesiástica podía ser parte de la ley romana o la de cualquier otra entidad política. A partir del siglo V la teología aceptada, porque le conviene o cree que le conviene, este nuevo *status* de la autoridad civil.



El paradójico resultado es que se van a aplicar contra los heterodoxos cristianos (es decir, los que tienen propia opinión, los... *herejes*) las mismas leyes que antes de la oficialización del cristianismo había aplicado el Imperio contra los cristianos mismos, los cuales, por definición, para él eran herejes simplemente por ser cristianos. El 28 de febrero de 380, Valentiniano II y Teodosio I iniciaron series de decretos imponiendo a la fuerza los nuevos dogmas y reprimiendo las herejías cristianas. Los continuaron otros emperadores hasta culminar en 534 en los de Justiniano³. No quedaron olvidados durante el dominio inicial de las tribus llamadas bárbaras. Por el contrario, esas leyes y la estructura del Imperio sobreviven en la Iglesia latina después de la destrucción del Imperio de Occidente por ellas y después de la escisión de la Iglesia griega. Ciertamente, eran invocadas raramente; pero esto fue debido a que durante siglos el problema urgente no fue tanto mantener y acrecentar la ortodoxia cristiana interna cuanto consolidar la conversión de las nuevas masas advenedizas (francos, visigodos, etc.).

Los visigodos, que al decir de Ortega y Gasset en *España invertebrada* llegaron a ella «alcoholizados de romanismo», fueron, por eso mismo, quienes más bárbaramente aplicaron las viejas leyes romanas contra los judíos y los herejes internos. A lo largo de la Edad Media la herejía constituye a la vez pecado individual, delito eclesiástico y crimen político-social. Se proclama entonces el concepto de hereje como subversivo radical de la sociedad⁴. También se ha señalado con razón que «en el curso del siglo XI un nuevo brote de heterodoxia y disensión, una nueva conciencia de los abusos clericales, y un nuevo nivel de relaciones entre los poderes espiritual y temporal, dieron gran ímpetu a la actualización de las antiguas prácticas y transformó el aspecto judicial de Europa para siempre»⁵. No hay separación de lo religioso y lo secular. La salvación es individual, pero como no la hay fuera de la Iglesia [el pésimamen-

te interpretado principio *Extra Ecclesia nulla salus*) y como además no hay otra sociedad legítima que la cristiana, ergo la herejía corrompe al individuo, a la Iglesia y la sociedad, y además encierra el peligro de acarrear la ira de Dios sobre justos y pecadores, sobre el Estado mismo. *Delenda est haeresis*. Hay que destruir la herejía.

No habría habido Inquisición tal como la conocemos si a partir del siglo XI no se hubiera actualizado en la Universidad de Bolonia la afición al viejo Derecho Romano. Se re-estudian las leyes y la casuística de los siglos IV al VI y se aplican a las nuevas herejías que se han extendido por toda Europa de manera realmente alarmante, especialmente, en ese mismo tiempo, los waldenses italianos y los cátaros o albigeneses. Tras tímidos intentos de codificarlas, un inmenso éxito corona el esfuerzo recopilador del fraile benedictino Gratiano, quien publica en 1140 su *Concordantia discordantium canonum*, base del Derecho Eclesiástico medieval y de todo el Derecho Canónico hasta ayer mismo.

La motivación política en los orígenes de la Inquisición medieval

Era probablemente necesario recordar los precedentes puntos de partida porque sin tenerlos en cuenta no se comprenden fácilmente ni los orígenes de ninguna de las tres Inquisiciones que con escandalosa brevedad vamos a rememorar, ni su motivación política. Una vez entendido que la represión inquisitorial de la herejía en su primera manifestación, la medieval o francesa, tiene su remoto origen en el Derecho Romano, la historia gira ya sobre bien lubricadas ruedas. He aquí los hitos fundamentales, ahora fácilmente asequibles gracias a la reciente magistral edición de los documentos inquisitoriales pertinentes⁶.

1. El papa Lucio III parece haber sido el primero en decidir por la decretal *Ad abolendum*, de 1184, que serán los jueces eclesiásticos los encargados de la *inquisitio* de





herejes y herejía, pero deberán ser laicos quienes lleven a cabo las sentencias, especialmente la de pena capital.

2. Inocencio III dicta en 1199 el documento con razón llamado «carta fundacional de la Inquisición episcopal», la bula *Vergentis in senium*. En él se da el paso esencial. La herejía se tipifica como traición, como *crimen laesae majestatis*, un crimen de lesa majestad tanto divina como real, cuya represión, consiguientemente, obliga por igual a clérigos y a laicos.

Siempre me he preguntado por qué desde antiguo se fue urdiendo este curioso concepto criminal de la herejía, primándola por encima de pecados y delitos que presentan un evidente mayor nivel de ofensa a Dios; por ejemplo, la blasfemia o el sacrilegio. La herejía implica, sí, contumacia, mientras que otros pecados, incluso esos dos, pueden expresar debilidad sólo transitoria. Pero no creo que fuera determinante esta consideración. La herejía es resultado de una toma de posición personal intelectual, la cual, aun en herejes sin particular formación, resulta a la larga más peligrosa para instituciones autoritarias como la Iglesia o las monarquías absolutas. Sobre todo, la herejía es por definición, como antes vimos, una escisión social en el seno de una comunidad excluyente colectivamente proclamada cristiana. Este matiz político será, pues, siempre esencial en toda represión antigua y moderna de la herejía, incluida la represión inquisitorial, porque, como se va a comprobar, tal fue la característica originaria de la mentalidad y de los documentos primeros que le dieron la luz.

3. En 1208, Felipe II Augusto, entonces sólo rey del norte de Francia, realizó la gran cruzada contra los albigenses del sur de Francia, solicitada por el Papa. Los duques de Toulouse y de Albi ofrecían su vasallaje intermitentemente al rey de Francia o al de Aragón. Pedro II de Aragón había secundado las iniciativas papales, y en 1197 había decretado pena de hoguera a los herejes convictos de sus territorios. Ello no obstante, llegada la cruzada anti-albigense contra

quienes entonces eran sus vasallos, intuyó su aspecto político, y no dudó en defender con las armas personalmente a sus vasallos herejes. Murió en la batalla de Muret, en 1213.

4. Prosiguió la cruzada, que duró veinte años. Como no lograba los frutos apetecidos, en 1229 el Papa Gregorio IX por la constitución apostólica *Excommunicamus universos haereticos* decretó: «Los condenados por la Iglesia serán entregados al tribunal secular para que sean castigados con las penas debidas», y en el breve *Ille humani generis*, de 1231, otorgó especiales facultades inquisitoriales a los frailes dominicos –con enorme e injurioso desacato a los obispos locales, como en otro estudio quedó demostrado hace unos años– mandándoles inquirir casos de herejía de individuos, más eficaz procedimiento que el de la destrucción bélica masiva e indiscriminada⁷.

La consecuencia –que estaba prevista y era lo que se buscaba– no se hizo esperar: los condados «heréticos» del sur de Francia pasaron a integrarse con los del norte, contribuyendo a que su unidad nacional se fraguara, así, a base de instrumentalizar la cruzada y la actuación de la Inquisición para lograrla. No es propio de nuestro tema insistir en cómo tal puesta de la Inquisición al servicio de fines políticos alcanzó su cenit en la supresión de los templarios en 1312 (aunque la decretó el Concilio de Vienne, Francia, la Inquisición participo en ella de otras maneras) y en el holocausto de la pobre Juana de Arco en 1430, ya en pleno siglo XV.

La motivación política en los orígenes de la Inquisición castellana

Cambiamos de horizonte y entramos en otro país, España, y otro terreno presuntamente herético, el de los judeoconvertos pretendidamente judaizantes secretos (marranos). Dirijamos ante todo nuestra atención a ésa su «herejía».

En largas y numerosas conversaciones con el Prof. Benzion Netanyahu, no menos que con amigos judíos de Nueva York y en algunos escritos, hemos comentado lo que se podría llamar nerviosismo dogmático de los cristianos, que se acrecentó, al parecer, desde fines del primer milenio. Si el judaísmo (el Antiguo Testamento) fue preparación de su culminación en el cristianismo (en el Nuevo), ¿no será la mayor prueba de la falsedad de la pretendida revelación cristiana el hecho de que siga habiendo centenares de miles de judíos irreductibles, reacios a la conversión voluntaria? Se añade otro factor que desde los siglos XIII y XIV facilitó la progresiva incomprensión cristiana del fenómeno judío y luego del judaizante. Desde la Escolástica, especialmente en la dominante corriente tomista, caracterizada por sus esfuerzos por racionalizar los fundamentos de la fe, resultaba irracio-

nal no ser cristiano. De ahí a ese mencionado nerviosismo, a la acusación de perfidia judaica y a la persecución, para la cual nunca faltarán fanáticos azuzadores, no hay más que un corto paso.

¿Era necesaria una Inquisición en España? Atendamos a la cuestión primero desde el punto de vista de los acusados, los conversos. Se dirá, como antes en el caso de los albigenses, que no sólo la multitud de judaizantes, sino especialmente el secretismo de sus prácticas judías requería un tribunal especializado en técnicas de detección y en un particular profesionalismo. Hay todavía un elemento más, entre otros, que cabe destacar: la peculiaridad del caso español. A lo largo de la Edad Media y a pesar de las numerosas y muy crueles persecuciones y matanzas de judíos en Francia y Alemania, no hubo conversiones de ellos al cristianismo, sus millares de víctimas



Texto bíblico en letra cuadrática sefardí. Archivo Capitular de la Catedral de Tarazona.





Efigie de doña Sabina de Santángel.
Patio del Palacio Zaporta. Zaragoza. Ibercaja.

fueron auténticos mártires de su fe en la religión de Moisés. Muy al contrario, cientos de miles de bautizados se obtienen en Castilla y Aragón a raíz de las matanzas de 1391, más aún a consecuencia de las leyes extraordinariamente discriminatorias de Catalina de Lancaster y Fernando IV de Aragón (el de Antequera) y finalmente en 1413-14 como resultado de la Disputa de Tortosa⁸. La aceptación del bautismo (rehuyo hablar de conversión) por casi todos los rabinos asistentes y centenares de sus seguidores, acarrió el final de las grandes juderías aragonesas a excepción de las de Zaragoza y Huesca, y la reclusión de los restantes judíos aragoneses en docenas de pequeños pueblos donde mejor pasar inadvertidos. En los últimos años se ha ido demostrando que los descendientes de los conversos muestran signos de asimilación progresivamente total y voluntaria a la sociedad mayoritaria cristiana, lo cual no impide reconocer que persistieran en su fe mosaica muchos conversos.

Podrá extrañarnos tal peculiaridad, pero no incumbe a este momento dilucidar sus posibles motivos. Sí importa subrayar que el Prof. Netanyahu demostró hace más de treinta años (en 1966) que el pretendido mayoritario criptojudaismo de los conversos es una patraña urdida por sus encarizados perseguidores, y que, en sorprendente consecuencia, la realidad religiosa de Castilla no necesitaba la Inquisición, sencii-

llamente porque desde mediados del siglo XV era muy minoritaria e insignificante entre los conversos la práctica secreta del judaísmo. Con otros muchos que el gran historiador menciona, Isaac Arama, zamorano pero rabino en Calatayud y Fraga, quien toma ideas de otro rabino y escritor judío aragonés, de Huesca, Abraham Bivach o Bivago, apoya la tesis de que «hacia 1470, en la década que precede al establecimiento de la Inquisición, la inmensa mayoría de los marranos [o mejor: conversos] estaban cristianizados, no tenían intención de volver al judaísmo y, por tanto, no lo practicaban en secreto»⁹.

Tres salvedades pueden oponerse a esta importantísima conclusión. Primera: Netanyahu se basa en fuentes rabínicas escritas en hebreo para concluir la asimilación de la mayoría de los conversos a su nueva religión y a la sociedad cristiana al cabo de dos o tres generaciones. Esto parece evidente entonces y ahora, como sucede hoy con los emigrantes, cuyos hijos se asimilan al nuevo país (cultura, costumbres, lengua) en una generación. Pero cabe dudar si esos documentos de rabinos (homiléticos, comentarios bíblicos, *responsa* a preguntas correlativas) no son fruto de una inconsciente hipérbole de los rabinos mismos, alarmados por una situación real, pero que no quedaría fielmente reflejada en sus escritos. Algo así como cuando solemos decir en una situación difícil «Todo está perdido», o «Aquí no hay nada que hacer», cuando todo está por hacer.

No eludamos otra segunda salvedad: el hecho evidente del criptojudaismo. También aquí se podrá responder que los documentos inquisitoriales son poco de fiar, por sus propias características, pues para aquel tribunal el reo era culpable hasta que se demostrara que no lo era, y a ello se ajustan sus procedimientos judiciales. Pero, en todo caso, el fenómeno criptojudío (el marranismo) de muchos conversos consta, es un hecho fácilmente comprobable hasta bien entrados los siglos XVII y XVIII. ¿Cómo, pues, explicarlo, sino por la persistencia



de numerosos núcleos secretos de conversos reacios a la rendición de su conciencia religiosa? Desde hace años vengo insistiendo, por escrito y en conversaciones con algunos admirados historiadores, en que mientras no tengamos un mapa lo más aproximado posible de la extensión y profundidad del marranismo o criptojudasmo desde mediados del XV hasta al menos fines del XVII estaremos dando en estos estudios palos de ciego.

Y otra salvedad, por fin, en referencia a ese punto de la profundidad del marranismo antes y después de la Inquisición. Una aclaración esencial ha sido puesta de relieve por historiadores como el Prof. Haim Beinart y otros: ¿qué cuantía de ritos externos o costumbres judías denota secreta y permanente adhesión al judaísmo? Las personas de formación cristiana olvidan que las prácticas exteriores (observar ciertos mandatos de la *Torah* o el *Talmuid*, comer o privarse de ciertas comidas, etc.) son esenciales a la ortodoxia judía, mientras los cristianos en su religión superadora de lo ceremonial tienden a considerarlas mero folklore. Es otro punto de divergencia valorativa que debe ser resuelto antes de toda discusión sobre el fondo del asunto.

Si tales son, entre otras, las cuestiones que afectan al tema desde la perspectiva de las víctimas, veamos las que proceden del otro ángulo de visión. ¿Era necesaria una Inquisición nueva desde el punto de vista de los inquisidores? No, no era necesaria en España una Inquisición de características políticamente tan acusadas como la fundada por el rey Fernando. Aunque, como todos sabemos, la Inquisición francesa no se extendió a Castilla, pero sí a la Corona de Aragón, los pretextos de los citados Papas medievales para iniciarla en Francia –incapacidad o culpable negligencia de los obispos locales– no encajaban en la España de mediados ni fines del siglo XV.

Más aún, uno de los prejuicios que todavía solemos cultivar respecto a todo este tema estriba en la pretendida negligencia de las

autoridades seculares en la represión de la herejía. Como demuestra la ferocidad persecutoria de brujas en Alemania, Francia e incluso España en ese tiempo, dichas autoridades eran al menos tan conscientes del peligro socio-político de la disensión herética como las eclesiásticas de su peligro dogmático. El caso célebre del proceso del teólogo herético Pedro de Osma, profesor de teología en la Universidad de Salamanca, en tribunal episcopal convocado en Alcalá de Henares por el Arzobispo Carrillo en época tan avanzada como 1479, al año de ser firmada la concesión pontificia de la Inquisición a los Reyes Católicos, resulta sumamente aleccionador: muestra que la Iglesia española, encabezada por obispos relativamente ejemplares (incluso antes, pero más desde las reformas de Cisneros colaborando con los Reyes Católicos), disponía de todos los instrumentos necesarios para ejecutar la mandatoria represión canónica de herejías por tribunales episcopales sin necesitar la intromisión ni de una organización extra-episcopal, como realmente lo fue siempre el Santo Oficio, ni mucho menos de la autoridad secular¹⁰.

Es menester aclarar interpretaciones de la otra gran obra de Netanyahu, lamentablemente no bien comprendida por algunos historiadores españoles de prestigio¹¹. A nuestro actual intento inmediato basta resumir sus conclusiones. Cualquiera que sea la aceptación definitiva de éstas, el libro de Netanyahu permanecerá como una de las grandes obras historiográficas del siglo XX, no inferior a *Erasmus y España* de Marcel Bataillon o a *La realidad histórica de España* de Américo Castro. La de Ben Zion constituye el hasta ahora más completo y profundo estudio de la discusión, de gran altura intelectual, que llevó a la creación del llamado Santo Tribunal. Los escritos y actuaciones de egregios intelectuales castellanos de una y otra orilla, hasta él estudiadas a la ligera o no sistematizadas dentro del contexto polémico total que las originaron, han sido sometidas por él a un análisis exhaustivo. Pero





además toda la historia de España es revisada por Netanyahu desde la perspectiva de sus relaciones con judíos y conversos, de modo que en un estudio general de la historia española ha de resultar en el futuro referencia ineludible.

No consiste la novedad netanyahuana en estudiar los motivos socio-económicos de las rivalidades entre cristianoviejos y cristianonuevos o conversos, por muy completa que sea su narración. Que las fricciones entre ambas castas procedieran de la resentida envidia de aquéllos al asistir en un par de generaciones al encumbramiento social de éstos y al sentir y resentir su opresión recaudatoria en nombre del monarca, había sido puesto de relieve por numerosos investigadores antiguos y modernos¹². Lo nuevo de Netanyahu estriba en haber subrayado la importancia de un factor en el cual apenas, si alguna vez, se había parado mientes: el factor racial. Y es aquí, especialmente, donde debemos detenernos un poco para aclarar los malentendidos de los citados historiadores y de quienes hayan sufrido su influencia o no leído bien por su cuenta.

¿Cómo es posible, han dicho, que si Fernando no era racista, creara una institución, su Inquisición, que sí lo era? Respuesta: ni Fernando ni su Inquisición fueron racistas. No él, pues siempre se rodeó, antes y después de serle concedida la Inquisición en 1478, de íntimos colaboradores conversos, de modo que en algún momento el 50% de los miembros del Consejo Real lo eran. No el Tribunal, pues, aunque exigía para sus propios miembros pureza de sangre, solía proceder tras acusaciones ajenas, no por propia iniciativa, cosa que habría hecho de ser institución persecutoria de pretendidos herejes principalmente por motivación racista. No es tal el sentido profundo de la nueva interpretación de Netanyahu, aunque algunas de sus expresiones a veces no sean del todo claras en este contexto.



Tramo más elevado de la judería de Tarazona, junto a la Zuda.

El sustrato de la conciencia colectiva antisemita del populacho y parte de la burguesía castellana se reveló con motivo de los históricamente trascendentales sucesos de Toledo en el verano de 1449, que no hay ni siquiera que resumir, por ser bien conocidos. Como ha escrito el Prof. Edward Peters: «A partir de mediados del siglo XV el antisemitismo religioso se volvió antisemitismo étnico, con poca diferencia entre judíos y conversos, excepto el hecho de que los conversos eran tenidos por peores que los judíos porque, en cuanto manifiestamente cristianos, habían adquirido privilegios y posiciones que a los judíos se les negaban»¹³.

La hosca envidia socio-económica y el natural resentimiento de los cristianoviejos por el encumbramiento de esos extraños advenedizos movían, como siempre, al odio criminal. Tal odio llevaba a la acción discriminatoria y a la acción violenta contra el converso, pero tales actos de violencia –como los de 1391 y otros en la primera mitad del siglo XV contra los judíos– necesitaban alguna teoría para justificarlos. Antes sirvió contra el judío la acusación –falsa– de deicidio, perfidia y contumacia de *todos* los judíos en su ceguera ante la luz cristiana; ahora iba a servir la

teoría –falsa– y el consiguiente prejuicio de que *todos* los conversos se habían bautizado hipócritamente, incluso con el secreto designio de que quienes de entre ellos pudieran escalar altas posiciones sociales o eclesiásticas fueran minando y corrompiendo los cimientos ortodoxos de la cristiandad. *Todos* los conversos, pues, eran sospechosos de herejía por el mero hecho de ser conversos, falsos conversos. El fundamento último de la teoría sustentadora de esta convicción de los enemigos de los conversos se refería a *algo esencial, al ser mismo del judío y del converso*: su ser le impide convertirse sinceramente, un ser –que el bautismo no cambia– naturalmente perverso, que irremediablemente le mueve a la mentira, la impostura, la hipocresía y el crimen.

Desde mitad de siglo este racismo de algunos fanáticos crecía, marea que había que contener.

Algunos han puesto reparos al uso netanyahuano del término *raza*, por moderno, impreciso e incongruente con términos de la época como *linaje, sangre, nación*. Es objeción irrelevante, si se entiende, como acabo de exponer, en el sentido del *ser profundo* del judío y del converso: un ser perverso, incapaz esencialmente de aceptar el cristianismo voluntariamente.

Tres eran las soluciones del problema converso que en virtud de esta teoría racista, no muy dispar de la que cinco siglos después elaboraron los nazis para el que llamaron problema judío, proponían hombres como Marcos García de Mora y luego, o a la vez, fray Alonso de Espina: primera, exterminio o matanza en masa, como cinco siglos después hizo o intentó hacer Hitler; segunda, destierro masivo de lugares y regiones de máxima densidad conversas y, aún mejor, de todo el país; tercera, algún tipo de inquisición que individualmente, en cada uno de los acusados,



Rostro de un judío. Museo Comarcal de Daroca.





intentara averiguar aquellas mencionadas cuantía y profundidad de los ritos y costumbres judaizantes de los judíos bautizados.

Fernando e Isabel llegan al trono tras el caótico reinado de Enrique IV. Es natural que, en su afán de practicar un gobierno ejemplar y no perder nada de su popularidad inicial, ambos prestaran atentos oídos al clamor popular anticonverso. Y es aquí donde se antoja perfectamente pertinente la pregunta crucial: ¿por qué la Inquisición? ¿Por qué la Inquisición, si, como Netanyahu demostró en su libro anterior, la inmensa mayoría de los conversos estaban asimilados a la religión y cultura dominantes o en vías de estarlo y, lo que es más, a diferencia de los moriscos –quienes siempre rechazaron la asimilación– tenían ansias de fundirse en ellas?

Es también natural que de esas tres soluciones propuestas, maquiavélico al fin, eligiera Fernando la que ofrecía mayor seguridad de canalizar el odio popular, de lograr resultados palpables pero controlables por él mismo y de garantizar su propio dominio inmediato sobre sus actuaciones. Elegir la Inquisición y no el exterminio o el destierro masivos de los conversos equivalía a reservarse la posibilidad de seguir contando con los más valiosos de entre ellos, a ejercer la selectividad que las circunstancias aconsejaban en el procesamiento y persecución de los conversos que no le interesara conservar, a contar con las aportaciones financieras de aquella gran cantidad de conversos egregiamente activos, aparte de que las otras dos soluciones –exterminio y destierro masivos– habrían sido decisiones enormemente crueles por las cuales Fernando, hombre del Renacimiento atento a su fama póstuma, habría sido recordado con mucho mayor vilipendio que por fundar su Inquisición. Fue ésta, así, un mal menor, que Fernando quizá no quiso en principio, pero que una vez instituida e iniciada, llevó a cabo, como todas sus empresas, con cabal resolución y eficacia, aprovechando

los recursos económicos que se le venían a las manos.

Al remachar que se trata de *su* Inquisición estamos ya insinuando la motivación principal de sus orígenes. Porque apenas habría podido Fernando obtener los fines que se proponía si no hubiera sido ésta, la castellana y luego la aragonesa, *su* Inquisición, «una Inquisición a mi gusto», como bárbaramente le escribió al papa Sixto IV en documento insultante y sobrecogedor¹⁴.

Para aclarar las ideas en este debate sobre los orígenes, hay que distinguir netamente entre el *porqué* y el *para qué* de la Inquisición. No hay que dudar siquiera que la finalidad del Tribunal, en España como antes en Francia, fuera inquirir, investigar, averiguar la existencia de herejías y de herejes, o –y esta distinción es esencial, pues una cosa es la herejía dogmática y otra la herejía inquisitorial– inquirir, investigar, averiguar, comprobar lo que la Inquisición misma hacía pasar por herejías y herejes. La Inquisición, en cuanto tal, no podía hacer otra cosa. Era su *para qué*. Distinto es su inmediato *porqué*, siendo que algún tipo de nueva Inquisición había sido sugerido e incluso solicitado del Papa en tiempos de Juan II y de Enrique IV. Hechos como que fuera Fernando quien se la exigiera al Papa y no éste quien la ofreciera, como en Francia, su tozudez en defender en contra de él su tipo de Inquisición que le había extorsionado de manera escandalosa e indigna, intimidarle con la amenaza de invadir desde Nápoles los Estados Pontificios con el fin de sonsacarle para ella y para sí numerosas prerrogativas, y, sobre todo, el que la animosidad popular anticonversa amainara al ritmo de los autos de fe de la primera época, significativamente crueles con su total anuencia, indican que hubo *un porqué* no coincidente con el obvio *para qué*. Fernando consideró que le era políticamente necesario conceder lo más que podía a ese clamor popular, pero canalizándolo en un tribunal con normas procesales bien delimitadas, el nombramiento de cuyos miembros, además, y cuyos actos

más llamativos iban a estar en sus manos. No se hable, es evidente, de un pretendido intento fernandino de establecer la unidad religiosa, pero sí de su intento de lograr la unidad nacional. En este sueño, esencial aspiración de los Trastámara, bien valía la pena utilizar al servicio de sus fines políticos de pacificación popular y de unidad nacional una institución –su Inquisición, una Inquisición «a su gusto»– total creación suya, aunque sobre los pasos ya andados de los presupuestos teóricos medievales, que facilitaron enormemente, como en la Inquisición medieval, proseguir y ahondar en la misma línea de instrumentalización política de ésta.

Normal es que en esta somera exposición de una tesis compleja queden cabos sueltos. Algunos han sido señalados por críticos solventes. Extraña que nadie, al parecer, haya mencionado entre las posibles objeciones la siguiente: ¿cómo podemos llegar a la conclusión de que ese clamor popular anticonverso era realmente no sólo universal, sino violento, fuera de unos cuantos lugares de Andalucía ya bien documentados (Sevilla, Córdoba, Jaén), pero no en Aragón? Más aún, ¿cómo podemos saber que los dos escritos básicos en que Netanyahu fundamenta el aspecto racista de su tesis socio-política (la *Sentencia-Estatuto* de Toledo y el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, ambos de circulación muy restringida) pudieran influenciar a las masas anticoversas hasta el extremo que su tesis parece postular ineludiblemente? Creo que esta objeción tiene más fuerza que la que algunos le han presentado, por ejemplo al decir que nada de esa motivación política de Fernando trasluce en los documentos con que solicita del Papa la Inquisición o en los que trata de ella, ni en las respuestas de éste (¡por supuesto que no!). No creo que ninguna obste a admitir la tesis fundamental: la Inquisición castellana debió la motivación de su origen a una medida política de Fernando, que pronto extendió a su reino propio.



Interior de una sinagoga aragonesa.
Haggadah de Sarajevo.

La motivación política en los orígenes de la Inquisición aragonesa

La bula fundacional, *Exigit sinceræ devotionis affectus*, del 1 de noviembre de 1478, otorgaba a Fernando e Isabel potestad para nombrar inquisidores en sus reinos de Castilla y León; no en Aragón, pues sólo lo heredó Fernando un año después, al morir su padre Juan II. No nos constan documentos intermedios, pero Fernando o intentó instituir la Inquisición en Aragón sin permiso específico para ello o se ha perdido su petición oficial a este respecto. Tal facultad le fue negada a Fernando tajantemente el 29 de enero de 1482 tras conocer el Papa los abusos que los inquisidores cometían en Castilla¹⁵. Sin embargo, el débil pontífice se le va acomodando tras casi dos años de negociaciones, y el 17 de octubre de 1483 el Papa autoriza a Tomás de Torquemada, ya inquisidor general de Castilla, a que nombre sustitutos suyos en





los reinos de la Corona de Aragón. La oposición política al establecimiento de cualquier tipo de Inquisición que no fuera continuación de la episcopal o la medieval fue extrema en Aragón, signo claro de que sus políticos se dieron clara cuenta de que con ella se pretendían fines más políticos que religiosos. Por fortuna, es idea que se va abriendo paso incluso en novelas populares cuyos hechos al final transcurren en Zaragoza. Al empezar a actuar la Inquisición, «había en Zaragoza varios hombres buenos, miembros de la Diputación de Aragón y del Consejo de los Estados, que se escandalizaron e indignaron. Se presentaron ante el rey para señalarle que los nombramientos y ejecuciones [sic] de Torquemada eran ilegales y que sus confiscaciones de propiedades violaban los fueros del Reino. No se oponían a los juicios por herejía, pero pedían que la Inquisición se dedicara a la tarea de devolver a los pecadores al seno de la Santa Madre Iglesia mediante la instrucción y la admonición, e impusiera castigos más leves»¹⁶.

La oposición política aragonesa a la Inquisición nueva se basaba en algunos capítulos de los Fueros de Aragón que eran explícitamente conculcados por la naturaleza de la nueva Inquisición. Prohibían aquellos el secretismo de los testigos, la aplicación de la tortura para extraer judicial verdad y asignar puestos de responsabilidad a extranjeros, cuales eran los castellanos. A pesar de la oposición de los nobles aragoneses, reunidos por Fernando en Cortes en la ciudad de Tarazona, tanto fue el empeño del rey por trasvasar su Inquisición castellana a su Corona de Aragón, que en sucesivos documentos dictados entre el 4 y el 11 de mayo de 1484 la impuso, en presencia de Torquemada, quien el 17 de octubre anterior ya había sido nombrado por el Papa inquisidor unitario de Castilla y de Aragón. Los historiadores del reino, especialmente Zurita, han dejado constancia de la oposición de todos los estamentos de las Cortes. La decisión de Fernando fue irrevocable. Sería absurdo imaginar que tal oposición de los políticos aragoneses estuviera

determinada por la presión de los potentes conversos aragoneses sobre la burguesía y nobleza representadas o presentes en las Cortes.

La oposición se hizo violenta al tratar de introducir inquisidores en ciudades como Teruel y otras, asunto bien estudiado en numerosas ocasiones. La violencia anti-inquisitorial culminó en el asesinato del co-inquisidor de Aragón, Pedro Arbués el 15 de septiembre de 1485. Hoy está demostrado que Fernando había sido alertado sobre la conspiración para asesinarlo, pero que nada hizo para evitar su muerte. En la conspiración estaban comprometidos varios nobles aragoneses no judeoconversos, pero especialmente algunos de éstos de alto prestigio y total confianza del rey, como miembros de las familias Santángel y Sánchez. En la represión que siguió ni los nobles ni unos pocos de estos notables conversos fueron tocados por la Inquisición, lo cual demuestra, una vez más, el carácter selectivo de los procedimientos inquisitoriales en la elección de sus víctimas y, en consecuencia, la ausencia de estricta y exclusiva motivación tanto religiosa como racial en sus actuaciones, pero, sobre todo, el predominio de la motivación política¹⁷.

Todo hace pensar que este conjunto de circunstancias apunta a un porqué concreto de la imposición fernandina de su Inquisición castellana a los reinos de su Corona de Aragón. Es evidente que le preocupaba, como en Castilla, el problema de los conversos insinceros, pero habría podido atajarlo, bien apoyando la ordinaria Inquisición episcopal al estilo de lo hecho por el arzobispo Carrillo en el proceso antes citado, bien, como le amonestaba el Papa, la de tipo francés o medieval, la cual, a diferencia de en Castilla, sí que tuvo actuación en Aragón. Pero Fernando perseguía algo más, algo que bien entrevistaron los miembros de las Cortes de Tarazona y los habitantes de Teruel y Zaragoza cuando le presentaron una oposición política o violenta, respectivamente. Entrevistaron

que la motivación de Fernando, al eludir la tradicional Inquisición episcopal o la papal donde, como en Aragón, la había habido, y al esforzarse por imponer su Inquisición, era de carácter político, aunque revestida de la finalidad, cómo no, de perseguir y desarraigar la «herética pravedad judaica», como oficialmente se la llamaba. Fernando fue casi siempre implacable con los conversos de cuyo criptojudáismo

constara, claro está que por el dudosamente objetivo procedimiento inquisitorial; pero perdonó a muchos a trueque de compensaciones económicas, lo mismo que no impidió la condena a hoguera de otros cuando le convenía para ejemplar escarmiento¹⁸.

Hoy podemos formular esta motivación en los siguientes términos: si imponiendo a



Portal de la Reina, a través del cual los judíos de Sos del Rey Católico se dirigían a su judería.





Aragón un Tribunal que, por tratar de asuntos religiosos comunes a ambas Coronas, Castilla y Aragón, lograba quebrar inicialmente sus fueros, se abría el camino para la reunificación nacional, mediante la lenta castellanización de Aragón. Tal fue, en frase feliz, «el único triunfo total de la política reformista del monarca aragonés en este Reino, tan amante de sus fueros y libertades»¹⁹. Fernando era un trasterrado Trastámara, y vio en la imposición forzada de su Inquisición castellana a Aragón, que contribuía enormemente al fortalecimiento de su poder monárquico, el primer eslabón de la cadena de acontecimientos que, desarrollados luego oportunamente por una serie de reyes (Felipe II con las «alteraciones de Argón a propósito de Antonio Pérez, Felipe V con motivo de la Guerra de Sucesión»), lograrían esa unidad nacional tan soñada.

Conclusión

La ampliación de la tesis de Netanyahu a la mejor comprensión de los efectos políticos de la Inquisición francesa o medieval o papal, ya que no estrictamente a la de sus orígenes, y a la de la Inquisición castellana y su extensión a la Corona de Aragón, permite agrupar en una sola teoría el complejo problema del porqué de una institución tan significativa y determinante en los destinos de Francia y de España. Ayuda a comprender también la oposición estrictamente política que su imposición suscitó en importantes clérigos e intelectuales de Castilla, que no es propio del momento reseñar, y en los medios políticos de Aragón. Un estudio detallado de las Cortes de Aragón desde esta particular perspectiva mostraría cómo apenas hubo reunión de Cortes aragoneses sin que sus procuradores

protestaran contra la Inquisición que ofendía sus fueros y clamaran por su abolición²⁰. Por la misma razón resultará oportuno recordar que en cuando en las Cortes de Cádiz los nuevos y refrescantes aires de la Ilustración hicieron posible la protesta y la reforma sin represalias de una Inquisición ya moribunda, la mayoría de sus diputados recalcaron su naturaleza política para reclamar su abolición a fin de devolver a los obispos la supervisión directa de la fe de sus ovejas, que esa institución, aun con anuencia del Papa, parecía hurtarles.

El origen de las tres Inquisiciones mencionadas, aunque con la evidente finalidad inmediata de averiguar la existencia de herejías e identificar y perseguir a sus herejes, tuvo en las tres una motivación política de corto o largo alcance: la unidad nacional. La Inquisición, en cuanto represión de un «crimen» –la herejía– de doble filo (religioso y político-social), y en cuanto creada en los tres casos estudiados por motivaciones de corto o largo alcance político, fue instrumento de los poderes seculares al servicio de sus propios fines políticos, que a veces coincidían con los religiosos, pero que al menos en esencia, eran y son distintos a ellos.

Y siempre ha sido así. La religiosidad, el espíritu religioso, o su ausencia, es un personal e intransferible, aunque social, pájaro solitario que vuela muy bien solo y desnudo, *solus com Solo*, pero que se abate y muere si lo asaetean con su plomo el Derecho, la violencia y el poder. Siempre ha sido así. La Iglesia, las religiones, siempre salen perdiendo de su unión con el Estado o de su contubernio con él. Quizá sea ésta la máxima y más actualizada lección práctica que podamos extraer de estas leves consideraciones históricas.

NOTAS

1. Ver sobre esto algunas observaciones, tituladas «cuatro paradojas», en A. Alcalá, «El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro», *Manuscripts* (Univ. Autónoma de Barcelona), 10 (1992), pp. 91 y ss.
2. Los principales: Mt. 7, 15 sobre las zorras de una viña, 8,2 y 10,8 sobre unos leprosos, 13, 29 sobre el trigo y la cizaña o Lc. 12,11 sobre los fariseos.
3. El investigador polaco residente en Houston, USA, Dr. Marian Hillar dedica a este desarrollo de la institucionalización de la represión frente a la libertad de conciencia la primera parte de su gran libro *The case of Michael Servetus (1511-1553). The turning point in the struggle for freedom of conscience*, Lewiston (New York), The Edwin Mellen Press, 1997. Otro claro resumen de la evolución de la misma corrupción cristiana trae Edward Peters, *Heresy and authority in Medieval Europe: documents in translation*. Philadelphia Univ of Pennsylvania Press, 1980, y en *Inquisition*, New York, The Free Press y London, Collier Macmillan, 1988.
4. Vale para toda la historia lo que para otra época escribe Virgilio Pinto: «Se crea una desconfianza hacia el hecho cultural, pero especialmente hacia aquel hecho cultural innovador, entendiendo por innovación no tanto la acumulación de nuevos saberes como la elaboración en cada momento histórico de unos planteamientos noéticos capaces de hacer frente, de manera crítica, a la realidad social». *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983, p. 66.
5. EDWARD PETERS, *Inquisition*, p. 39.
6. GONZALO I., *Bulario de la Inquisición Española. (Hasta la muerte de Fernando el Católico)*. Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 4, 8 y 20. Para Aragón sigue siendo útil la recopilación de SESMA MUÑOZ, A., *El establecimiento de la Inquisición en Aragón. Documentos para su estudio*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1987.
7. ALCALÁ, A., «Herejía y Jerarquía. La polémica sobre el Tribunal de Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal», en José A. Escudero, ed., *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*. Madrid: Universidad Complutense, 1989, pp. 61-87.
8. ALCALÁ, A., «Tres cuestiones en busca de respuesta: Invalidez del bautismo forzado, conversión de judíos, trato cristiano al converso». En *Judíos, sefarditas, conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ed. A. Alcalá, Valladolid: Ámbito, 1995, pp. 523-544; «La Disputa de Tortosa [1413-14] jentre dos alcañizanos. Presupuestos, importancia histórica, proyección actual». *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses* (Alcañiz, Teruel), 7(1995), 11-40 y «Cristianos y judíos en Aragón: La Disputa de Tortosa», en A. de Prado Moura, ed., *Inquisición y sociedad*. Valladolid, Universidad, 1999, pp. 27-63.
9. *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Traducción de Ciriaco Morón Arroyo. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994; 2a. ed. 2002, p. 127.
10. Parece que no se ha avanzado mucho en el estudio de ese proceso desde M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, L. III, c. 6, III, Madrid, BAC, 1965, t. I, pp. 566-582.
11. BENZION NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición*. Traducción de A. Alcalá y Ciriaco Morón Arroyo. Barcelona: Crítica, 1999. Puede verse mi estudio «Principales innovaciones metodológicas y temáticas sobre *Los orígenes de la Inquisición* en la obra de Benzion Netanyahu. Algunos reparos». *Rev. de la Inquisición*, 7 (1998), 47-80. Se alude a A. Domínguez Ortiz y a José A. Escudero. Contestó a los artículos de aquél en *El País* (Madrid) 15-XII-1999 y 15-III-2000 en el mismo, 3-II y 6-V-2000, y con cierta dureza a sólo dos de las infundadas pegadas de éste (*El País*, 19-I-2000) en «Causas y fines de la Inquisición Española», en: Julio Valdeón, ed., *Isabel la Católica y la política*, Valladolid, Ámbito, 2001, pp. 315-331.
12. Entre otros, VALDEÓN, J., «Motivaciones socio-económicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», en la citada obra en colaboración *Judíos, sefarditas, conversos*, pp. 69-88.
13. *Inquisition*, p. 84.
14. *Inquisitores haereticae pravitatis secundum beneplacitum et voluntatem meam*, 13 de mayo de 1482, en Martínez Díez, *op. cit.*, p. 106.
15. «En cuanto a vuestra petición de nombrar inquisidores en otros reinos y dominios vuestros, no estamos de acuerdo, porque en ellos ya tenéis inquisidores designados, según costumbre de la Iglesia Romana, por los preladados de la Orden de Frailes Predicadores», en MARTÍNEZ DÍEZ, *op. cit.*, p. 91. Le respondió Fernando con la airada carta mencionada.
16. *El último judío*, de Noah Gordon, Barcelona, B.S. A, 1999, p. 258. No hacen al caso sus errores, ajenos a una narración que, si simplista y acomodaticia, alecciona relativamente al lector interesado.
17. No habré de extenderme en esta tercera fase, ya que un librito publicado sobre esto, ampliación de una conferencia en Épila, patria de Arbués, en el quinto centenario de su nombramiento, me permite resumir aquellas conclusiones con extrema brevedad: *Los orígenes de la Inquisición en Aragón: S. Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*. Zaragoza: Diputación General de Aragón 1985. Nótese el arriesgado pero intencionado subtítulo. Magnífica síntesis la de SESMA MUÑOZ, A., *Fernando de Aragón, Hispaniarum Rex*. Zaragoza, DGA, 1992, pp. 157-172.
18. Abundan casos en los tomos de CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición Española*, ed. de A. Alcalá y trad. con Jesús Tobío, Madrid, FUE, 1983. Solemos olvidar que una de las primeras víctimas fue el Maestro Pedro Monfort, vicario general de Zaragoza, el 28-IV-1486. *Ibid.*, I, p. 855.
19. SESMA MUÑOZ, A., *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1977, p. 329.
20. Por el contrario, y a diferencia de lo que ocurrió en Castilla, la literatura aragonesa de aquellos años no parece guardar testimonios alusivos a la Inquisición de conversos y la expulsión de judíos. Cfr. ALCALÁ, A., «From dislike to disguise: Jews and Conversos in Spanish literature at the time of the Expulsion (1474-1516)», en Yom Tov Assis y Yosef Kaplan, eds., *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*. Jerusalén, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1999, pp. 109-141.





Uncastillo, vista del castillo, el palacio gótico y barrio alto.

EL DR. ÁNGEL PULIDO Y EL REDESCUBRIMIENTO DE LOS SEFARDÍES AL FINAL DEL SIGLO XX

ALBERT DE VIDAS

*Erensia Sefardi. Fairfield, CT, EEUU**



España nunca olvidó que hubo un tiempo en que una vibrante y productiva comunidad judía contribuyó a la gloria y a la estabilidad del país, y ha habido momentos en los que ha intentado remediar el mal estado de su economía proponiendo una vuelta restringida de los judíos.

En el siglo XVII, Manuel de Liras, primer ministro de Carlos II sugirió que se aceptase a protestantes y judíos en las colonias. En el siglo XVIII, un Real Decreto del 25 de abril de 1786 permitió la entrada de mercaderes judíos en las ciudades costeras, con un permiso especial del rey. En 1797, Pedro de Varela, ministro de Industria y Comercio, sugirió a Carlos IV que la única manera de que España saliera de sus problemas económicos sería permitir la vuelta de los judíos¹.

Pero todo esto era prematuro y España todavía no estaba preparada para repudiar el Edicto de Expulsión; al contrario, en 1816,

un decreto del 16 de agosto de aquel año reafirmaba las órdenes del Edicto de 1492. La Inquisición no se abolió oficialmente hasta el 15 de julio de 1834.

No obstante, a mediados del siglo XIX, había un renovado interés entre los intelectuales españoles por la cuestión de la presencia judía en España. Incluso el primer ministro Mendizábal no escondía su ascendencia judía sino que, de hecho, estaba bastante orgulloso de la misma.

Los efectos de la Revolución Industrial empezaban a dejarse notar en la Península, especialmente en la construcción de los ferrocarriles, que trajo grandes inversiones de bancos e industriales europeos. Entre estos inversores había representantes de bancos judíos, la mayoría de ellos asquenazíes, a excepción del banquero sefardí francés Pereire.

Ya existían relaciones comerciales con determinados sefardíes de Burdeos y Bayona, ciudades francesas en las que se daba la mayor concentración de judíos españoles





y portugueses. La proximidad entre el sudoeste de Francia y España facilitaba dicha relación. En 1865, los judíos franceses que vivían en Madrid fueron autorizados a comprar un terreno para un cementerio judío, siempre que no hubiera señales en el exterior que lo identificaran como tal. El embajador francés en Madrid apoyó la maniobra².

Con anterioridad a esto, en 1854, un rabino asquenazi alemán, el Dr. Ludwig Philippson de Magdeburgo, editor de la revista judía «Allgemeine Zeitung des Judenthums», dirigió una petición a las Cortes de Madrid en favor de la libertad religiosa en España.

La petición de Philippson estaba apoyada por los Consistorios de Marsella y Bayona, aunque con la oposición de los de París y Burdeos. El hecho de que Burdeos tuviera la mayor concentración de sefardíes de Francia en ese momento añadió más crédito a la actitud reacia de los sefardíes a dar el primer paso en el diálogo con España.

La publicación de la petición inició un debate en la prensa española. El periódico «Novedades» en un artículo publicado el 20 de octubre de 1854, apoyaba la idea de la libertad religiosa; al día siguiente, el periódico «Esperanza» se le oponía, temeroso de que los judíos pudieran reclamar toda España a título de reparación. Esa idea fue ridiculizada en un artículo del 24 de octubre de 1854 en el «Clamor Público»³.

El debate abierto entre los intelectuales españoles no versaba sobre la vuelta de los sefardíes, ni sobre el rechazo del Edicto de Expulsión, sino más bien sobre la idea de libertad de religión, que estaba estrechamente ligada a los dos puntos anteriores.

A lo largo de todo el fin del siglo XIX había muchos sentimientos ambivalentes en torno a estas tres cuestiones principales de las relaciones hispano-sefardíes. Los tres temas estaban y siguen estando relacionados, no pudiendo existir los unos sin

los otros. En ocasiones, uno de ellos prevalecía sobre los demás pero todos suscitarían un re-examen de la conciencia española entre la escasa clase intelectual, los periodistas y los políticos, que retomaban las cuestiones, posicionándose tanto a favor como en contra. Es preciso resaltar que las tres cuestiones no salieron de los límites de una parte muy pequeña de la población, localizada principalmente en Madrid. Para la gran mayoría el debate era inexistente, bien por ignorancia, bien por indiferencia.

No podría encontrarse mejor ejemplo de la ambivalencia que los primeros escritos de Marcelino Menéndez Pelayo, miembro de la Unión Católica, que consideraba la exclusividad de la religión católica la base y la gloria de España. En el epílogo del tercer libro de su monumental «Historia de los heterodoxos españoles», Menéndez Pelayo, dejando de lado todo debate sobre el Edicto de Expulsión, escribió que: «la decisión de los Reyes Católicos no era ni buena ni mala: era la única que podía tomarse, el cumplimiento de una ley histórica»⁴.

El historiador Adolfo de Castro, en su historia de los judíos en España, escrita en 1847, estaba en contra de la expulsión, mientras José Amador de los Ríos, en sus «Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España» escrita en 1848, era ambivalente sobre la cuestión. Más tarde, en su «Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal», publicada en 1875, expuso su evaluación, prudente y situándola en un término medio. Se oponía, en ese momento, a la libertad religiosa legal abierta pero apoyaba la tolerancia benévola de otros cultos en privado, que es lo que sucedería a finales de ese siglo⁵.

Algunos años después de la petición de Philippson, iniciadora del debate sobre la libertad religiosa entre los intelectuales españoles, Sir Moses Montefiore, presidente del Comité Londinense de Diputados de los Judíos Británicos y eminente

judío sefardí, visitó España de camino a Marruecos. Montefiore había jugado ya un papel importante junto con Adolphe Cremieux, de Francia, al intentar aliviar el sufrimiento de los judíos en tierras árabes. Iba a Marruecos a salvar a unos judíos que habían sido encarcelados por el Sultán después de haber sido acusados falsamente por un agente español en ese país.

A Montefiore se le concedió audiencia con la Reina Isabel II y el Rey consorte el 30 de diciembre de 1863, y en una carta al Comité de Londres informaba de que «había sido recibido por sus Majestades con la mayor cortesía y amabilidad y — (que) ... estaba gratamente impresionado por la garantía que el Rey Consorte le había da-

do de su respeto (suyo y de la Reina) por todas las religiones»⁶.

Montefiore fue recibido también por el General Prim y por el Primer Ministro, el Marqués de Miraflores, del que obtuvo una orden para el ministro residente español en Tánger, Francisco Merry y Colón. En la circular que Merry y Colón envió a todos los cónsules y agente españoles en Marruecos, se hacía hincapié en que debían servirse de «cualquier ocasión que pudiera surgir para evitar actos de crueldad por parte de las autoridades árabes contra los judíos, así como en caso de injusticias notorias»⁷.

La amistosa actitud del gobierno español y la recepción dada a Montefiore encontraron rápida respuesta en los círculos



Paisaje nocturno. El calendario hebreo es lunisolar, de modo que el día comienza cuando aparece la primera estrella en el firmamento.





judíos de Francia e Inglaterra, especialmente entre los sefardíes. En un editorial, el «Jewish Chronicle» de Londres señala que «la circular del gobierno español a su ministro en Marruecos, ... es uno de los documentos más importantes de la historia judía moderna. Es la primera manifestación de comprensión ... mostrada por España en los últimos cinco siglos», y se preguntaba si «La Reina Isabel ambicionaba la distinción de reparar la injusticia cometida por otra Reina Isabel»⁸.

La Revolución de 1868, el exilio de Isabel II y la reunión de la Asamblea Constitucional para redactar una nueva constitución para España suscitó un renovado interés por parte de la judería europea, especialmente los sefardíes franceses e ingleses, en la cuestión de la libertad religiosa en España. Los Consistorios de Burdeos y Bayona enviaron una petición a ese efecto al Gobierno Provisional de España.

La cuestión de la libertad religiosa era, de hecho, una cuestión que la prensa de Europa Occidental equiparaba al avance del liberalismo en España. En uno de sus escritos a finales de 1868, el corresponsal del «Times» de Londres en París, señala: «la característica más interesante de la evolución española será, sin duda, el establecimiento de una libertad religiosa completa en un país célebre durante tanto tiempo por su intolerancia»⁹. Al mismo tiempo, un editorial del «Chronicle» adelantaba la esperanza de que pudiera abrirse una sinagoga en Madrid, pero prevenía a los lectores de que pudiera tratarse de una falsa esperanza¹⁰.

Durante el año siguiente se produjo una animada correspondencia entre los miembros del Gobierno Provisional y los sefardíes de Francia e Inglaterra, toda ella centrada en la cuestión de la libertad de religión.

El general Prim, primer ministro; el general Serrano, presidente del Gobierno Provisional, y Romero Ortíz, ministro de Justicia,

estaban todos a favor de la libertad religiosa pero eran muy conscientes de la tremenda oposición a la que tendrían que enfrentarse por parte de los miembros de la mayoría conservadora aliada con el clero.

El 15 de octubre de 1868, Henry Guedalla, judío sefardí, miembro destacado del Comité de Londres y amigo personal del general Prim, a quien había conocido cuando Prim estuvo en Londres, le envió una carta pidiéndole la revocación del Edicto de Expulsión¹¹. Los Consistorios de Burdeos y Bayona enviaron también una petición similar.

En su respuesta el 20 de octubre de 1868, Prim estuvo de acuerdo incondicionalmente con la petición y sugirió que se enviara una similar a todos los miembros del Gobierno Provisional¹². La respuesta de la prensa judía a la carta de Prim fue extremadamente favorable y llena de esperanza en el futuro. En un editorial del «Jewish Chronicle» del 20 de noviembre de 1868 se apuntaba que «es casi seguro que... (el Edicto)... será derogado»¹³.

En un discurso reeditado en el «Chronicle» del 27 de noviembre de 1868, el ministro de Justicia, Romero Ortíz, declaró simplemente: «el Gobierno Provisional ha abrogado el edicto del siglo XV por el que se había expulsado a los Israelitas de España», mientras que el general Serrano, respondiendo a la petición del Consistorio de Burdeos, escribió el 1 de diciembre de 1868 «debo manifestarle que nuestra gloriosa Revolución, habiendo proclamado, con las otras conquistas de los derechos humanos, la libertad religiosa, ha abrogado de hecho el edicto del siglo 15. En consecuencia, ustedes tienen libertad para entrar en nuestro país y ejercer libremente su culto»¹⁴.

El entusiasmo de la prensa judía en Francia, Inglaterra y Estados Unidos no tenía límites, aunque algunos editoriales se mostraban todavía escépticos de que los líderes de la Revolución, a pesar de todas sus buenas intenciones, pudieran incluir



Milagro de la multiplicación de los panes y los peces, detalle.
Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.





la libertad de religión en la nueva constitución. Para los sefardíes de Europa Occidental, que eran los más involucrados en los acontecimientos que se producían en España, las palabras del general Serrano eran música para sus oídos.

Guedalla propuso inmediatamente reunir aproximadamente tres mil libras esterlinas de todo el mundo judío para la construcción de una sinagoga en Madrid, a la vez que sugería devolver al culto judío la de Toledo¹⁵.

No mucho tiempo después de esto, el «*Jewish Messenger*» de Nueva York se preguntaba si «¿queda suficiente sentimiento patriótico en nuestras propias familias españolas y portuguesas de América para secundar este esfuerzo? ... demostraría que los israelitas americanos no habían olvidado a su madre patria»¹⁶.

El propio Guedalla donó un Sepher Torah y partió hacia España para llevarla para la futura sinagoga. El ministro de Justicia, Romero Ortiz, ya había indicado a Guedalla que lo único que tenía que hacer para iniciar la construcción era obtener el correspondiente permiso de obra del municipio de Madrid¹⁷.

Montefiore, en una carta al presidente y a los miembros del Gobierno provisional de España en diciembre de aquel año y en nombre del Comité de Londres, expresaba su esperanza de que el gobierno completaría su obra «induciendo a las Cortes a adoptar y confirmar su ilustrada política revocando formal y oficialmente el Edicto de Destierro de 1492»¹⁸. La carta fue transmitida a Serrano por el agente de Rothschild en Madrid, Weisweiller. Serrano respondió inmediatamente, más entusiasta que nunca y confiado en que «las Cortes ratificarán con su voto, esta conducta que fielmente refleja los deseos de un país»¹⁹. Pero aquello estaba lejos de ser el deseo de un país, sin contar con la organizada oposición a cualquier atisbo de libertad religiosa.

En un memorable discurso a las Cortes el 12 de abril de 1869, Emilio Castelar, uno de los futuros presidentes de la corta Primera República, intentó en vano convencer a sus colegas diputados a favor de la libertad religiosa. No sirvió de nada. España sencillamente no estaba preparada para un paso semejante, y tardaría aún otro siglo en estarlo. Para la oposición ultraconservadora, la libertad de religión equivalía a la destrucción de la Iglesia²⁰.

A pesar de este revés, se había conseguido algún progreso; cuando uno piensa que el último auto-da-fe que tuvo lugar en España se produjo sólo 40 años antes del discurso de Castelar, uno se da cuenta del camino recorrido hacia el liberalismo en tan corto período de tiempo.

España tenía también otras preocupaciones en aquellos decisivos años entre la salida de Isabel II y la restauración de los Borbones con Alfonso XII. Durante seis años, España intentó vivir bajo una serie de sistemas políticos innovadores, a la vez que libraba la segunda guerra carlista. Aunque la Constitución de 1869 reconocía el catolicismo como la religión estatal, permitía una cierta libertad religiosa privada al amparo de su artículo XI. Estaba muy lejos de las esperanzas de Serrano y de Prim, pero era un enfoque realista para aquel momento en el país. Incluso Castelar se dio cuenta de ello.

Para los sefardíes de Europa Occidental, estos primeros intentos de establecer un diálogo con la antigua madre patria fueron desalentadores, aunque no del todo inútiles. Los tres temas principales, es decir, la libertad de religión, la abolición del Edicto de Expulsión y la vuelta de los sefardíes a España habían sido introducidos en la conciencia de los españoles. El debate no había terminado ni mucho menos. Bajo el reinado de Alfonso XII la Asociación Anglo-judía y el Consejo de Diputados pidieron al gobierno español que trabajara activamente por la libertad religiosa²¹.

Los líderes tanto del partido liberal como del conservador, Sagasta y Cánovas del Castillo, cuyos partidos se alternaban en el liderazgo del gobierno, llegaron a la conclusión de que cualquier cosa que implicase algo más que la práctica privada de otras religiones, tal como se toleraba en el artículo XI de la Constitución de 1876, habría sido abrir la caja de Pandora para la oposición y habría acabado con los intentos de construcción de la monarquía constitucional parlamentaria que estaban llevando a cabo.

Guedalla, aún al frente de los diálogos hispano-sefardíes, recibió de Sagasta la garantía de que el artículo XI de la Constitución equivalía a la revocación del Edicto de Expulsión²². Para entonces, el censo de 1877 había contabilizado 406 judíos en el país, todos ellos extranjeros y la mayoría relacionados con la revolución industrial, que seguía desarrollándose en España. La mayoría de estos judíos eran asquenazíes²³.

La oposición también era muy activa, emulando el antisemitismo que crecía a marchas forzadas en Europa. Rafael Pijoan, miembro del clero, tradujo «La France Juive» de Drumont, mientras que el Padre Ángel Tineo Heredia justificaba la expulsión en sus artículos²⁴.

Es en este momento cuando se inicia una extraña evolución en las relaciones hispano-judías. Aunque en un principio poco tenía que ver con los sefardíes, se produjo en el Imperio Otomano, donde vivía la mayor comunidad que hablaba Djudezmo, y a la postre consiguió dar a conocer mejor a los sefardíes en los círculos oficiales españoles.

Los intereses españoles en el Mediterráneo Oriental se limitaban a un puesto diplomático en Constantinopla y a unos pocos miembros del clero en Tierra Santa. Las relaciones comerciales con esta parte del mundo eran insignificantes y España, por razones obvias, estaba más interesada

en Hispano América, Europa Occidental y Marruecos.

A finales del siglo XIX, especialmente después de que el experimento de alternancia hubiera sido capaz de contener los efectos de las guerras Carlistas y propiciar un período de estabilidad política, España intentaba ampliar su influencia.

En 1881, el embajador español en Constantinopla, el Conde de Rascón, envió un informe detallado al Ministro de Asuntos Exteriores del gobierno de Sagasta, el Marqués de la Vega de Armijo, sobre los sefardíes de la zona. Era la primera vez que se hacía un informe de este tipo en el siglo XIX.

El informe de Rascón estaba inspirado en los judíos rusos perseguidos que empezaban a llegar al Imperio Otomano escapando de los pogromos del régimen zarista. El Embajador sugería que unos pocos de estos refugiados podían ser convencidos para que se establecieran en España, donde, si se establecían en la costa mediterránea, podrían iniciar relaciones comerciales con los «trescientos y tantos mil (hebreo) de origen español, y que hablan perfectamente nuestra lengua, que viven de su trabajo en Turquía»²⁵.

Rascón sugería también que se estableciera una compañía naviera que podría transportar los productos agrícolas e industriales españoles que en ese momento eran transportados a bordo de barcos ingleses y franceses.

Lo que era incluso más importante para las relaciones hispano-sefardíes fue la sugerencia de Rascón de establecer «un instituto español de segunda enseñanza, como las escuelas de Alemania en Constantinopla y otra en Salónica donde hay setenta y tantos mil judíos procedentes de España»²⁶.

Según Rascón, una institución de enseñanza secundaria de este tipo no sólo ayudaría a las relaciones comerciales españolas,





Cuentas de collares de plata con motivos florales procedentes de la necrópolis judía de Teruel. Museo Provincial de Teruel.

sino que serviría de impulso a las tentativas de algunos líderes de la comunidad sefardí de utilizar el alfabeto Latino en vez del hebreo en periódicos y en los libros de texto escritos en Djudezmo.

El tema económico sería un tema recurrente en todos los intentos realizados por España para establecer relaciones con los sefarditas. Normalmente, los autores españoles de tales intentos sabían muy bien la oposición con la que se enfrentaban en casa cuando se trataba de relaciones con los judíos, e intentaban explicar las ventajas que la empresa tendría para España. Otros estaban sinceramente preocupados por el aislamiento económico y diplomático de España e intentaban poner remedio a ese estado de cosas. Y estaban también aquéllos a los que movía un deseo sincero de conseguir la reconciliación con aquellos hijos perdidos de España.

Rascón señaló al Gobierno que existía toda una reserva de habitantes de habla española en el Mediterráneo Oriental que estaba siendo expuesta a instituciones educativas de todas las nacionalidades excepto la española. España debía prestar más atención a la población hispanoha-

blante, enviarle libros y profesores antes de que fuera demasiado tarde y para «formar a los muchos jóvenes estudiosos, que conociendo perfectamente el francés y el inglés hablan el español, su propia lengua, con bastante encorrección»²⁷.

Rascón estaba preocupado, y con razón, porque el idioma español estaba perdiendo terreno rápidamente en esa parte del mundo, una preocupación que más adelante se encontrará también en la ansiedad de Pulido por ver a España despertar de su letargo y hacer algo por los sefardíes.

Viendo que el francés estaba adquiriendo la categoría de lengua oficial en toda la zona, Rascón insistía en que España tenía que hacer algo y rápido «para que nuestra lengua recobre en Oriente la perfección que no ha alcanzado por haber permanecido durante tres siglos estacionada. El tiempo, por los caminos que nos son actualmente desconocidos, devolverá con creces a nuestra patria el bien que haga ahora a estos descendientes de sus hijos»²⁸.

Rascón alentaba también el establecimiento de los judíos rusos que en aquellos momentos invadían la Embajada española en Constantinopla pidiendo ayuda. En julio de 1881 el Ministro le informó de que no había ayuda monetaria disponible para pagar el pasaje, pero que todos los judíos eran bienvenidos²⁹.

Los sefardíes, especialmente los que ya habían sido educados en escuelas francesas del Imperio Otomano, empezaban a interesarse y a conocer más España. Durante las inundaciones que devastaron algunas regiones de España en 1879, los niños de las escuelas judías de Izmir recaudaron más de mil piastras para enviarlas a las víctimas, un gesto que ocupó la página editorial del «Jewish Chronicle» en la que se decía: «esto demuestra que los descendientes de los antiguos judíos españoles todavía mantienen vivo el afecto por la tierra que ha jugado un papel tan importante en los destinos judíos»³⁰.



Rostro judío. Interrogatorio a un judío.
Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

En una carta a Rascón el 1 de agosto de 1881, Daniel Fernández, uno de los líderes de la comunidad sefardí y director de un banco francés en el Imperio Otomano, pidió que el rey abriera las puertas de España a los sefardíes que habían conservado su hispanismo «durante más de tres siglos con una perseverancia que admira el mundo. Claro es que nos consideramos de hecho como españoles, carácter y calidad que perdimos contra nuestra voluntad y que apreciamos más que las riquezas que entonces nos arrebataron»³¹.

El diálogo entre españoles y sefardíes iniciado a mediados del siglo XIX todavía no había dado ningún fruto concreto. Numerosos españoles habían elevado una petición al Gobierno para que hiciera algo rápidamente, pero sin éxito.

Intelectuales como Adolfo de Castro, José Amador de los Ríos, Pedro José Pidal y Juan de la Puerta Vizcayno estaban comenzando a redescubrir las contribuciones que los judíos habían hecho a la civilización española. Cuando el diplomático Pedro Felipe Monlau viajó a Constantinopla en 1866, le sorprendió oír hablar es-

pañol en las calles y a su vuelta se unió a los círculos de activistas pro-sefardíes³².

No hubo alegato más sincero en ese momento que el del director de la Biblioteca Nacional, Juan Eugenio Hartzenbusch, quien, en su informe anual del 1 de enero de 1867 anunciando la recepción de libros en Djudezmo, que Monlau había traído consigo, sugirió la introducción de una prensa española en la que se pudieran imprimir libros en «dos columnas, una con caracteres rabínicos y otra en letra romana», para «establecer relaciones con ventajas recíprocas entre los españoles de hoy y los descendientes de otros que, fuera de nuestra Península conservan apellidos nuestros, y un poco del habla en que departieron con Juan Baena los capellanes de los Reyes Católicos»³³.

Hartzenbusch terminaba su alegato llegando a la conclusión de que toda nación civilizada debe seguir una política lingüística no sólo en su país, sino en todos aquellos lugares en los que se habla su lengua, en beneficio de la pureza de dicha lengua. «Obligación de todo país civilizado es purificar y conservar su lengua dondequiera que se use»³⁴.

No sólo era la lengua lo que interesaba a los círculos intelectuales de España, sino también la literatura. Más o menos al mismo tiempo, el poeta Carlos Coello, que fue a Constantinopla y vivió durante un tiempo cerca de Pera, recopiló una serie de Romanzas y tradiciones orales de sus vecinos sefardíes de la zona. Envió las mismas a Cánovas del Castillo y a Menéndez Pelayo como prueba de la vitalidad del Djudezmo³⁵.

A pesar de ese renovado interés, unos cincuenta años después de que se realizaran las primeras sugerencias, Juan Pérez de Guzmán escribiría que los sefardíes «quedaron después de esta revelación tan desconocidos como antes»³⁶.

Tuvimos que esperar hasta la llegada del Dr. Ángel Pulido Fernández para dar un





nuevo y vigoroso impulso al diálogo entre España y los sefardíes. Nadie como el Dr. Pulido merece ser conocido como el campeón de la causa sefardí en España y nadie desarrolló tan enérgica dedicación a un objetivo al que dedicó toda una vida. Le rendimos homenaje como la personificación de la auténtica alma española, noble, fogosa, tenaz y romántica. Los judíos sefardíes tienen en gran estima la memoria del Dr. Pulido y yo mismo recuerdo a miembros más mayores de mi familia hablar con reverencia del gran español que intentó enmendar las injusticias que España había hecho con nosotros.

La suya era la lucha de un gigante, una batalla quijotesca interminable contra los molinos de viento de los prejuicios, una lucha que desafortunadamente no pudo ganar. Pero su esfuerzo es recordado como el episodio más significativo de las relaciones hispano-sefardíes desde la expulsión. Como en muchas otras ocasiones a lo largo de este eterno diálogo, la pérdida de oportunidades es un doloroso recordatorio de que después de 500 años, los cambios han sido superficiales y no han alcanzado todavía el nivel de intensidad que el Dr. Pulido anhelaba.

Como nos dice en su libro, «Españoles sin patria y la raza sefardí», fue más bien por casualidad como Pulido se topó con los sefardíes, que se convertirían en la principal preocupación de su vida a partir de entonces. Durante una visita a su hijo que estaba estudiando en Viena, Pulido y su familia decidieron tomar el barco que subía por el Danubio y regresar por el Mar Negro. Nada más salir de Belgrado, el 24 de agosto de 1903, su hija oyó hablar castellano a un grupo de gente en el puente y corrió a contar a su padre su descubrimiento. Este encuentro fortuito con Enrique Bejarano, un profesor sefardí de Bucarest, intrigó a Pulido y le puso en el camino de la investigación de los sefardíes.

Tan pronto llegó a Madrid, Pulido, que era senador representante de la Universidad de



Callizo de la judería de Sos del Rey Católico.

Salamanca, comenzó a escribir artículos en los periódicos sobre los sefardíes y especialmente sobre el idioma español, tan bien conservado después de tantos siglos³⁷.

Antes de terminar el año, Pulido tomó la palabra en el Senado el 13 de noviembre de 1903 y en un emotivo alegato habló a sus colegas senadores del viaje que había hecho ese verano y de los sefardíes y su lengua; «el castellano es por ellos considerado, con muchísima razón como el idioma propio, como el idioma natural, y que, en algunos sitios, se tiene un grandísimo interés en su conservación»³⁸.

Pulido continuó describiendo el esfuerzo de otras naciones, sobre todo Francia, por abrir escuelas por toda la zona y avisó del peligro de que con el imperialismo lingüístico viniera también un imperialismo económico y político. ¿Y dónde quedaba España en todo esto? «Tenemos más de medio millón de individuos desparramados por todos los pueblos de Oriente que practican nuestro idioma, que le tienen un grandísimo cariño, y a los cuales miramos, sin embargo, con completo desdén, y hállanse tan desatendidos, que ni nos damos cuenta de las publicaciones españolas que ellos tienen»³⁹.

Pulido previno a los senadores de que en una generación el idioma español podría perderse completamente, víctima de las incursiones del francés en los colegios de la zona⁴⁰.

Dirigiéndose al ministro de Asuntos Exteriores, Pulido preguntó: «¿está el Gobierno español en el caso de mirar con indiferencia, con desdén absoluto este asunto, o está en el caso de hacer algo?»⁴¹.

Pulido, sin perder tiempo, recomendó unos pocos pasos inmediatos que quería que el Gobierno tomase. Quería que cada cónsul y agente español en el Mediterráneo Oriental hiciese un censo de los sefardíes de su zona, dando cuenta de sus periódicos, publicaciones, colegios y especialmente, del grado de dominio del español. Quería que el ministro de Educación pidiera a la Academia de la Lengua que iniciara



Calle Rúa Alta, antigua Carrera Mayor de la judería de Tarazona.





inmediatamente investigaciones y trabajo de campo sobre los sefardíes y que estudiara la posibilidad de enviar profesores de español y de abrir colegios españoles en la zona.

Sin esperar la actuación del Gobierno, él mismo envió un cuestionario detallado a algunos líderes de la comunidad sefardí en todo el mundo, pidiéndoles que escribieran toda la información necesaria sobre los sefardíes de sus respectivas zonas⁴².

Basándose en sus respuestas escribió su famoso libro en 1905. El libro está dirigido principalmente a sus colegas españoles. Es una visión general de las condiciones de los sefardíes en el Mediterráneo Oriental y norte de Marruecos, entrelazada con cartas y fotos de sus interlocutores sefardíes. Explica quiénes son los sefardíes y lo que piensan de España; «la noción que tienen de nuestras costumbres y Gobiernos es la desdichadísima que llevaron del país de Torquemada»⁴³.

Pulido, por la misma razón, señaló que España no conocía a los sefardíes de la época tampoco, e incluso la élite informada «se ha maravillado de nuestras referencias, como si pintasen descubrimientos de un país desconocido»⁴⁴. Aunque en las clases altas se sorprendieron de sus hallazgos, las clases bajas ofrecieron un panorama de «lamentable ignorancia y un desdichadísimo concepto abstracto de lo que significa la raza judía, tomado en las tradiciones, en las propagandas de los fanáticos y antisemitas, y en los textos de algunos historiadores adocenados y maldicientes, quienes se han dado el gusto de propalar errores y necesidades»⁴⁵.

Pulido sabía a lo que se enfrentaba al intentar convencer a determinados segmentos de la población española de la necesidad de reconciliación con los sefardíes. Muchos líderes sefardíes con los que estaba en contacto eran escépticos con respecto a su esfuerzo y pensaban que España no estaba lista para tales empeños. Su

amigo Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca, también era buen conocedor de las dificultades con las que Pulido se encontraría en su propio país⁴⁶.

Escribiendo a Pulido sobre su esfuerzo por conseguir la reconciliación y sobre el idioma Djudezmo, Unamuno decía que «pocas labores me parecen más generosas ni más fecundas que la labor en que está usted empeñado con eso de interesarnos por nuestros hermanos de lengua, los judíos de habla española que habitan en Oriente... será su patria esta España, que tan injusta y cruel fue con ellos»⁴⁷.

Un año antes de la publicación de su libro, en un emotivo artículo en el periódico «La España», Pulido revela claramente su postura y dice a los sefardíes: «Pues venid a mí, porque soy santuario de vuestras reliquias, encarnación de vuestras leyendas y jardín florindo de vuestros recreos... para vuestras virtudes será mi protección; contra vuestros excesos y delitos servirán mis leyes y sanciones... que venga a mí quien lo desee y me honre quien fuera viva feliz. Para todos serán mi amor y mis posibles atenciones»⁴⁸. Su idea era sencilla: aquellos sefardíes que estaban felices donde estaban, permanecerían allí bajo la protección de España; aquellos que quisieran venir a España serían bienvenidos de vuelta a su país. Porque España «no es la España intolerante y fanática de tiempos que pasaran para nunca más volver» y elogian-do la tolerancia del Imperio Otomano, continuaba diciendo que «debemos demostrar que hoy, los que ocupamos el extremo occidente de Europa, no semos menos cultos que los que ocupan el extremo oriente»⁴⁹. España no podía hacer menos que el Imperio Otomano por los sefardíes.

Este fue un tema recurrente en los artículos de Pulido; la España cambiada que no tenía relación con el fanatismo de la vieja España. La nueva España podía ocupar su sitio entre las naciones liberales de Europa Occidental y levantar bien alta la cabeza en el concierto de naciones. Este

optimismo era frecuente entre los escritores de la época en España, pero una vez más ignoraban la realidad fundamental de que Madrid no era España y de que el grupo que ejercía poder todavía no se había desviado mucho del pasado. Pulido levantaría polémica con sus artículos no sólo en España, sino también entre los sefardíes. La cuestión del idioma, sobre todo, crearía muchos dilemas.

Para cuando las ideas y escritos de Pulido llegaron a los sefardíes del Mediterráneo Oriental, los colegios de la Alliance Israélite Universelle ya cubrían prácticamente todas las comunidades sefarditas con una densa red de escuelas de primaria, mientras que las de secundaria podían encontrarse sólo en las ciudades principales. El francés se estaba convirtiendo rápidamente, no sólo en el idioma de instrucción para muchos sefardíes, sino también en el idioma del comercio y la política. Muchos líderes de las comunidades sefardíes abogaban por la completa eliminación del Djudezmo, al que la Alliance consideraba una jerga que no merecía la pena conservar.

Otros líderes querían dar importancia al turco por ser la lengua del país, mientras unos pocos, llevados por el espíritu del Sionismo, querían que fuera el hebreo el lenguaje de instrucción en las escuelas. No obstante, había unos pocos que querían conservar el Djudezmo y algunos de ellos iban incluso más lejos y hubieran querido purificarlo y convertirlo en español moderno.

En una carta a Pulido el 8 de junio de 1904, Samuel Levy, editor del periódico «La Epoca» de Salónica, dijo: «Hacen catorce años, algunos pretendidos periodistas judíos, se metieron en mentes de hacernos abandonar nuestro idioma-madre para adoptar otro: el turco, el francés o el italiano... ellos nos acusaban de persistir a hablar una lengua que debíamos aborrecer visto las sofriencias que nuestros abuelos soportaron en España». Levy continuaba señalando que el Djudezmo estaba pasan-

do por un periodo de regeneración con muchos libros traducidos y muchas obras que estaban siendo interpretadas en dicho idioma y se preguntaba «¿cuándo España se decidirá a enviar en Oriente profesores de lengua que contribuirán al mejoramiento del judeo-español?»⁵⁰.

Por otra parte, un artículo en el periódico «El Avenir» también de Salónica, el 22 de junio de 1904 señalaba que «nosos somos y queremos restar antes de todo judíos, y esto demanda de nosotros una conocencia de más a más profunda de nuestra lengua, el hebreo, ... somos obligados de ambesar por nuestros hijos y por nuestros estudios el francés, el italiano, el alemán y quién sabe cuantas otras lenguas. Después de esto no queda tiempos ni lugar para el español»⁵¹.

Muchos intelectuales españoles se oponían a la purificación del Djudezmo; no sólo Unamuno, también Cansinos Assens en un artículo para el «Journal de Salonique» de 27 de junio de 1904 decía que «nuestro castellano de hoy ha sufrido mucho la influencia del francés, ... con las ideas hayamos tomado las palabras, desnaturalizando nuestro propio idioma. Las letras españolas están en crisis. Por todo esto yo creo que vuestra habla no ganaría gran cosa con querer incorporarse al castellano»⁵². Los comentarios de Cansinos Assens lamentablemente fueron ciertos y no sólo para el español sino también para el Djudezmo, que en ese momento estaba a punto de ser totalmente afrancesado o incluso de ser sustituido por el francés.

Jacques Danon de Andrianópolis, en un artículo en «L'Univers Israélite» de París del 29 de agosto de 1902, que envió a Pulido, estaba a favor de que fuera el turco el idioma de los sefardíes, no sólo en las escuelas sino también en los hogares; «éramos muy culpables en persistir... en conservar el uso del español... cuando toda clase de buenas razones... nos dictaban el imperioso deber de apropiarnos como lengua materna el turco, la lengua oficial del país»⁵³.





Arquitecturas inspiradas en juderías aragonesas.
Haggadah de Sarajevo.

La controversia acerca del idioma también fue seguida muy de cerca por los sefardíes por el hecho de que el Edicto de Expulsión todavía no había sido abrogado. En una carta a Pulido, Albert Antebi, director de la escuela de la Alliance Israélite de Jerusalén señalaba que «sabéis, efectivamente, señor senador, que las leyes que edictaron la expulsión de los judíos forman siempre parte de la legislación española y que no han sido anuladas por la Constitución... ¿qué sería de nosotros en la España, país de Torquemada, de los auto da fe y de las expulsiones, si la influencia del clérigo recordase un día a sus sectarios que los judíos no estaban legalmente autorizados para residir?»⁵⁴.

Las mismas preocupaciones aparecen frecuentemente en mucha de la correspondencia que pulido mantuvo con los sefardíes. «¿Quién save si no se levantará un sigundo Tomás Torquemada y ará nuevos suplicios y crueldades... Nos dein todos los derechos que tenemos en Turquía? escribía Moisés Azriel de Jerusalén. José Dannon, director de la escuela de la Alliance Israélite en Alejandría sugería a Pulido lo siguiente: «para que vuestra campaña

triunfe se necesita que estemos convencidos de que nosotros seremos vuestros verdaderos hermanos, gozaremos de los mismos derechos que vosotros»⁵⁵.

El escepticismo de muchos sefardíes hacia España era también comprendido por Pulido, quien se daba cuenta de que el Edicto de Expulsión no podía ser revocado en las presentes circunstancias del país. Para él y para muchos españoles liberales, el artículo XI de la Constitución era lo máximo a lo que se podía aspirar en cuanto a libertad religiosa se refería.

Pulido también se dio cuenta de que una repatriación a gran escala sería «un peligro porque levantarían en España un antisemitismo que ahora no existe»⁵⁶ por la sencilla razón de que había muy pocos judíos en España. La única manera en la que podía convencer a sus compatriotas de la necesidad de una reconciliación era señalando las ventajas que para España podían derivar de una empresa semejante. De nuevo los intereses económicos, que podrían abrir nuevos mercados para los productos españoles, se convirtieron en uno de sus principales argumentos, al igual que para Rascón 23 años antes⁵⁷.

El otro argumento tenía que ver con el idioma y ése fue el que tocó una cuerda más sensible, en España y especialmente entre los sefardíes. «Ya sabe usted que (escribía Aaron Hazon de Izmir) cómo nuestro lenguaje es corrompido. Es menester, poco a poco, assercarlo de la verdadera lengua de Cervantes»⁵⁸. Comparando el esfuerzo realizado por los otros países, especialmente Francia, en propagar el conocimiento del francés en la zona, Elmaleh de Beirut escribió: «España sola se queda apartada de esta lucha. En ninguna de estas escuelas se enseña el español. El hermoso idioma castellano es completamente desconocido en esta tierra»⁵⁹.

Bensasson, en un artículo publicado el 21 de enero de 1905 en «La Correspondencia de Alicante», señaló que «tanto España



como sus hijos de Oriente, tengamos recíproco interés en velar por la conservación del idioma. Ella por su amor propio y por su beneficio, nosotros como símbolo histórico y testimonio de eterno cariño a nuestra antigua Madre Patria. Y, España por su parte ¿qué ha hecho? ¿qué hace? ¿qué se propone hacer?»⁶⁰.

Era sobre todo el idioma lo que podía unificar a los sefardíes con España de nuevo, y sin embargo, justo en este momento, cuando Pulido se embarcaba en su cruzada, el francés estaba ganando terreno rápidamente entre los sefardíes. España no quiso, o quizá no pudo, igualar el esfuerzo de los franceses en esa parte del mundo.

No se enviaron profesores de español ni libros, no se abrieron escuelas españolas y no se hizo nada para influir en que la Alliance Israélite Universelle introdujese el español como uno de los idiomas de instrucción de los sefardíes⁶¹.

España perdió una gran oportunidad de establecer su hegemonía lingüística permanentemente entre los sefardíes, que seguían manteniendo vivo el Djudezmo al menos en sus hogares y que podían haber

sido llevados a familiarizarse con un español purificado.

El trabajo de Pulido fue, por encima de cualquier otra cosa, un trabajo de exploración. No queriendo dejarse desanimar por la oposición y la indiferencia de sus paisanos españoles, mantuvo viva la antorcha de la reconciliación hispano-sefardí y merece nuestra gratitud por ello. Algunos alegaban que estaba luchando contra fuerzas invencibles y que los tres requisitos previos para una reconciliación duradera –libertad de religión, revocación del Edicto de Expulsión y retorno de los sefardíes a España– no se darían nunca⁶².

Los acontecimientos que se produjeron en el Mediterráneo Oriental, especialmente después de la primera y segunda guerras de los Balcanes y de la Primera Guerra Mundial que desembocó en la desintegración del Imperio Otomano, provocaron un rápido deterioro de la situación de los sefardíes, pues sólo en la unidad del Imperio Otomano habían conseguido encontrar la piedra angular para su supervivencia como entidad cultural, religiosa y lingüística viable.



NOTAS

* Traducido del inglés por Manuel J. Rodríguez.

1. Ver Caeser C. ARONSFELD, «The Ghosts of 1492—Jewish Aspects of the Struggle for Religious Freedom in Spain, 1848-1976». En *Jewish Social Studies Monograph*, Series 1, 1979, para un estudio sobre los intentos anteriores a Pulido de traer de vuelta a los judíos a España.

Ver también, de Salvador de Madariaga, «España y los Judíos», una conferencia dada en la Jewish Historical Society of England, en Londres en 1946. Madariaga mencionó que el Conde Duque de Olivares sugirió a Felipe IV la abolición de la Inquisición, maniobra ésta que pudo haber precipitado su caída en desgracia.

2. Ver *The Jewish Chronicle of London*, 11 de enero 1867, n.º 630, p. 7.

3. Aronsfeld, *op. cit.*, p. 6.

4. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles, Madrid 1880-1882, Libro III, Epílogo, p. 475.

5. AMADOR DE LOS RÍOS, José, Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal, Madrid 1875. No está a favor de la revocación del Edicto de Expulsión; «sin que volviera a sonar en las esferas del gobierno una voz amiga de los judíos, oriundos del suelo ibérico y esparcidos por el mundo, para solicitar en algún modo la revocación del Edicto de 1492», p. 554.

Ver p. 603 para consultar una reimpression textual del Edicto de Expulsión. Su prudente tolerancia puede verse en la yuxtaposición simbólica que hace de las dos religiones; «así el cobijar nuestra cabeza con el thephilim de los judíos, como el cubrir nuestro pecho con el escudo del Santo Oficio».

6. *Jewish Chronicle*, 8 enero 1864, n.º 473, p. 5; ver *ibid.*, 1 enero 1864, n.º 472, p. 4 para una descripción del viaje de Montefiore por España.

7. *Ibid.*, 8 de enero, 1864, n.º 473, p. 6.

8. *Ibid.*, 15 enero, 1864, n.º 474, p. 4. En el mismo editorial, el *Chronicle* señala que la circular es «una prueba clara del extraordinario progreso realizado por España en el camino del liberalismo, y un testimonio muy satisfactorio de su estado de preparación para ocupar su lugar al lado de las naciones más civilizadas de Europa». Pero el editorial también advertía de que «posiblemente el conjunto de españoles no esté todavía maduro para aceptar esta inversión de su antigua política».

El *Jewish Chronicle* de Londres era el portavoz de la comunidad sefardita que en ese momento seguía siendo la élite judía predominante en Gran Bretaña. Esto explica el gran interés que prestó a la cuestión española. En un editorial del 12 de febrero de 1864, n.º 478, p. 4, el *Chronicle* pidió a España que revocara el decreto como acto de justicia ya que los sefardíes todavía tenían en su interior «una intensa encarnación del pensamiento español y de los sentimientos españoles como para aferrarse a todos sus afectos, todas sus ideas y asociaciones, generaciones después de que hubieran perdido toda esperanza de pisar el amado suelo que cobijó las cunas y las tumbas de sus antepasados». El editorial seguía, indicando que «ningún español negará que muy poco después de la cruel expulsión de los judíos, los primeros síntomas de decadencia nacio-

nal comenzaron a manifestarse en su país». Pero en otro editorial del 19 de febrero de 1864, n.º 479, p. 4, podía leerse que «los prejuicios siguen estando profundamente enraizados en España... (y que)... el espíritu de la Inquisición... desafortunadamente, todavía no está acabado».

9. Reeditado en el *Jewish Chronicle* del 30 de octubre de 1868, n.º 724, p. 2. El artículo seguía relatando que los españoles «hasta ahora han parecido enorgullecerse en no seguir la corriente y en mantener inalterado su sistema de intolerancia, aunque se remontase a la Edad Media y fuese una deshonra permanente para ellos a los ojos de todo el mundo civilizado».

10. «aunque las leyes puedan declarar el establecimiento de la libertad religiosa, un pueblo... debe ser educado en esa creencia para hacer de ello un principio activo y vivo de la política de una nación». *Ibid.*, 30 oct. 1868, n.º 724, p. 4. El artículo seguía diciendo «esperamos, como ejemplo del triunfo de la libertad de conciencia, ver que una sinagoga levanta su fachada en Madrid. Esperamos ver el ejercicio sin restricciones del judaísmo en la Península Ibérica».

11. *Ibid.*, 6 nov. 1868, n.º 735, p. 5. En esta carta Guedalla decía: «... Me atrevo a pedir para mí mismo y para otros miembros de la comunidad de judíos españoles y portugueses de Londres una autorización formal para volver a entrar en España a través de la revocación del edicto de destierro emitido el 20 de marzo de 1492, contra aquéllos que profesan nuestra fe ...».

12. *Ibid.*, La carta de Prim estaba en francés y fue distribuida a la prensa española. Guedalla siguió el consejo de Prim y envió la carta a todos los miembros del Gobierno provisional de España en nombre de la comunidad de judíos españoles y portugueses de Londres. Ver *Ibid.*, 13 nov. 1868, n.º 726, p. 7. En ese mismo editorial, el *Chronicle*, respondiendo al temor de los conservadores españoles a ver España invadida por los sefardíes señala que «el amor por el antiguo hogar se va debilitando hasta que su recuerdo se convierte en una reminiscencia y su asociación histórica se funde con la tradición —la simple revocación de un edicto no es algo suficientemente poderoso como para apartarles de su hogar», p. 4.

13. *Ibid.*, 20 nov. 1868, n.º 727, p. 4. El *Jewish Messenger* de Nueva York optó por una opinión igualmente optimista en un artículo del 4 de diciembre de 1868, mientras que Archives Israélites y la Alliance Israélite Universelle fueron más cautelosos.

14. El discurso de Ortíz fue reproducido en *Ibid.*, 27 nov. 1868, n.º 728, p. 4., mientras que la carta de Serrano fue reproducida en el número del 8 de enero de 1869, n.º 734, p. 7.

15. *Ibid.*, 18 dic. 1868, n.º 731, p. 4.

16. El *Jewish Messenger* del 12 de abril de 1868, tal como se reeditó en el *Jewish Chronicle* de 8 de enero de 1869, n.º 734, p. 7.

17. Carta de Ortíz publicada en *ibid.*, 8 de enero 1869, n.º 734, p. 7. Guedalla iba a partir para España a principios de 1869. Ver su carta en *ibid.*, 5 febrero 1869, n.º 738, p. 4.



18. *Ibid.*, 22 enero 1869, n.º 736, p. 5.

19. *Ibid.*

20. Amador de los Ríos no se mostraba animado porque creía que España y el clero español no estaban preparados todavía. Ver su Historia, *op. cit.*, p. 562. Menéndez Pelayo, aunque se oponía a la libertad religiosa, se maravillaba de los cambios que habían tenido lugar desde la Revolución. Ver su Historia, *op. cit.*, III, p. 783.

Ver también BEDARRIDE, I., *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, Paris 1867; «et, lorsque, dans ces derniers temps une constitution a été promulguée, si le principe de la liberté des cultes n'a pu y trouver place, du moins on a consacré le principe que nul ne pouvait être inquiet pour l'exercice de son culte», p. 431.

21. Carta del 3 de abril de 1876. Ver el artículo en el *Times* de Londres de 19 de abril de 1876, que, mencionando el Decreto de Expulsión, señaló que no sólo «todos los judíos instruidos deben perseguir la abolición ... (sino) ... también los cristianos instruidos».

22. Carta de Sagasta a Guedalla de 27 de junio de 1881; «Los judíos podrían... venir a España sin ningún obstáculo, en la seguridad de que el gobierno, interpretando la opinión del país les recibirá con amabilidad y comprensión». En Aronsfeld, *op. cit.*, p. 16. Isodore LOEB, de la Alliance Israélite Universelle era más escéptico a cerca de la respuesta española.

23. Los más notables eran los banqueros Bauer, que representaba los intereses de los Rothschilds, Pereire, Salcedo y Camondo, los tres último sefardíes.

24. Ver Aronsfeld, *op. cit.*, para más información sobre ese movimiento.

25. Arch. Min. As. Ext., Turquía, leg. 1.778, n.º 123, de 16 de junio 1881, según se reprodujo en el artículo de FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel, «España y los judíos en el reinado de Alfonso XII», *Hispania*, vol. XXV, oct.-dic. 1965, n.º 100, p. 565.

26. *Ibid.*, p. 568

27. *Ibid.*, p. 569.

28. Carta de 25 de junio de 1881 de Rascón al ministro de Asuntos Exteriores, *ibid.*, p. 574.

29. Carta de 8 de julio 1881, *ibid.*, p. 571. Rascón pedirá a la Compañía de Navegación Freissinet de Marsella que facilite el pasaje y rebaje la tarifa a los judíos rusos; también pediría al Cónsul español en Marsella, el Marqués de González que ayudara a dichos judíos a llegar a Barcelona. No se trasladaron a España más de cincuenta familias en total, la mayoría de ellas indigentes.

30. *Jewish Chronicle*, 9 enero 1880, n.º 563, p. 4. En ese mismo editorial, el *Chronicle* retoma la cuestión de la libertad de religión: «que el Gobierno dé a nuestros hermanos las mismas garantías que disfrutaban en Austria, Francia, Alemania e Inglaterra y ellos harán por España lo que parece que España es incapaz de hacer por sí misma, desarrollar sus recursos y enriquecer a su población».

31. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 574. Fernández señaló que tanto si los sefardíes regresaban a España como si se quedaban en el Imperio Otomano, «estamos en nuestro derecho

pidiéndole que nos matricule en el Consulado, como tales españoles, que siempre hemos sido».

32. «Hallo en Pera una población numerosa de judíos que hablaban una jerga española parecida al habla castellana, y que esta población, en la misma jerga, aunque escritos en caracteres rabínicos, tenía libros litúrgicos, libros de honesto pasatiempo y hasta periódicos, que eran leídos por aquella multitud, entendiéndolas bien». Monlau, que era el director de la Escuela Diplomática, visitó Constantinopla en 1866; ver su informe en «Los Israelitas de origen español en el Oriente de Europa – La conservación de la lengua castellana entre ellos y su inclinación hacia España», de Juan Pérez Guzmán, en *La España Moderna*, n.º 187, 1 de julio de 1904, p. 13.

33. *Ibid.*, p. 16

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.* Guzmán apoyaba el esfuerzo de Pulido y sugería que España debía seguir el ejemplo de Portugal, que acababa de inaugurar una sinagoga en Lisboa el 7 de mayo de 1904; p. 26.

37. Pulido escribió artículos sobre los sefardíes para los periódicos *El Liberal*, *Heraldo de Madrid*, *España* y *Diario Universal*, y especialmente para *La Ilustración Española y Americana*, donde el 8 de febrero de 1904 comenzó una serie de seis artículos sobre el tema. En abril de 1904 publicó el panfleto «Los Israelitas españoles y el idioma castellano», y finalmente se dirigió a la Real Academia de la Lengua a cerca de los sefardíes.

38. Discurso de Pulido al Senado el 13 de noviembre de 1903. El discurso ha sido reeditado en: España y sus hijos de Oriente por Maurice J. Bensasson, Alicante 1905, p. 121. En su discurso al Senado, Pulido leyó el poema en español que le envió Enrique Bejarano».

A ti lengua santa,
A ti te adoro
Más que a toda plata
Más que a todo oro,
Tú sos la más linda
De todo lenguaje
A ti dan las ciencias
Todo el vendaje
Con ti hablamos
Al Dio de la altura,
Patrón del Universo
Y de la Natura
Si mi pueblo santo
El fue capturado
Con ti mi querida
El fue consolado

39. *Ibid.*, p. 125

40. Pulido mencionó la entrevista que había tenido con el doctor Elías Pacha, el médico sefardí del sultán, que le dijo que sus hijos «no hablan el español, sino el inglés y el francés» y advirtió de que «el idioma español desapareciese poco a poco de dichos sitios, y fuera substituido por otros idiomas que fueran considerados como más útiles y más cultos». *Ibid.*, p. 126.

41. *Ibid.*, p. 127.





42. Entre sus interlocutores sefardíes estaban Bejarano de Bucarest, Carmona de Tetuán, Benoliel de Lisboa, Mitran y Danon de Andrianópolis, Levy de Orán, Davitscho de Belgrado, León de Biarritz, Cappón de Sarajevo, Franco, Romano y Cohen de Izmir, Pariente de Beirut, Spagnolo de Alejandría, Salcedos y Pereyres de Bayona, Fresco, Cazes, Canetti, Calaresi y Rousso de Constantinopla, Antebi de Jerusalén, Abravanel, Salem, Nehama y Arditti de Salónica, Laredo, Pinto y Pimienta de Tánger. En el cuestionario, Pulido señala que «esta materia es como nueva en nuestra patria, la cual olvidó completamente a sus hijos expatriados, de igual modo que éstos olvidaron en absoluto a su antiguo país». Pulido, *op. cit.*, p. 13.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. KAYSERKING, PHILIPSSON Y NORDAU, entre otros, no creían que España estuviese preparada, «Quizás Pulido fuese un poco ingenuo, tan ingenuo como el optimismo ético y la firme fe en el progreso humano que fue la característica del siglo diecinueve». Aronsfeld, *op. cit.*, p. 22. El Dr. Joaquín Girón y Arcas, profesor de Derecho Canónico de la Universidad de Valencia, atacó a Pulido en un panfleto escrito en ese momento. Pulido sabía que iban comenzar a dirigirse acusaciones sobre sus antecedentes, por el hecho de ser tan proclive hacia los sefardíes. Al principio de su libro acaba con las sospechas cuando escribe: «Nadie tiene por que indagar nuestra filiación religiosa: la publicamos desde luego. Somos cristianos, descendemos de cristianos viejos». Pulido, *op. cit.*, p. 17.
47. Carta de Unamuno a Pulido, *ibid.*, p. 104.
48. Artículo de Pulido en *La España*, n.º 127, 12 julio 1904, tal como se reeditó en Bensasson, *op. cit.*, p. 148.
49. *Ibid.*, p. 153
50. Carta de Samuel Levy de 4 de junio de 1904, en Pulido, *op. cit.*, p. 115.
51. El *Avenir de Salónica*, 22 de junio de 1904, in *ibid.*, p. 113. Ver también la carta de Moritz LEVY, presidente de la sociedad sefardí «La Esperanza» de Viena a Pulido, el 24 de agosto de 1904, *ibid.*, p. 121.
52. Artículo de Cansinos ASSENS en el *Journal de Salonique*, 27 de junio de 1904, *ibid.*, p. 118.
53. *L'Univers Israélite*, 29 agosto 1902-15 septiembre 1902 y 26 septiembre 1904, *ibid.*, p. 133.
54. Carta de Antebi a Pulido, *ibid.* p. 463.
55. Cartas de Azriel y Danon, *ibid.*, pp. 467 y 473. «Lo que deseamos es saber que tenemos madre que nos quiere». escribió Bensasson, *op. cit.*, p. 205. E. GÓMEZ DE BAQUERO, en la crítica del libro de Pulido, *Los Israelitas españoles y el idioma castellano*, publicado en *La España Moderna*, en junio 1904, t. 186, p. 184, señalaba también que la revocación ya se había conseguido. «En vano el Sr. Pulido explicó a sus amigos que derogado estaba por la Constitución vigente... puesto que en las comunicaciones diplomáticas de 1881 se dijo claramente que los judíos que quisieran podían fijar su residencia en España, puesto que no existía inconveniente legal para ello».
56. Pulido, *op. cit.*, p. 525.
57. «La industria española pudiera crearse con facilidad nuevas salidas; el comercio español crecería en importancia, y esto prescindiendo de los intereses políticos que pueda tener España en esta parte del Mediterráneo». *Ibid.*, p. 458. Baquero era también de la misma opinión, «la enseñanza del castellano en escuelas subvencionadas o protegidas por nuestro Gobierno podría ser un medio de propaganda comercial», *op. cit.*, p. 180.
58. Pulido, *op. cit.*, p. 453
59. *Ibid.*, p. 457.
60. BENSASSON, *op. cit.*, p. 174.
61. En una carta a Pulido el 3 de febrero de 1905, Bensasson le pedía «tacher par l'influence diplomatique de l'Ambassadeur d'Espagne à Paris d'obtenir un accord avec l'Administration centrale de l'Alliance Israélite Universelle établie dans la capitale de France, pour l'introduction des professeurs espagnols dans toutes les écoles qu'elle a déjà fondé depuis de longues années en Orient et qui sont principalement fréquentées par des enfants presque tous d'origine espagnole», *ibid.*, p. 178.
62. «La campaña de Pulido no tuvo un efecto práctico apreciable, ni entre los judíos ni entre el público en general en España», Aronsfeld, *op. cit.*, p. 24.



Esposales de la Virgen. Museo de la Colegiata de Borja.



Columna, parcialmente emergida, de un edificio público. Judería de Uncastillo.

ESTADO ACTUAL DE LA ARQUEOLOGÍA JUDÍA EN ARAGÓN. BALANCE Y PERSPECTIVAS DE FUTURO

MIGUEL BELTRÁN LLORIS
JUAN ÁNGEL PAZ PERALTA

Museo de Zaragoza

INTRODUCCIÓN¹



No es fácil rastrear los orígenes de la cultura judía en Aragón y el momento de su instalación en comunidades en el interior de las ciudades. La tradición asegura que después de la diáspora en el año 70 d. C. con la toma de Jerusalén por el ejército del emperador Tito, se extienden por todo el Imperio romano estableciéndose en comunidades. Para rastrear esta difusión los edificios de las sinagogas son los restos arquitectónicos que ofrecen una seguridad absoluta para certificar la instalación de comunidad judía, aunque a veces la función de un edificio no es fácil de determinar. La más antigua se data en el siglo I con reformas en el siglo IV, se encuentra en Ostia, donde se ubicaba el puerto comercial de la capital del Imperio Romano, Roma.

La circunstancia de que la cultura material no tenga marcadas diferencias con el resto de los objetos de uso cotidiano, dificulta la

identificación de lugares de residencia y de edificios. Un caso excepcional es la sinagoga documentada en Dura Europos, ciudad destruida en el año 245, que por su planta y las representaciones de pinturas al fresco indican un uso claro de culto.

Para *Hispania* la presencia clara de comunidades judías la tenemos desde la celebración del Concilio de Elvira², en los primeros años del siglo IV, y las homilias del Obispo Gregorio de dicha ciudad, donde nos descubren la convivencia entre judíos y cristianos y la preocupación de las jerarquías católicas ante el extendido fenómeno de la judaización de las costumbres por parte de la comunidad católica (la tendencia a judaizar, la observancia del Sábado y la circuncisión). La presencia de comunidades judías en la Tarraconense y valle del Ebro se ponen de manifiesto en los escritos del poeta hispano Prudencio, natural (348) de la vecina *Calagurris* (actual Calahorra, Logroño), que dedica parte de su obra *Apotheosis* (versos 321- 551), escrita a fines del siglo IV, a la polémica antijudía.





Dedales hallados en las excavaciones del cementerio judío de Teruel. Museo Provincial de Teruel.

No es el lugar para extenderse en toda la legislación promulgada por los emperadores de los siglos IV y V, tanto en Oriente como en Occidente, sin embargo destacaremos algunos aspectos concretos. Durante estos siglos las comunidades judías pasaron por dos fases. La primera de ellas duró hasta el año 415, con un período de respeto en que su situación fue realmente benigna y cómoda, tenían libertad para recaudar sus impuestos, las sinagogas estaban protegidas y existía un respeto por el Sábado judío, en ese día los judíos no podían ser llamados a juicio o para satisfacer servicios obligatorios municipales. Desde el año 415, se desata en Oriente, una fase de auténtica persecución contra las sinagogas, sus bienes y sus personas, llegando incluso a prohibir la autonomía fiscal judía y la construcción de nuevas sinagogas además de ordenar derribar las del medio rural. En Occidente las medidas adoptadas fueron más suaves, se les permitía tener esclavos cristianos y a los gobernadores de provincia se les ordenaba que detuvieran y castigaran a los cristianos, que indignados, arrojaran falsas acusaciones, por venganza, odio o lucro, contra los judíos³.

Las fuentes documentales conocidas para Zaragoza capital y los restos arqueológicos exhumados permiten, en cierta medida, una aproximación a la zona ocupada por la comunidad judía.

Para el inicio de la investigación hay que partir de dos datos fundamentales: las fuentes antiguas que documentan la presencia de comunidades judías en la Península y la zona de la ciudad que ha sido considerada tradicionalmente como judería, es decir el ángulo sureste de la ciudad, en la actual calle de la Verónica y zonas circundantes.

Antes de analizar los restos arqueológicos que proporcionan datos sobre el asentamiento judío es imprescindible recordar el contexto histórico y cronológico que se desprende de las fuentes escritas.

Durante el período de la monarquía católica en la España visigoda, que se extiende desde la conversión de los godos (589) hasta la invasión islámica (711, con la conquista de la antigua Tarraconense y de Zaragoza capital en el año 714) el problema judío fue el causante de una ingente masa de leyes y cánones elaborados por reyes y concilios. No es el lugar para elaborar un estudio histórico amplio pero si que vamos a destacar algunos puntos que sirvan de apoyo para el establecimiento de una comunidad en Zaragoza capital. De toda la copiosa bibliografía que existe hay que destacar el importante libro de L. García Iglesias titulado *Los judíos en la España antigua*, publicado en Madrid en 1978, es la más importante obra moderna que trata de los judíos visigodos.

Un hecho indiscutible es la importancia extraordinaria que tuvo la minoría hebrea en la España visigoda, tanto en el orden demográfico como en el socioeconómico. Las fuentes literarias ubican comunidades en la urbe regia, Toledo, y en ciudades tan destacadas como Mérida, Sevilla, Tarragona y Narbona, además de la costa mediterránea como Tortosa, en la desembocadura del río Ebro, Sagunto, Elche y Adra, puertos activos de comercio marítimo.

Dos áreas territoriales fueron donde, probablemente se dieron las más altas densidades de población judía: el valle del río



Guadalquivir con la región de la Bética oriental y la provincia de la Galia Narbonense.

La minoría hebrea tuvo también un peso importante en la vida económica del país. Las actividades profesionales por las que sobresalían eran el comercio interior y el ultramarino que serían particularmente lucrativas, por lo que a pesar de la política antijudaica, generada desde el reinado de Sisebuto (612-621), la Hacienda real visigoda difícilmente podía prescindir del vital impuesto judío. La historia de la cuestión judía, hasta el final de la Monarquía visigótica podrían resumirse en una alternancia entre periodos de práctica tolerancia, con Suíntila, Chindasvinto y Wamba, y otros en los cuales se multiplicaron sanciones y cautelas que intentaban corregir la irrefrenable inclinación a la infidelidad de muchos de los judíos convertidos al cristianismo por la fuerza, basado en el ideal de la unidad católica instaurada por Recaredo.

1. Testimonios arqueológicos de la cultura judía en Aragón

1.1. Época antigua (siglo I d. C. - 714)

No son muy numerosos los testimonios materiales de la cultura judía en Aragón en época antigua. Esto es debido a que su cultura material (cerámicas, utensilios, bronce, etc.) eran los similares a los utilizados por las culturas con las que convivieron (romanos, hispano-visigodos, musulmanes y cristianos). Para esta época y hasta los siglos X-XI, Zaragoza es la única ciudad de Aragón y del valle medio y alto del río Ebro que está fortificada y tiene un hábitat continuado y sin interrupción durante todo este periodo. Las transacciones comerciales no sufrieron una paralización total aunque se observa un fuerte retroceso. Las cerámicas africanas (mesa y ánforas, para el transporte de vino) indican la existencia de un comercio durante los siglos VI-VII, con una fuerte caída desde la mitad del siglo VII.



Calle Judería de Tarazona.

No hay posibilidad de conocer cuando se produjo el primer establecimiento de gentes de cultura judía en nuestras tierras. Por las fuentes escritas (actas del Concilio de Elvira) se puede deducir que debió de ser hacia el siglo III y que en los inicios del siglo IV ya estaban plenamente establecidos y a fines del siglo IV ya eran comunidades amplias como lo indican los escritos literarios del poeta Prudencio.

El testimonio arqueológico más antiguo data de la primera mitad del siglo V. Se encontró en superficie en la partida de Los Quiñones (Borja, Zaragoza)⁴ donde se emplaza un asentamiento rural tardorromano, ocupado entre la segunda mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo V. Al no estar excavado no disponemos de más información. Si en este asentamiento estuvo establecida una comunidad judía no habría que descartar la posibilidad de la existencia de una Sinagoga.

La pieza en cuestión responde a un pequeño fragmento de fondo plano que tiene como medidas máximas 33 x 23 mm. Formó parte de una amplia fuente circular con reborde plano. Su fondo interior se encontraba estampado con un sello donde se representa con sus detalles un candelabro de





siete brazos, la *menorá*, y en la zona inferior, a cada lado, unas ramas de olivo⁵. Las características morfológicas de esta cerámica la encuadran en la familia de la *terra sigillata*, que se caracteriza por una pasta y un barniz de color anaranjado. La cerámica procede de un taller de la Galia Narbonense⁶, que llega a la Península y se difunde en el interior con numerosos ejemplos en Aragón. Por las fuentes del siglo VII sabemos que la Narbonense era considerada como una de las provincias que más densamente estaba poblada por comunidades hebreas. Julián de Toledo censuraba la parcialidad filojudaica de la población de la Galia Narbonense, esto puede ser indicativo del arraigo de la comunidad hebrea desde siglos antes, como viene a corroborarlo la decoración de la cerámica. La existencia de una aljama judía en Mahón (isla de Menorca), cercana a las costas francesas con las que mantenía un activo comercio, lo sabemos por los sucesos ocasionados por una conversión forzada, que terminaron con el incendio de la sinagoga de Mahón hacia los años 416-418, aunque otros investigadores prefieren situar los acontecimientos en el siglo VII.

Dados los escasos hallazgos con representaciones de la *menorá* en objetos de uso cotidiano intentaremos encajar este en su contexto.

El sello tiene una ligera forma ovalada, con una circunferencia máxima de 11 mm. La forma, la gran nitidez que presenta y su contorno perlado parecen indicar que estamos ante el positivo realizado con un entalle grabado en piedra dura y que muy probablemente estaría destinado para ser engarzado a un anillo, todas estas cualidades descartan que el sello fuera realizado exclusivamente para decorar cerámicas, su gran nitidez contrasta con el resto de los motivos estampados en este tipo de cerámicas.

El candelabro tiene un fuste central alto y liso, de éste se ramifican tres brazos rectilíneos a cada lado y a distinta altura, de ma-

yor longitud el inferior y menor el superior. No se aprecia con claridad como están formados estos brazos, pero lo frecuente es que tengan capullos y formas esféricas y ovoides. La base no se aprecia con claridad. Entre los diferentes tipos de la *menorá* está el que se encuentra sobre base poligonal escalonada y brazos en forma de curva, por ejemplo el representado en el arco de Tito (hacia el 70 d. C.), y el que descansa sobre una base tripedal con el fuste alto y los brazos rectilíneos, como el del mosaico de la sinagoga de Jericó (siglos VI-VII) y los dos que ornamentan el fondo de un cuenco de vidrio, con decoración de fondo de oro, encontrado en Roma, del siglo IV; de la misma cronología es otro fondo de oro encontrado en las catacumbas judías de Roma, entre otras representaciones, aparece un candelabro y el arca de la alianza⁷. Nuestra representación se observa con poca nitidez, parece claro que no tiene una base poligonal escalonada, por lo que lo más posible es que haya que incluirlo en los de base tripedal.

La forma del candelabro (*menorá*) se originó, según la tradición, de la planta de siete ramas moría. En Éxodo, 25: 31-40, se describe como ha de ser el candelabro y con el material que se tendrá que confeccionar: «Harás también un candelabro de oro puro; labrado a martillo se hará el candelabro: su pie, y su caña, sus copas, sus manzanas, y sus flores, serán de lo mismo. Y saldrán seis brazos de sus lados: tres brazos del candelero del un lado suyo, y tres brazos del candelero del otro su lado. Tres copas en forma de almendras en el un brazo, una manzana y una flor; y tres copas, figura de almendras, en el otro brazo, una manzana y una flor: así pues, en los seis brazos que salen del candelero. Y en el candelero cuatro copas en forma de almendras, sus manzanas y sus flores. Habrá una manzana debajo de los dos brazos de lo mismo, otra manzana debajo de los otros dos brazos de lo mismo, y otra manzana debajo de los otros dos brazos de lo mismo, en conformidad a los seis brazos que salen del candelero. Sus manzanas y sus brazos serán de lo mismo, todo

ello una pieza labrada a martillo, de oro puro. Y hacerle has siete candilejas, las cuales encenderás para que alumbren a la parte de su delantera: también sus despabiladeras, y sus platillos, de oro puro. De un talento⁸ de oro fino lo harás, con todos estos vasos. Y mira, y hazlos conforme a su modelo, que te ha sido mostrado en el monte».

El aspecto más incierto, por la poca nitidez de la estampación, es el relacionado con la

decoración vegetal emplazada a cada lado de la *menorá*. Hay un precedente gráfico en la combinación de la *menorá* y las ramas de olivo, se puede encontrar en un texto específico, en una de las visiones místicas del profeta Zacarías. *Zacarías* 4: 1-3 y 4: 11-14: (1) *El ángel que hablaba conmigo vino y me despertó como a un hombre que despierta de sus sueño, (2) y me dijo: ¿Qué ves? Yo le respondí: Miro y veo un candelabro todo*



Interior de la vivienda de un notable. Judería de Sos del Rey Católico.





de oro, con un vaso encima y sus siete lámparas, y siete tubos desde las lámparas al vaso que está encima, (3) y a su lado dos ramas de olivo, el uno a la derecha y el otro a la izquierda... (11) Yo proseguí diciendo: Y esos dos olivos a la derecha e izquierda del candelabro, ¿qué son? (12) Y tomando por segunda vez la palabra, pregunté: ¿Qué son esos dos ramos de olivo que están cerca de los tubos por donde baja el aceite? (13) Él me respondió, diciendo: ¿No sabes lo que son éstos? Yo respondí: No, mi Señor. (14) Él me dijo: Son los hijos del óleo que están delante del Señor de toda la tierra.

La visión de Zacarías la encontramos representada gráficamente en la Biblia iluminada por Yosef Hasarfati, de 1300, que se conserva en la Biblioteca Nacional (Lisboa), donde se ilustra (cap. 4) con una visión de dos olivos produciendo aceite para el candelabro⁹.

En época antigua la *menorá* (un emblema judío auténtico) era el símbolo principal del Templo. Después de la toma del Templo de Jerusalén por Tito (70 d. C.) los rabinos prohibieron la reproducción de candelabros de siete brazos en relieve (Avodá Zará, *Tratado del Talmud*, 43b) aunque continuó como figura en los mosaicos de sinagogas, arte ritual, etc. Entre los siglos I a. C.-VII d. C. se representó sobre monedas (una hasmonea del siglo I a. C.), en la decoración de fondos de vidrio con pan del oro del siglo IV d. C., en pinturas murales de catacumbas y sinagogas, en pavimentos de mosaico de las sinagogas, en lucernas africanas de la segunda mitad del siglo V y en botellas de vidrio de cuerpo octogonal o hexagonal de los siglos VI-VII¹⁰, no se conocen representaciones en entalles o camafeos. Su mejor paralelo iconográfico lo encontramos en un pendiente de vidrio conservado en el Bezalel Museum (Jerusalén), la decoración, impresa, tiene un candelabro con base tripedal y a sus lados lo que parecen ser dos ramas vegetales¹¹, sin posible identificación. Neuburg le adjudica una datación de entre los siglos III-IV d. C., en nuestra opinión una cronología más

acorde habría que situarla entre fines del siglo IV y el siglo V. Además del hallazgo de Palestina otros similares se han efectuado en Rodas, Chipre y en la antigua Yugoslavia (Stobi).

En estas representaciones la *menorá* raramente se encuentra aislada, generalmente está en compañía de otros objetos rituales asociados con el Templo: el cuerno de carnero, el incensario, la fronda de palma y el cidro, los dos últimos asociados con la Fiesta de los Tabernáculos (Sukkot), uno de los festivales celebrados en el Templo. Este rápido repaso a la iconografía de la *menorá* en los siglos IV-V d. C. nos hace ver que estamos ante la única representación del candelabro con ramas de olivo, iconografía inspirada en la visión mística de Zacarías, con su mejor paralelo en el colgante decorado del Bezalel Museum.

Otra representación similar de la *menorá*, que sirvió de inspiración para el escudo del Estado de Israel, es la del mosaico de la sinagoga de Jericó del siglo VI (descubierto en 1947), que está flanqueado por un cuerno de carnero y una fronda de palma y la inscripción *Shalom al Yisrael* («Paz sobre Israel»). Esta inscripción, asociada a una *menorá*, árbol muy esquemático (¿olivo?), pavos, etc., también se encuentra sobre un sarcófago del siglo V encontrado en Tarragona¹².

Por último, destacar que el escudo oficial del Estado de Israel tiene paralelismos con nuestra representación, con las ramas de olivo a ambos lados, representando el anhelo del pueblo judío por la paz. Este escudo parece inspirado en la decoración de la pieza del Museo de Zaragoza, aunque ello no es posible ya que se encontró años después de su aprobación por el Parlamento; el modelo está inspirado en el hallazgo del mosaico de la sinagoga de Jericó.

Otro hallazgo destacable del siglo V es el efectuado en la excavación realizada en las cercanías de la Plaza de San Pedro

Nolasco¹³, en Zaragoza capital. Es un fragmento de disco de lucerna con la escena de los exploradores de Canaán, sólo se conserva la mitad de la parte derecha. Por su tipología y motivos decorativos hay que asignarle una datación de fines del siglo V. Estas decoraciones, de temas religiosos, en los discos de lucernas se han considerado como una transmisión de ideología religiosa, en especial las relacionadas con el cristianismo (cruces y crismones). La representación de temas hebraicos no es muy frecuente en los discos de lucernas, aunque se pueden encontrar algunos ejemplos¹⁴. Para España, además de la pieza de Zaragoza, hay un fragmento de lucerna con la representación de la *menorá*, encontrado en Toledo¹⁵.

Es de hacer notar que la lucerna apareció en la zona que desde la Edad Media se ha considerado como aljama judía, este descubrimiento puede reafirmar que desde fines del siglo V, el cuadrante sudeste de la ciudad estaba ya ocupado por una comunidad judía, por el momento ignoramos la extensión que pudo ocupar. Es poco probable que el asentamiento se efectuara en fechas anteriores pues en esta zona estaban emplazados edificios y espacios públicos: el teatro y los jardines anexos, las termas públicas, etc., desde una fecha imprecisa del siglo V, son cuando una parte de los edificios dejan de tener su uso inicial, pudieron ser ocupados como viviendas, posteriormente desde el abandono definitivo del teatro como edificio de espectáculos (zona de la *orchestra*, la escena y una parte del graderío), que se debe de producir hacia mediados del siglo VI (según indica el hallazgo de un aplique escutiforme visigodo y cerámica africana de mesa de esta época), unas zonas se ocupan como viviendas (aprovechando las antiguas construcciones radiales del teatro), y otras se utilizan como vertedores hasta el siglo VIII.

Del período hispano-visigodo (472-714) carecemos de restos materiales, aunque por las fuentes conocemos su existencia.

OCUPACIÓN MUSULMANA (714-1118)

Conocemos su presencia por las fuentes en ciudades como Zaragoza (*Sarakusta*). La ciudad estaba dividida en diferentes barrios ocupados por los musulmanes, cristianos (los llamados mozárabes) y los judíos. De la segunda mitad del siglo IX es el primer testimonio documental de la presencia de judíos en la ciudad. Bono, diácono de Ludovico Pio, rey franco, llegó a la urbe y se convirtió al judaísmo, adoptando el nombre de Eleazar, contrayendo matrimonio con una hebrea.

Es de destacar la importancia del pensamiento filosófico judío durante la ocupación musulmana, aspecto bien estudiado por J. Lomba, en especial desde el siglo XI hasta 1118, durante la época de los tuyibíes y los hudies, donde la convivencia cargada de intereses intelectuales era fluida y pacífica¹⁶. La Judería debía de estar emplazada en el ángulo sureste de la ciudad, teniendo como centro la actual calle de la Verónica.

Las excavaciones efectuadas en esta zona no han proporcionado ningún resto arqueológico que se pueda identificar con la cultura judía. En el teatro romano (ubicado entre la calle Verónica y Pedro Joaquín Soler) en la zona de la *orchestra* se exhumó, en su cota más profunda, un grupo de enterramientos; en un primer momento se dataron en los siglos VII-VIII según indicaba el material de acompañamiento, cerámicas grises principalmente, correspondiendo al período hispano-visigodo. Dado que este tipo de cerámicas tienen una amplia perduración que va desde el siglo VII hasta fines del siglo X-inicios del XI, se llevó a cabo una datación radiocarbónica de los esqueletos con cuatro muestras que una vez calibradas ofrecieron la cronología de los años 820-840 d. C.¹⁷. Son enterramientos sencillos depositados directamente sobre el suelo y orientados al este. Estas fechas tan avanzadas, alejadas en unos 200 años de las previstas sugieren ofrecer otra interpretación respecto a los





La Menorah es uno de los símbolos más preclaros del pueblo de Israel.

enterramientos. Por las fuentes documentales sabemos que en Zaragoza había judíos en los siglos VI y VII aunque ignoramos dónde estaban emplazadas sus casas. Probablemente ya estuvieran establecidos en el ángulo sureste de la ciudad, zona donde se edificó el teatro romano y que en ese momento conservaría una parte de las estructuras de cal y canto, siendo las más monumentales y sólidas de la ciudad que se conservaban de todos los edificios públicos romanos. Con la llegada de los musulmanes, en el año 714, la división de barrios en la ciudad sería mucho más efectiva, con dos barrios claramente diferenciados: el de los Mozárabes (en la zona de la actual plaza del Pilar) y el de los Judíos, ubicado con toda probabilidad en la zona y consolidándose definitivamente la instalación de la comunidad judía en este sector de la ciudad.

Las excavaciones llevadas a cabo en el teatro romano han puesto al descubierto una casa del siglo XI, abandonada a inicios del XII, por desgracia conservada incompleta, con pavimentos confeccionados con mortero de cal y canto y paredes revestidas con estucado¹⁸, que indican un elevado nivel social y económico de los ocupantes. La reconquista cristiana, con Alfonso I, en 1118, lleva consigo una remodelación de la ciudad, a la que no es ajena este sector.

A partir de este momento podemos asegurar con absoluta certeza que los judíos implantan su barrio en este sector. En los trabajos de excavación también se han localizado numerosas fosas sépticas que han aportado un elevado número de material mueble, en especial cerámicas, que en su mayor parte se encuentran pendientes de estudio y clasificación.

1.2. Edad Media (siglos XII-XV)

La Judería vieja o murada de la ciudad de Zaragoza estaba ubicada en el ángulo sureste teniendo como centro la actual calle de la Verónica. Allí estaban emplazadas la cofradía Talmud-Torah, la Alcaicería, Sinagoga mayor y menor, Hospital, y Sinagoga de Bicolorim.

Para los judíos no supuso alteración ninguna la nueva dominación cristiana¹⁹, y siguieron habitando, dentro del viejo recinto murado de Zaragoza y otras ciudades, los mismos sectores que ocupaban bajo dominio musulmán. Sólo en Tudela (Navarra), cincuenta años después, de la conquista de Alfonso I el Batallador, en 1170, se autorizó a los judíos para abandonar la vieja judería e instalarse en la parte alta de la ciudad, protegidos por los muros del castillo. Después de la reconquista de Zaragoza en 1118 los intelectuales islámicos (Avempace y otros) emigran a otras regiones, con ello el humus cultural que había sustentado a musulmanes y judíos en Zaragoza, desaparece, quedando una población de mudéjares y judíos eminentemente agrícola, artesanal y financiera.

Las excavaciones efectuadas en el antiguo perímetro que ocupaba la antigua judería cerrada en la ciudad de Zaragoza han sido numerosas, sin embargo, están pendientes de estudio en su mayor parte. Destacaremos las realizadas por el Museo de Zaragoza en el solar ocupado por el antiguo teatro romano. No se han encontrado restos inmuebles y por tanto se hace imposible reconstruir el urbanismo. Por el contrario se han localizado numerosas fosas sépticas²⁰

fechados desde el siglo XI al XX que indican la existencia de viviendas. En concreto destacaremos tres fosas, que responden a la numeración 4 y 10A y 86, excavados los dos primeros en el año 1984 y la tercera en 1992, y que se fechan entre los siglos XIII y XV. Estas fosas, situadas en el plano de la figura 5, números 4, 5 y 6, delatan que su uso estaba ligado a viviendas, de las cuales no se ha conservado ningún resto inmueble. Las fosas números 4 y 10A fueron estudiadas parcialmente en 1985 por M. E. Palomar²¹ y el número 86 se encuentra pendiente de estudio.

Las conclusiones que se pueden extraer se pueden resumir en varios puntos, teniendo en cuenta que las condiciones materiales de vida no se distinguían de las de otras comunidades. Así, la cerámica utilizada por la comunidad judía no presenta diferencias con la usada por otras capas sociales de población. Entre la segunda mitad del siglo XIII y el siglo XIV usaron cerámica de Teruel, representada en su serie verde y marrón; durante el siglo XIV llegó cerámica de los alfares levantinos establecidos en Paterna, serie azul y serie verde y marrón, y finalmente en el siglo XV está presente la cerámica del alfar de Manises, representada por la serie de reflejo metálico combinado con el azul. La tipología es muy amplia encontrando platos, fuentes, escudillas, botellas y jarras. Las decoraciones son variadas, encontramos desde personajes femeninos hasta la representación del escudo de Aragón con sus palos. El uso de estas cerámicas evidencia un alto poder adquisitivo, incluso en momentos de gran inestabilidad política como ocurrió en el siglo XV.

En un nivel de aterrazamiento de fines del siglo XV, que se debió de formar inmediatamente después de la expulsión, excavado en la calle del Coso 196 (alejado de la judería cerrada), se encontró un fragmento (un receptáculo) de una *Janukiá*, de las usadas en la celebración de la «Fiesta de las luces», en cerámica de barniz estannífero. El conjunto estratigráfico tenía cerámicas de Manises y de Teruel²².



Sólo en las viviendas judías acomodadas se revestía el suelo con losas decoradas.

De la sinagoga de Monzón (Huesca), y depositados en el Museo de Zaragoza, proceden una campana de bronce y un candil en cerámica²³.

Los trabajos arqueológicos efectuados en Calatayud a excepción de lo estudiado en la antigua Sinagoga Mayor, convertida en iglesia, después de la expulsión bajo la advocación de Santa Catalina de Siena, y en la actualidad ermita de la Consolación, no han ofrecido niveles arqueológicos de los siglos XIII-XV, pero se ha podido recuperar su planta y alzados²⁴. Por su singularidad es necesario destacar un fragmento de pared (30 x 27 cm. de medidas máximas) de una tinaja de grandes dimensiones con decoración estampillada de círculos, palmetas y la estrella o escudo de David (*Maguén David*), encontrada en la calle Rúa de Dato angular a calle San Miguel²⁵, el contexto estratigráfico sitúa el hallazgo en los siglos XI-XII, sin embargo, por el tipo de pasta (de color rojo, cocción oxidante, y desgrasante grueso), no se puede descartar una cronología más moderna, probablemente de los siglos XIV-XV.

Todas las comunidades tuvieron su necrópolis pero han sido muy pocas las que han sido excavadas. La documentación indica la existencia de la necrópolis de Zaragoza en el término de Miralbuena²⁶ y lápidas se han encontrado en Calatayud, Monzón, Uncastillo y El Frago (Zaragoza)²⁷. Entre las necrópolis excavadas la única que ha





proporcionado lápidas con inscripción ha sido la de Uncastillo (Zaragoza)²⁸, ninguna de ellas se ha encontrado en contexto estratigráfico, todas son hallazgos fortuitos. Una gran lápida conserva una pequeña parte de su inscripción en hebreo: «esta casa», probablemente estaba ubicada en la entrada de la necrópolis. De otra lápida, encontrada en el siglo pasado, sólo se conserva una fotografía. De las tres tumbas excavadas ninguna proporcionó ajuar. Los cadáveres se depositaron en decúbito supino, con los brazos estirados y apoyados sobre la cadera o ligeramente separados al exterior. Como necrópolis que ha proporcionado importantes ajuares hay que señalar la de los «Llanos de Santa Lucía» (Teruel) excavada por primera vez en 1925. En los documentos de los siglos XIII y XIV se cita esta necrópolis como «fosar u honzal de los judíos». De las sepulturas proceden, entre otros objetos, anillos de oro, plata y bronce, algunos con emblemas judíos, fragmentos de collares de plata, recipientes de vidrio, alfileres para ceñir el sudario, etc.)²⁹. No es frecuente encontrar un ajuar tan numeroso, los rabinos y dirigentes religiosos lanzaban sus reproches contra los que se hacían enterrar con joyas, armas o vestidos, por considerarlo imitación servil de los ritos paganos.

La excavación efectuada en la plaza de la Judería de la ciudad de Teruel certifica la existencia de una importante población judía, ya conocida por la documentación medieval, desde los primeros momentos de su fortificación y repoblación por Alfonso II (1171). En la ciudad convivieron, en igualdad de derechos, con cristianos y musulmanes, merced al Fuero concedido por este monarca en 1177, pero habitando en un barrio propio. En la excavación se exhumaron los bajos de un gran edificio ¿público? El material mueble fue muy numeroso, destaca la presencia de numerosas cerámicas entre las que había objetos de uso exclusivo del pueblo judío como el post-bíblico candelabro de ocho brazos usado en la festividad de *Janucá*, aunque también se le denomina *menorá* su designación correcta es la de *Ja-*



Los judíos no mostraron una gran inclinación por la actividad constructiva. Haggadeh de Sarajevo.

nukiá, está fabricada en cerámica de Teruel de la serie verde/morada del siglo XV³⁰.

Como edificación conservada de primer orden destacaremos los baños judíos de la ciudad de Zaragoza, ubicados en los sótanos de los números 126-132 actuales de la calle del Coso. Su emplazamiento en el Coso Bajo quedaba extramuros de la antigua muralla romana de la ciudad romana, más concretamente frente a la Judería, en la fortaleza conocida por «Castillo de los Judíos», que estaba sobre el solar que actualmente ocupa el Seminario de San Carlos. Sólo se conserva una parte del complejo de los baños. Es una sala, de planta ligeramente rectangular, organizada a modo de claustro, con cuatro tramos en las galerías cortas y cinco en las largas, abovedados con crucería sencilla, y apoyando en diez columnas, para separarlos del espacio central, también rectangular, y cubierto con bóveda esquinada. La

construcción es en su totalidad de ladrillo, salvo las columnas que son de alabastro y tienen base ática y capitel troncocónico invertido. Disponía de iluminación cenital en las bóvedas. Esta sala disponía de comunicaba con otra de dimensiones menores, de dos tramos abovedados y crucería sencilla y que fue eliminada en el momento de construcción del edificio actual, al igual que los restos arquitectónicos actuales se han reinstalado a unos dos metros de mayor profundidad que el nivel original. Está considerada como obra mudéjar del siglo XIII, con elementos formales cistercienses, siguiendo la disposición de la cámara central de los baños hispanomusulmanes, y en especial de los de la época de taifas en el siglo XI. Por desgracia desconocemos todos los datos relativos a su hallazgo y a su excavación.

Consideraciones finales

Sin lugar a dudas se sigue manteniendo una de las principales incógnitas: ¿en qué momento histórico concreto se establecieron las comunidades judías en Aragón?. Por las fuentes literarias, las actas del Concilio de Elvira y los escritos del poeta Prudencio, se puede asegurar que desde inicios del siglo IV, y probablemente antes, en el siglo III, ya debía de haber comunidades hebraicas en el valle del Ebro. La *menorá* estampada sobre el fondo de una ancha fuente, encontrada en Los Quiñones (Borja), manufacturada en alfares de la Narbonense, y la escena del antiguo testamento sobre el disco de una lucerna, de procedencia tunecina, nos ubican en el siglo V.

El establecimiento de la comunidad judía en la ciudad de Zaragoza habría que situarla con dudas desde fines del siglo III y con seguridad desde la segunda mitad del siglo IV (escritos de Prudencio). Su ubicación en el ángulo sudeste de la ciudad es muy probable que se llevará a cabo desde el siglo V, como parece atestiguarlo el hallazgo de disco de lucerna con la escena del antiguo testamento de los exploradores de Canaán.

En época del reino visigodo de Toledo, aunque no tenemos testimonios arqueológicos, es indudable su existencia por la gran cantidad de leyes y cánones elaborados por reyes y concilios en relación con la llamada causa judía, centrada en la conversión forzosa.

Para los siglos siguientes y hasta el momento de su expulsión, en 1492, la documentación que se conoce es muy numerosa, atestiguando una fuerte implantación de comunidades judías en el reino de Aragón.

Los hallazgos arqueológicos en la provincia de Zaragoza muestran la misma tónica que en el resto de los sitios, una ausencia casi total de materiales muebles con símbolos judíos. Para Aragón una excepción son los encontrados en Teruel capital, tanto en la ciudad como en la necrópolis. No obstante, hay que considerar que los más importantes núcleos urbanos que tienen barrio judío no han sido excavados sistemáticamente, por lo que podrían darse sorpresas.

El futuro de la arqueología judía en Aragón pasa inevitablemente por la acción coordinada y conjunta de arqueólogos, historiadores del arte y arquitectos que han de intervenir en la rehabilitación de los edificios de las antiguas juderías de las ciudades aragonesas (Tarazona, Borja, Ejea, Biel, Uncastillo, Albarracín, Monzón, etc.) y poner todo el esfuerzo por recuperar, con una escrupulosa metodología, los restos muebles e inmuebles del legado judío. La documentación topográfica y fotográfica es indispensable para conocer el urbanismo, las técnicas edilicias, etc.

Abundando en la línea propuesta parece necesario un catálogo sistemático de objetos muebles, poniendo especial énfasis en el estudio de los materiales descubiertos en las antiguas juderías de Zaragoza y Teruel. A partir de dicho momento podríamos ampliar nuestro conocimiento sobre todos los aspectos materiales, sociales, económicos y religiosos derivados del estudio científico de la cultura material.



NOTAS

1. Quedan excluidas de este trabajo numerosas cuestiones que serán tratadas independientemente en otras colaboraciones del presente volumen, y que afectan fundamentalmente a los aspectos generales y descripciones sobre las juderías localizadas en Aragón y especialmente sus edificios singulares como la Sinagoga Mayor de Zaragoza de la que se conserva descripción interesantísima de Diego de Espés, o la de Calatayud, entre otras muchas, sobre las que no han proporcionado datos las investigaciones arqueológicas.

2. Los cánones antijudíos son el 16 (veta los matrimonios mixtos), 49 (se prohíbe a los judíos la bendición de tierras y cosechas de los cristianos), 50 (prohíbe que cristianos y judíos compartan la misma mesa en banquetes a la vez que las costumbres alimenticias y las fiestas) y el 78 (dicta excomunión al adúltero cristiano con mujer judía o pagana).

3. Para las fuentes literarias se puede consultar el Congreso Internacional *La Hispania de Teodosio*, Segovia-Coca, Octubre 1995, Salamanca, 1997: GONZÁLEZ SALINERO, R., «Teodosio I, Hispania y los judíos», pp. 101-102 y JORDÁN MONTES, J. F., «Los judíos en el reinado de Honorio (395-423 d. C.)», pp. 121-134.

4. El yacimiento fue descubierto por miembros del Centro de Estudios Borjanos, bajo la dirección de Isidro Aguilera, en las prospecciones sistemáticas efectuadas en la comarca del Campo de Borja entre los años 1977 y 1981.

5. Se dio conocer por primera vez en PAZ PERALTA, J. Á., *Cerámica de mesa romana de los siglos III-VI d. C. en la provincia de Zaragoza. Terra sigillata hispánica tardía, african red slip ware, sigillata gálica tardía y Phocaean red slip ware*, Zaragoza, 1991, esp. p. 219, núm. 24, fig. 93.

6. Las cerámicas fabricadas en la Galia desde fines del siglo IV hasta el siglo VI han recibido varios nombres, desde nuestro punto de vista el más indicado es el de *sigillata gálica tardía*. En las tres zonas que se manufacturaron estas cerámicas, Atlántica (con centro en Burdeos), Languedoc (centro en Narbona) y Provenzal (centro en Marsella) predominaron las cerámicas de cocción reductora, grises, sobre las anaranjadas, sólo la zona de Narbona fabricó cerámica anaranjada en una proporción del 50%, mientras que la Provenzal lo hizo en solo un 10%: PAZ PERALTA, J. Á., 1991, pp. 207-210.

7. NEUBURG, F., 1949, *Glass in Antiquity*, Londres, lám. XXX, núms. 90, 100 y 101.

8. Un talento equivale a 27 kilogramos.

9. NARKISS, B., «Manuscritos iluminados hispanohebreos», en *La vida judía en Sefarad*, Toledo, noviembre 1991-enero 1992, Madrid, 1991, pp. 169-196. *Biblia de Cervera*, Ms. II. 72, fol. 316v.

10. NEUBURG, F., 1949, *op. cit.*, lám. XXVII, núm. 87. HARDEN, D. B., *Glass of the Caesars*, catálogo de la exposición, Londres, 1987, p. 177.

11. NEUBURG, F., 1949, p. 54, lám. XXX, núm. 103. Otros ejemplares en SPAER, M., 2001, *Ancient Glass in the Israel Museum. Beads and Other Small Objects*, Jerusalén, p. 174, n.º 371-373.

12. ROMERO, E., *La vida judía en Sefarad*, Toledo, noviembre 1991-enero 1992, Madrid, 1991, catálogo de la exposición, p. 251, núm. 6.

13. AGUAROD OTAL, C., MOSTALAC CARRILLO, A., 1998, *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, esp. p. 29.

14. BARBERA, M., PETRIAGGI, R., *Le lucerne tardo-antiche di produzione africana*, Roma, 1993, para la menorá, p. 353 y p. 374, lám. 16, núms. 205A y 205B; los exploradores de Canaán en pp. 196, y lám. 31, 503, con paralelos.

15. VV. AA., 1997, *Museo Sefardí. Toledo. Guía*, Madrid, p. 24.

16. LOMBA FUENTES, J., 1988, *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza.

17. BELTRÁN LLORIS, M., 1991, «Caesaraugusta», *Las necrópolis de Zaragoza*, Cuadernos de Zaragoza 63, Zaragoza, pp. 40 ss.; PAZ PERALTA, J. Á., 1997, «La Antigüedad tardía», en *Crónica del Aragón Antiguo. De la Prehistoria a la Alta Edad Media (1987-1993)*, *Caesaraugusta*, 72, vol. II, Zaragoza, pp. 171-274, esp. pp. 206-207.

18. Tan escasos restos no permiten caracterizar mejor la vivienda judía, que empleó de forma habitual materiales primarios de sillería pétreo y adobes para los medianiles, con revoques de yeso en los interiores. La casa del teatro pudo organizarse en dos alturas, sin que se identificaran espacios abiertos o corral.

19. LACARRA, J. M., 1991, *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media*, *Colección Temas de Historia Aragonesa*, 16, Zaragoza.

20. Pozos circulares de poco más de un metro de diámetro y de varios metros de profundidad. Entre el periodo musulmán y el siglo XX, hasta la instalación del alcantarillado, se destinaban en las casas para recoger y evacuar «aguas residuales».

21. PALOMAR LLORENTE, M. E., 1986, «La cerámica medieval de los siglos XIII-XV en el teatro romano de Zaragoza», *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Huesca 17-19 abril 1985, tomo V, Zaragoza, pp. 505-523.

22. Agradecemos la información facilitada por J. L. Cebolella, director de las excavaciones efectuadas en 1992.

23. De ambos objetos desconocemos su exacto contexto arqueológico. VILADÉS CASTILLO, J. M., «La judería de Monzón: notas para su estudio», *Cuadernos del Centro de Estudios de la Historia de Monzón*, 7, diciembre 1986, Monzón, pp. 30-32; sobre Monzón, con alusiones a las piezas nombradas LASCORZ ARCAS, F.A., *La aljama judía de Monzón «La olvidada»*, Zaragoza, 2001.

24. CEBOLLA BERLANGA, J. L. *et alii*, *La arqueología urbana en Calatayud*, Calatayud, 1997, pp. 54-59, láms. 10-13.

25. CEBOLLA BERLANGA, J. L. *et alii*, *op. cit.*, 1997, p. 40, p. 172, lám. 30. El borde apareció por separado y se ha restituído en la figura 9.

26. MOTIS DOLADER, M. Á., 1991, «El cementerio judío de Zaragoza», *Las necrópolis de Zaragoza*, Cuadernos de Zaragoza, 63, Zaragoza, pp. 67-83.



27. MILLÁS VALLICROSA, J. M., CANTERA, F., 1955, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid.

28. VILADÉS CASTILLO, J. M., 1994, «Excavación arqueológica de urgencia en la Necrópolis Judía de Uncasillo, Zaragoza», *Arqueología Aragonesa 1992*, Zaragoza, pp. 149-151. El autor cita la existencia de otra localizada en Biel.

29. FLORIANO CUMBREÑO, A., 1926, *La aljama de los judíos de Teruel y el hallazgo de su necrópolis*, Memoria de excavaciones, núm. 1, Teruel. FLORIANO CUMBREÑO, A., «Hallazgo de la Necrópolis judaica de la ciudad de Teruel», *Boletín Real Academia de la Historia*, LXXXVIII, Madrid,

1926, pp. 845-851. NOVELLA MATEO, Á., «Informe sobre la necrópolis judaica de Teruel y sus recientes exploraciones», *Teruel*, 10, Teruel, 1953, pp. 257-261. MILLÁS VALLICROSA, J. M., CANTERA, F., *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1955, esp. pp. 373-375, núms. 259-262. VICENTE REDÓN, J., «Los judíos en Teruel», en *Semana Cultural Judía. Arte antiguo judío*, 19-29 abril 1994, Zaragoza, 1994, pp. 13-26.

30. ROMERO, E., 1991, *La vida judía en Sefarad*, Toledo, noviembre 1991-enero 1992, Madrid, catálogo de la exposición, p. 261, núm. 37.





Calle Trévedes. El Frago. Ventana con inscripción hebrea procedente del Cementerio.

EPIGRAFÍA HEBRAICA ARAGONESA

JORDI CASANOVAS MIRÓ

Museu Nacional d'Art de Catalunya



Diversas son las noticias que se han conservado de los cementerios judíos medievales aragoneses. Gracias a la documentación conocemos la existencia de 18 de ellos (Zaragoza, Alagón¹, La Almunia de Doña Godina², Biel³, Calatayud, Épila, Rueda, Sos del Rey Católico, Tarazona⁴, Huesca, Alcolea de Cinca⁵, Ayerbe⁶, Fraga⁷, Jaca, Montclús⁸, Monzón⁹, Teruel¹⁰ e Híjar¹¹) con un volumen de datos desigual, siendo las referencias a Huesca y Zaragoza las más abundantes.

Escasas eran en un principio las noticias sobre el cementerio judío de Zaragoza citado vagamente como *fosar de alla*¹². Sin embargo, un mejor conocimiento de las fuentes documentales, especialmente los protocolos notariales, ha permitido situarlo con precisión en el término de Miralbueno, contiguo a un fosar musulmán. Uno de los protocolos de 1616 precisa que están *entrambos contiguos*, situados en el término

de Miralbueno, luego en saliendo por la puerta del Portillo, camino de Sant Lamber-to, acia mano izquierda, como quien va a la torre de Palavessi, camino de Valencia, que confronta con cerrado de Miguel de Arayla, la dreuera de la Piedra, camino de la Muela y con carretera que va junto al tapiado de Miguel de Bossa y Miguel Garcia y con cerrado que era de Anton de Assin y aora es de los frayles de Predicadores, con el cerrado de dicho faxardo y con el muro de dicha ciudad (A.H.P.Z., Martín Español, 1616, fols. 2v-3)¹³.

Se trata, en todo caso, de un cementerio alejado de la judería, fuera del muro de tierra construido a finales del siglo IX, reparado en varias ocasiones hasta el siglo XIV a causa de la pobreza de sus materiales, y vecino a un cementerio musulmán del que, al parecer, no hay datos arqueológicos. Podría, en todo caso, tratarse del cementerio que Pedro IV mandó trasladar en 1337 fuera de los muros nuevos (Cartulario de la Ciudad, t. II, fol. 212)¹⁴. Según un acta notarial del 30 de noviembre de 1402, la





cofradía de los Cabarim adquirió un campo situado en Miralbueno que *affruenta con fassar de los moros et con fassar de los judios et con carrera publica et con una basa ques dize la Fueya del Çit* (A.H.P.Z., Juan de Capilla, 1402, s.f.)¹⁵. El 28 de septiembre de 1396 Domingo de Agraz, vecino de Zaragoza, vendió cierta cantidad de aceitunas a Mossé Alazar procedentes de unos olivares de Miralbueno que *affruentan con el fossar de los moros et con el fossar de los judios et con carrera publica* (A.H.P.Z., Juan Blasco de Azuara, 1396, fols. 482-482v)¹⁶.

El cementerio judío de Huesca se encontraba al O de la población, junto al camino de Loreto, detrás del cerro de San Jorge, denominado también Pueyo Sancho desde el siglo XII hasta, por lo menos, principios del siglo XV¹⁷. Como en Zaragoza, se situaría en el exterior del muro de tierra, citado ya en el año 1097, al O del núcleo urbano y cerca de un cementerio musulmán, en este caso el antiguo, llamado popularmente la *Almcorella*, al que corresponden probablemente los hallazgos del *Fossalé* y del Grupo «San Jorge»¹⁸. El 25 de julio de 1272, Jaime I hizo donación a Pedro Garcés Matafogo del cementerio antiguo de los musulmanes, *locum illum vocatum l'Almicorella qui est inter muros Osce et locum vocatum Puig de Sanxo, quiquidem locus quem tibi damus consuevit esse cimiterium sarracenorum* (A.C.A., Reg. 21, fol. 51)¹⁹.

El cementerio judío aparece citado por vez primera en un documento de venta de una casa en diciembre de 1156, *et una terra in campo Canastello ad fossare de illos iudeos*²⁰. Confirma su ubicación en el Pueyo Sancho el testamento de Poncio de Almenara cuando cita *vinea mea de podio Sancii que est ad fossarem iudeorum* en 1238 (Cartulario de San Pedro, fol. 133). En 1496 se autoriza la venta de un plantero situado *tras sant Jorge, que lindaba con el fossar que fue de los judios*²¹. Finalmente, se sabe que el abad de Montearagón y Garcia de Fortuniones cambiaron algunas propiedades en una zona cercana al Pueyo



Inscripción funeraria perteneciente a la niña llamada Ester (Estrella). Necrópolis judía de El Frago.

Sancho y al cementerio judío (A. H. N., Cartulario de Montearagón, fols. 28v-29)²².

Por último, no podemos dejar de citar los detallados estatutos que regían la existencia de la cofradía de los *cavafuessas*, en latín *de fodiendis sepulturis* de la aljama de Huesca. Dicha *tacaná*, aprobada por el infante Alfonso en escrito fechado en Zaragoza el 21 de enero de 1323, contemplaba numerosos aspectos, entre ellos el de la organización de los siete grupos o tandas en su labor de *cavar las fuessas de muertos de jodios que fincaran en la dita ciudat*, cuando se excavaban las fosas, las razones que podían eximir a un cofrade de realizar su trabajo, las sumas recibidas de los adelantados, así como los enseres de que disponían y sus obligaciones, tanto para los hombres como para las mujeres, durante las exequias (A.C.A., Reg. 387, fol. 225-229)²³.

Más escasos son los datos que se han conservado sobre la necrópolis de Calatayud. A finales del siglo XV sólo una tapia separaba el cementerio judío del de los conversos. En 1483 ó 1484, según testimonio del judío banobero Mayr Abenpesat mientras regresaba del huerto de su padre que estaba en la Plana, observó a dos conversos que se

paseaban por el fosar judío y oyó que uno de ellos decía: *quanto yo, no me quiero enterrar sino en el fosar de los confesos, y este estava ay, quasi junto con el dicho fosar de los judíos que no ay sino huna tapia en medio* (A.A.T.Z., leg. 11, n.º 4 (2), fols. 25v-26)²⁴.

El 28 de febrero de 1492 Blasco de Uclés y María Marquo vendieron por 32 sueldos a Domingo Tarragona, labrador y también habitante de Calatayud, una pieza franca que confrontaba con una propiedad de Pedro Franquo, yermos de Gil de Viana y el fosar de los judíos (A.H.P.C., Protocolo de Forcén López, 1492, fol. 67v-68)²⁵.

Pese a no ser muy explícitos sobre los detalles relativos al entierro y al cementerio, probablemente por considerarlos irrelevantes, los testamentos proporcionan datos que, aun siendo escasos, no dejan de tener interés. Algunos judíos zaragozanos declaran su voluntad de ser enterrados en el fosar de Zaragoza aunque tengan fijada su residencia en otro lugar. Así lo manifestó Abraham Almarchicon, *habitador de la villa de fraga*, el 13 de noviembre de 1491 ante el notario Martín de la Zaida: *Slio mi sepultura, para mi cuerpo sepellir, en el fosar de los jodios de la ciudat de Çaragoça*²⁶. En términos parecidos expresó el mercader Nitzim Zunana, oriundo de Zaragoza, pero residente en Épila, añadiendo que deseaba estar *cerca e acostado de donde jaze mi madre, la qual sepultura quiero que me sea fecha bien e honradament, segunt que a mi conviene, e que mi cuerpo sea soterrado con taut y lucillo; e sobre la qual sepultura quiero que me sea puesta una piedra de precio de trenta sueldos* (23 de octubre de 1484)²⁷. En este sentido, quiso también doña Jami-la, viuda de Gentó Arrueti, en su testamento del 21 de abril de 1415 que su cuerpo *sea sepulto en el fossar de los jodios, cerqua de do jaze el de mi marido don Gento*²⁸. Finalmente, resulta digna de mención la postrera voluntad de Rabí Samuel Franco (10 de junio de 1483) al puntualizar que desea ser enterrado *en el cimenterio de los judios de Çaragoça, cerqua de la sepultura de don Salomon Constantin, quondam, e si seyer para*

*donde no, cerqua de la sepultura de los Abnarrabís. E apres que sea finado, alli quiero ser sepellido e enterrado*²⁹. En la documentación notarial del siglo XV, la única referencia al cementerio de Épila, es la del zapatero Mosse Haddax, que solicitó en 1482 ser enterrado en el *fosar de los jodios* de Epila. Por esta razón, E. Marin se pregunta si tal vez la comunidad hebrea no tuvo cementerio propio hasta esa fecha³⁰, pues no se han podido hallar hasta el momento referencias al fosar judío en ningún documento del siglo XIV³¹. Las judías Horbellido (1421), Clara Almali (1448), Cinha Baylo (1455) y Bellida (1466), residentes en la villa de Épila, manifestaron en sus testamentos la voluntad de ser enterradas en el cementerio de Rueda. Bellida solicitaba además que se hiciera con la solemnidad que la aljama y hombres buenos de los judíos de Épila tuvieran a bien hacer³². El 2 de agosto de 1457, Avenguda, viuda de Astruch Rimoch, dispone en su testamento que su cuerpo sea inhumado en el cementerio de la sinagoga de Fraga, *Item eligo sepulturam corpori meo in siminterio snaogie de Fraga. Item lego dicte sinogue unum florenum de oro per acomprar I baci. Item X lliures de oli* (A.H.P.F., Cuaderno 1.º)³³.

De gran interés son las noticias relacionadas con la desaparición de las aljamas y con la liquidación de los bienes comunales. Las primeras manifestaciones del desmantelamiento de las necrópolis consistían en el saqueo, desordenado o sistemático, según los casos, de las piedras. A continuación instituciones y personajes de diversa condición pugnaban por adquirir los cementerios, lo que provocaba que los concejos se opusieran y vetaran dichas compras. Por su parte, los reyes, atentos a la liquidación de los bienes comunales de los judíos, se incautaron de ellos, y mientras por un lado concedieron la piedra a diversos particulares o instituciones, por otro dejaron el suelo en la mayoría de los casos como dehesa del común o para uso concejil salvo en aquellos lugares en los que la presión de algunos particulares, más o menos





Arco de ingreso a la judería de Híjar desde la plaza del Olmo.

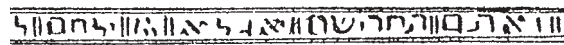
vinculados al proceso de la expulsión, pudo modificar este criterio.

Algunas de estas actuaciones se realizaron con anterioridad al decreto general de Expulsión. En un documento de 1489, Efraín Cohen, adelantado de la aljama de Sos del Rey Católico, vende a treudo a María Roiz la pieza llamada del Fosar de los Judíos, que affruenta con carrera publica e con el dito fossar; ensemble contado el fiemo del corral clamado de los judíos por tiempo de diez años e por cuatro fanegas de trigo cada año³⁴. En 1491 el concejo solicita a la Corona poder hacer uso de las piedras del fosar judío de Huesca et las piedras del dito fosar serian necessarias para los muros de la ciudat, que viesen si se scribia a la corte sobrello porque su alteza ficiese mercet dellas a la ciudat (A.M.H., Actos Comunes, 1491, ms. 18, f. 30)³⁵. Se trata de una situación parecida a la suscitada al ceder Jaime I en 1275 la piedra de la Almecorella para la obra de la Catedral³⁶.

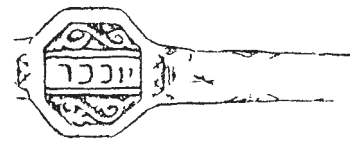
En 1492 fue adquirido el cementerio de Biel de forma irregular por el justicia de la villa Johan Sánchez, a la sazón comisario de la expulsión. Entre los deudos que fueron dados a la ciudad de Jaca por los co-

misarios reales de la expulsión de los bienes muebles por un importe total de 10.800 sueldos, se menciona el *fosal* o cementerio de la aljama, habiéndose tasado éste en 300 sueldos³⁷. El 31 de diciembre de 1492, Johan de Garixo, comisario de la expulsión de los judíos de Tarazona, asigna a Pedro Talavera, entre otros bienes, el fosar, los huertos y las eras de los judíos, en el término de Montiver, muy cerca del camino de Tudela, valorados en 1025 sueldos (A.H.P.Tar., Cuadernillo suelto anónimo 1492). El 30 de enero de 1494, el ya citado Pedro de Talavera vende un patio *para fazer hera sitiada en Montiver, termino de la*

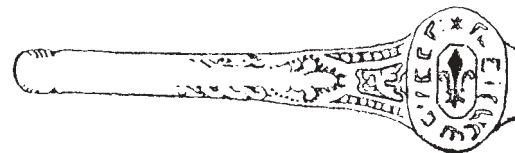
Inscripción grabada sobre un anillo de plata. Teruel (1926)
 Texto: *Yahveh combatirá por nosotros y vosotros permanecerá en silencio* (Éxodo 14, 14).
Tú eres siempre fuerte, Señor:



Anillo de plata con inscripción. Teruel. Tumba 6 (1926).
 Texto: *Dalsa*



Anillo de oro con inscripción. Teruel. Tumba 2 (1926).
 Texto: *Yokébed*



Anillo de oro con inscripción. Teruel. Tumba 2 (1926).
 Texto: *Reconóceme por el nombre de Yokébed*

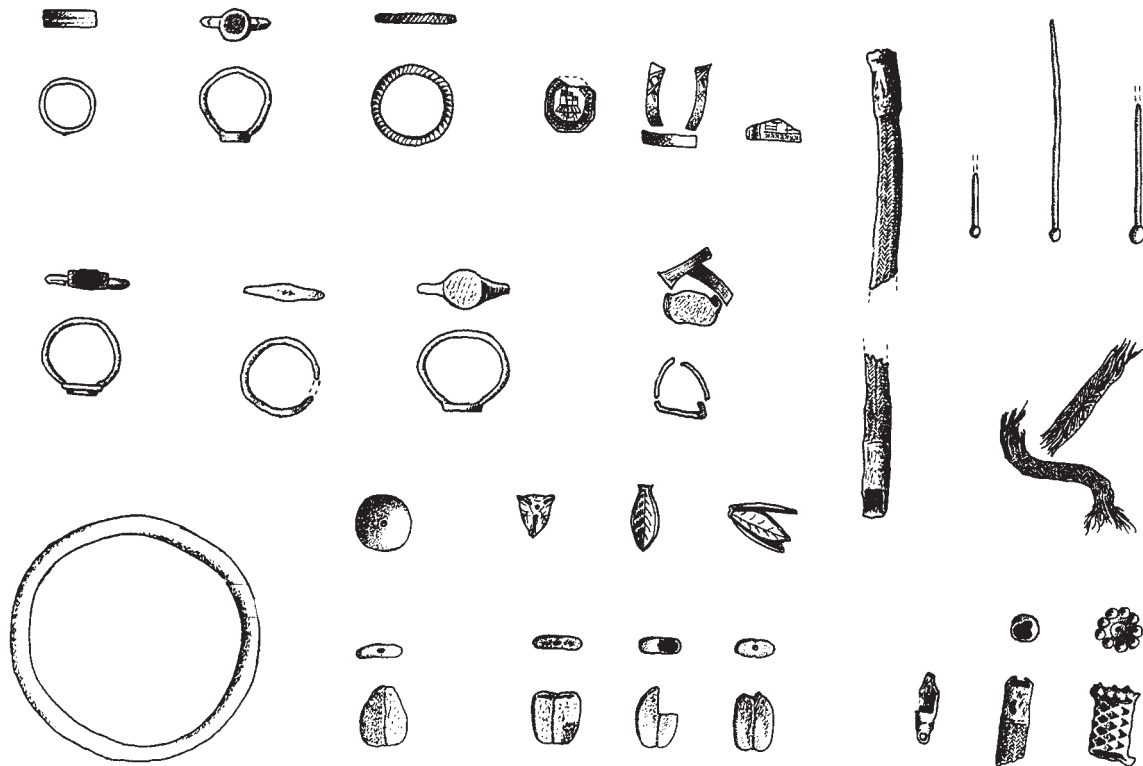


ciudad, en el fosar que solía ser de judíos (A.H.P.Tar., Protocolo de Anthon Bueno, 1492, f. 20)³⁸. A finales del siglo XVI el cementerio judío de Ayerbe ya había sido parcelado, pues en la relación de las propiedades que componen la hacienda del infanzón Francisco Alcarán se menciona *unas tiras al fosar de los judíos con un avejar que afrontan con el camino que va a Vardanes y con tiras de Miguel de Torralba*³⁹.

Frente a la documentación, la arqueología, por razones muy diversas, ha desempeñado un papel modesto en el conocimiento de las necrópolis judías aragonesas. Los primeros trabajos realizados en Teruel en 1926⁴⁰ permitieron situar con precisión el cementerio, al NE de la ciudad de Teruel, en el lugar conocido como *los llanos de Santa Lucía*. A esta primera campaña le siguieron otras, una casi inmediatamente después y una tercera en 1953⁴¹, que proporcionaron abundantes elementos de ajuar, entre los cuales figuraban diversos anillos, completos o fragmentados, cuatro de ellos con inscripción hebraica, actual-

mente en paradero desconocido (figura 1). En 1962, en el curso de las obras de construcción de la Guardería de Ibercaja, aparecieron tres tumbas, todavía sin publicar, con abundante material, similar al aparecido anteriormente en la excavaciones de Floriano y Novella⁴² (figura 2). Salvo dichos anillos con inscripción, ninguna de las campañas realizadas en Teruel, Biel (1990)⁴³ o Uncastillo (1992⁴⁴ y 1994) ha aportado restos epigráficos relacionados con dichas necrópolis, de forma que todas las inscripciones funerarias hebraicas aragonesas han aparecido fuera de contexto arqueológico. Un caso aparte lo constituye la inscripción de Borja que, por su rareza y por sus características, constituye un *unicum* dentro del conjunto epigráfico hebraico hispánico. En resumen, una serie escasa en número, pero de gran interés tanto por su antigüedad como por su forma y su rareza.

En 1907, M. Schwab publicó un extenso artículo en el que se recogía por vez primera la mayor parte de las inscripciones hebreas de España conocidas hasta entonces⁴⁵. En



14. Epigrafía hebraica aragonesa
JORDI CASANOVAS MIRÓ



este amplio primer repertorio, Calatayud constituía la única referencia a Aragón, conservándose pocas noticias relativas a sus inscripciones. Entre éstas, cinco en total, una, todavía conservada en aquellos momentos, había sido hallada en 1882 en el sector donde tradicionalmente se situaba el cementerio judío, sobre una de las tumbas. De las cuatro restantes, desaparecidas ya en aquel momento, se sabía que habían sido localizadas en 1690 junto a unas sepulturas *de piedra muy grandes*, cuyos calcos fueron enviados a la Real Academia de la Historia pero desaparecieron durante un incendio, salvo uno que correspondía al epitafio de Mosé, hijo de Yosef ben Cabra:

Por los años de 1690, descubriendo un labrador de la ciudad de Calatayud unas ruinas á las espaldas de la Iglesia colegial de Nuestra Señora de la Peña, oy casa de clérigos Menores de Francisco de Caraciolo y Angustia, para ampliar una hera debaxo de unas casas muy paxizas, que miran al Oriente, encontró tres ó quatro sepulcros de

piedra muy grandes, y en la testera de uno de ellos una piedra blanca de media vara en quadro; y haviendo hecho grande averiguación con personas doctas de España, no se ha encontrado quien la haya podido descifrar. Alguno entendió habia letras Phenicias⁴⁶ (figura 3).

En realidad, todas estas noticias no constituían una primicia, ya que pocos años antes habían sido publicadas por el P. Fita, auténtico inspirador y promotor de la obra de Schwab, en el Boletín de la Academia de la Historia.

Cuando en 1956 los Profs. Millás y Canteira publicaron su *corpus* de inscripciones hebraicas⁴⁷, en la sección correspondiente a Aragón figuraban solamente cuatro entradas, de las que tres correspondían a Calatayud y una a Monzón, ninguna de las cuales se conservaba ya en aquel momento. Dos de las inscripciones de Calatayud, una de ellas ya publicada por Schwab y la segunda citada de pasada, presentaban un interés especial por tratarse la primera de un epitafio de considerable antigüedad, y la

נושרהו :
א ט נ א ק י א ו ר ה ח :
וּסְשׁוּל אֲרֵקְטָא לְכֵר בּוֹדֵה :
וּלְשׁוֹרָתָהּ (ק) שׁוֹן אֲשׁוּל דְאֵנְחָשׁוֹנְקָבֹהוּ :
וּנְטָנֹךְ דְח"ו חֲנָטָן נְאוּ וְשׁוֹרְהֵי וְנִגְם עוֹדֵה :
קוּסְנֵק נִינְקוֹנְנוֹה לֹכּוֹלְסוֹל כִּי אֲרֵה :
פְּדִיךְ דְדוֹר שְׁנוֹן כּוֹ שֶׁהַבֵּט יוֹטֵף זְקָנֵהוּ :
רָאֵלְקִי אֲתֵקְנֵי אֵימְלָא שֶׁהַשְּׁלוֹסְלִקוֹ אֲתֵמְטָה :
עִסְהוֹן סִירִי טַחוּצָה שְׁנֵי סִידְחֵל קוּמְהָ אֲתֵמְטָה :
וּלְקֵזָהֵי סִינְעֵם מְחוֹתָה עֲרִיקֵי יַעֲמֵד מְשָׁהוּ :
מֵלֵךְ הַנְּחִסְתָּ לְעֵרֵיהֵי מוֹלִיךְ דִּי בִּין פִּטָה .



segunda por su condición de copia de un texto antiguo, supuestamente funerario, hallado en peculiares circunstancias y cuyo extraño texto se había salvado del incendio. La tercera era una inscripción borrosa sobre una lápida reutilizada en el exterior de la iglesia de Nuestra Señora de la Peña, tan borrosa y alterada que Francisco Cantera concluía su estudio con estas palabras: *ni siquiera nos parece indubitable su*

*índole funeraria y hebraica*⁴⁸. No resulta claro que tenga que adscribirse a Monzón la lápida de Yom Tob Rimok citada por Steinschneider⁴⁹ y también por Baer⁵⁰. Algunas noticias sobre un tumulto en el cementerio judío de Monzón, a raíz del cual unos alborotadores se habían llevado algunas de las lápidas, completaban el panorama de lo que hasta aquel momento se sabía de epígrafes hebraicos aragoneses.



Enterramiento constituido por tres lajas. Cementerio judío de Uncastillo.





Catálogo de las inscripciones

1. Calatayud (siglos X-XI)

El *Diario de Calatayud* del 9 de abril de 1882 describía en estos términos el hallazgo de una nueva inscripción hebrea en Calatayud: «En las excavaciones practicadas con motivo de la construcción de un edificio en el barranco de las Pozas o barrio de la Consolación, junto a las eras, debajo de Nuestra Señora de la Peña se han descubierto varios sepulcros, que conservaban todavía restos humanos; y sobre uno de ellos, que mide 2,30 m por 0,90 m, una lápida casi completa, marmórea con caracteres bastante raros». La lápida pasó a formar parte de la colección de Mariano de la Hoz hasta su desaparición en una fecha y circunstancias difíciles de precisar.

Se trata de una estela funeraria de piedra marmórea, de forma irregular y de la que se desconocen sus medidas, con numerosas erosiones en los bordes de la lápida, habiendo perdido también la parte del texto correspondiente al ángulo inferior izquierdo, aunque es posible constatar por la presencia de signos comprimidos en las tres últimas líneas que originariamente tenía ya una forma irregular. La superficie epigráfica, en la que son evidentes diversos golpes y erosiones, conserva parte de un epitafio distribuido en ocho líneas con unos márgenes regulares que enmarcan un texto constituido por letras de tamaños muy diversos, mal alineados y de tosco trazado, mezcla de arcaísmo y poca destreza por parte del lapicida. Se caracteriza asimismo por una cierta variabilidad en el trazado de los caracteres, de tal forma que una misma letra puede presentar un diseño distinto. Debido a sus peculiaridades, es uno de los textos hispanos que más interés ha despertado. Fruto de este interés fue su traslado a París en 1888 para que los más eminentes epigrafistas de la época, entre ellos I. Loeb, pudieran estudiarla. Las discusiones sobre los problemas que dicha lápida plantea ha generado una abundante bibliografía no siempre fácil de consultar, una parte im-

portante de la cual la constituyen las numerosas cartas conservadas en el fondo Fita del Archivo de la Real Academia de la Historia (RAH, 9-7588).

La opinión unánime de todos aquellos que han estudiado la lápida es que se trata de un epígrafe antiguo, posiblemente uno de los más antiguos de España exclusivamente en lengua hebrea. Confirman esta idea los numerosos paralelos que existen entre ésta y otras inscripciones contemporáneas e incluso más antiguas (Tortosa), tanto hispanas como de fuera de la Península (Venosa, Brindisi, ambas del siglo IX, Otranto, siglos III-IV d. C.). Dichos paralelos son tanto paleográficos como de formulario y gramaticales.

El problema principal reside, sin embargo, en la dificultad de fijar la fecha debido a la rotura de la lápida por la parte inferior izquierda. Sus editores (Loeb, Fita, Neubauer, Kaufmann, Cantera y Millás) propusieron diversas soluciones, lo que les llevó a proponer fechas excesivamente bajas (principios del siglo VI, lo cual no se ajusta con el estilo de los epitafios hebreos de la España visigoda, descubiertos en Mérida, Tortosa y Narbona [Fita]) o demasiado altas (principios del siglo XIV), lo que no reflejaba la antigüedad real de la lápida. Las propuestas más moderadas, basadas en ciertas lecturas de los dos últimos caracteres de la sexta línea precedidas del vocablo año, sugerían una fecha comprendida entre mediados del siglo IX (año 847, según Kaufmann y Loeb) y principios del siglo X (año 919, Fita, Cantera y Millás), solución a la que se sumaron posteriormente los dos primeros. Una solución en todo caso acorde con las características externas de la lápida, pero que no satisface plenamente dado que otras lecturas de ambos caracteres son también aceptables. Por esta razón compartimos la opinión de M. Beit-Arié de que no es posible aceptar el año 919, aunque es evidente que el epitafio puede datarse con muchas probabilidades en una fecha anterior al siglo XI.

TEXTO HEBREO n.º 1

זה קבר שמואל
בר שלמה תנוח
נפשו בצרור
החיים עים ישיני
חברון נפטר מן
העולם שנת רפ[---]
ואחד עשר [---]
מרחשון [---]

TRADUC. Ésta es la tumba de Šemu`el, hijo de Rabí Šelomoh. Descanse su alma en la bolsa de la vida con los que duermen en Hebrón. Partió de este mundo el año 280... y once... de Marhešvan.

BIBLIOGRAFÍA: F. FITA, «Lápidas hebreas de Calatayud», *Boletín de la Real Academia de la Historia* XII (1888), pp. 15-20. I. LOEB, «Une inscription hébraïque de Calatayud», *Revue des Etudes Juives* XVI (1888), pp. 273-275. M. SCHWAB, «De la paléographie sémitique», *Boletín de la Real Academia de la Historia* XLVIII (1906), pp. 4476-477. M. SCHWAB, «Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne», *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires* XIV (1907), pp. 241-244. F. CANTERA BURGOS y J. M.^a MILLÁS VALLICROSA, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid 1956, pp. 286-287. F. CANTERA BURGOS, «España medieval: arqueología», en R. D. BARNETT

(ed.), *The Sephardi heritage*, vol. I: *The Jews in Spain and Portugal before and after the expulsion of 1492*, Londres 1971, p. 35. M. BEIT-ARIÉ, «Hebrew Script in Spain: Development, Offshoots and Vicissitudes», en *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, vol. I, Jerusalem 1992, pp. 282-283.

2. Uncastillo (siglo XI)

La primera de las inscripciones está grabada sobre un bloque de forma troncopiramidal de características totalmente diferentes a las de otras lápidas conocidas, no sólo aragonesas. Fue localizada en 1980 durante unas obras de ampliación en el campo de fútbol, junto al camino que desde el Barrio Nuevo y la judería se dirige a Asín y Ayerbe. Olvidada en uno de los márgenes del campo durante bastante tiempo, acabó por desaparecer, desconociéndose su paradero actual. Para su estudio he utilizado diversas fotografías que en su día realizó José Antonio Lasheras y que amablemente me remitió J. M. Viladés⁵¹. La lápida mide 120 x 60 x 30 cm. de acuerdo con las mediciones tomadas en el momento de su hallazgo, dimensiones que no ha sido posible verificar. En una de las caras estrechas formando un plano inclinado se encuentra inscrito el texto a lo



Lápida sepulcral que rememora a Oro Vida, judía de El Frago.





largo de cuatro líneas. Gracias a la existencia de líneas pauta, los caracteres aparecen incisos con notable regularidad, aunque poco profundamente, lo que dificulta la lectura de una parte del texto. Por debajo de la cuarta línea el grabador añadió el nombre del mes con letras de menor tamaño que había omitido anteriormente.

Dado que hemos efectuado la transcripción a partir de una de las fotografías, la lectura que proponemos presenta algunas lagunas que probablemente podrán subsanarse si en algún momento reaparece la piedra.

TEXTO HEBREO n.º 2 זה הקבר הישיש היקר(?)
 החכם? [---מ] איר
 בן כבוד ר' יעקב ש[---]
 בחד[ש] שנת תתלט [---]
 <ניסן>

TRADUCCIÓN:

Ésta es la tumba del anciano, el justo (?)
 y sabio (?) Rabí Meír (?)
 hijo del honorable Rabí Ya'aqob que murió
 (?)
 en el mes de Nisan del año 839.

La fecha de la defunción corresponde a los meses de marzo/abril del año 1079, bastantes años antes de que la documentación mencione la presencia de, por lo menos, un judío en Uncastillo en 1137, lo que plantea un problema cronológico de difícil solución, puesto que hasta 1190 no aparece una referencia clara a *omnibus judeis de Unocastello et totius merinatus Uniuscastelli*, al concederles el rey Alfonso II el libre tránsito de personas y mercancías⁵². En todo caso, la presencia de esta inscripción funeraria permite suponer la existencia de una aljama con las instituciones que le eran propias para desarrollar la vida en comunidad en una fecha muy anterior a la de la primera noticia documental conocida.

BIBLIOGRAFÍA: M. A. MOTIS DOLADER, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza 1990, vol. II, pág. 341. J. CASANOVAS MIRÓ, «Notas



Inscripción sobre enlucido en la vivienda del prestigioso médico mosse Axivilí. Judería de Borja.

sobre dos inscripciones hebreas de Uncastillo», *El Mirador*, 25 (2001), pp. 39-40.

3. Uncastillo

Entre el actual camino de las piscinas y el viejo camino medieval que conduce al llamado «Puente de los judíos» fue localizado en 1992 un bloque de piedra de considerables dimensiones (1 m de anchura aproximadamente) y forma irregular con un texto muy breve en hebreo constituido por dos palabras en dos líneas. Su hallazgo coincidió con el descubrimiento de diversas tumbas del cementerio judío a raíz de a las fuertes lluvias caídas en agosto de 1992⁵³, lo que provocó importantes corrimientos de tierras. Actualmente dicha piedra se guarda en los locales del antiguo matadero de Uncastillo.

A partir del texto conservado, el resto se encontraría a continuación o en otra piedra; creemos que podría tratarse de la inscripción que señalaría el acceso a la necrópolis. De ser así, esta inscripción constituiría, como la de Borja, un ejemplo único, por el momento, dentro de la epigrafía hebrea peninsular cuya cronología en estos momentos, dado su laconismo, es difícil de precisar.

posibilidad de interpretarlo como al-Isbili, es decir, el sevillano; sin embargo, tras una lectura más atenta creemos que es posible que corresponda al de la familia Axivil (Axibil) o Axevil, dos de cuyos miembros, de nombre Mossé, aparecen citados en diversas ocasiones en las fuentes documentales referidas a Borja entre 1456 y 1489⁵⁶.

7/8. *El Frago (Zaragoza)*

Estas dos lápidas de contorno irregular fueron halladas en superficie durante el verano del año 2002 en el curso de una prospección realizada por R. Vila en el lugar donde la documentación sitúa el cementerio judío. Actualmente el Ayuntamiento de El Frago custodia ambas piedras.

TEXTO HEBREO n.º 7 זה הקבר אורן[---]
אשה +[---]

TRADUC. Ésta es la tumba de Or...
Esposa de...

Como parece ser habitual en las lápidas de El Frago ésta también era de reducidas dimensiones (11 x 26 cm) y probablemente el texto del epitafio no se extendía más allá de estas dos líneas conservadas en las que sólo aparecería el nombre completo de la difunta (Orovida, Oroseti, Orosol, entre otros) y de su esposo.

El texto aparece trazado sin demasiada destreza sobre la superficie de la lápida sin mostrar preocupación alguna por parte de lapicida, lo que se manifiesta especialmente en la poca horizontalidad de las líneas o en la desproporción de los caracteres entre la

primera y la segunda líneas. Esta poca destreza se manifiesta en especial en la posición que ocupa el demostrativo inicial, algo más elevado que el resto del texto, y en la mayor altura de las letras de la palabra inicial de la segunda línea, un hecho que no responde como en otros casos a un interés por destacar una parte del texto.

TEXTO HEBREO n.º 8

אסתר

TRADUC. Ester

Este segundo fragmento (23 x 35 cm) muestra la particularidad de contener solamente el nombre de la difunta sin cabecera alguna, filiación o expresión de sentimientos hacia ella como es frecuente en muchos otros epitafios. Esta formulación tan extraordinariamente concisa la encontramos en algunos textos funerarios que por diversas razones hemos fechado en el siglo XIV y que podrían pertenecer a niños de corta edad, aunque de momento no deja de ser una hipótesis.

Los caracteres, cuidadosamente trazados, muestran como característica distintiva una separación notable entre el extremo izquierdo del trazo superior y la parte superior del vertical izquierdo, un rasgo éste que ya se insinúa en el epitafio anterior.

El segundo de los rasgos notables que encierra la lápida es que el nombre de la difunta aparece vocalizado y con el refuerzo de un *mater lectionis*, lo que convierte a esta pieza en toda una rareza, dado que no contamos con ningún otro ejemplo dentro de la epigrafía peninsular.



NOTAS

1. MOTIS, M. Á., *Guía del Aragón Judío*, Zaragoza 1991, p. 8.
2. MARIN, E., «Los judíos de la Almunia de Doña Godina», *Sefarad*, XLIX (1989), p. 143.
3. MOTIS, M. Á., «Los judíos de Biel en la Edad Media», *Suessetania*, 12 (1992), p. 27.
4. MOTIS, M. Á., *Guía del Aragón Judío*, Zaragoza 1991, p. 61.
5. BAER, F., *Die Juden im Christlichen Spanien*, Berlin 1929, I/1, doc. 175, pp. 216-222. Entre los privilegios concedidos en 1320 a los judíos de Alcolea de Cinca que habían acudido a poblarla, el infante Alfonso les asigna a perpetuidad *ad opus cimiteii illam aream seu petium terre, quod est prope villam Alcolegie, sicut affrontatur ab oriente cum via, que est juxta murum dicte ville, a circio cum torrente, quod decendit de via, per quam itur ad Untinyenam versus villam predictam, ab occidente cum area Domini de Pomario et a meridie cum bassa Sancti Michaelis* (A.C.A., Reg. 383, fols. 40-42).
6. AGUADO, X., «La necrópolis judía de Ayerbe», *Argensola*, 111 (1997), pp. 187-189.
7. SALARRULLANA, J., *Estudios históricos acerca de la ciudad de Fraga*, Fraga 1990, pp. 42-44. El 15 de julio de 1328 el rey don Alfonso IV había confirmado en Montalbán los privilegios concedidos a la aljama de los judíos de Fraga por don Guillén de Moncada. Entre éstos, el de que cualquier judío forastero pudiera acudir libremente a visitar a los judíos de Fraga *ad nuptias vel causa funeris* sin verse sometidos a tributo alguno o a prestación personal o real (A.C.A., Reg. 476, fol. 136). Cedido el señorío de la villa de Fraga a su esposa doña Leonor, se le añadieron nuevos privilegios. Se concede a los judíos plena libertad para celebrar sus actos religiosos, *Et bona, que in ibi habent et habebunt, per se aut nuncios seu procuratores ministrare et procurare nuptias et circuncisiones et oraciones facere ac etiam celebrare in sinagogis judeorum et in eorum cimiteiis sepelire ac etiam sepeliri* (1333) (A.C.A., Reg. 487, fol. 132-132v).
8. Se trata de una población, actualmente desaparecida, que se encontraba cerca de Morillo de Montclús. BOIX, J., «Montclús: una aljama jueva a la capçalera del Cinca», *Occidens I* (Homenatge a J. Lladonosa), pp. 19-23. El 7 de julio de 1321 el rey Jaime II autorizó, mediante orden enviada al gobernador del castillo de esta villa, a los judíos de Montclús a enterrar en su cementerio a los judíos masacrados un año antes por los Pastorellos: *Mandamus et dicimus vobis quatenus permitatis judeos Montisclusi recipere et recolligere ossa illorum judeorum qui ibidem tempore aggressionis pastorellorum interfecti fuerunt et ea deportari ad suum cimiteium judaicum in ibi tumulanda*. (A.C.A., Reg. 220, fols. 55v-56r) J. MIRET y SANS, «Le massacre des juifs de Montclús en 1320. Épisode de l'entrée des Pastoureaux dans l'Aragon», *Revue des Études Juives* LIII (1907), p. 260. J. REGNE, *History of the Jews in Aragón. Regesta and Documents 1213-1327*, Jerusalem, 1978, p. 588, doc. 3190.
9. PITA, R., «Una lista de judíos de Monzón en el año 1397» *Ilerda XLIV* (1983), p. 291. *Fazemos vos saber que por part del aljama de los jodios del lugar nuestro de Monçon nos a seydo por su peticion humilmente mostrado que ellos han ciminterio en la dicta villa de Monçon* (Orden de San Juan-Lengua de Aragón. Registro Capitular de 1349 a 1351, vol. 2, fol. 15 (Monzón)).
10. Acerca de la necrópolis turolense se conserva la siguiente anécdota: al morir un miembro femenino de la familia Besant, familia notable de conversos, lo dispusieron todo para enterrarla en la iglesia de la Merced. Sin embargo el comendador de la Merced acusó a la familia de haber sustituido el cuerpo de la difunta por un leño para poder enterrarla en el cementerio judío, en el carnero de Berenguer Acho. FLORIANO, A. C., *La aljama de judios de Teruel y el hallazgo de su necrópolis*, Teruel 1926, p. 16. Ciertos documentos, aún sin publicar, recogidos por C. L. de la Vega y Luque, mencionan la existencia de un primer cementerio judío anterior al excavado en 1926. DÍAZ ESTEBAN, F., «Un documento hebreo inédito de Teruel», *Anuario de Filología*, 1 (1975), p. 97.
11. Hacia 1479 el vicario de la villa de Hajar, mosén Ferrando Rudilla, pasaba cerca del fosar de los judíos camino de San Pedro de Calanda y sorprendió a un converso llamado Juan Vach que *levava en la falda tierra e yba echando della como quien siembra e sabadiando de la cabeça e hablando e gorgeando de la boca como cuando rezan los judios*. E. MARÍN PADILLA, «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: enfermedades y muertes», *Sefarad*, XLIII (1983), p. 330. MOTIS, M. Á., *Guía...*, cit. supra, p. 37 y MOTIS, M. Á., *Los Judios en Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, 1990, pp. 94-96.
12. CABEZUDO, J., «Noticias y documentos sobre los judíos zaragozanos en el siglo XV», *Sefarad* XIV (1954), p. 372.
13. BLASCO, A., *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Zaragoza 1988, p. 177.
14. GALVE, P. y BENAVENTE, J. A., «Las necrópolis islámicas de Zaragoza», en *Las necrópolis de Zaragoza*, Zaragoza 1991, p. 86. y TORRES BALBAS, L., «Cementerios hispanomusulmanes», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 171-172.
15. BLASCO, A., cit. supra, p. 176, nota 1080 y doc. 35.
16. BLASCO, A., cit. supra, p. 177, nota 1081.
17. BALAGUER, F., «En torno a la localización del campamento de Pedro I en el asedio de Huesca», *Argensola*, tomo II, nº 5 (1951), pp. 51-56 y BALAGUER, F., «Algunos datos sobre Huesca durante el reinado de los Reyes Católicos», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 12-13 (1961), p. 123.
18. BALAGUER, F. y VALENZUELA, V., «Los hallazgos de El Fossalé (Huesca)», *Argensola*, tomo VI, n.º 24 (1955), pp. 349-352.
19. BALAGUER, F., «En torno a ...», cit. supra, pp. 52-53.
20. BAER, F., cit. supra, I/1, p. 29. A. DURÁN GUDIOL, *Colección Diplomática de la Catedral de Huesca*, Zaragoza 1965, vol. I, pp. 233-234.





21. BALAGUER, F., «En torno a ...», *cit. supra*, p. 54?
22. NAVAL, A., «El arrabal de la judería oscense», *Sefarad*, XL (1980), p. 88.
23. BAER, F., *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil Urkunden und Regesten*, Berlín 1929, doc. 179, pp. 229-237. Dichos estatutos fueron reformados el 14 de mayo de 1348 por el rey Pedro IV, IDEM, pp. 237-239. DURÁN GUDIOL, A., *La Judería de Huesca*, Zaragoza 1984, pp. 47-48. Sobre estas sociedades fúnebres puede verse I. EPSTEIN, *The «Responsa» of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain*, New York, 1968, pp. 66-68. Aporta numerosos datos no sólo sobre esta cofradía, sino también sobre la de «Nozé amitá» o de los portadores de ataúd de Zaragoza, sus miembros y sus numerosos bienes. BLASCO, A., «Instituciones socio-religiosas judías de Zaragoza», *Sefarad*, L (1990), pp. 30-40 y 271-284.
24. MARÍN, E., «Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: enfermedades y muertes», *Sefarad*, XLIII (1983), p. 327.
25. MOTIS, M. Á., *The expulsion of the Jews from Calatayud 1492-1500. Documents and regesta, Sources for the history of the Jews in Spain/2*, Jerusalem 1990, doc. 33, p. 63.
26. CABEZUDO, J., «Testamentos de judíos aragoneses», *Sefarad*, XVI (1956), p. 140.
27. CABEZUDO, J., «La judería de Épila», *Sefarad*, XVII (1957), pp. 105-106.
28. MOTIS, M. Á., «El cementerio judío de Zaragoza», en *Las necrópolis de Zaragoza*, Zaragoza, 1991, p. 81.
29. CABEZUDO, J., Testamentos..., pp. 137-138 y 144.
30. MARÍN, E., «La villa aragonesa de Épila en el siglo XV: sus judíos», *Sefarad*, LV (1995), pp. 145-146
31. MARÍN, E., «La villa aragonesa de Épila en el siglo XIV: sus judíos», *Sefarad*, XLVII (1987), p. 343.
32. MARÍN, E., «Nuevos datos sobre sinagogas y un cementerio judío en Aragón», *Sefarad*, XLVIII (1988), p. 426.
33. SALARRULLANA, J., *cit. supra*, p. 98.
34. CABEZUDO, J., «La judería de Sos del Rey Católico», *Sefarad*, XXXII (1972), p. 94.
35. MOTIS, M. Á., *La Expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1990, vol. II, p. 113.
36. DEL ARCO, R., *La Catedral de Huesca*, Huesca, 1924, p. 24.
37. DEL ARCO, R., «Las juderías de Jaca y Zaragoza», *Sefarad* XIV(1954), p. 80-81. MOTIS, M. Á., *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*, Huesca, 1998, pp. 195-196.
38. MOTIS, M. Á., *La expulsión...*, vol. II, pp. 113-114 y MOTIS, M. Á. y AINAGA, M. T., «Patrimonio urbanístico aljama de la judería de Tarazona (Zaragoza): las sinagogas, la necrópolis y las carnicerías», *Cuadernos de Historia Jerónima Zurita*, 56 (1987), pp. 83-130 (doc. n.º 14 y 15).
39. AGUADO, X., *cit. supra*, p. 188.
40. Con anterioridad a esta fecha ya se habían producido hallazgos esporádicos en diversos puntos de aquella zona, especialmente a raíz de la construcción de la carretera de Teruel a Cortes, lo que permitió establecer que la necrópolis se extendía sobre una superficie de 300 m. de norte a sur y 250 m. de este a oeste. FLORIANO, A. C., *La aljama de judíos de Teruel y el hallazgo de su necrópolis*, Teruel 1926, pp. 19-20. FLORIANO CUMBREÑO, A. C., «Hallazgo de la necrópolis judaica de la ciudad de Teruel», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVIII (1926), pp. 845-851. LIBER, M., «L'ancien cimetière juif de Têrue!», *Revue des Études Juives*, LXXXIV (1927), pp. 179-180.
41. NOVELLA MATEO, A., «Informe sobre la necrópolis judaica de Teruel y sus recientes exploraciones», *Teruel*, n.º 10 (1953), pp. 257-261.
42. Los objetos, veinticinco en total, fueron publicados parcialmente en las pp. 278-280, números 87 al 95 del catálogo de la exposición «La vida judía en Sefarad» realizada en la Sinagoga del Tránsito de Toledo desde noviembre de 1991 a enero de 1992. Agradezco a D. Juan Zozaya que me cediera hace ya algunos años para su publicación las fichas y los dibujos de estos materiales, actualmente depositados en el Museo de Teruel.
43. LANZAROTE, M.ª DE LA P., «La necrópolis judía de Biel», *Suessetania* n.º 12 (1992), pp. 72-73. LANZAROTE, M.ª DE LA P., «Prospecciones en la comarca de Cinco Villas: la necrópolis judía de Biel, Zaragoza», en *Arqueología Aragonesa*, 1990, Zaragoza 1992, pp. 143-146.
44. GARCÍA, M., «Una necrópolis judía en Uncastillo», en *El Heraldo de Aragón*, martes 25 de agosto de 1992. GABÁS, M.ª J., «Uncastillo. Las lluvias caídas descubren la existencia de una necrópolis judía», *El Día*, 25 de agosto de 1992, p. 6; GARCÍA, M., «La necrópolis judía (de Uncastillo) seriamente dañada y sin excavar», en *El Heraldo de Aragón*, jueves 28 de octubre de 1993. Según las declaraciones hechas a este periódico por el arqueólogo J. M.ª Viladés en estos momentos había visibles unas 180 tumbas. VILADÉS, J. M., «Excavación arqueológica de urgencia en la necrópolis judía de Uncastillo, Zaragoza», *Arqueología Aragonesa*, 1992, Zaragoza, 1994, pp. 149-151.
45. SCHWAB, M., «Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne», *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires*, XIV, 1907, pp. 229 [1]-421 [193].
46. Se trata del epitafio de R. Mosé, hijo de Yosef ben Cabra; PÉREZ DE NUEROS Y FEMAT, F. J. M., *Historia, Antigüedades y Grandezas de Bilbilis y en lo moderno Calatayud*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, 2756, fol. 38v.-41r y 73-74, citado en FITA, F., «Lápidas hebreas de Calatayud», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XII (1888), pp. 15-20. I. LOEB, «Une inscription hébraïque de Calatayud», *Revue des Etudes Juives*, XVI (1888), pp. 273-275 y MILLAS, J. M.ª y CANTERA, F., *I.H.E.*, n.º 206, pp. 287-289.
47. CANTERA, F. y MILLÁS, J. M., *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956 (en adelante IHE). Corresponden a Aragón las pp. 286-290.
48. IHE, p. 290.

49. STEINSCHNEIDER, M., «Poeten und Polemiker in Nordspanien um 1400», *Hebräische Bibliographie*, XV (1875), p. 109.

50. BAER, F., *cit. supra*, I/1, doc. 508, p. 825.

51. Esta fotografía es la que aparece publicada en la obra de MOTIS, M. A., *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1990, vol. II, p. 341.

52. BAER, F., *cit. supra*, I/1, doc. 53, p. 45. Sobre los judíos de Uncastillo cf. MOTIS, M. Á., «Patrimonio judío de Uncastillo: recuperación de una memoria», *Trébede*, 46 (2001), pp. 11-20.

53. GARCÍA, M., «Una necrópolis judía en Uncastillo», en *El Heraldo de Aragón*, martes 25 de agosto de 1992; GABÁS, M.^a J., «Uncastillo. Las lluvias caídas descubren la existencia de una necrópolis judía», *El Día*, 25 de agosto de 1992, p. 6; GARCÍA, M., «La necrópolis judía (de Uncastillo)

seriamente dañada y sin excavar», en *El Heraldo de Aragón*, jueves 28 de octubre de 1993. Según las declaraciones hechas a este periódico por el arqueólogo J.M. Viladés, en esos momentos habían sido identificadas unas 180 tumbas. Con posterioridad a 1993, se ha llevado a cabo una nueva campaña de excavación cuyos resultados y alcance desconozco.

54. Además de *lugar de las tumbas*, éstas son las fórmulas habituales para designar el cementerio, incluida la forma eufemística de llamarlo *la casa de los vivos*.

55. BAER, F., *Historia de los judíos en la Corona de Aragón*, Zaragoza 1985, pp. 232-233. MOTIS, M. Á., *Los judíos de Borja en el siglo XV*, Borja, 1987, p. 37.

56. MOTIS, M. Á., *Documentos sobre los judíos de Borja (Zaragoza): 1455-1500*, colección *Textos Medievales*, n.º 79, Zaragoza, 1988.





Interior de la ermita de San Antón de Híjar, erigida sobre la sinagoga.

CAMINOS HACIA EL ARTE JUDÍO ESPAÑOL

VIVIAN B. MANN

The Jewish Museum of New York



Hace algunos años, un coleccionista de arte ceremonial judío me mostró una nueva adquisición que había hecho. Se trataba de una *ketuba*, o contrato matrimonial judío de la isla de Rodas, con una decoración bastante tosca. Lo más interesante era el nombre de la novia, Malkah, hija de Eliezer de Castilla. En 1923, fecha en la que se celebró el matrimonio, todavía era una cuestión de orgullo para la familia de la novia que sus antepasados hubieran vivido en Castilla más de 400 años atrás. Este no es un ejemplo aislado entre las inscripciones que adornan el arte ceremonial de la Diáspora sefardí. Los sefardíes contemplan los siglos en los que los judíos vivieron en la Península Ibérica como una *Edad de Oro*, un período creativo para la filosofía, el pensamiento y la ciencia y literatura judíos.

A comienzos del siglo pasado, el historiador Américo Castro utilizó el término *convivencia* para denotar la interacción de los

elementos culturales que fueron filtrados a través de la conciencia colectiva de musulmanes, judíos y cristianos en la España Medieval. Thomas Glick ha comentado que la interacción cultural entre los tres grupos religiosos refleja «una dinámica social concreta y muy compleja», y que fue el proceso mediante el cual rasgos culturales del «Otro» fueron adoptados por los dos grupos restantes.

La descripción de convivencia ha de modificarse de algún modo en lo que se refiere al arte y la cultura material de la España Medieval. Los árabes, que conquistaron la mayor parte de la Península Ibérica en el año 711, trajeron consigo unas tradiciones artesanas y artísticas de primer orden. Como resultado de ello, su arquitectura, decoración arquitectónica, caligrafía y textiles se convirtieron en modelos de excelencia. Y esto siguió siendo así incluso después de que la Reconquista hubiera recuperado muchas zonas de la Península. Un ejemplo durante el máximo apogeo del patrocinio cristiano era el enterramiento





La reina Ester y su séquito.
Museo de Tapices de la catedral de La Seo de Zaragoza.

de los reyes y reinas en Burgos con ropas fabricadas con telas mudéjares. El clero cristiano llevaba también vestimentas confeccionadas con sedas islámicas.

Otro ejemplo de la consideración en la que cristianos y judíos tenían al arte islámico es la adopción por parte de éste de tipos y formas musulmanas para sus propios propósitos. La hermosísima labor de yesería de la sinagoga de Córdoba, datada según la inscripción en el 1314/5, es similar a la del convento de las Dueñas del siglo XIV, también en Córdoba, y a los diseños en yeso del siglo XV del palacio de La Alhambra, que están basados en modelos Nasrid anteriores. Las artes decorativas islámicas para el hogar también eran muy valoradas. Los musulmanes habían traído a España el arte de la cerámica vidriada, y las cerámicas que producían eran imitadas por cristianos y judíos.

Hasta hace poco tiempo ha sido difícil encontrar los espacios sagrados y el arte sacro de la España Sefardí. De las doce o más sinagogas que hubo en un tiempo en Toledo sólo perduran dos. En Sevilla pueden encontrarse dispersas por toda la parte antigua de la ciudad, formando parte de

edificaciones posteriores, columnas que en su día soportaron la estructura de las sinagogas. Y de todo el arte realizado por y para judíos, de los muchos objetos que se sabe existieron y se utilizaron en el ritual judío, sólo quedan once piezas, aparte de manuscritos y contratos matrimoniales: un par de remates para el rollo de la *Torah*, una magnífica alfombra de sinagoga, algunas lámparas de *Hanukkah*, un cepillo de limosnas, dos platos utilizados para la Pascua, contratos matrimoniales y muchos bellos manuscritos.

Todas estas piezas datan de los últimos tres siglos en que los judíos vivieron en la Península, durante la Reconquista. Los documentos escritos en los que se hace referencia a artistas judíos son, en su mayor parte, del norte cristiano; por ejemplo, los de los archivos del Reino de Aragón que recogen los nombres de plateros y pintores de retablos judíos que trabajaban para las iglesias españolas, según estudios de Asunción Blasco. Los archivos aragoneses documentan también la existencia de una sinagoga de plateros en la ciudad de Zaragoza, lo que implica que los plateros y los orfebres judíos eran especialmente numerosos allí.

Las bulas papales de la época prohibían a los artesanos judíos fabricar accesorios para la iglesia como, por ejemplo, crucifijos, prueba clara de que los judíos participaban activamente en la producción de arte ceremonial. Y dos miniaturas en el *Vidal Mayor*, el código de leyes encargado por el rey Jaime I de Aragón en 1247, muestra a dos artesanos judíos produciendo objetos de metal y vendiéndolos posteriormente a cristianos, y ninguna de estas obras puede ser atribuida a los plateros y pintores mencionados en los archivos. Son muy pocos, si es que los hay, los textos sobre artistas judíos de la España musulmana que han sobrevivido.

Es importante recordar que las confiscaciones y la expulsión no son las únicas razones del escaso volumen del *corpus* de la



Judaica española. Es poco numeroso porque diversas formas de arte ceremonial judío utilizadas hoy día no se inventaron hasta después de la Edad Media, tras la expulsión, y porque los individuos en la época medieval tenían menos posesiones materiales que en los siglos posteriores. Por poner sólo un ejemplo, un texto de Salomón ibn Abraham Adret (1235-1310), rabino, comentarista de Talmud y decisor de la ley judía en Barcelona, indica que los judíos españoles utilizan las mismas tazas o *tazza* para la Pascua que para el resto del año, después de purificarlas o hacerlas «kasher» sumergiéndolas en agua hervida,

haciéndolas de este modo aptas para ser usadas en la Pascua. Este texto ayuda a explicar por qué no nos ha llegado ninguna taza española especialmente dedicada a la ceremonia de la santificación del vino o *kiddush* de la España medieval, a pesar de su descripción en escenas del *Seder* incluidas en *haggadot* iluminados de Aragón, y a pesar de la frecuencia con la que se practicaba la ceremonia del *kiddush* en la vida judía.

Por eso es importante la labor que se viene realizando aquí en Aragón, la investigación de archivos y la excavación en las antiguas juderías. Me gustaría subrayar otros dos



En la fiesta del Purim, las mujeres recitaban una traducción en romance aragonés del libro de la Reina Ester.



caminos o fuentes de información para la reconstrucción de los logros artísticos de los judíos españoles. El primero se refiere a los textos hebreos, especialmente a los *responsa* o preguntas y respuestas sobre cuestiones de la ley judía planteadas a los rabinos españoles, y el segundo atañe al examen del arte ceremonial de la Diáspora española.

Responsa y textos hebreos sobre arte judío

La redacción de *responsa* (jurisprudencia) estaba motivada por posibles infracciones de la ley judía, *halakhah*, pero en el curso de la exposición de un caso, el rabino a menudo incluía detalles históricos que son de gran interés para los estudiosos. Por ejemplo, un texto de Salomón ibn Abraham Adret revela que las mujeres judías tejían telas de seda. He aquí una parte de su exposición:

«Esas imágenes de cruces que las mujeres de Toledo tejen en sus sedas [hechas] para no judíos deberían estar prohibidas. Aunque pueden ser consideradas permisibles porque los no judíos no adoran a su dios de esta manera. Las [mujeres] no hacen otra cosa en sus telares sino [diseños] destinados a embellecer, en forma de dibujos. Aunque las mismas imágenes son adoradas en otros artículos, como no es costumbre adorarlas de esta manera, [las imágenes son] permisibles.»

Uno se pregunta qué modelos de seda exactamente tenía el rabino en mente de entre toda la colección de tejidos medievales españoles. El que planteó la pregunta podía estar refiriéndose a tejidos como éste bien conocido en la literatura textil, aunque no lo era el hecho de que las mujeres judías participaran en su fabricación. El *responsum* de Adret debe unirse a otros textos de la Geniza de El Cairo que indican que los judíos comerciaron con telas a lo largo de todo el litoral mediterráneo durante la Edad Media.



Inscripción hebrea «Shemah Israel» contenida en una mezuzah. Museo Sefardí de Toledo.

Así pues, los judíos participaban en muchos aspectos de la producción textil en la España medieval y pudo haber sido la profundidad de su conocimiento práctico sobre cómo producir y comercializar sedas lujosas lo que facilitase la transferencia de tipos específicos a Marruecos, por ejemplo tejidos de Chefchouan con elementos bordados basados en tejidos medievales españoles que eran confeccionados por los sefardíes en Tetuán. Este intercambio cultural pudo haber ocurrido en 1391, en 1492 o como parte del constante tráfico entre Iberia y el norte de África durante el período medieval.

Hay otro texto que también hace referencia al papel de los judíos como artistas. Es el *Libro de como se fazen colores*, un tratado sobre colores escrito en Loule, Portugal, en 1262, por Abraham ibn Hayyim.

He aquí un breve fragmento de su primer capítulo:

«Aquí comienza el libro sobre cómo hacer colores de todos los tonos para iluminar



libros. Y hablemos en primer lugar del *sol* (oro). Si desea hacer oro con el que iluminar o pintar o hacer iniciales o escribir..., entonces no omita ni añada nada a lo que el libro le indica, porque si lo hace, hará todo mal, y no obtendrá ninguna ventaja de lo que haga...

En primer lugar, tome diez onzas de Júpiter (estaño) puro y limpio, y coja cinco onzas de fugitivo (mercurio). Primero funda el esta-

ño, ponga el mercurio en un mortero y vierta el estaño sobre el mercurio en el mortero. Mezcle cinco onzas de azufre y dos onzas de sal amoníaca y triture la mezcla muy bien y tamícela.» [Siguen unas elaboradas instrucciones sobre lo qué hacer con la mezcla].

El libro de Abraham incluye cuatro recetas para el color oro, tres para azul, seis para distintos tonos de rojo y dos para



Estuco procedente de la hipotética sinagoga de Huesa del Común.





Edificio de la judería de Montalbán próximo a la sinagoga.

verde. Que un judío en Portugal abordara la traducción de un manual de este tipo, derivado probablemente de un tratado anterior sobre el tema, indica su asimilación a la cultura artística general de su tiempo. El hecho de que se traduzca también implica que había otros artistas judíos interesados en el tratado de Hayyim puesto que si Hayyim podía leer el original, no tenía necesidad de traducirlo; es lógico, pues, que sus esfuerzos fueran destinados a ilustradores o iluminadores de las comunidades judías de Portugal, Aragón y Castilla.

Otros *responsa* revelan las actitudes de los rabinos españoles con respecto al uso de obras de arte musulmanas y cristianas en un contexto litúrgico judío. Aunque las sinagogas y el arte ceremonial existentes ponen de manifiesto que los judíos incorporaron muchos aspectos del estilo e iconografía mudéjares en las obras que encargaban, algunos textos indican una resistencia a acoger directamente el arte de los «Otros».

Un ejemplo lo constituye un *responsum* muy interesante de Asher Ben Yehiel (ca. 1250-1327). Era originario de Colonia y

viajó a Toledo en 1305 para ser su rabino y jefe del tribunal rabínico y de la *yeshiva* hasta su muerte en 1327. En algún momento durante su estancia en Toledo se le preguntó sobre la conveniencia de colgar alfombras de oración musulmanas a ambos lados del arca de la *Torah*, en la sinagoga. En su respuesta, el Rabí Asher indica que ha estudiado la iconografía y el uso de la alfombra de oración. Su respuesta es la primera evidencia de la existencia de alfombras con iconografía de la *kaaba*; los ejemplos existentes datan exclusivamente de finales del siglo XVII o principios del XVIII:



Detalle del retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

Asher ben Jehiel (Alemania, ca. 1250-1327, Toledo), Responso Asheri

«Preguntaron sobre el asunto de la pequeña alfombra que recibe el nombre de *sajjada* en árabe, sobre la que es costumbre de los musulmanes orar, y que lleva una imagen semejante a una piedra negra, sobre si está permitido colgarla en la sinagoga cerca del arca, una a cada lado, y orar mirando hacia ella, aunque Dios prohíbe que ningún judío rece intencionadamente hacia algo prohibido.

He preguntado en vuestro nombre sobre esta cuestión y la he investigado y está claro para mí que en Toledo promulgaron una prohibición contra la colocación de tal alfombra en la sinagoga para sentarse; desde luego está prohibido colgarla al lado del arca.



Se dice que la imagen negra formada en ella es la ilustración del lugar al que ellos van [la *kaaba*] para celebrar en su tierra [la Meca]. Hay también quienes dicen que contiene una imagen de un *markolis*, y que es su costumbre orar sobre ella y postrarse durante la oración. Y siendo este el caso, me parece que está prohibido colgarla en la sinagoga... desde luego, a cada lado del arca. Es preciso quitarla de la sinagoga de modo que no quede rastro de ella allí. ¿Por qué colocar una cosa como ésta que fue preparada para sus oraciones en nuestra sinagoga?»

El atractivo estético de las alfombras no podía negarse, no obstante. Otro grupo posterior de fieles preguntó al nieto de Asher ben Yehiel si podría dejarse en la sinagoga una alfombra de oración si se quitaba el motivo central de la *kaaba* y se sustituía por flores. Su tío, Judah ben Asher, prohibió el cambio.

La única alfombra judía que ha sobrevivido de la España medieval es un ejemplar

del siglo XIV cuya forma estrecha y alargada sugiere que era utilizada para sentarse, uno de los usos de las alfombras en sinagogas según Asher ben Yehiel. Su motivo principal, un santuario con cubierta a dos aguas, con cuernos ornamentales, es desconocido en el arte islámico, pero aparece en los suelos de mosaicos de las sinagogas antiguas, por ejemplo en la de Beit Alfa, dedicada en el 525.

Unos pórticos similares aparecen en tejidos coptos y en manuscritos hebreos; cualquiera de estos tipos de trabajos podrían haber servido de modelo para el fabricante de alfombras español. Aunque los judíos de España adoptaron el arte de las alfombras de nudos, cuya técnica y composiciones desarrollaron sus vecinos musulmanes, esta alfombra es una prueba de que también habían desarrollado una iconografía específicamente judía.



Los exploradores de Canaán. Iglesia parroquial de Luesia.





Fragmento de plato con león rampante.
Museo Provincial de Teruel.

Arte ceremonial en la Diáspora sefardí

Para ampliar nuestros conocimientos sobre el arte utilizado por los judíos españoles en su vida religiosa, es igualmente útil estudiar las formas del arte ceremonial de la Diáspora sefardí. Del pequeño grupo de objetos ceremoniales que nos han quedado de la España medieval citados anteriormente, sólo cinco se siguieron produciendo en la Diáspora: la lámpara de bronce para *Hanukhah* con placa trasera arquitectónica, los remates en forma de torre para el rollo de la *Torah*, alfombras para la sinagoga, contratos matrimoniales y manuscritos decorados.

Encontramos evidencias posteriores de la continuidad del arte ceremonial sefardí al comparar las ilustraciones de género de las *haggadôt* aragonesas con la *Judaica* de las comunidades en la Diáspora. Podemos suponer que, si aparece un mismo tipo en

todas las remotas comunidades en las que se asentaron los sefardíes, y no aparece en las comunidades ashkenazí del mismo período, estas obras han de ser el reflejo de prototipos comunes utilizados en la España previa a la expulsión. La descripción de algunos de estos tipos en las páginas de género de las *haggadôt* del siglo XIV, realizados en Barcelona o sus alrededores, apoyan la tesis de que fueron utilizados anteriormente en Aragón.

Un ejemplo notable es el manto de la *Torah* dividido, en forma de falda, que puede verse en la *Haggadah* de Sarajevo, en una escena de la salida de la sinagoga la noche de Pascua. Todavía se utiliza en las comunidades sefardíes de Italia, Turquía, Holanda e Inglaterra. Estos últimos ejemplos sugieren un modelo común en la España medieval.

En la misma miniatura, los rollos de la *Torah* aparecen adornados tanto por coronas como por remates juntos, contrariamente a la costumbre ashkenazí donde los dos tipos de decoración se colocan de forma alternada en los barrotes de la *Torah*. En Italia y en el Imperio Otomano, las coronas y remates de la *Torah* se realizan como conjuntos, enlazados por motivos, materiales y formas decorativas comunes.

Otra escena de la sinagoga correspondiente a la lectura de la *Haggadah* la noche de Pascua la encontramos en el llamado *Sister of the Golden Haggadah*, actualmente en la Biblioteca Británica (Or. 2884, fol. 17). Dominando la escena puede verse un lector sobre un almibar de madera cuyos postes están coronados por remates de plata en forma de pera. Los textos rabínicos de España siempre hacen referencia a los remates de la *Torah* como *tapuhim* o manzanas, sugiriendo que tenían forma bulbosa o de fruta. Los remates otomanos más antiguos, que se hallaron en Budapest, datan de 1601/2, tienen esta forma y llevan una inscripción en la que se dice que fueron dedicados a la Sagrada Comunidad de Sefardíes de Pest. Pueden



encontrarse ejemplos posteriores en toda la Diáspora sefardí.

El hecho de que los pináculos en forma de fruta decoren el púlpito en la miniatura de la *haggadah* puede ser reflejo de la influencia musulmana de obras como el almimbar encargado para la mezquita de Kutubiyya en Marrakech, que fue realizado en Córdoba en 1125-30. La costumbre de decorar el púlpito de las sinagogas con remates fue seguida en el Imperio Otomano y en Italia; por ejemplo, en el púlpito de la sinagoga Ohrid en Estambul. En la sinagoga española de la judería de Venecia, el púlpito se adorna con remates antes de proceder a la lectura de la *Torah*.

Conclusión

Independientemente de las cifras que se acepten para el número de judíos de España, es obvio que las obras del arte ceremonial que han llegado hasta nuestros días representan sólo un minúsculo porcentaje de las que en realidad existieron. Los objetos realizados en materiales preciosos, oro, plata o sedas tejidas con hilos metálicos o decoradas con bordados en metal eran especialmente vulnerables a los estragos de los *pogroms* y la expulsión.

El hecho de que todas las obras del arte religioso sefardí existentes, con la única excepción de la pila del siglo V, daten de los últimos tres siglos en que los judíos vivieron en la Península, sugiere que la Alta Edad Media fue el comienzo de un período creativo en la historia del arte ceremonial

judío. En cuanto a los factores que hay detrás de este desarrollo, sólo podemos hacer conjeturas: quizá un aumento de la riqueza de las clases media y alta, los mismos grupos que pueden encargarse de manuscritos iluminados de forma elaborada como las *Haggadot*, o un aumento en la influencia de la cultura cristiana que tenía un mayor número de objetos ceremoniales en comparación con el Islam. Un desarrollo igualmente creativo se produjo entre los ashkenazís a mediados del siglo XVI y que se prolongó hasta el XVII y posteriores, no viéndose interrumpido por catastróficas conversiones y expulsiones.

En un sentido, el arte ceremonial sefardí continuó en la Diáspora. Podemos apuntar dos tipos de objetos utilizados en lugares como Italia y Rodas, que son los mismos que se sabe habían utilizados en España. Pero su estilo fue cambiando a lo largo del tiempo, perdiendo esa mezcla única de elementos islámicos, judíos y cristianos que constituyó el arte mudéjar de la Península. En algún momento, el objeto dejó de ser sefardí y se convirtió en italiano, marroquí, otomano u holandés. Se inventaron nuevos tipos de *Judaica* que engrosaron el cuerpo del arte ceremonial utilizado en un momento dado. En la Diáspora, la parte sefardí de dicho *corpus* se redujo, pero nunca desapareció.

Nuestra esperanza es que el trabajo emprendido aquí y en bibliotecas de todo el mundo aporte un conocimiento más rico del papel de los judíos sefardíes como artistas, mecenas y transmisores del arte medieval de la Península Ibérica.





Panorámica de la Zuda de Tarazona desde el río Queiles.

EL MUDÉJAR Y LA EXPRESIÓN ARTÍSTICA DE LAS MINORÍAS CONFESIONALES EN ARAGÓN: MEZQUITAS Y SINAGOGAS¹

GONZALO M. BORRÁS GUALIS

Universidad de Zaragoza

IGLESIAS, MEZQUITAS Y SINAGOGAS MUDÉJARES EN LA ESPAÑA MEDIEVAL CRISTIANA



Uno de los factores que más contribuyeron en la España medieval cristiana al nacimiento, desarrollo y difusión del arte mudéjar fue el pragmatismo político, religioso y cultural manifiesto en el dilatado proceso histórico de la reconquista cristiana y de la repoblación del territorio peninsular. Entre el año 1085, fecha de la capitulación de Toledo ante el rey castellano Alfonso VI, y el año 1492, fecha de la capitulación de Granada ante los Reyes Católicos, y a medida que el dominio cristiano iba avanzando de norte a sur sobre el territorio de Al-Andalús, tanto en la Corona de Castilla como en la de Aragón se repetía la misma práctica en la capitulación de las grandes ciudades: los alcázares islámicos pasaban a propiedad de la Corona, transformándose así en palacios de los reyes cristianos, mientras que las mezquitas aljamas mediante una ceremonia de purificación eran utilizadas para el culto cristiano, hasta que se podía dispo-

ner de suficientes recursos económicos para edificar la nueva catedral, una empresa que a veces se demoraba bastante más de lo previsible.

En este contexto de recepción de los monumentos islámicos por la España medieval cristiana surgió el arte mudéjar, que es no es otra cosa que la pervivencia de la tradición artística del Islam en los nuevos edificios construidos ya bajo el dominio cristiano, a veces con pocas diferencias formales entre lo edificado antes y después de las fechas de la reconquista, que separan culturalmente lo islámico de lo mudéjar.

La arquitectura mudéjar de la España medieval cristiana se caracteriza por el predominio de unos materiales, unas técnicas de trabajo y unas formas artísticas de tradición islámica, aunque las tipologías por lo general estaban conformadas por el nuevo uso cristiano. Así se erigieron en los diversos focos regionales hispánicos (leonés y castellano viejo, toledano, extremeño, sevillano, granadino, aragonés)





numerosas iglesias mudéjares, mientras que los estilos artísticos occidentales, como el románico y el gótico, fueron utilizados de modo excepcional para las iglesias catedrales y para aquellas zonas en las que se podía disponer de abundante piedra de cantería. Por ello gracias al sistema de trabajo mudéjar la España medieval pudo dotarse de la edificación necesaria para el culto cristiano.

También se construyeron, aunque en menor medida, mezquitas y sinagogas mudéjares para atender las necesidades religiosas de estas minorías, edificios que en su mayoría han desaparecido, aunque algunas mezquitas y sinagogas mudéjares se han conservado hasta nuestros días al haber sido transformadas en iglesias tras la conversión forzosa de los mudéjares en el caso de las mezquitas o tras la expulsión de los judíos en el caso de las sinagogas. En cualquier caso las mezquitas y sinagogas mudéjares conservadas constituyen un patrimonio arquitectónico de enorme interés, como testimonio vivo de la cultura mudéjar, fenómeno exclusivo de la España medieval cristiana, consecuencia del pragmatismo imperante.

Uno de los rasgos a destacar en esta consideración sobre las iglesias, mezquitas y sinagogas mudéjares es que, además de ser el resultado de una misma expresión artística, que da forma a los edificios sagrados de las tres religiones del Libro, con frecuencia nos hallamos ante el caso de que iglesias, mezquitas y sinagogas comparten asimismo la misma tipología arquitectónica, es decir, el mismo tipo de edificio, con idéntica estructura y disposición.

El uso habitual de una misma tipología arquitectónica para iglesias, mezquitas y sinagogas, deriva de una circunstancia de carácter histórico y cultural: la mezquita islámica en Occidente, y, en concreto, en Alandalús, de raigambre omeya, se caracteriza tipológicamente por el uso de una sala de oraciones (*haram*) hipóstila, formada por naves perpendiculares al muro

de la *qibla*, habiendo predominado las mezquitas con sala de oraciones de cinco o de tres naves, ya que un mayor número de naves fue excepcional, tan sólo propio de las grandes aljamas, como la de Córdoba o la de Sevilla. Se trataba, pues, de una planta muy similar a la de las basílicas cristianas. Ello permitió la reutilización de las basílicas cristianas para mezquitas en los primeros momentos de expansión del Islam durante los siglos VII y VIII, pero siglos más tarde, a partir del XI, en la España cristiana el proceso fue del todo inverso, es decir, se pudieron reutilizar las mezquitas para iglesias y catedrales, en unos casos con un giro transversal en la orientación (como en la mezquita blanca de Zaragoza, que se reorientó de SE a NE al consagrarse como catedral de San Salvador) y en otros manteniendo la orientación islámica hacia la Meca.

Tal fue el caso de la ciudad de Toledo, tras su capitulación en 1085 ante el rey castellano Alfonso VI, donde numerosas mezquitas quedaron consagradas como iglesias, incluida la aljama que se convirtió en catedral. Muchas de estas mezquitas tenían sala de oraciones de tres naves perpendiculares al muro de la *qibla* y fueron reutilizadas como iglesias; entre las iglesias toledanas conservadas en nuestros días la profesora Clara Delgado ha identificado como mezquitas reutilizadas las de El Salvador, San Sebastián y San Lucas². Pero las iglesias mudéjares, que se levantaron de nueva planta en la ciudad de Toledo a lo largo del siglo XII y primer cuarto del siglo XIII, como San Román y Santa Eulalia, también presentan la misma planta basilical de tres naves separadas por arcos de herradura. Por ello en ocasiones resulta polémico diferenciar las mezquitas reutilizadas de las iglesias construidas de nueva planta, y por tanto los alminares reutilizados de las torres-campanario, ya que son muy similares tanto en tipología como en elementos formales.

Y con la misma tipología que las iglesias y mezquitas se construyó en la ciudad de

Toledo hacia 1230, en opinión de Natascha Kubisch³, la sinagoga de Santa María la Blanca, de cinco naves separadas por arcos de herradura, el mismo número de naves de la desaparecida mezquita aljama de la ciudad, y además naves de altura decreciente desde la central a las laterales, según la tipología de la catedral gótica toledana. De modo que todos los edificios de las tres religiones en la ciudad de Toledo, tanto la desaparecida mezquita aljama como la nueva catedral gótica edificada en su solar, tanto las viejas mezquitas convertidas en iglesias como las nuevas iglesias mudéjares, así como la nueva sinagoga mudéjar presentan el mismo tipo de planta basilical de tres o cinco naves. Y, con excepción de la catedral gótica, tam-

bién el mismo lenguaje formal. Todo es arquitectura mudéjar toledana.

Cuando el dominio cristiano alcanza en la primera mitad del siglo XIII el valle del Guadalquivir (Córdoba es conquistada en 1236 y Sevilla en 1248) se repite de nuevo lo acaecido en Toledo siglo y medio antes. La gran aljama omeya de Córdoba se transforma en catedral, conservada en gran parte hasta nuestros días y asimismo la gran aljama almohade de Sevilla se transforma en catedral, habiéndose conservado el patio y el alminar de la Giralda, siendo sustituida en este caso en su totalidad la sala de oraciones por la fábrica de la catedral gótica. También en el resto del territorio sevillano algunas mezquitas se



Exterior de la ermita de San Antón, asentada sobre la antigua sinagoga de la judería de Híjar.





reutilizan como iglesias, como es el caso de la ermita de Cuatrovititas en Bollullos de la Mitación (Sevilla)⁴, pero lo más frecuente es que las iglesias mudéjares construidas de nueva planta sigan la tipología de las mezquitas almohades de tamaño medio, formadas por tres naves separadas por arcos túmidos, como sucede en la iglesia de Santa María del Castillo de Lebrija, en la ermita de San Mateo de Carmona o en la iglesia de San Marcos de Sevilla, cuyos interiores son en todo similares a las salas de oraciones de las mezquitas almohades de Argel y Nedroma⁵.

Pero si durante los siglos XI al XIII la sala de oraciones de las mezquitas andalusíes, formada por tres naves perpendiculares al muro de la qibla, separadas por arcos de herradura o túmidos, va a servir de modelo para las iglesias mudéjares toledanas y sevillanas que se erigen de nuevo, como las citadas más arriba, así como para la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo y de su correlato, la sinagoga del Corpus Christi de Segovia⁶, a partir del siglo XIV nos encontramos con un comportamiento radicalmente diferente: ahora va a ser la tipología de las iglesias mudéjares la que sirva de modelo para las mezquitas que se construyan de nuevo, tal vez como consecuencia de la aculturación de las comunidades mudéjares e incluso de algunas judías. Aunque en el caso de las sinagogas judías de Córdoba (1315) y del Tránsito en Toledo (1353-1355) nos encontramos con tipologías no contaminadas por las tipologías cristianas, un rasgo que corrobora la pujanza cultural de estas comunidades judías en el siglo XIV.

Será en los territorios de la Corona de Aragón y, sobre todo, en el territorio del antiguo reino de Aragón, objeto de esta consideración histórica, donde las mezquitas y sinagogas mudéjares conservadas, construidas en la tardía Edad Media, ofrecen un mayor grado de aculturación cristiana ajustándose a las tipologías más sencillas de iglesia mudéjar, predominando la tipología de nave única, dividida en tramos

por arcos apuntados diafragma, que soportan la techumbre de madera a dos aguas, a modo de alfarjes inclinados, aunque también se dan otras soluciones estructurales. Todas estas tipologías de mezquitas y sinagogas pertenecen a un contexto cultural que está ahora dominado por la edilicia mudéjar⁷ de la mayoría cristiana, un contexto que los mismos mudéjares han contribuido de modo decisivo a crear y difundir.

Mezquitas mudéjares en Aragón⁸

El caso del antiguo reino de Aragón, donde se han conservado hasta nuestros días algunas mezquitas mudéjares resulta excepcional en el contexto español, donde la mayoría de las mezquitas conservadas son de época islámica, desde la aljama de Córdoba hasta la aljama del Albaicín en Granada; sin embargo, en Aragón, además de los restos y noticias sobre mezquitas de época islámica⁹, se han conservado mezquitas mudéjares, es decir, mezquitas edificadas ya bajo dominio político cristiano. Entre otras concausas, la temprana reconquista de la Marca Superior contribuyó de manera decisiva a que a lo largo de los siglos bajomedievales las antiguas mezquitas de época califal y taifal, que tras la reconquista quedaron reservadas para uso de los mudéjares, fueran paulatinamente arruinándose, generándose la necesidad de transformarlas o sustituirlas por nuevas fábricas.

El conocimiento y estudio de las mezquitas mudéjares aragonesas es un episodio historiográfico bastante reciente y se debe en lo fundamental a la aportación científica de dos estudiosos singulares; José Carlos Escribano Sánchez¹⁰ ha dado a conocer las mezquitas de Torrellas y de Tórtoles, localidades ambas muy próximas a la ciudad de Tarazona, mientras que Bernabé Cabañero Subiza¹¹ se ha ocupado de la desaparecida mezquita de Santa Margarita de Fraga y, muy recientemente,

en el verano 2002, de la mezquita mudéjar de Calatorao. Lo que sigue es una síntesis de estas aportaciones.

La desaparecida mezquita de Santa Margarita de Fraga ha sido estudiada por Bernabé Cabañero a partir tan sólo de un grabado en el que se reproducía un fragmento de yesería de la misma, y que fue dado a conocer en el año 1923 por el

historiador Juan Salarrullana de Dios en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Bernabé Cabañero la ha datado entre 1250 y 1325 a partir del análisis de los elementos formales de que tenemos noticia y ha propuesto una hipótesis de reconstrucción de la misma, con una sala de oraciones de tres naves separadas por arcos túmidos, doblados por lobulados¹². Esta mezquita de Fraga, atendida su



Interior de la ermita de San Antón, cuyas excavaciones arqueológicas han rescatado, bajo el entarimado, el arranque y sustentación de la bimah.





cronología, mantendría pues la tipología islámica de sala de oraciones ya que aún no se había producido la aculturación cristiana de los mudéjares, que se detecta más tarde en las mezquitas de Torrellas y de Tórtoles.

La mezquita de Torrellas, actual iglesia parroquial de San Martín de Tours, sería levantada de nueva planta en la primera mitad del siglo XV, tal vez a principios del mismo, momento en que sus nuevos señores, los duques de Villahermosa, crearon la baronía de Torrellas. Un canecillo de madera con su cabeza decorada con cardinas, similar a los del alfalje del salón de obispos del palacio episcopal de Tazón, que fue hecho por Fernando Alfonso en 1441, podría aproximar la cronología absoluta de la mezquita a estas fechas. Lo más interesante de esta mezquita de Torrellas es su tipología, en la que el espacio de la sala de oraciones, que es coincidente con el de la iglesia actual, de planta ligeramente rectangular, se cubría en origen con una techumbre a dos aguas, apoyada sobre tres arquerías transversales de arcos-diafragma, que dividen la sala en cuatro tramos; cada una de estas arquerías transversales se halla a su vez formada por un triple arco, apuntado y de mayor altura el arco central y de medio punto y menor altura los laterales, disponiéndose óculos con celosías caladas en las albanegas entre los arcos, cuyo diseño ha sido reconstituido por José Carlos Escribano a partir de algunos fragmentos conservados.

Si la disposición transversal de estas arquerías originales divide el espacio en cuatro tramos, la proyección longitudinal de las triples arcadas produciría la ilusión óptica de tres naves. Ya en la transformación cristiana de este espacio, en época barroca avanzada, esta ilusión óptica se hizo realidad, es decir, se convirtió en una planta de tres naves, al añadirse para separarlas unas arquerías longitudinales de medio punto y cubrirse todos los tramos resultantes con bóvedas de lunetos y de



Puertas de entrada a la Sinagoga Mayor de Calatayud, actual ermita de Consolación.

aristas en sustitución de la antigua techumbre a dos aguas.

Esta tipología de espacio rectangular cubierto con techumbre de madera a dos aguas sobre arcos-diafragma triples transversales es cristiana y está constatada tanto en iglesias del mudéjar extremeño como del andaluz, es decir, en iglesias mudéjares de la Corona de Castilla, con cuyos territorios linda la comarca turiasense. Pilar Mogollón¹³ ha estudiado los ejemplos de esta tipología en las iglesias mudéjares extremeñas, destacando la ermita del Espíritu Santo en Cáceres, la ermita de Nuestra Señora del Salor en Torrequemada y la iglesia parroquial de San Miguel Arcángel en Valdecaballeros; con esta última coincide incluso la forma de los arcos.

Más sencilla es la tipología de la mezquita de Tórtoles, que fué objeto en 1987 de una primera campaña de consolidación. Es de nave rectangular con techumbre de madera a dos aguas sobre dos arcos-diafragma apuntados, que la dividen en tres tramos. Esta tipología de nave única con techumbre de madera sobre arcos-diafragma es muy frecuente en la Corona de Aragón; el



Hazán leyendo el rollo de la Torah durante el oficio religioso. Golden Haggadah.

caso más conocido del arte mudéjar aragonés es el de la ermita de la Virgen de la Fuente en Peñarroya de Tastavins (Teruel). Por los elementos formales conservados –restos de la techumbre, con decoración vegetal, animal e inscripciones árabes así como los modillones exteriores del alero del tejado– esta mezquita de Tórtolas puede datarse a mediados del siglo XV; Carlos Escribano precisó su cronología entre 1447 y 1455.

En opinión del profesor Federico Corriente, la inscripción árabe que decora el papo de una de las jácenas de la techumbre de esta mezquita de Tórtolas contiene un poema de carácter lírico civil, por lo que tal vez pudiera tratarse de una viga reaprovechada procedente de alguna casa mudéjar de cierto rango social. En el Inventario Artístico del partido judicial de Tarazona (1990), los profesores Begoña Arrue e Ismael Gutierrez Pastor la habían considerado una sinagoga¹⁴.

Destaca en su interior un arco de herradura, que da acceso al nicho del mihrab, situado en un muro lateral flanqueado por los dos arcos diafragma; la rosca de este arco de herradura se halla realizada con la-

drillos, dispuestos enjarjados en su arranque para luego, a la altura de los riñones, despiezarse radialmente al centro del arco. Constituye una tardía imitación de la antigua proporción califal. El nicho del mihrab es bastante profundo, con planta en arco de herradura, y presenta al interior en el muro izquierdo una *taqa*, a modo de credencia, tal vez para guardar el Corán

Estas dos mezquitas mudéjares de Torrellas y Tórtolas, construidas de nueva planta en el siglo XV, utilizan las tipologías de la arquitectura cristiana, olvidando las anteriores tipologías de las mezquitas islámicas y presentando en su diseño arquitectónico un eje longitudinal transversal a la orientación sagrada del Islam.

La mezquita mudéjar de Calatorao, de reciente identificación, se conoce en la actualidad como Hospital de Peregrinos y está convertida en vivienda, en cuya planta baja tiene su sede la Asociación Cultural Barbacana, a cuyo interés e inquietud culturales corresponde el hallazgo. Bernabé Cabañero ha reconstituido la planta de la sala de oraciones, que es rectangular, con los lados largos en dirección este-oeste, cubierta con una techumbre a dos aguas, cuya hilera queda apeada por tres pilares, dos adosados a los muros cortos y uno en el centro de la nave. Si se eliminase la vivienda, la planta podría quedar diáfana. Por fortuna en el muro sur se ha conservado intacto el arco de herradura, que abre en origen al espacio del *mihrab*, cuya planta deberá ser precisada mediante una necesaria excavación arqueológica. En el mismo muro sur, algo más alto y hacia el este, abre otro arco de herradura, en este caso de iluminación de la sala de oraciones.

Adosada al ángulo suroccidental de la sala de oraciones se conserva asimismo otra vivienda, que en planta baja y en los muros medianeros con la sala de oraciones de la mezquita ha conservado decoración pintada con el tema del *hom* o árbol de la vida y dos *graffiti*, uno que repite el tema del árbol de la vida y otro, de mayores





proporciones y notable interés iconográfico, ya que representa un santuario islámico con cuatro alminares que Bernabé Cabañero ha propuesto identificar como una representación de la gran mezquita de La Meca. Cabañero piensa asimismo que este espacio habría estado destinado a la enseñanza religiosa, a modo de escuela. Hasta que se disponga de mayores precisiones formales y arqueológicas, tanto la mezquita como la escuela pueden datarse provisionalmente en el siglo XV.

Esta tipología de la sala de oraciones de la mezquita de Calatorao, dentro de su simplicidad, configurada por una sala rectangular oblonga diáfana, salvo el pilar central, es de estructura más acorde con el espacio islámico del *haram*, ya que el muro de *qibla*, el Sur, el más largo, permite disponer en hileras paralelas ante el mismo a los creyentes y no existe ningún eje espacial direccional transversal, como sucede en el caso de las mezquitas con la techumbre sobre arcos diafragma, como en Torrellas y sobre todo en Tórtoles.

Sinagogas mudéjares en Aragón

Hemos visto en el epígrafe anterior que los estudios recientes de José Carlos Escribano Sánchez y de Bernabé Cabañero Subiza permiten identificar hasta el momento la pervivencia de tres mezquitas mudéjares en Aragón (Torrellas, Tórtoles y Calatorao), además de la desaparecida de Santa Margarita de Fraga. Por el contrario en el caso de las sinagogas, aunque son muy abundantes las noticias de carácter documental sobre su existencia debido a la brillantez de los estudios históricos realizados, cuya referencia desborda el objetivo de este trabajo, nos faltan casi siempre los testimonios monumentales que se puedan identificar con fundamento, ya que las propuestas de identificación de sinagogas que se han hecho hasta el momento carecen todavía de los estudios arqueológicos y artísticos necesarios. Esta apreciación no presupone por mi parte ninguna reti-

cencia científica hacia tales propuestas de identificación sino que por el momento el estado de la cuestión de los estudios realizados obliga a extremar la prudencia.

En la obra ya clásica de Francisco Cantera sobre las sinagogas españolas, de 1955¹⁵, se ocupaba el autor de catorce localidades aragonesas, a saber: Alcolea de Cinca, Barbastro, Calatayud, Daroca, Ejea de los Caballeros, Fraga, Huesca, Jaca, Monzón, Sádaba, Tamarite de Litera, Tarazona, Teruel y Zaragoza. En todos los casos ofrecía tan sólo noticias de carácter documental, con la única excepción de Calatayud, ciudad para la que hizo una propuesta de identificación de una de sus sinagogas, de la que me ocuparé más adelante.

Aunque en el casi medio siglo transcurrido desde la publicación de la obra de Cantera los estudios de historia medieval urbana en Aragón han conocido un notable esplendor, cuya referencia desborda asimismo el ámbito de este trabajo, que han enriquecido notoriamente nuestro conocimiento sobre el urbanismo de las juderías aragonesas, sin embargo es muy poco lo aportado sobre las sinagogas, en concreto.

Es cierto que algunas sinagogas aragonesas desaparecieron ya durante el bienio de 1414-1415, como consecuencia de la *disputa de Tortosa* y de las predicaciones de San Vicente Ferrer, al ser transformadas en iglesias o capillas cristianas; Cantera aportaba información histórica sobre los casos de Tamarite de Litera y Monzón, en 1414, y de Barbastro y Calatayud, en 1415, a los que habría que añadir al menos la noticia ofrecida por fray Diego de Espés de que en Daroca el 18 de abril de 1416 el vicario general concedió licencia para fabricar una iglesia bajo la advocación de Santa Engracia en la sinagoga de la judería.

Pero esta primera transformación y desaparición de sinagogas daría paso a la definitiva, tras la expulsión de los judíos en

1492. El profesor Joaquín Yarza, que en su excelente manual de arte medieval hispánico ha dedicado un epígrafe específico al arte de los judíos en España, valora la situación en estos términos: «La expulsión de 1492 acabó no sólo con la posibilidad de obras nuevas, sino que determinó la destrucción, abandono o rehabilitación para otras funciones, de sinagogas, baños, etc.»¹⁶. No es de extrañar, pues, la es-

casa fortuna historiográfica que hasta el momento han tenido los intentos de identificación de restos monumentales de las juderías aragonesas.

Pero antes de pasar a ocuparme de algunas propuestas de identificación, quiero subrayar el interés que para el estudio tipológico de las sinagogas españolas tiene la noticia documental que fray Diego de Espés aportó sobre la desaparecida



Ermita del Santo Cristo de Santiago, cuyo interior conserva los arcos fajones y la traza de la antigua sinagoga.





sinagoga mayor de Zaragoza en su *Historia eclesiástica Cesaraugustana*, cuyo texto ya fue publicado por Cantera¹⁷ y que de nuevo se reproduce aquí íntegro:

«En el año de 1559 tomaron [los jesuitas] una casa contigua al colegio, que había sido sinagoga de judíos. Este sitio servía de graneros; el edificio era como templo de tres navadas, aunque pequeñas, con sus pilares; las naves de los lados algo bajas, la de en medio más alta; y la techumbre con muchas labores; y con unos morteretes dorados. Al cabo, hacia mediodía, había un altar en la pared, labrado de labores mosaicas; al septentrión había un candelero grande pintado con siete candeleros, y encima un púlpito pequeño para hacer sus lecciones y ceremonias. Tenía a los dos lados seis puertas pequeñas, por donde debían entrar a la sinagoga, o para otras ceremonias de que aquel pueblo abundaba, y a una parte una puerta grande. En lo alto de las paredes, a donde hacían asiento las navadas, por todo el ámbito de la sinagoga por la parte interior, había unas letras grandes coloradas y azules hebraicas, que debía de ser toda aquella inscripción algún psalmo de David, o lugar de algún Profeta acomodado al propósito de su templo.»

Espés completó esta importante información añadiendo que la sinagoga se transformó en iglesia de Nuestra Señora de Belén el 9 de junio de 1560, consagrada por el obispo de Huesca, Jaca y Barbastro, Pedro Agustín, siendo derribada pasados algunos años para levantar la actual iglesia de San Carlos Borromeo de Zaragoza.

De la interesante información que proporciona Espés sobre esta sinagoga de Zaragoza me interesa destacar ahora el hecho de que su tipología respondía a la de planta basilical de tres naves, la central de mayor altura, separadas por pilares, y cubiertas con techumbres de madera. Es una tipología antigua, similar a la propuesta por Bernabé Cabañero para la mezquita desaparecida de Santa Margari-

ta de Fraga, y a las de las sinagogas ya comentadas de Santa María la Blanca de Toledo y de la desaparecida del Corpus Christi de Segovia. Todo ello permite apuntar hacia una cronología relativamente temprana para esta sinagoga de Zaragoza, en el siglo XIII, probablemente coetánea de los baños judíos del Coso bajo¹⁸, que se han conservado. Si las sinagogas siguieron en tierras aragonesas la misma evolución tipológica que las mezquitas, lo que no resultaría extraño, esta tipología sería paulatinamente abandonada más tarde, siendo sustituida en los siglos XIV y XV por otras más sencillas¹⁹, entre las que predominaría la de nave única cubierta con techumbre de madera sobre arcos diafragma, como se ha visto asimismo en el caso de la mezquita mudéjar de Tórtoles.

Ello me lleva a hacer algunas precisiones sobre la propuesta de identificación como sinagoga de la iglesia de San Antonio Abad de Hajar. Ya en el *Inventario artístico de Teruel y su provincia* este monumento se data como «obra de los siglos XV ó XVI», añadiendo: «Se dice que fue antes sinagoga»²⁰. Más recientemente Miguel Ángel Motis ha retomado asimismo esta propuesta²¹. Sin embargo ni la tipología arquitectónica ni los elementos formales visibles en el monumento permiten adscribir por el momento su fábrica a una cronología anterior a 1492, sino más bien habría que situarla en la segunda mitad del siglo XVI.

En efecto la iglesia de San Antonio Abad de Hajar es de nave única, y va cubierta con techumbre de madera a dos aguas, sobre tres arcos diafragma, de los que el último a los pies es de menor luz y flecha, para servir de marco al coro alto. A esta tipología mudéjar, que se adecua tanto para iglesias, como para mezquitas y sinagogas, le corresponde una cronología relativa muy amplia, que se extiende entre los siglos XIV y XVI, por lo que cualquier precisión mayor sobre la misma debe responder a criterios de análisis formal de sus

elementos artísticos decorativos. La tipología, por sí sola, no es suficiente para precisar una cronología medieval del monumento. Y los elementos formales –tanto la puerta en arco de medio punto, con su rosca decorada en la clave con la tau de San Antonio Abad, como la estructura de la techumbre y las molduras de los apeos de sus jácenas– nos remiten a la segunda mitad del siglo XVI. Esto no excluye que pudiera tratarse de una transformación o remodelación de una fábrica anterior de los siglos XIV-XV, que podría haber sido una sinagoga, pero habrá que aportar testimonios fehacientes en dicho sentido.

Por todo lo dicho, el actual estado de la cuestión me disculpa por el momento de abundar en otras propuestas de identificación de sinagogas aragonesas hasta que se aporten los estudios arqueológicos y artísticos precisos. Tan sólo querría observar en relación con las dos sinagogas identificadas en la ciudad de Calatayud, la

mayor o de la iglesia de Consolación y la de la cuesta de Santa Ana, de las que junto con Germán López Sampedro nos ocupamos en su momento en nuestra *Guía de Calatayud*²², que si bien la fábrica medieval no repugna a su identificación como sinagogas, sin embargo, la argumentación histórica y documental de que se trata de estos monumentos y no de otros debería ser corroborada y cruzada con más pruebas. En suma, para la identificación fundamentada de un edificio como sinagoga tienen que coherenciarse los testimonios documentales y los monumentales; ya que con frecuencia se dispone de prolija documentación histórica, pero el monumento de referencia no se ha conservado o ha sido transformado en su totalidad, mientras que en otros casos se han conservado monumentos que si por sus características formales pueden adscribirse a la época, carecen sin embargo de la suficiente corroboración documental que permita su identificación.

NOTAS

1. Quiero agradecer a Javier Lambán, presidente de la Diputación de Zaragoza, y a Miguel Ángel Motis Dolader y a Javier Bona que, con motivo de la exposición *Hebraica Aragonalia*, hayan querido contar con mis puntos de vista sobre este tema, animándoles a que prosigan en su estudio y difusión.

2. La iglesia de El Salvador ya fue considerada como una mezquita reutilizada por Manuel Gómez Moreno. En opinión de la añorada profesora Clara Delgado la iglesia de San Sebastián puede identificarse con la mezquita de *al-Dabbagin* o de los Curtidores e incluso la de San Lucas podría ser una mezquita readaptada. Cfr. DELGADO VALERO, Clara, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Caja de Toledo, 1987, y DELGADO VALERO, Clara y PÉREZ HIGUERA, Teresa, «Toledo Islámico y Mudéjar», en *Arquitecturas de Toledo*, 4, volumen primero. Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1991.

3. La obra fundamental sobre la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo, monumento que cuenta con una copiosa bibliografía científica, es la de KUBISCH, Natascha: *Die Synagoge Santa Maria la Blanca in Toledo. Eine Untersuchung zur maurischen Ornamentik*. Francfort-Berlin, Peter Lang, 1995, con resúmenes en inglés en las páginas 157-166 y 189-190. Esta obra es la tesis doctoral de su autora defendida en la Universidad de Munich en el semestre de invierno del curso 1989-1990, dirigida por Marianne Ba-

rrucand. Véase una glosa sobre la trascendencia de este libro en CABAÑERO SUBIZA, Bernabé, «La sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo y su relación con el arte islámico aragonés», en *Artigrama*, 11, 1994-1995, pp. 615-618.

4. Esta ermita de Nuestra Señora de Cuatrovititas, en el término municipal de Bollullos de la Mitación (Sevilla) fue estudiada por Leopoldo Torres Balbas en «Dos obras de arquitectura almohade: la mezquita de Cuatrohabitan y el castillo de Alcalá de Guadaíra», en *Al-Andalus*, VI, 1941, pp. 204-216.

5. La obra clásica sobre el mudéjar sevillano es la de ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego, *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*. Sevilla, 1932, Reedición del Ayuntamiento de Sevilla, 1983. Mi estancia sabática en Sevilla durante el curso 1991-1992 me permitió un conocimiento directo del mudéjar sevillano, sobre el que mantengo puntos de vista y valoraciones bien diferentes a los del gran maestro don Diego Angulo.

6. La sinagoga mayor de Segovia era muy similar a la de Santa María la Blanca de Toledo, aunque sólo de tres naves, también separadas por pilares octogonales, capiteles y arcos de herradura parecidos a los toledanos, también decoradas con yeserías. Convertida en iglesia del Corpus Christi, ardió en el año 1899, destruyéndose en buena parte, acabando de alterarse profundamente con su re-





construcción. Se conservan fotografías de antes y después del incendio, así como restos de yeserías, éstas en el Museo de Segovia.

7. Aunque la obra de referencia básica sobre el arte mudéjar aragonés es la mía de 1985, *Arte mudéjar aragonés*, 3 vols. Zaragoza, CAZAR-COAATA, en ella no se abordó este tema de las mezquitas y de las sinagogas mudéjares, una deuda historiográfica que con motivo de esta exposición sobre *Hebraica Aragonalia* pago con gusto.

8. He tratado este tema en diferentes escritos recientes, y de modo especial en «Estado de la cuestión de los estudios sobre el arte mudéjar aragonés», en CRIADO MAINAR, Jesús (coord.): *Arte Mudéjar Aragonés, Patrimonio de la Humanidad*. Actas del X Coloquio de Arte Aragonés. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp.17-18.

9. Hoy conocemos mucho mejor, entre otras, la mezquita aljama de Zaragoza, gracias a los hallazgos y las excavaciones realizadas durante el proceso de restauración de la Seo de San Salvador entre 1979 y 1998. Pueden verse los trabajos de ALMAGRO GORBEA, Antonio, «El alminar de la mezquita aljama de Zaragoza», en *Madrid Mitteilungen*, 34, 1993, pp. 325-347, y José Antonio HERNÁNDEZ VERA, CABAÑERO SUBIZA, Bernabé y BIENES CALVO, Juan José, «La mezquita aljama de Zaragoza», en VV.AA.: *La Seo de Zaragoza*. Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1998, pp.69-84.

10. Cfr. ESCRIBANO SÁNCHEZ, José Carlos, «La mezquita mudéjar de Torrellas (Zaragoza)», en TVRIASO, V, 1994, pp. 291-338; del mismo autor «Estudio histórico-artístico» en RINCÓN Y GONZÁLEZ DE AGUERO, Alejandro y ENCISO FERNÁNDEZ, J., «Proyecto básico de ejecución para la restauración de la antigua mezquita de Tórtolas. Tarazona, mayo de 1997». Trabajo inédito. José Carlos Escribano ya había dado noticia de esta mezquita mudéjar de Tórtolas en *El Día de Aragón*, de 17 de junio de 1984.

Una reciente visita a estos dos mezquitas mudéjares, facilitada por la amabilidad de Javier Bona López, me ha permitido constatar personalmente la trascendencia que para el arte mudéjar tienen estos dos monumentos de la comarca turiasonense, por lo que deseo subrayar la trascendental aportación que para su conocimiento y difusión constituyeron los mencionados estudios de José Carlos Escribano Sánchez, a cuyas conclusiones por el momento tan sólo cabe añadir una consideración de carácter general sobre las tipologías arquitectónicas en ellas utilizadas.

11. Cfr. CABAÑERO SUBIZA, Bernabé, «La mezquita de Santa Margarita de Fraga (Huesca)», en *Artígrama*, 4, 1987, pp. 35-82; del mismo autor, «La mezquita aljama mudéjar de Calatorao», en el programa de Fiestas de Calatorao del año 2002; la noticia de prensa sobre la identificación de esta mezquita mudéjar de Calatorao apareció en el periódico «Heraldo de Aragón», del 31 de julio de 2002. Tengo que agradecer al profesor Bernabé Cabañero Subiza que me acompañase en mi reciente visita a Calatorao para conocer este importante hallazgo, así como su generosidad científica en poner a mi disposición este avance de estudio. Asimismo quiero agradecer la hospitalidad y atenciones que nos dispensaron los miembros de la Asociación Cultural Barbacana.

12. La reconstitución virtual de la mezquita de Santa Margarita de Fraga ha sido publicada por el autor en «Ru-

ta del mudéjar desaparecido: la mezquita aljama mudéjar de Fraga», en *Tierra mudéjar*, Heraldo de Aragón, 2002, pp. 330-331

13. Cfr. MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar, *El mudéjar en Extremadura*. Institución Cultural «El Brocense», Universidad de Extremadura, 1987, pp. 137-139, 268-270 y 275-278.

14. Cfr. ARRUE UGARTE, Begoña (director): *Inventario artístico de Zaragoza y su provincia. Tomo I. Partido judicial de Tarazona*. Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, p. 320.

15. Cfr. CANTERA BURGOS, Francisco, *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*. Madrid, C.S.I.C., 1955, pp. 164, 170, 188, 202, 212, 218, 229, 232, 251, 267, 310, 311, 317 y 353.

16. Cfr. YARZA LUACES, Joaquín, *La Edad Media*. Tomo II de la Historia del Arte Hispánico. Madrid, ed. Alhambra, 1980, p. 290.

17. Cfr. CANTERA, *op. cit.*, pp. 363-364. El profesor Cantera utilizó para su transcripción del texto de fray Diego de Espés el Códice ms. de la Academia de la Historia, por el que cita, tomo III, fols. 423 r. -424 r. Otro ejemplar manuscrito de esta obra se conserva en el Archivo del Cabildo Metropolitano de la Seo de Zaragoza, tomo II, fol. 1.019. Se han conservado otras descripciones de esta sinagoga mayor, recogidas tanto por Cantera como por Torres Balbás (Vide la nota siguiente).

18. El estudio clásico sobre los baños judíos de Zaragoza es el de TORRES BALBAS, Leopoldo, «La judería de Zaragoza y su baño», *AL-ANDALUS*, XXI, 1956, pp. 172-190. Este importante artículo se ha recogido recientemente en LÓPEZ LANDA, José María, ÍÑIGUEZ ALMECH, Francisco y TORRES BALBAS, Leopoldo, *Estudios de Arte Mudéjar Aragonés*. Edición facsímil al cuidado de Gonzalo M. Borrás Gualis. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp. 216-238. Torres Balbás se ocupa asimismo de la tipología de la sinagoga mayor, aquí comentada, así como de las demás sinagogas de Zaragoza.

19. Tal vez en los siglos XIV y XV se diera también en Aragón la tipología de sinagoga que en la Corona de Castilla está representada por las de Córdoba y del Tránsito en Toledo. Así podría ser, aunque no se precisa la tipología de planta, la sinagoga de la cofradía de *Biqqur Holim* (visita de enfermos), cuya construcción de nueva planta era autorizada por el infante don Juan en 1382, y que disponía de espacios (domus) para guardar los rollos de la Torá y para las mujeres.

20. Cfr. SEBASTIÁN LÓPEZ et al., Santiago, *Inventario artístico de Teruel y su provincia*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1974, pág.234.

21. Cfr. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel: «Los judíos turolenses», en Francisco Javier SÁENZ GUALLAR (director): *Historia ilustrada de la Provincia de Teruel*. Teruel, Diario de Teruel-Instituto de Estudios Turolenses, 2002, pp. 206-207.

22. Cfr. BORRÁS GUALIS, Gonzalo M. y LÓPEZ SAMPEDRO, Germán, *Guía Monumental y Artística de Calatayud*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1975, pp. 147-149 y 160-161.



Circuncisión de Cristo. Museo de la Colegiata de Borja.



Triunfo de la Emperatriz Santa Elena. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

REPRESENTACIONES PICTÓRICAS DE LOS JUDÍOS EN ARAGÓN, SIGLOS XIII AL XV

MARÍA DEL CARMEN LACARRA DUCAY

Universidad de Zaragoza



asta momentos recientes la liturgia católica del día del Viernes Santo incluía una plegaria por el pueblo deicida:

«*Orémus et pro pérfidis Judaéis. Ut Deus et*

Dominus noster áuferat velámen de córdibus eórum; ut et ipsi agnóscant Jesum Christum Dóminum nostrum.»

«*Omnípotens sempitérne Deus, qui étiam Judaicam perfídiam a tua misericórdia non repéllis: exáudi preces nostras, quas pro illius pópuli obcaecatione deférimus: ut, ágnita veritátis tuae luce, quae Christus est, a suis ténebris eruántur. Per eúmdem Dominus. R/ Amen*»¹.

La sociedad cristiana medieval distinguía claramente entre los miembros positivos de la comunidad hebrea, entre los que se incluyen aquellos personajes del Antiguo Testamento, justos por sus virtudes y biografía o pertenecientes a la línea genealógica de Cristo, y los negativos, personajes concretos

y, en general, todo el pueblo judío, deicida, que no se había abierto al mensaje de Jesús por no considerarlo Mesías.

Sin que falten temas de iconografía profana protagonizados por judíos, es fundamentalmente la iconografía religiosa la que surte de representaciones de judíos a la pintura aragonesa bajomedieval.

Los temas bíblicos al servicio de la iconografía cristiana son los más abundantes, tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Seguidos de las representaciones de vidas de santos, en las que los judíos tienen a menudo, intencionadamente, un sentido negativo por representar en ellas el papel de verdugos martirizadores.

El vocabulario iconográfico tradicional distingue entre los *judíos buenos*, grupo al que pertenecen los profetas, patriarcas y reyes del Antiguo Testamento, que se representan con rostro sereno y venerables barbas, lucen nimbo poligonal de santidad, y llevan una filacteria con su nombre





Detalle del retablo de San Salvador. Resurrección de Lázaro. Ejea de los Caballeros.

que los identifica, y los *judíos malos*, encabezados por los que martirizaron a Cristo y por extensión a todos los verdugos de personajes santos, que aparecen con rasgos semitas acusados y rostros crispados, gestos violentos y a menudo caricaturescos.

Aunque de manera matizada, por tratarse de escenas de iconografía cristiana en las que el pueblo judío rara vez ocupa el papel de protagonista, la pintura gótica aragonesa constituye una fuente de indiscutible valor para conocer las costumbres y ritos del pueblo hebreo².

Debemos a Cristina Sigüenza el estudio de la indumentaria que luce la comunidad judía a través de los ejemplos que proporciona la pintura gótica aragonesa. «Entre los hombres llegó a ser habitual el uso de un bonete puntiagudo o en forma de bolsa, muy característico, confeccionado en color amarillo o rojizo, y los tabardos con mangas cortas colgantes. Las mujeres judías se distinguían desde el siglo XIV por el uso de una toca muy particular. Además de llevar la toca propiamente dicha, que cubría cabeza y cuello hasta los hombros, con una tira de refuerzo sobre la fuente a modo de diadema, utilizaron un tipo de toca local -

la que se encuentra frecuentemente en los ajueres aragoneses de la época-que consistía en un rollo de tela rellena que enmarcaba el rostro, dejando libre el cuello, donde habían de prenderse las dos agujas laterales como distintivo. Los cabellos se recogían en una cofia por detrás»³.

En el campo de la miniatura medieval aragonesa ocupa un lugar privilegiado la biblioteca de la catedral de Tarazona (Zaragoza) por la abundancia y calidad de sus manuscritos iluminados entre los que se incluyen libros litúrgicos, bíblicos, jurídicos, teológicos y filosóficos⁴. Predominan los códices pertenecientes al período gótico, con ilustraciones que siguen la tendencia francesa, italiana y flamenca, en cuya elaboración participaron miniaturistas de diferentes lugares con formación artística desigual. Hay algunos ejemplares de origen aragonés o catalán que por incluir en sus ilustraciones representaciones de judíos se comentan a continuación.

De los manuscritos litúrgicos se recuerda el *Missale Romanum cum Calendario* (n.º 135 del Catálogo), iluminado en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XV, que en el folio 116 muestra una E inicial decorada con la escena de la Lapidación de San Esteban por un solo judío⁵.

De los manuscritos bíblicos destaca el titulado *Sacra Biblia cum glosa* (n.º 1 del Catálogo), realizado en algún lugar de Aragón o Cataluña en el último cuarto del siglo XIII, que perteneció a don Fernando Pérez Calvillo, obispo y cardenal de Tarazona (1391-1405)⁶. Posee iniciales figuradas al inicio de los libros de los profetas, a los que suele representar en pie, con un volumen en su mano derecha mientras la izquierda permanece oculta por el manto. Su gesto es el de dirigir la mirada hacia Yahvéh cuya cabeza rodeada por nimbo crucífero se muestra en el ángulo superior derecho del folio⁷. Más originales son las iniciales correspondientes a los libros de Isaías, Ezequiel y Jonás. En el primero (f. 3 r.), se muestra el martirio de Isaías, según el relato de los





La Circuncisión de Cristo. Retablo mayor de Pallaruelo de Monegros, detalle. Museo Diocesano de Huesca.





apócrifos hebraicos, al que se muestra en actitud genuflexa, con el torso desnudo y amarrado a una columna, mientras es aserrado por dos verdugos⁸. En el segundo (f. 190 v.), se representa a Ezequiel que recibe la llamada de Dios para ejercer como profeta. Y en el tercero (f. 342) se reconoce a Jonás con el torso desnudo que emerge de las fauces de un gran pez que lo escupe tres días después de habérselo tragado.

Y el titulado *Biblia. Novum Testamentum, Evangelia Sancti Mathei et Marci* (n.º 144 del Catálogo), fechado, como el anterior, con el que guarda lazos de parentesco estilístico, en el último cuarto del siglo XIII, que contiene dos iniciales figuradas⁹. La primera (f. 2), representa el árbol de Jesé, según el profeta Isaías (11, 1-3), y la segunda (f. 119v) muestra al evangelista San Marcos como escritor de su texto evangélico en compañía del león, el símbolo que lo identifica¹⁰.

Dentro del ámbito jurídico aragonés, aunque de probable origen navarro, debemos recordar el *Vidal Mayor*, versión romance del tratado latino *In excelsis Dei thesauris*, redactado por el obispo de Huesca y gran jurista Vidal de Canellas entre los años 1247 y 1252, por encargo del rey Jaime I de Aragón, según se dispuso en las Cortes de Huesca de 1247¹¹. El traductor y posible copista del código, Miguel López de Zandio (*Michael Lupi de Çandiu*), notario público de Pamplona, entre 1297 y 1305, vió enriquecida su labor con 156 miniaturas, de notable belleza pictórica, en estilo gótico lineal o francogótico, que aclaran y refuerzan el sentido doctrinal del texto¹². Los autores de las ilustraciones, ya que se trata de obra de taller con varios artífices, pudieron haber conocido al copista del texto que, de haber sido su traductor, López de Zandio, nos llevaría a suponer su estancia en Pamplona en una fecha que cabe situar entre los últimos años del siglo XIII y los primeros del XIV.

Estilísticamente se advierte en las miniaturas una clara influencia ultrapirenaica

(¿Francia?, ¿Inglaterra?), próxima a la de los mejores maestros miniaturistas de la corte de París o de Londres. Y a este respecto cabe recordar cómo, a la muerte del rey Enrique I de Navarra (1270-1274), heredó el trono su hija doña Juana, que por ser menor de edad tuvo que dejar el gobierno del reino en manos de su madre, doña Blanca de Artois, sobrina de San Luis, quien siguiendo los consejos del rey de Francia, su sobrino Felipe III el Atrevido (1270-1285), no tardó en contraer matrimonio con Edmundo de Lancaister, hermano del rey Eduardo I de Inglaterra. La mayoría de edad de doña Juana, que accedió al trono de Navarra como Juana I (1284-1305), coincidió con su matrimonio con Felipe el Hermoso de Francia, que un año después heredaría el trono del país vecino por fallecimiento de su padre, Felipe el Atrevido. Si los nuevos reyes de Navarra y Francia, Juana I y Felipe el Hermoso, en ningún momento hicieron acto de presencia en Navarra y rigieron el reino por medio de gobernadores con amplios poderes, no cabe duda de que en el terreno de las Bellas Artes supuso su reinado un acercamiento a los modelos franceses, con mayor intensidad que en ningún otro reino de la Península¹³.

El *Vidal Mayor* recoge cuatro miniaturas con representación de judíos, las cuatro vinculadas al mundo de la economía y, por ser actividad muy frecuente entre los judíos, al préstamo. En las cuatro, judíos y cristianos se diferencian claramente por su aspecto e indumentaria¹⁴. De forma generalizada, los cristianos visten túnicas, o en su caso vestimenta militar, y el rey, sus atributos de poder, y se cubren la cabeza con cofias blancas o negras, tal vez marcando grupos socio-profesionales distintos. Y van frecuentemente barbados, con barba muy corta que apenas prolonga la línea de la cara. Los judíos, en cambio, visten un ropón largo, una capa, y se cubren con un bonete o gorro cónico con vuelta del mismo o diferente color. En este aspecto, los judíos del *Vidal Mayor* se



El profeta Daniel.
Museo de Bellas Artes de Zaragoza.



El profeta Ezequiel.
Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

adecuan a la normativa vigente en los siglos XIII y XIV sobre la cuestión. El manto, como se ha destacado frecuentemente, llegó a ser distintivo de los judíos en Cataluña y, en general, en toda la Corona de Aragón. En Cataluña desde el reinado de Jaime I, y en Valencia desde 1284, debían llevar sobre sus vestidos una *capa rotunda* o *capa juhega*, que debía ser de un color neutro, estándoles prohibido totalmente el uso de colores vivos como el rojo, el verde o el púrpura. De hecho, de forma dominante, los judíos representados en el *Vidal Mayor* llevan capas e incluso vestidos de color ceniza. La obligación del manto fue expresamente confirmada a los judíos de Perpiñán por orden de Jaime II de Mallorca en 1295.

No aparece en el *Vidal Mayor* el que es, tal vez, el más humillante de los signos externos de su raza, la rueda. Este signo, considerado infamante por los judíos, había sido ordenado en el Concilio Lateranense IV de 1215 e introducido por Jaime I. Sin embargo, en los territorios de la Corona de Aragón no fue total su obligatoriedad. De hecho, el manto se prescribió como alternativa al signo, al igual que la capucha o *caperó* amarillo entre los judíos pobres

(Barcelona, ordenanza municipal de 1302). En Aragón a principios del siglo XIV la situación era la misma que en Cataluña y otros territorios: o manto o rueda¹⁵.

Otro signo externo que identifica a los judíos en el *Vidal Mayor* es la barba. En tanto que la de los cristianos es, como se ha indicado, corta y apenas destacada, la de los judíos suele ser larga, tomando quizá modelo de la representación de personajes del Antiguo Testamento en la escultura y pintura coetáneas.

Las cuatro miniaturas ilustran cuatro capítulos de contenido netamente económico. La primera, en el folio 114 r.^o, encabeza el capítulo *De Fide instrumentorum*, es a saber: *De la creyença de los instrumentos*, cuyo primer texto, que es el ilustrado por la miniatura, se refiere a la personalidad del escribano que actúa en contratos establecidos entre personas de diferente ley. En ella, en un contrato entre un cristiano y un judío, es un escribano judío quien lo redacta. En segundo término otro cristiano establece tratos con un judío.

La segunda, en el folio 175 v.^o, encabeza tres textos relativos al préstamo. El primero,





El profeta Malaquías.
Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

bajo el título: *De usuris, es a saber: De logro*, que recoge el fuero original, es el ilustrado. La miniatura, como otras del libro, recoge dos escenas. Leídas de derecha a izquierda, como probablemente deban ser leídas, en la primera un judío entrega a un cristiano una bolsa de monedas a cambio de un objeto, concretamente una copa. Algún problema debió haber en la recuperación del objeto empeñado, puesto que, en la segunda escena de la miniatura, acuden ambos al poder justiciero del rey.

La tercera miniatura se encuentra en el folio 180 r.^o, encabezando dos textos: El primero titulado: *De dolo, es a saber: de engaynno*, va seguido de una ampliación del título bajo el encabezamiento *De eodem*. La miniatura ilustra un largo relato que recoge la actuación de un cristiano prestamista y de un judío prestatario (invertiendo, así, la relación tópica) que se engañan mutuamente.

La cuarta miniatura se encuentra en el folio 243 v.^o, ilustrando cuatro textos relativos a las condiciones especiales de los judíos y musulmanes: *De iudeis et sarracenis: es a saber: de los judíos et de los moros*. El primero, que contiene la miniatura, se refiere

a la obligación de responder de acusación de robo en caso de haber adquirido ropas u hostilla, literalmente ajuar, y ser acusado de robo si no tiene tienda u obrador abierto en el mercado.

En el campo de la pintura mural la provincia de Huesca ofrece algunos ejemplos de representaciones de la comunidad hebrea que, por su estilo de goticismo incipiente, cabe fechar en el último tercio del siglo XIII.

Por interés iconográfico, al desarrollar temas del Antiguo Testamento, se mencionan en primer lugar las pinturas de la iglesia de San Pedro el Viejo de Huesca, obra probable de un pintor llamado San Cristobal, de 1276¹⁶. Se ubican en el lado izquierdo de la nave central, frente a la capilla de los Santos Justo y Pastor, en el arco formero; ocupan las dovelas y las enjutas hasta el arranque de la bóveda. Se dedican a la historia del rey y profeta David, según se narra en el *Libro primero de Samuel*¹⁷.

Comenzando por la parte superior izquierda del observador, David se presenta como joven pastor ante Saúl, rey de los israelitas, quien lo toma a su servicio. David rechaza las armas que le ofrece Saúl, ya que prefiere enfrentarse al gigante Goliat sin ellas, con la ayuda de Dios. A la derecha, David vence a Goliat, caudillo filisteo. En la enjuta del lado izquierdo: David mira hacia donde se le aparece Yahveh y señala sus ojos para mostrar que Dios le ilumina (*Salmo*, n.^o 26). En la enjuta del lado derecho: David perdona dos veces a Saúl, su suegro, que deseaba matarle. Se contenta con cortar un trozo de su manto e impide a sus hombres matar a Saúl. La decoración se completa con motivos heráldicos y geométricos en las arquivoltas.

Los colores que predominan son el azul y el rojo sobre el color crema del enlucido de cal. Estilísticamente pertenecen a los inicios del gótico lineal o francogótico con



influencia del arte de la miniatura de la época, como sucede con otros murales altoaragoneses.

Otro conjunto de pinturas murales que incluyen temas del Antiguo Testamento son aquellas que decoraban la iglesia de la Virgen de Concilio (Huesca) que, arrancadas de su soporte original en 1977, desde 1982 se custodian en el Museo Diocesano de Jaca.

Identificadas sus escenas por J. Sureda, incluyen pasajes del libro del Génesis (2-4) tales como, Creación de Adán, Creación de Eva, Admonición divina, la Caída, Expulsión del Paraíso, Dios viste a Adán y Eva, Vida laboriosa de Adán como labrador y Eva como madre, las ofrendas de Caín y Abel, Lamek, guiado por uno de sus hijos, Tubal-Caín, lanza la flecha que matará a Caín (?), Lamek reconoce el cuerpo de Caín, Canto de Lamek que relata su gesta a sus dos mujeres, Adá y Sil·lá.¹⁸ Y también del libro de los Jueces (14, 5-6), Sansón despedaza un león. Del Nuevo Testamento se incluyen, Presentación de Jesús en el Templo, Bautismo de Jesús, Entrada de Jesús en Jerusalén, Descendimiento de la Cruz por José de Arimatea y Nicodemo, las santas mujeres ante el sepulcro vacío, y la Duda de Santo Tomás Apóstol¹⁹. Estilísticamente pertenecen al estilo inicial del gótico en una fecha próxima a 1300.

Una pintura mural que describe el tradicional enfrentamiento entre cristianos y judíos en la sociedad medieval, es aquella dedicada a narrar un milagro póstumo protagonizado por San Nicolás de Bari, que forma parte de la decoración que recibió la iglesia de San Fructuoso de Bierge, en la diócesis de Barbastro (Huesca)²⁰. Un pintor no identificado documentalmente, al que se le conoce con el apelativo de «Segundo Maestro de Bierge», decoró los muros laterales de la iglesia y la parte baja de la cabecera, con escenas de la leyenda de San Juan Evangelista y de San Nicolás de Bari en el último tercio del siglo XIII. Con anterioridad, otro maestro, al que se co-

noce como «Primer Maestro de Bierge» había decorado la parte alta del testero con un Calvario y cuatro escenas de la vida de San Fructuoso de Tarragona.²¹

La pintura que aquí se analiza se pintó en el muro del testero, bajo la ventana central. Es una composición horizontal, dividida en dos escenas que constituyen una unidad narrativa. Se representa en ella un milagro protagonizado por las reliquias de San Nicolás, cuando fueron trasladadas a la ciudad italiana de Bari, en 1085, para salvaguardarlas del peligro turco, según se recoge en la *Leyenda Dorada*:

«En cierta ocasión un hombre recibió de un judío, en calidad de préstamo, determinada cantidad de dinero, jurando sobre el altar de San Nicolás, a falta de otros testigos, que tan pronto como pudiera devolvería el préstamo a su prestamista. Mucho tiempo después el judío reclamó al susodicho hombre el dinero que le había prestado, pero éste le aseguró que ya lo había devuelto años antes. Con este motivo, prestamista y deudor litigaron ante el juez, en cuya presencia el judío requirió al prestatario a que jurase, si se atrevía, que ya le había devuelto el dinero que le prestara. Tenía el deudor en sus manos una cayada, cual si la precisase para que le sirviera de apoyo, en cuyo interior, pues la cayada era hueca, antes de comparecer ante el juez había introducido secretamente una cantidad de dinero mayor que la que le había sido prestada por el judío. Cuando éste le instó a que jurase, dijole nuestro hombre:

– *Tenme la cayada mientras juro.*

Tomó la cayada el judío. Juró el otro y dijo:

– *Juro que es verdad que he devuelto, y con creces, el dinero que este judío me prestó hace años.*

Pronunciado el juramento, pidió la cayada al judío, y éste, ignorante del truco, se la devolvió.

Feliz y contento, el hábil defraudador emprendió su regreso a casa. Yendo por el camino sintió repentinamente sueño y se tendió a dormir en el suelo, a la vera de una encrucijada. Momentos después pasó por encima de él, a toda velocidad, un carro,





causándole la muerte. Las ruedas del carro quebraron la cayada y el dinero que contenía en su interior quedó desparramado por el suelo. El judío, al enterarse de lo ocurrido, acudió presto al lugar del accidente, advirtió el engaño de que había sido objeto y, aunque alguno de los presentes decíanle que recobrase su dinero, negóse a ello y dijo:

Cierto que este dinero me pertenece, pero sólo lo tomaré si el hombre que aquí yace muerto vuelve a la vida por intercesión de San Nicolás. Más digo si este muerto resucita, me haré cristiano.

El muerto resucitó al punto y el judío cumplió su palabra: se convirtió al cristianismo y se bautizó en nombre de Jesucristo²².

La historia ha de ser leída de izquierda a derecha del observador.

En el primer espacio se representa al judío prestamista en pie, apoyado en un grueso bastón, contemplando como su deudor, postrado de rodillas, coloca sus manos sobre el sepulcro del obispo de Myra, identificado por un título: «*Sepulcrum Beati Nicholai*». Ambos se diferencian claramente por su aspecto e indumentaria. El primero viste un tabardo con mangas cortas colgantes en tonos castaños y se cubre la cabeza con una capucha del mismo color. El segundo lleva una saya o gonela de color blanco y luce barba muy corta que apenas prolonga la línea de la cara. En el espacio siguiente el deudor engañador yace aplastado por un carro de bueyes y con él su bastón que al romperse deja ver su contenido. A su lado lo vemos alzarse, ya resucitado, con las manos juntas en actitud orante para implorar perdón al judío que frente a él lo contempla con asombro. Admiración manifiesta también el joven palafranco conductor del carro. Encima del pecador arrepentido un ángel descendiente de una nube para darle su bendición.

El autor ha centrado el interés del relato en los dos protagonistas sin desdeñar el empleo de detalles ambientales que ayuden a su comprensión.



Imagen de un judío. Retablo de la Virgen María. Ayuntamiento de Tarazona.

Estilísticamente pertenece al gótico temprano, llamado «gótico lineal» o «franco-gótico», de perfiles bien dibujados con trazos oscuros que delimitan la superficie pictórica. El fondo es azul y las figuras son de tonalidades cálidas alternando con blanco.

En pintura sobre tabla se conservan importantes y bellos ejemplos de representaciones de judíos proporcionados por retablos cuatrocentistas procedentes de las tres provincias aragonesas, realizados por pintores de reconocida solvencia.

En la provincia de Zaragoza destaca el retablo mayor de San Salvador de Ejea de los Caballeros, obra documentada de Blasco de Grañén y de Martín de Soria, su sobrino y discípulo, entre 1438 y 1476²³. El programa iconográfico desarrollado en el banco y cuerpo del retablo estaba acorde con la titularidad del templo al que era destinado: se representa en veinticuatro imágenes la vida de Cristo Salvador, desde su infancia hasta su muerte (sin que figuren las escenas de la Anunciación y Crucifixión), completándose el relato con su posterior Resurrección, más dos pasajes tomados de los *Hechos de los Apóstoles*

(Ascensión y Pentecostés), para terminar con su Segunda venida para juzgar a vivos y muertos. En el banco, Blasco de Grañén realizó en seis casas composiciones dedicadas a la Pasión de Cristo (Última Cena, Oración en el Huerto, Beso de Judas, Flagelación, Jesús ante Pilatos y Jesús camino del Calvario), repitiendo escenas realizadas por él en otros retablos, como en el dedicado a la Virgen de la capilla de los

Sperandeu de Santa Fe en el convento de San Francisco de Tarazona (Zaragoza), parcialmente conservado, y el de la iglesia parroquial de San Blas de Anento (Zaragoza) que también se conserva, y en los oscenses de Lanaja y Ontiñena, destruidos casi totalmente durante la Guerra Civil. En el cuerpo del retablo, de siete calles con tres pisos cada una, seis de pintura y la central dedicada a la imagen de Cristo



Jesús y la mujer adúltera. Museo Provincial de Huesca.





Salvador en madera policromada, Martín de Soria con ayuda de taller, se encargó de terminar el trabajo dejado sin concluir por Blasco de Grañén al fallecer en 1459. Comenzando por la zona más alta (tercer piso) de la calle lateral izquierda, según el punto de vista del espectador, se representan, Adoración de los pastores, Circuncisión, Epifanía, Presentación en el templo, Huída a Egipto y Jesús entre los doctores de la Ley. En el piso intermedio y en la misma dirección, están: Bautismo de Jesús, Transfiguración, Bodas de Caná (donde figura la fecha: «Anyo MCCCCLIII»), Curación del ciego de nacimiento, Multiplicación de los panes y los peces, y Resurrección de Lázaro. Finalmente, en el primer piso del cuerpo del retablo, también de izquierda a derecha del observador, se encuentran, Entrada de Jesús en Jerusalén, Resurrección, Duda de Santo Tomás Apóstol, Ascensión de Jesús a los Cielos, Pentecostés y Juicio Final.

El importante cúmulo de información iconográfica e histórica que proporciona este repertorio pictórico cuatrocentista, enriquece de manera notable nuestros conocimientos sobre la vida campesina y urbana desarrollada en tierras de Aragón a mediados del siglo XV.

En lo que se refiere a la comunidad hebrea, tienen particular interés las escenas dedicadas a la Circuncisión, Presentación de Jesús en el templo, y Jesús entre los doctores de la Ley.

La escena de la Circuncisión, basada en el evangelio de Lucas (II, 21) y en el apócrifo del Pseudo Mateo (XV, 1), es de una rara elegancia por el tratamiento dado a los personajes protagonistas. En particular, destacan por su originalidad, aquellos que actúan de ayudantes del sumo sacerdote, una mujer joven que sostiene a Jesús sobre el ara de altar, y un hombre maduro que, en actitud genuflexa al lado del oficiante, sostiene con sus manos un caliz en el que se recoge la sangre que mana de la herida del niño. El Sumo Sacerdote cubre

su cabeza con una mitra y se viste con un tabardo de color encarnado ribeteado en oro²⁴.

La escena de la Presentación del Niño en el templo se basa en el Evangelio de Lucas (II, 22-35): «cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la Ley de Moisés, se llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor: Todo varón primogénito será consagrado al Señor y para ofrecer en sacrificio un par de tórtolas o dos pichones, conforme a lo que se dice en la Ley del Señor»... La pintura reproduce el templo de Jerusalén, con el arca de la Alianza encima del altar a la que protege un pabellón de brocado. El Niño, vestido con una túnica larga de color rojo, está de pie sobre el ara sostenido por el anciano Simeón revestido de Sumo Sacerdote. La Virgen María y San José, al otro lado del altar, se aproximan a ellos; ella para proteger al hijo, temerosa de su fragilidad, él para entregar su ofrenda, un par de pichones que lleva en un pequeño cesto.

La escena de Jesús entre los doctores se inspira en el Evangelio de Lucas (II, 41-50): «Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando tuvo doce años, subieron ellos como de costumbre a la fiesta y al volverse, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. (...) Y sucedió que al cabo de tres días, le encontraron en el templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían, estaban estupefactos, por su inteligencia y sus respuestas»...

Jesús, sentado en un trono de madera al que se llega a través de unas gradas, ocupa la cabecera de una estancia de arquitectura gótica. A los pies de su asiento se encuentran los maestros del templo y sumos sacerdotes, sorprendidos por su precoz inteligencia. Visten atavíos de tradición morisca y cubren sus cabezas con turbantes de variados colores que les otorgan un aspecto marcadamente oriental.



Santa Elena interroga a Judas, el judío. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.





Algunos se tocan con pequeños bonetes y la mayoría muestran largas y pobladas barbas.

A la provincia de Huesca, pertenecía el retablo mayor de San Salvador en Pallaruelo de Monegros (Sariñena), parcialmente destruido durante la guerra civil de 1936²⁵. Se conservan las tablas del banco (93 x 367 cm), dedicadas a la Pasión de Cristo, (Oración en el huerto, Beso de Judas, Jesús ante Pilatos, Jesús camino del Calvario y Jesús clavado en la cruz), y la tabla con la escena de la Circuncisión (135 x 75 cm) perteneciente al cuerpo del retablo, que se custodian en el Museo Diocesano de Huesca²⁶. Este retablo llevaba el nombre de su autor, «*Martín de Soria*», en la tabla dedicada a la Resurrección de Cristo (piso inferior, lateral izquierdo, tercera calle) y la fecha de su terminación, «1485», en la pintura del Nacimiento de Cristo (piso superior, lateral izquierdo, primera calle), ambas desaparecidas.

La tabla de la Circuncisión (Lucas, II, 21) es una obra de gran interés pues reproduce con fidelidad un destacado rito de la comunidad judía que tenía lugar al octavo día del nacimiento del niño. No hay que olvidar que cuando se pintaba (c. 1485) faltaban menos de diez años para que se decretara la expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón por los Reyes Católicos²⁷.

La escena se desarrolla en una suntuosa sinagoga de configuración cuatrocentista. El Niño, vestido de blanco con una faja encarnada, está sobre el altar, sostenido por dos hombres, asistentes del Sumo Sacerdote. Estos visten tabardos de color oscuro y cubren sus cabezas con bonetes encarnados. El Sumo Sacerdote que procede a circuncidar al niño con un cuchillo de hoja curva, cubre su cabeza con un original tocado en forma de turbante con ínfulas doradas, de acusado carácter oriental, y se reviste con una casulla ribeteada en oro. En primer término se identifican los parientes más próximos de Jesús, sus padres, María y José, y sus abuelos y padres

de la Virgen, Joaquín y Ana, presentes en el acontecimiento.

Estamos ante una de las últimas obras de Martín de Soria, pintor documentado en Zaragoza entre 1449 y 1487, año en que hace testamento y presumiblemente muere. Obra pues de plena madurez del artista, que no quiso dejar en el anonimato. Si en la selección de las escenas representadas y en su colocación en el retablo se advierte el recuerdo del retablo mayor de la iglesia de San Salvador de Ejea de los Caballeros, en el que el pintor había colaborado algunos años antes, estilísticamente se reconoce su deuda con estampas de Martín Schongauer y su progresiva evolución hacia la pintura naturalista de influencia septentrional europea.

De la provincia de Teruel procede el retablo mayor de la iglesia de la Santa Cruz de Blesa que desde 1922 se conserva en el Museo de Bellas Artes de Zaragoza²⁸. La obra fue encomendada por los representantes de la villa de Blesa a los pintores Miguel Jiménez y Martín Bernat en 1481. El cuerpo del retablo estaría dedicado a narrar la Historia de la Invención y Exaltación de la Santa Cruz, según describe la *Leyenda Dorada* (cap. CXXXVII), más algunos pasajes de la Pasión y Muerte de Cristo, tomados de los evangelios canónicos (Jesús ante Caifás, Jesús con la cruz a cuestas, Calvario y Descendimiento), y un gran Juicio Final Universal. Completaban el conjunto, la escena de la Anunciación y un apostolado, reservados al banco, bustos de profetas mayores y menores en el sotabanco, y diversos ángeles portadores de los instrumentos de la pasión de Cristo, destinados a las polseras o guardapolvo²⁹.

La iconografía del mundo judío aragonés se encuentra magníficamente representado en las poderosas cabezas de los profetas Malaquías, Ezequiel y Daniel (48 x 137 cm), que formaron parte del sotabanco del retablo, en el magnífico apostolado, lleno de carácter, que ocupaba el banco, y en las escenas dedicadas a la Historia del



Detalle de El Calvario. Museo Provincial de Huesca.

hallazgo de la Santa Cruz por Santa Elena, pertenecientes al cuerpo del retablo, en particular en la tabla titulada: «Interrogatorio a Judas el judío por Santa Elena, madre del Emperador Constantino» (173 x 93 cm), y en la que la precede conocida como «Triunfo de la Emperatriz Santa Elena» (130 x 93 cm).

Tanto los profetas como los apóstoles sorprenden por la autenticidad que desprenden sus fisonomías y por la riqueza y variedad de sus atavíos y tocados. Aquéllos, inscritos en círculos tangentes, sostienen filacterias con sus nombres y fragmentos de textos proféticos que les identifican. Éstos, se encuentran en postura sedente, dispuestos por parejas, y lucen los símbolos que les corresponden según la iconografía gótica. Además, encima de sus respectivas cabezas se agitan filacterias con sus nombres y con los versículos del Credo o símbolo de Nicea, según era común en la iconografía cuatrocentista europea.

De izquierda a derecha, se encuentran: San Pedro y San Andrés, Santiago el Mayor y San Juan Evangelista, Santo Tomás y Santiago el Menor, San Felipe y San Bartolomé, San Mateo y San Simón, San Judas Tadeo y San Matías³⁰.

El triunfo de la Emperatriz Elena representa el momento en que, según la Leyenda Dorada, Santa Elena habría convocado ante su presencia a todos los sabios judíos de Jerusalén con el fin de que le revelaran donde estaba enterrada la verdadera cruz en que Cristo había sido crucificado. Es una escena que precede a la anterior en el relato y no menos destacada por su interés iconográfico y artístico. Santa Elena se muestra entronizada, llena de majestad, flanqueada por algunos judíos entre los que se identifica, en primer término, en el lado derecho del trono, a Judas, el único que conocía el secreto celosamente guardado, de generación en generación, del lugar donde se había enterrado la Santa Cruz.

El interrogatorio a Judas el judío por Santa Elena, madre del emperador Constantino, recrea un ambiente cortesano de la segunda mitad del XV. El emplazamiento de la Vera Cruz habría sido custodiado por un judío llamado Judas. Como se negara a revelar su secreto, la emperatriz Elena le impuso seis días de ayuno en el fondo de un pozo. Atormentado por la sed y el hambre, Judas se decidió a confesar.

En primer término, a la izquierda del observador, se encuentra Santa Elena, lujosamente vestida, dispuesta a escuchar la revelación del atribulado judío. Este, arrodillado a sus pies, es un anciano pobremente vestido en el que los ayunos sufridos han dejado su señal. Damas y caballeros, de elegante porte, rodean el pozo y asisten como testigos presenciales al acontecimiento.

Otros muchos retablos góticos aragoneses tenían escenas con representaciones de judíos pintadas en fecha anterior a la de la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos, en 1492. Entre los conservados, destacan por su calidad, el retablo de San Pedro Apóstol de la iglesia parroquial de Santa María de los Corporales de Daroca (Zaragoza), y el de la vida de la Virgen de la iglesia parroquial de Velilla de Jiloca (Zaragoza).





Bibliografía

- ARCO Y GARAY, R. Del, *Catálogo Monumental de España, Huesca*, Madrid, 1947.
- LEDESMA RUBIO, M.^a L., y FALCÓN PÉREZ, M.^a I., *Zaragoza en la Baja Edad Media*, Zaragoza, 1977.
- LACARRA DUCAY, M.^a C. MORTE GARCÍA, C., *Catálogo del Museo Episcopal y Capitular de Huesca*, Zaragoza, Guara Editorial, 1984.
- LACARRA DUCAY, M.^a C., «Nuevas noticias sobre Martín de Soria, pintor de retablos», en: *Artigrama*, n.º 2, 1985, pp. 23-47.
- LACARRA DUCAY, M.^a C., «Las miniaturas del Vidal Mayor: Estudio Histórico-Artístico», en: VV.AA., *Vidal Mayor, Estudios*. Huesca, Excma. Diputación Provincial, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1989, pp. 113-166.
- MOTIS DOLADER, M. A., *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*. Colección Mariano de Pano y Ruata, C.A.I., Zaragoza, 1990.
- CONDE Y DELGADO DE MOLINA, R., *La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*. Fuentes históricas aragonesas, 19. Zaragoza, I.F.C., 1991.
- LACARRA DUCAY, M.^a C., «Retablo de San Salvador. Iglesia parroquial de San Salvador. Ejea de los Caballeros, Zaragoza», en: *Joyas de un Patrimonio*, Diputación de Zaragoza, Arzobispado de Zaragoza, Obispado de Tarazona, Zaragoza, 1991, pp. 13-64.
- ALCOY, R., «Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XIV» en: *Actes. Ir. Col·loqui d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*. Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 1991, pp. 371-392.
- VV.AA., *Signos, Arte y cultura en el Alto Aragón Medieval*, Jaca-Huesca, Gobierno de Aragón, Diputación de Huesca, 1993.
- FALCÓN PÉREZ, M.^a P., *Estudio artístico de los manuscritos iluminados de la catedral de Tarazona (Análisis y catalogación)*, Gobierno de Aragón, Zaragoza, 1995.
- CABANES PECOUR, M.^a de los D., BLASCO MARTÍNEZ, A., Pueyo Colomina, P.: *Vidal Mayor, Edición, introducción y notas al manuscrito*. Zaragoza, Libros Corteza, 1996.
- YOM TOV ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry, Community and Society in the Crown of Aragón, 1213-1327*, London, 1997.
- SIGÜENZA PELARDA, C., *La moda en el vestir en la pintura gótica aragonesa*. Zaragoza, I.F.C., 2000.
- VV.AA., *La Cataluña Judía*. Museu d'Història de Catalunya. Barcelona, 2002.
- MOLINA FIGUERAS, J., «Las imágenes del Judío en la España Medieval», en: *Memoria de Sefarad*, Madrid, 2002, pp. 373-379.
- LACARRA DUCAY, M.^a C., *Arte Gótico en el Museo de Zaragoza*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2003.

NOTAS

1. «Oremos también por los incrédulos judíos, para que Dios nuestro Señor quite el velo de sus corazones, a fin de que reconozcan con nosotros a Jesucristo Nuestro Señor».

«Oh Dios omnipotente y eterno, que no excluyes de tu misericordia a los descreídos judíos: oye las plegarias que te hacemos por la obcecación de aquel pueblo: para que, reconociendo la luz de tu verdad, que es Cristo, salgan de sus tinieblas. Por el mismo Señor nuestro Jesucristo. R/ Amén.»

2. Para la representación del pueblo judío en la pintura gótica catalana del siglo XIV, véase: R. ALCOY, «Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XIV», en: *Actes Ir. Col·loqui d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1991, pp. 371-392.

3. C. SIGÜENZA PELARDA, *La moda en el vestir en la pintura gótica aragonesa*. Zaragoza, 2000, pag. 121. Sobre la moda entre los judíos aragoneses, véase también: M. A. MOTIS DOLADER, *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza. 1990. pp. 186-189. Y sobre el vestido

entre los judíos de la Corona de Aragón de los siglos XIII y XIV, YOM TOV ASSIS: *The Golden Age of Aragonese Jewry, Community and Society in the Crown of Aragón, 1213-1327*, London, 1997, pp. 283-285.

4. FALCÓN PÉREZ, M.^a P., *Estudio artístico de los manuscritos iluminados de la Catedral de Tarazona (Análisis y catalogación)*. Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1995

5. FALCÓN PÉREZ, *ob. cit.*, pp. 155-160, lámina IV, p. 446.

6. FALCÓN PÉREZ, *ob. cit.*, pp. 195-205, lámina VI.

7. Se representan los profetas: Jeremías, Oseas, Amós, Miqueas, Nahúm, Abacuc, Sofonías, Aqueo, Zacarías y Malaquías. Excepcionalmente, en el libro de Daniel y en el de Abdías quedaron sin realizar, y en el libro de Joel la inicial se encuentra mutilada.

8. FALCÓN PÉREZ, *ob. cit.*, lám. VI, p. 448.

9. FALCÓN PÉREZ, *ob. cit.*, pp. 210-213.

10. FALCÓN PÉREZ, *ob. cit.*, lám.VIII, p. 449.
11. El original latino no se conserva. El códice con la traducción en romance, se encuentra desde 1983 en los Estados Unidos de América, en la fundación J. Paul Getty, en Malibú California (Getty Museum, Ludwig XIV, 4). Su primer propietario del que se tiene noticia histórica fue Luis Franco y López (1808-1898), Barón de Mora, ilustre abogado de la ciudad de Zaragoza.
12. Sobre el traductor del texto latino y posible copista, Miguel López de Zandío, véase, de J. García Granero-Fernández: «Vidal Mayor: Versión romanceada navarra de la "Maior Compilatio" de Vidal de Canellas», *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo I (1980), pp. 243-264. Aporta importante documentación sobre Miguel López de Zandío en Pamplona.
13. Véase: LACARRA DE MIGUEL, J. M.^º, *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*, Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1975, cap. XI, pp. 301-325.
14. LACARRA DUCAY, M.^º C., «Las miniaturas del Vidal Mayor: Estudio Histórico-Artístico», en: *Vidal Mayor. Estudios*. Excma. Diputación Provincial. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1989, pp. 113-166. CABANES PECOUR, M.^º de los D., BLASCO MARTÍNEZ, A., Pueyo Colomina, P.: *Vidal Mayor. Edición, introducción y notas al manuscrito*. Zaragoza, Libros Certeza, 1996.
15. YOM TOV ASSIS, obra citada, pp. 283-285.
16. El 14 de septiembre de 1276, doña María, esposa de don Arnal Agullyero, legó en su testamento dos sueldos a *Sant Christoval para pintar en la glesia de Sant Pere*. Dato tomado del cartulario del templo, folio 28, dado a conocer por R. DEL ARCO Y GARAY, *Huesca en el siglo XII*, Huesca, 1921, p. 79. Y también, en: *Catálogo Monumental de España, Huesca*. Madrid, 1947, pp. 128-129. Sobre San Pedro el Viejo, más recientemente, véase: J. Vallés: *Iglesia y claustro de San Pedro el Viejo*, Zaragoza, 1985. Reproduce fotografías en color de las pinturas.
17. Capítulos, 16, 17 y 24.
18. SUREDA Y PONS, J., «La decoración mural de la iglesia parroquial de Concilio (Huesca) (Episodios del Génesis)», *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, VIII, 1982, pp. 5-41.
19. En estilo gótico lineal y de la provincia de Huesca se conservan otras pinturas que también incluyen pasajes del libro del Génesis entre sus composiciones, como las pinturas murales de Pompeín. Y de la provincia de Zaragoza, las pinturas murales de San Esteban de Urries, hoy en el Museo Diocesano de Jaca.
20. DEL ARCO Y GARAY, R., *Catálogo Monumental de España, Huesca*. Madrid, 1947, pp. 213-214, figs. 472-475. En 1949 las pinturas fueron arrancadas y trasladadas a lienzo, por don R. Gudiol, de Barcelona. Algunas fueron al Museo Episcopal y Capitular de Huesca, donde permanecieron hasta 1994 en que fueron devueltas por el Gobierno de Aragón a su lugar de origen; entre ellas se encuentra la que aquí comentamos. Otras se encuentran repartidas entre el Museo Nacional de Arte de Cataluña,
- diversas colecciones privadas de Cataluña y Museos de Estados Unidos y Canadá.
21. LACARRA DUCAY, M.^º C., MORTE GARCÍA, C. *Catálogo del Museo episcopal y capitular de Huesca*, Zaragoza, 1984, pp. 49-60. LACARRA DUCAY, M.^º C.: «Milagro póstumo de San Nicolás de Bari», en: *Signos, arte y cultura en el Alto Aragón Medieval*, Jaca-Huesca, 1993, pp. 352-353.
22. SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La Leyenda Dorada*. Traducción del latín; Fray José Manuel Macías. Alianza Forma, Madrid, 1982, vol. I, cap. III, 8, pp. 41-42.
23. LACARRA DUCAY, M.^º C. «Retablo de San Salvador, Iglesia parroquial de San Salvador, Ejea de los Caballeros, Zaragoza», en: *Joyas de un Patrimonio*, Diputación de Zaragoza, Arzobispado de Zaragoza, Obispado de Tarazona, 1991, pp. 13-84.
24. «Cuando se cumplieron los ocho días para circuncidarlo, se le dio el nombre de Jesús, el que le dio el ángel antes de ser concebido en el seno». (Lucas, II, 21).
25. LACARRA DUCAY, M.^º C., «Nuevas noticias sobre Martín de Soria, pintor de retablos (1449-1487)», en: *Artígrama*, n.º 2, 1985, pp. 23-47.
26. LACARRA DUCAY, M.^º C. y MORTE GARCÍA, C.: *Catálogo del Museo Episcopal y Capitular de Huesca*, pp. 89-92. Lacarra Ducay, M.^º C.: «La Circuncisión del Señor», en *Signos...* (1993), pp. 444-445.
27. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, R., *La expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*. Zaragoza, I.F.C., 1991.
28. LACARRA DUCAY, M.^º C., *Primitivos aragoneses en el Museo Provincial de Zaragoza*, Zaragoza, I.F.C., 1970, pp. 100-129. LACARRA DUCAY, M.^º C., «Arte Medieval», en: *Museo de Zaragoza, Sección de Bellas Artes*, Zaragoza, Ibercaja, Colección monumentos y museos, Bruselas, 1990, pp. 38-48. LACARRA DUCAY, M.^º C., *Arte Gótico en el Museo de Zaragoza*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2003, pp. 66-93.
29. El número de tablas expuestas en la sala del Museo de Zaragoza es de diecinueve, colocadas de forma independiente ya que por sus grandes dimensiones no es posible disponerlas de acuerdo con su disposición original. El retablo no se conserva completo al faltarle tablas del sota-banco y del guardapolvo así como toda su mazonería arquitectónica..
30. La idea de asociar el Credo apostólico al de los profetas alcanza una gran popularidad en el arte figurativo del siglo XV, pero sus orígenes se remontan a la Alta Edad Media. La disposición de los profetas enfrentados a los apóstoles, interpretada como el «diálogo entre la Antigua y la Nueva Ley», entendido como «doble Credo», se da con frecuencia en sillerías de coro, vidrieras y retablos, tanto en los reinos cristianos de la Península Ibérica como en el resto de Europa. Véase: Franco Mata, A.: «El "doble credo" en las sillerías de coro góticas españolas y sus orígenes». *Archivo Ibero-Americano*, t. LVI (1996), n.º 221-222, pp. 103-119.





Jesús entre los doctores, detalle. Retablo de la Virgen de la Aurora. Colegiata de Santa María la Mayor. Rubielos de Mora.

LA FILOSOFÍA JUDÍA EN ARAGÓN

JOAQUÍN LOMBA

Universidad de Zaragoza



El pensamiento que se desarrolla en el Aragón Medieval es sumamente rico y ofrece algunas de las personalidades más relevantes de la historia de la filosofía judía o universal. Ahora bien, hay que hacer dos advertencias previas. Una, que aunque algunos de los pensadores que voy a reseñar no nacieron en Aragón, sin embargo se vivieron, se formaron, pensaron y escribieron aquí, donde había un intenso ambiente intelectual. Es la razón de incluirlos en esta exposición. La otra advertencia es la que debemos distinguir entre los judíos que vivieron en el Aragón musulmán, en el Reino de Taifas de Zaragoza, y los que luego, tras la conquista cristiana, continuaron en la misma zona. Durante la época musulmana, los judíos vivieron de la única cultura oficial del momento, la árabe, escribiendo en esta lengua y aprovechando los avances y progresos de la cultura y pensamiento musulmanes. Tras la conquista de Zaragoza por Alfonso I, los judíos permanecieron

en Aragón, motivo por el cual, pudieron continuar y aún mejorar la herencia árabe recibida anteriormente.

Dadas estas consideraciones dividiré la presente exposición en dos partes, como lo ha hecho, entre otros, Colette Sirat en su obra sobre el pensamiento judío dividiéndola en dos tomos repartidos entre la filosofía judía en tierra del Islam y la ejercida en territorio cristiano¹.

A. La filosofía judía en territorio musulmán aragonés

1. Ibn Gabirol

La primera figura que surge es la de Shelomoh ben Yehudah ben Gabirol, entre los cristianos Aben Cebrol, Avicebrón o Ibn Gabirol. Es una de las personalidades más destacadas de la historia de la cultura y del pensamiento judío y universal.

Sus padres, cordobeses, huyeron en tiempo de Almanzor a Málaga, donde nació Ibn





Gabirol, hacia 1020 ó 1022. Una vez allí, ante la *fitna* o guerra civil que se entabló con motivo de la sucesión al califato, emigró la familia a Zaragoza, siendo Ibn Gabirol todavía muy niño, probablemente de unos cuatro años, como mucho.

Nadie duda de que su formación se debió totalmente a su estancia en Zaragoza, así como la composición de casi todas sus obras². Entre 1050 y 1055 es posible que emigrase muriendo en fecha no conocida en Lucena o en Valencia, con lo cual, habría vivido en Zaragoza, alrededor de veintiocho años de los probablemente treinta y siete o treinta y ocho de su vida. Su fama fue tan grande que se le llamó «El Rey Salomón el judío» y «Salomón el pequeño» en contraposición al rey Salmón bíblico.

De sus escritos, ante todo, hay que subrayar su obra poética, campo se indica en el capítulo correspondiente de este libro. En prosa, compuesta en árabe, hay que mencionar: *Mujtâr al-yawâhir*, *Selección de perlas*³, traducida al hebreo por Yehudah ben Tibbon (1120-1190) con el título de *Mibhâr ha-peninîm*. y, *Kitâb islâh al-ajlâq*, *Libro de la corrección de los caracteres*⁴ en cuyo encabezamiento se dice explícitamente que lo escribió en Zaragoza en el año 1045. Fue traducida al hebreo por Yehudah ibn Tibbon con el título de *Tiqqû midôt ha-nefes*. Pero su gran obra filosófica es *Yanbu al-hayât*, *La fuente de la vida*, cuya versión árabe original se perdió. Fue traducida parcialmente al hebreo por Shem Tob ibn Falaqerah con el título de *Meqor hayyim* quedando solo un resumen de ésta hecho por Shem Tob ben Falaqerah (1225-1295) y la versión íntegra latina, titulada *Fons vitae*, de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del siglo XII⁵.

Respecto a su filosofía, hay que destacar en primer lugar, su pensamiento moral. Y, ante todo, la obra *Selección de perlas*, la cual contiene una colección de 652 sentencias práctico-morales, divididas en 64 capítulos, en los que da numerosos consejos pa-

ra llevar una vida recta y honesta, centrada sobre todo en la sabiduría a la cual pone a la cabeza de todo comportamiento humano, en el orden personal y social, en el primer capítulo del libro. A él siguen los restantes capítulos con temas como la mansedumbre, el perdón, la fe, la confianza en Dios, la esperanza, la paciencia, etc. Es importante subrayar el hecho de que reuniese de modo didáctico una serie de sentencias, leyendas, anécdotas recibidas de los más diversas tradiciones (persa, hindú, árabe, griega, hebrea y aun cristiana), tal como lo harán también Paqûda y Moshe Sefardí, como veremos.

Pero, sobre todo, tanto Ibn Gabirol como Ibn Paqûda, fueron pioneros en la historia del pensamiento judío, en la sistematización racional y teórica de la ética. Hasta ellos, la moral se guiaba o bien por los preceptos de la Torah y de las 613 normas a los cuales dedica el propio Ibn Gabirol su extenso poema *Azharot*. Pero faltaba una construcción especulativa y sistemática. Solamente Seadyah Gaon (882-942) en su *Sefer ha-emunôt we ha-deôt*, *Libro de las creencias y los dogmas* hizo un tímido y lejano intento, poniendo como base de nuestras acciones la aversión, el amor y el discernimiento. Pero la construcción racional completa de esta ética quedaba para la intelectualidad zaragozana de Ibn Gabirol e Ibn Paqûda, abordándola cada uno de los dos desde puntos de vista distintos.

En efecto. Ibn Gabirol en su *Libro de la corrección de los caracteres*, comienza con un elogio de la sabiduría, centrándola en la pura razón deductiva y lógica⁶. Esto supuesto, se entrega Ibn Gabirol a construir de modo racional su ética dejando desde el principio bien asentado, ante todo, que cada individuo tiene una manera de ser distinta, innata, la cual depende del destino que Dios le ha dado, del influjo astral que Ibn Gabirol, como el tudelano Abraham ben Ezra (1089-1164) acepta, de la manera de ser de cada uno y del uso que el individuo haga de su razón para gobernar su forma de ser, sus caracteres y su

destino. Sin embargo Ibn Gabirol, afirma a la vez la libertad del hombre, guiada por la razón, gracias a la cual es capaz de corregir esa forma innata de ser y de enmendar su carácter.

Así, explica que la organización interna de cada individuo humano se basa en la idea de que el hombre es un *microcosmos*, compuesto de los cuatro elementos que componen el *macrocosmos* (tierra, agua, aire y

fuego), de las cuatro cualidades cósmicas (seco, húmedo, caliente y frío), de los cuatro humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre). Y esa composición se concentra especialmente en los cinco sentidos externos (vista, oído, tacto, gusto, olfato). Y así, Ibn Gabirol asigna a cada sentido, elemento, cualidad y humor un carácter con sus correspondientes derivados y contrarios, que constituyen el material sobre el



Tipología de vivienda judía en saledizo. Calle de Josef Albo. Daroca.





que la razón, y la libertad han de trabajar para aprovechar lo bueno de cada uno y rechazar lo malo.

De este modo, divide el libro en cinco partes, organizadas de modo racional, correspondientes a los cinco sentidos externos y, en cada parte, incluye cuatro caracteres innatos. En total, resultan veinte capítulos que son, ni más ni menos, los veinte caracteres fundamentales del hombre, con los cuales ha de habérselas manejando la razón.

Las fuentes de Ibn Gabirol, fueron muchas. Primero, su propia tradición judía, por ejemplo Seadyah Gaon y del italiano Rabbí Shebbatay Donolo, médico y astrónomo del siglo X. Y, segundo, dentro de la islámica, las *Rasâil ijwân al-safâ*, *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* (obra shii oriental traída a Zaragoza por al-Kirmânî en 1060), aparte de la obra del persa Ibn Miskaway (m.1030), *Tadbîr al-ajlâq*, *La reforma de los caracteres* y tal vez, el libro del cordobés Ibn Hazm (994-1063) *Kitâ al-ajlâq wa-l-siyar*, *Libro de los caracteres y la conducta*, aunque este es más problemático por razones cronológicas.

Ahora, merece la pena me detenga en *La fuente de la vida* que o la escribió en Zaragoza o almacenó todos los materiales para la misma en ella, escribiéndola fuera. Se la puede considerar como la primera obra puramente filosófica de todo al-Andalus.

Adoptando la forma de diálogo entre un Maestro y su Discípulo, *La fuente de la vida* tiene cinco capítulos: Primero, afirmación del «hilemorfismo universal»⁷, o composición de todos los seres de materia y de forma. Segundo, la materia es el sustrato común de todos los seres, excepto de Dios. Tercero, entre Dios y el mundo material existen unos seres intermedios o sustancias espirituales, al modo neoplatónico. Cuarto, estos seres intermedios también están compuestos de materia y forma. Quinto, estudio de la materia y de la forma universales. Como puede apreciarse, se



Zapata de una vivienda de la calle Trinidad.
Judería de Alcañiz.

trata, primero, de una concepción universal de todo el mundo; y segundo, de un esfuerzo por distinguir radicalmente a Dios de todo lo demás. Este último punto era muy importante, pues la concepción neoplatónica que hacía emanar al mundo desde Dios tenía el peligro de abocar a un panteísmo y de no distinguir, por tanto, entre Dios y el mundo.

Las fuentes en que se inspira Ibn Gabirol son múltiples. Una de ellas es el neoplatonismo, ya que, el mundo, a pesar de distinguirse radicalmente de Dios, procede emanativamente de Él, poniendo una serie de seres intermedios entre el Uno, Dios, y el nivel más bajo de la multiplicidad de los seres. La otra fuente es Aristóteles, pero leído desde el Pseudo Empédocles, el cual extendió el hilemorfismo aristotélico a todos los seres, incluidos los espíritus, excepto a

Dios. Este autor fue además la fuente de inspiración de numerosos pensadores judíos como Yishaq Israelí, Seadyah Gaon, el tudelano Yehudah ha-Levi, Moseh ben Ezra, y otros. Lo mismo ocurrió con algunos autores islámicos, como Ibn Masarra, Ibn Arabí que quisieron distinguir radicalmente a Dios del mundo y explicar la creación de modo emanativo, tal como lo ha demostrado Asín Palacios⁸.

Al hombre lo concibe, como en *La corrección de los caracteres*, a la manera de un *microcosmos*, cifrando su fin último y felicidad suprema en el conocimiento de la Unidad de Dios, en el retorno a la unión con Él a través de la superación de todos los seres intermedios y en la práctica del bien.

El influjo que ejerció *La fuente de la vida* fue mayor en el mundo cristiano que en el judío. Y ello se debió, tal vez, a que, primero, la preocupación del momento, en el ámbito judío, se centraba en las relaciones entre fe y razón, tema que no trató Gabirol. Por otra parte, el intelectual judío empezaba a interesarse más por Aristóteles que por el neoplatonismo practicado por Gabirol. A pesar de ello, tuvo cierto eco entre sus correligionarios, por ejemplo en Moseh y Abraham ben Ezra en el cordobés Yosef ben Saddiq (1075-1149), en el barcelonés residente en Aragón, Abraham bar Hiyya, y en Shem Tob ben Yosef ibn Falaqerah. En el siglo XV se pueden detectar ciertos influjos de Ibn Gabirol en Efodi (1414) de Perpignan, residente en Barcelona; en Eli Habilio de Monzón y en Yishaq y Yehudah o León Hebreo (1437-1508), a través de los cuales llegaría la huella al rabino español de Salónica, Moshe Almonsino, a Yosef del Medigo del siglo XVI y, sobre todo, a Spinoza.

Por fin, hay que destacar también el influjo que pudo tener Ibn Gabirol en la cábala, concretamente en la obra de Yishaq ben Latif (h. 1210- ca 1280), en el mismo libro del *Sefer ha-Zohar*⁹, en Shemuel ben Zarza de Castilla, del siglo XIV y en otros.

En cambio en el mundo cristiano: Ibn Gabirol, como he dicho, tuvo mucho más eco. Juan Hispano y Domingo Gundisalvo no solamente lo tradujeron sino que influyó poderosamente en sus obras, *Liber de processione mundi*, *Liber de úntate* y en el *Tractatus de anima*. Y, dentro del pensamiento cristiano europeo, la huella de Ibn Gabirol se deja sentir en autores como: Guillermo de Auvernia (1180-1249), citándolo como «unicus omnium philosophantium nobilissimus», con la convicción, incluso, de que se trataba de un autor cristiano; Alejandro de Hales (h. 1185-1245); Duns Escoto (1266-1308); David de Dinant (fl. 1200) influyendo este último en el Renacimiento, a través de León Hebreo, hasta llegar a Giordano Bruno y Spinoza, interpretándolo cada uno en un sentido diferente. Y el rechazo mayor que recibió Ibn Gabirol vino de los teólogos dominicos entusiastas de Aristóteles, en especial San Alberto Magno y Tomás de Aquino, a pesar de que conocían perfectamente su obra.

Este es, en fin, el hombre Ibn Gabirol, gloria de Sefarad y de la Taifa de Zaragoza, sin el cual no pueden entenderse muchas corrientes filosóficas posteriores judías y cristianas.

2. Ibn Paqûda

Y nos encontramos con una de las más grandes figuras del judaísmo español y universal. Su obra, *Kitâb al-hidâya ilâ faraïd al-qulûb*, *Libro de los deberes de los corazones*¹⁰, influyó poderosamente en toda la tradición posterior judía, es leída hasta hoy mismo por los fieles habiendo sido traducida a todos los idiomas del mundo, no levantando jamás, como otros, polémica alguna, tal como lo consignan dos de sus mejores investigadores André Chouraqui¹¹ y George Vajda¹².

Bahya ben Yosef ibn Paqûda nació en Zaragoza en el siglo XI, ignorándose la fecha exacta. Se sabe que fue *dayyan* o juez de la comunidad judía de su ciudad natal y





que tuvo dos sobrenombres: el de *ha-hashid*, «el moralista» y el de *ha-zaqen*, «el anciano». Parece que compuso su obra entre 1080 y 1090; se pueden poner como fechas hipotéticas de su vida entre 1030 y 1110, más o menos.

Nada se sabe del resto de su vida, aunque se puede deducir de su libro *Los deberes de los corazones* que fue un hombre de amplísima cultura y que leyó obras, científicas, filosóficas y de espiritualidad judías, árabes, griegas y cristianas. Se puede, además, aventurar la hipótesis de que, a la vista de las alusiones que hace en su obra, pudo ocuparse de actividades comerciales, tal vez agrícolas o textiles.

Su obra, compuesta en árabe, estando en hebreo solamente las citas de la Biblia y del Talmud, así como el breve poema final y las dos oraciones con que cierra el libro, fue traducida al hebreo por Yehûdah ibn Tibbon entre 1161 y 1180 con el título de *Hobôt ha-lebabôt* y por Yosef Qimhî (1105-1170). La primera publicación en hebreo se hizo en Nápoles en 1489, siguiendo luego hasta hoy con más de doscientas ediciones.

Como dije antes, Ibn Paqûda constituye el segundo paso hacia un racionalismo moral, junto con Ibn Gabirol, sólo que no lo hace desde la ciencia física y biológica sino desde una construcción racional filosófica y deductiva a partir de principios debidamente demostrados con una metodología rigurosamente lógica. Pero además tiene el mérito de haber dado un paso muy importante hacia la interiorización de la religión.

Pero volviendo al primer punto, el de la sistematización de la ética habrá que empezar diciendo que para Ibn Paqûda, la razón es el mejor y más excelente don que Dios nos ha podido regalar puesto que con ella podemos acceder a Dios y a los secretos más íntimos de la creación, mediante la ciencia, tal como lo dice taxativamente en el capítulo segundo. De este modo, establece claramente los tres principios sobre los cuales

va a construir todo su sistema moral y espiritual: la razón, la Biblia y la Tradición¹³, habida cuenta, sobre todo, que estas dos últimas son racionales ya que Dios, que se manifiesta al hombre mediante ellas, es un ser racional y razonable. Y si hay algo que se nos escapa a nuestro conocimiento, no es porque sea irracional sino porque, primero, nuestra potencia racional es limitada y, segundo, porque su explicación lógica no nos es necesaria para nuestra felicidad y salvación, motivo por el cual Dios no nos ha dado la razón de ser de aquello. Y si echa mano Ibn Paqûda de la Biblia y la Tradición, no es para sacar de ella los principios morales y sino para confirmar lo que la razón, por ella misma, ha encontrado.

Así pues, Ibn Paqûda manifiesta este empleo de la razón de varias maneras. Primero, partiendo de un principio, el de la existencia de un solo Dios, deduce de él toda la vida espiritual, en sus distintos grados, hasta llegar a la cumbre de la misma, al amor a Dios. Segundo, a lo largo del libro demuestra Ibn Paqûda un muy buen conocimiento y práctica de la lógica aristotélica, utilizando diversos tipos de silogismo. Tercero, como Ibn Gabirol, echa mano de multitud de ejemplos, anécdotas, historias y leyendas del mismo origen que éste, con lo cual, la lectura de *Los deberes de los corazones* no sólo es convincente por sus razonamientos sino también sumamente ameno y didáctico.

La segunda gran aportación de Ibn Paqûda a la que he hecho alusión arriba, consiste en el nuevo sentido interiorizador que da a la vida espiritual y religiosa. Y, para ello habla, primero, de los «deberes externos», o sea, de todos aquellos preceptos que están ordenados por la Escritura y la Tradición, los cuales se cumplen con los miembros corporales y que son vistos por los demás hombres. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, el ayuno, la oración pública, la limosna, el coser borlas en los vestidos, la *mezuzá*¹⁴ y otros por el estilo¹⁵.

Y, en segundo término, señala los «deberes de los corazones» que es el término que da nombre a su libro. Estos son aquellos que se cumplen en lo más íntimo y secreto de la conciencia, desde el corazón, siendo solamente conocidos por el que los lleva a cabo y por Dios. Y estos deberes de los corazones son tan importantes que siendo obligatorios

a todo buen judío los deberes externos no bastan ellos solos para llevar a cabo una vida religiosa íntegra. Los deberes de los corazones son necesarios como condición previa para que aquellos tengan valor ante Dios.

Así pues, los deberes de los corazones, distribuidos en los diez capítulos del libro que



Jesús entre los doctores, detalle. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.





Calle de los Infantes. Judería de El Frago.

siguen a un prefacio en que expone el plan general del libro, son los siguientes: Capítulo primero. en que establece el principio y fundamento de todo: la existencia de un solo Dios y la fe en Él. Capítulo segundo: dado que no podemos conocer la esencia íntima de Dios, al menos podemos adivinar cómo es contemplando y reflexionando sobre sus creaturas y sobre los dones que Dios nos ha dado. Capítulo tercero: supuesta la grandeza de Dios, se deduce la obligación que tenemos de someternos a Él. Capítulo cuarto, por tanto, debemos abandonarnos en sus manos confiadamente. Capítulo quinto, dado que Dios conoce nuestros secretos y que de nada valen las acciones si están teñidas de hipocresía y falsedad, debemos tener pureza de intención en nuestras acciones de cara a Dios. Capítulo sexto: sobre la humildad que nos impone el hecho de la majestad y grandeza de Dios, al lado de nuestra debilidad. Capítulo séptimo: precisamente porque somos

débiles y erramos debemos arrepentirnos de nuestros desórdenes. Capítulo octavo, y nada mejor para ello que examinar nuestra conciencia, para lo cual da treinta maneras de hacerlo, con lo cual demuestra una gran finura de espíritu y conocimiento de la psicología humana. Capítulo noveno, sobre la vida ascética: no debemos vivir en el lujo y opulencia sino conformarnos con lo más imprescindible para vivir; y ello, no sólo por motivos religiosos sino incluso por sentido común. Y el capítulo décimo está consagrada a la cima de toda nuestra vida interior, religiosa y espiritual, al amor de Dios, con respecto al cual, los deberes de los corazones anteriores no son sino escalones para alcanzar este ideal¹⁶. No obstante, junto con el amor a Dios pone también el temor como condición imprescindible para aquél. Pero no se trata de un temor de terror o pánico ante Dios sino simplemente de un temor reverencial, de respeto.

A pesar de esta culminación amorosa, no puede calificarse a Ibn Paqûda de un autor y obra mística sino simplemente de una apertura a una posible unión suprema extática que él no desarrolla, pero que es fruto de lo que la espiritualidad cristiana llamará vía purgativa o ascética. En cualquier caso, es por este final apoteósico amoroso por el que Vajda¹⁷ sitúa a Ibn Paqûda como uno de los autores, junto con Gabirol y otros, que más influyeron en la aparición de la cábala en Al-Andalus.

Para terminar, resume Ibn Paqûda todo el contenido del libro en diez versos acrósticos correspondientes a los diez capítulos y presenta dos oraciones: *Tokehâh*, Reprensión, y *Baqqasâ*, Súplica, de acuerdo con el espíritu de la obra y dirigidas a aquellos que no sabe orar.

Resulta difícil clasificar dentro de los géneros literarios el libro de *Los deberes de los corazones*. El mismo autor lo califica como de «ciencia divina» la cual se entiende en la terminología habitual de la época como «teología». Y es el nombre que más se le acomoda, entendiendo por tal un tratado





Fragmento bíblico sobre pergamino.
Archivo Capitular de la Catedral de Tarazona.

que versa sobre los asuntos de Dios, de la Escritura, de la Tradición en orden a la vida espiritual y religiosa del hombre, utilizando la razón. George Vajda¹⁸, de acuerdo con lo dicho, califica al libro de Ibn Paqûda como de una «teología ascética». También puede calificarse, sin duda, a Ibn Paqûda como autor filosófico, dado el uso que hace de la razón y de la lógica en toda su obra, en especial en el capítulo primero, y de los muy buenos conocimientos filosóficos que emplea. Resumiendo, *Los deberes de los corazones* es una obra que puede encuadrarse en la filosofía, la teología, la ética, la ascética, la mística, la narrativa, la autobiografía. Se trata en realidad de una obra profundamente humana y personal.

Las fuentes de que tal vez se sirvió, pueden resumirse de la siguiente manera: Primero, la propia cultura y espiritualidad judía en todas sus dimensiones: religiosa, histórica, literaria y cultural en general. Como señal de ello son las más de mil cuatrocientas citas que hace de la Escritura y de los Padres, Maestros y Rabinos de la Tradición judía.

Segundo, Ibn Paqûda se sirve de multitud de fuentes árabes, sin que ello suponga detrimento alguno en su ortodoxia más fiel a la fe judaica. Así, dentro de este ámbito,

destaca la teología musulmana *mutazilí*, tan abierta a la libre interpretación alegórica de las Escrituras, tan potenciadora de la razón y la libertad humana. Del mismo modo, hay que indicar la ascética (*zuhd*) y mística (sufismo y *tasawwuf*) de algunos autores islámicos como Abû Tâlib al-Makkî (m. 996) y su libro *Qût al-qulûb, Alimento de los corazones* y Muhâsibî en (m. 857) y su *al-Riâya li-huqûq Allâh, Vigilancia de los deberes divinos*. Otros autores sufíes cuyas lecturas sin duda fueron muy asiduas para Ibn Paqûda, a juzgar por los vestigios que han dejado en su libro, son: Ibn Atâ, Jarrâz, Qushayrî, Hasan al-Basrî, Mâlik ibn Dînâr, Muhammad ibn Wâsî, Sufyân ibn Unayna, Sarrây, Dhû-l-Nûn al-Misrî y otros muchos cuya enumeración sería demasiado larga. Mención aparte merecen dos fuentes más. La primera es al-Gazzâlî (1058-1111) o bien directamente, sobre todo su *Kitâb al-hikma fî majluqât Allâh, Libro de la sabiduría acerca de las creaturas de Dios* o indirectamente a través de una obra anterior a al-Gazzâlî y a Ibn Paqûda, cuyo título sería *Kitâb al-dalâil wa-l-itibâr alâ-l-jalq wa-l-tadqî, Libro de las pruebas y de la consideración sobre la creación*, compuesta tal vez por un teólogo cristiano imbuido por ideas helénicas. La segunda fuente son las *Rasâ'il ijwân al-safâ* o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*.

Tercero, las fuentes griegas que pudo usar Ibn Paqûda como son, por ejemplo, Aristóteles al que, además, cita, aunque se trate a veces del Aristóteles neoplatonizado del momento; el estoicismo; la ciencia de Galeno y de Euclides, a los cuales también cita. Aparte de todo ello, alude siete veces a un cierto Filósofo que, aunque no se le pueda localizar con exactitud, en ocasiones se trata de Aristóteles.

Cuarto, es posible también suponer, y con cierta seguridad, que conoció directa o indirectamente la literatura de espiritualidad cristiana y, en concreto, los Evangelios, tanto canónicos como apócrifos, a juzgar por un texto casi idéntico a otro de San Mateo¹⁹, cuando dice que nada de





nuestro ser y de nuestras vidas escapa al conocimiento de Dios «aunque se trate solamente del valor de un cabello» y al reproducir la anécdota del Maestro (Jesús) que, rodeado de sus discípulos, les enseñó a no sentirse superiores a nadie ni a nada, ni tan si quiera la hediondez del cadáver de un perro muerto que encontraron, pues, al menos, sus dientes eran bellísimos por su blancura²⁰, lo cual aparece en los Evangelios Apócrifos.

Y, quinto, hay que indicar las mismas fuentes que expondré al hablar de los orígenes de todo el cúmulo de cuentos, anécdotas, sentencias que encontraremos en Moshe Sefardí.

A pesar de que el influjo de *Los deberes de los corazones* en el pensamiento posterior fue grande, sin embargo, falta mucho aún por descubrir en el terreno del mundo judío y del cristiano. En todo caso, se pueden detectar huellas claras en el *Moré ne-bukiám* o *Guía de los descarriados* de Maimónides, en Abraham ben Ezra, y en otros autores de la literatura judía posterior, tal como lo muestran Waxman y Chouraqui²¹. Todo ello, aparte del papel que jugó en el nacimiento de la cábala y del *hasidismo*, según André Chouraqui²², movimiento místico que conmovió a las comunidades judías de la Europa Oriental en el siglo XVII.

En el mundo cristiano el problema es más complejo ya que, tras la expulsión de 1492 y en medio de la polémica de los cristianos viejos y nuevos y el miedo a las represiones inquisitoriales, muchos ocultaron su origen y fuentes de inspiración, lo cual no impidió que su formación y conocimientos se reflejasen en sus escritos cristianos. Por otro lado ¿cabe pensar en la circulación clandestina de muchos libros que utilizarían cristianos más abiertos aunque callasen la fuente de información? De hecho, hay claros paralelismos de contenido espiritual entre Ibn Paqûda y los grandes autores ascéticos y místicos de nuestro siglo XVI y XVII, cuya indagación está por hacer: San

Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León y otros muchos.

De este modo, Ibn Paqûda y su obra, constituyen una de las grandes joyas de la literatura espiritual, teológica y filosófica del Reino de Taifas de Zaragoza y de Aragón.

B. El pensamiento judío en el Aragón cristiano

1. Abraham bar Hiyya

Abraham bar Hiyya nace en Barcelona hacia el año 1065, llamándosele ha-Sefardí y ha-Bargueloní, aunque algunos autores, como David Romano, recientemente fallecido, lo hacen nacer probablemente en Huesca y, desde luego, formarse en esta ciudad, donde, según el mismo autor, entraría en contacto con Moshe Sefardí²³. En todo caso, no cabe duda de que su formación la adquirió en la Taifa zaragozana, como lo afirma taxativamente Millás Vallicrosa²⁴.

Enseñó en Castilla, sur de Francia, Soria, Lérida, Huesca y Zaragoza, siendo astrónomo y matemático del rey Alfonso I. Por fin, estuvo en Barcelona en 1133-1145, o sea, en tiempo de Ramón Berenguer IV (1131-1162), donde ayudó a repartir los territorios conquistados por los Condes de Barcelona y colaboró con Platón de Tivoli en la traducción de varias obras científicas árabes.

Se le conoce como *Savasorda*, lo cual o es un título honorífico o es el resultado de haber ocupado cargos de responsabilidad en la corte (*Savasorda* proviene del árabe *sâhib al-surta*, o jefe de la guardia). También se le llamó *Nasí* (en hebreo Príncipe), no se sabe en qué sentido, aunque parece probable que se debiera a ciertas funciones judiciales que se le asignaron dentro de la Comunidad judía.

Fue un ilustre científico e introductor, junto con Abraham ben Ezra y Moshe Sefardí, de la nueva y renovada ciencia musulmana

en Europa, tal como se expone en el capítulo correspondiente de este libro. A ello hay que añadir que fue el primer filósofo en la Península Ibérica en escribir en hebreo. La lengua culta y oficial había sido el árabe, pero para finales del siglo XII, en territorio cristiano, los judíos, se dedicaron a traducir y escribir en hebreo aprovechando los materiales científicos y filosóficos árabes, para transmitirlos a sus correligionarios europeos. Y el primero en hacerlo fue Abraham bar Hiyya. Pero además, también pasó directamente al latín obras científicas y filosóficas ayudado por Platón de Tivoli.

Aparte de sus obras científicas y astrológicas, que están expuestas en los capítulos correspondientes de este libro, sobre filosofía compuso un tratado con el título *Hegyon ha-nefes, Meditación sobre el alma*. Y dentro de la exégesis escribió *Megillat ha-megalleh, Libro revelador* de la cual hay edición hebrea y traducción al catalán. Es éste su libro tal vez más leído y contiene muchos elementos filosóficos y astrológicos de gran importancia

Resumiendo brevemente su filosofía, diré que su fundamento y punto de partida es el conocimiento del propio yo. Ahora bien, conocido ese yo se llega a las cosas materiales externas que están compuestas hilemórficamente a la manera como lo concibió Ibn Gabirol, así como a los seres espirituales los cuales, a diferencia del mismo Ibn Gabirol, no tienen materia. El conjunto de los seres materiales y espirituales es lo que constituye la creación de Dios, la cual es explicada por él mediante un proceso emanativo neoplatónico y muy parecido al del *Sefer Yesirah, Libro de la Creación*²⁵ y al de la *Enciclopedia de los hermanos de la Pureza*, estando cargado, además, de un gran peso astrológico.

De este modo al ser humano lo interpreta como un compuesto de alma y de cuerpo, debiéndose liberar cuanto antes de lo material para lograr lo que él llama el *alma pura*, especie de potencia superior de corte neo-



El Templo de Jerusalén. Haggadah de Sarajevo.

platónico (pues se trata no de algo natural sino de una emanación proveniente de Dios), la cual, según él, se concretó históricamente, de un modo hereditario, en un individuo de cada generación como son Adán, Set, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, quedando como patrimonio exclusivo y para siempre de las doce tribus de Israel. El *alma pura* de Abraham bar Hiyya es similar al *amr ilâhî* o *cosa divina* de Yehudah ha-Levi, solo que éste, a diferencia de Abraham bar Hiyya, la





concibe como propiedad del pueblo de Israel, pero haciéndola extensiva también a toda la humanidad.

Para que el creyente purifique su alma, propone un método ascético en el que aparecen el arrepentimiento y la penitencia, que tienen ciertos parecidos, aunque con algunas diferencias, con el propuesto por Ibn Paqûda.

Este es el pensamiento, en líneas muy generales de un autor que, inspirándose en numerosos autores judíos, griegos, árabes y cristianos, tendrá un gran influjo, no solo en la transmisión a Europa del saber judío y árabe, sino más concretamente, en el nacimiento y desarrollo de la cábala.

2. Pedro Alfonso (Moshe Sefardí)

Moshe Sefardí, judío de origen pero convertido al cristianismo, se incluye aquí por ser un personaje intermedio entre el judaísmo y el cristianismo, portador por excelencia de la cultura árabe y judía de su momento. Intermedio porque, en realidad, dejó de pertenecer a la fe y comunidad judía por propia voluntad, en cuyo caso debe ser considerado como cristiano. Pero, a la vez, su formación fue judía y, en cuanto tal, asumió también la cultura musulmana como todos los demás judíos de su momento. Más aún, fue, como veremos uno de los que más influyeron en la difusión de la cultura y ciencia musulmana en Europa.

Moshe Sefardí nace en Huesca, entre 1066 y 1076. Se formó en la Huesca musulmana y tal vez en Zaragoza, estudiando matemáticas, astronomía, sobre todo, y estando al tanto de todas las corrientes literarias y filosóficas del momento. Parece ser que fue rabino de Huesca. Pero debido al contacto con el mundo cristiano, muy presente ya en su ciudad natal, y a la proximidad de la ocupación de la misma por el rey de Aragón, Alfonso I, cosa que ocurrió en 1096, se interesó por el cristianismo y al fin se bautizó a los 44 años en la misma Huesca en el año 1106, el día de San Pedro, 29 de junio, por manos

del obispo de la ciudad, Don Esteban, siendo padrino el rey Alfonso I. Por eso adoptó el nombre de Pedro (por el día de su bautismo) y Alfonso (por el del padrino). Estos datos los da él mismo al comienzo del *Diálogo contra los judíos*²⁶.

Durante su permanencia en Huesca, fue médico de Alfonso I, pero tras su bautismo, marchó a Inglaterra, donde trabajó como *magister* de artes liberales, enseñando la astronomía y matemáticas que había aprendido en la Huesca musulmana. Durante su estancia en Inglaterra fue también médico del rey Enrique I. Allí se hace amigo de dos famosos discípulos suyos, ilustres científicos, Walcher de Malvern y Adalardo de Bath (h. 1070-1116-1146?). Pedro Alfonso debió volver a Zaragoza, tras sus viajes por Inglaterra y Francia, pues en 1121 aparece firmando en esta ciudad como testigo de un documento de venta de tierras. Igualmente se le encuentra en 1142 en otro documento de venta en Tudela, ciudad en la que años más tarde se localiza a un hijo suyo. Esto explica, según Antonio Ubieto²⁷, las relaciones que debió tener con Abraham ben Ezra. Y nada más se sabe de su vida, ignorándose dónde y cuándo murió exactamente.

Moshe Sefardí es posible que escribiese sus libros originariamente en árabe, pero sus obras, al menos las que han quedado, están todas en latín. De su producción científica se trata en otro capítulo de este libro. Sin embargo, subrayaré aquí el significado de su *Carta a los estudiosos franceses*, que parece ser parte de una obra más extensa de carácter astronómico-astrológico. En efecto, Pedro Alfonso comienza la carta tratando de las siete artes liberales, pero poniendo especial atención y dando mayor importancia a la enseñanza del *quadrivium* científico (música, astronomía, aritmética, geometría), por encima de la del *trivium*, (gramática, retórica, dialéctica) que era fundamentalmente literaria y filosófica y que era la que prevalecía en Europa hasta el momento, lo cual suponía una auténtica innovación²⁸.

También compuso la famosa *Disciplina clericalis*²⁹ y diversos diálogos entre los que destaca el conocido *Dialogus contra iudaeos*³⁰. Es en estas obras donde se puede encontrar mejor su pensamiento filosófico.

Empezando por la segunda, hay que decir que, a juzgar por los muchos manuscritos de la obra que hay en Francia es muy probable que la escribiese allí. Además, en Europa menudeaban los escritos polémicos contra los judíos, sobre todo en el siglo XII; por ejemplo, los de Pedro Abelardo, Pedro el Venerable, Pedro de Blois y otros muchos más. En España, la situación era un tanto diferente puesto que la Iglesia tendía a echar mano de los judíos conversos como buenos concedores que eran del judaísmo para que argumentasen no con los razonamientos habituales sino con otros nuevos sacados del mismo espíritu judío y demostrando así desde la Biblia que Jesús era el Mesías. En esta materia, Pedro Alfonso es pionero, puesto que es el primero en utilizar de forma normal el Talmud, el Midras y los exégetas modernos para atacar al judaísmo con sus propias armas. Sus argumentos y la manera de ver el cristianismo, aun habida cuenta de su condición de converso, son típicas de un judío; de ahí su originalidad. Además, no usa un tono insultante como suele ser habitual entre los demás sino que es más conciliador. Sin duda que, a pesar de su conversión, se sentiría profundamente judío, como es habitual en estos casos.

El libro, por lo demás, se desarrolla de forma didáctica, mediante un diálogo entre un cristiano, Pedro (su propio nombre) y Moisés (el que tenía antes de convertirse) y tiene doce capítulos en los cuales hay todo tipo de argumentaciones, incluso astrológicas y médicas. Dentro de este conjunto, el capítulo quinto es especialmente curioso. Moisés se muestra más comprensivo con el Islam y se extraña de que Pedro no se haya hecho musulmán. Con esta ocasión Pedro hace una crítica del Islam. Crítica que supone un conocimiento del mismo, aunque no completo pues en ciertos aspectos lo deforma. Conocimiento,

además, que se usará luego muchísimo en la literatura posterior que copian íntegro este capítulo, por ejemplo: Ramón Martí, Vicente de Beauvais y Jacobo de Vorágine. El dominico Humberto de los Romanos recomendará a los predicadores de la Cruzada que se lean los diálogos de Pedro Alfonso para este fin.

En el capítulo sexto explica la Trinidad a base del tetragrama YHWH en términos cabalísticos. Luego hará lo mismo Raimundo Martí, Joaquín de Fiore, Arnaldo de Vilanova, Pablo de Santa María y los cabalistas del Renacimiento. La verdad es que la cábala cristiana tiene su origen principal en España y, en esta tarea, Pedro Alfonso tiene un papel fundamental, junto con los autores que antes he reseñado.

La otra obra de contenido más filosófico, concretamente moral, es la *Disciplina clericalis*. Es el libro más popular y conocido de Pedro Alfonso, a través del cual han pasado a Occidente multitud de cuentos, leyendas, historias y sentencias orientales de la más diversa procedencia.

La obra, tras una oración iniciada con esta frase «Dijo Pedro Alfonso, siervo de Cristo Jesús, autor de este libro» y un Amén, dice «Dios me inspiró la idea de componer este libro traduciéndolo del latín», lo cual ha planteado el problema de saber si lo escribió en latín originariamente, tomando de todas partes elementos, fábulas y demás materiales, o en árabe o en hebreo (lo más probable es que fuera en árabe como era costumbre entre los judíos cuando escribían en prosa) o que lo compuso primero en árabe y luego lo pasó al latín. Esta última hipótesis es la más probable, puesto que en sus obras distingue Pedro Alfonso claramente entre «componer» (por ejemplo en el caso de *Diálogo contra los judíos*) y «traducir» (como se dice en las *Tablas astronómicas*). Por tanto, lo más seguro es que escribiera la obra en árabe y luego la tradujera al latín.

Por otro lado, no se trata de una investigación teórica y científica sobre la sabiduría y





la moral sino de un transmitir y repetir fórmulas éticas de una manera directamente práctica, ya conocidas de antemano, haciendo su enseñanza más asequible y agradable al lector.

En cuanto al título del libro (de cuya intersección depende el contenido) hay que advertir que *Disciplina* significa «advertencia», «corrección», «instrucción». Y por *cleralis* y, por tanto, por «clérigos», se entiende no a los ministros de la Iglesia, sacerdotes o laicos, sino a los doctos, sabios u hombres cultos o aspirantes a serlo. De este modo, se podría traducir el título de *Disciplina cleralis* como *Instrucción de estudiantes o Instrucción de doctos*.

Las fuentes de que toma los materiales Pedro Alfonso, sin que ello disminuya en absoluto la originalidad de la obra, son muy variadas. Ante todo, del mundo judío, pues se basa fundamentalmente en los libros de la Biblia *Eclesiástico* y *Proverbios* al decir que el principio de la sabiduría es el temor de Dios. Por eso comienza y termina el libro con ese tema, el del temor de Dios. Ello, aparte de multitud de detalles que por todas partes transpiran el espíritu del pueblo de Israel.

Las fuentes griegas son evidentes al hacer alusión a historias de Sócrates, Platón, Alejandro Magno, unas verdaderas y otras legendarias. Mención aparte merecen las fuentes orientales (incluida la India) y árabes.

Por otro lado, la estructura, planteamiento y contenido del libro son muy orientales y parecidos a obras como el *Calila e Dimna*, el *Sendebâr*, *Barlaam e Josafat* y otros. Además, es de notar que emplea colecciones de cuentos, historias, leyendas recopiladas y traducidas al árabe por Hunayn ibn Ishâq y al-Mubassir los cuales se aprovecharon desde el siglo XIII en castellano con los títulos de *Libro de los buenos proverbios* y *Bocados de oro*, respectivamente. Es curioso, por otro lado, que estos textos se conocieron ya antes en el Valle del Ebro y en la Tai-

fa de Zaragoza que en el resto de Europa. Por ejemplo, saben de estos materiales Ibn Sabarra (nacido hacia 1140 en Barcelona) en su *Libro de las delicias*, y, como dije anteriormente, Ibn Gabirol en sus libros escritos en Zaragoza *Selección de Perlas* y *La corrección de los caracteres*, Ibn Paqûda en su *Los deberes de los corazones*, y así otros muchos más. Seguramente Pedro Alfonso dispuso de algunos de estos libros en Huesca.

El libro está escrito en forma de diálogo y su contenido está muy bien trabajado y dotado de una agilidad y variedad muy atractivas.

Es importante, ante todo, subrayar el concepto que Pedro Alfonso tiene de sabiduría, sobre la cual gira toda la obra³¹. Y sobre esa base sapiencial edifica todo el conjunto de sentencias y normas morales y de conducta que expone, al igual que Ibn Gabirol, y su *Selección de perlas*, libro que seguramente conoció.

Aparte de las enseñanzas científicas que expandió Pedro Alfonso por Europa, el papel que desempeñó en el campo de la literatura fue notable. En concreto (y ello es aplicable también a Ibn Gabirol e Ibn Paqûda), hay una línea literaria que cabe detectar, o bien directa o bien indirecta, hacia los autores cristianos, en el campo de las sentencias, cuentos, anécdotas, leyendas ya que muchos de éstos fragmentos de los autores judíos reseñados, se pueden hallar, por ejemplo, en *Las siete partidas* de Alfonso X, en el *Libro de buen amor*, en *Castigos e documentos para bien vivir*, en el *Libro del Caballero*, en el *Libro de los buenos proverbios*, en el *Libro de los doce sabios*, *Bonium* o *Bocados de oro*, en el *Libro de Aleixandre*, en *Poridat de poridades* y en otros muchos más, aparte del resto de la literatura sentenciaria europea medieval y aun posterior, pudiéndose señalar nombres como el de Jacques de Vitry, Etienne, Bourbon, Boccaccio en su *Decamerón*, Juan de Timonedá, Cervantes, Lope de Vega, Zorrilla, Shakespeare y otros, todo lo cual lo ha



Miniatura procedente del *Libro de los Principios*, obra de Josef Albo, rabino de Daroca. Accademia dei Concordi de Rovigo.



estudiado en profundidad la profesora María Jesús Lacarra³².

Esta es la gran figura del oscense Pedro Alfonso que unifica en una misma persona y obra toda una tradición judía, musulmana y cristiana, en las más diversas materias como es la ciencia astronómica y moral, la literatura moral y la teología apologética.

3. Abraham ben Shemuel Abulafia

Abraham ben Shemuel Abulafia es seguramente el místico más significativo y de mayor relieve de la mística judía medieval, en opinión de M. Idel, concretamente de la cábala *maasit* o cábala práctica y profética³³. Su fuerte personalidad ha despertado en la actualidad el más vivo interés por el estudio de su obra.

Nacido en Zaragoza en 1240, se traslada con su familia a Tudela donde recibe su primera formación. A los dieciocho años inicia un viaje que él llama místico a Palestina, a Grecia, donde se casó, y a Italia, en la cual estudió varias obras entre las que se encuentran: la *Guía de los perplejos* de Maimónides y varios tratados cabalísticos sobre todo del castellano Yehudah ha-Kohen y el *Sefer Yesirah*. En 1271 vuelve a Barcelona y en 1273 marcha a Sicilia y de nuevo a Grecia. En 1280 lo encontramos en Capua y Roma, donde trata de convertir al judaísmo y a la cábala al Papa Nicolás III, por lo cual se le condena a muerte, de la cual escapa al morir el Pontífice. Más aún, anuncia la venida del Mesías para el 1290, lo cual le acarrea nuevas condenas. A partir de 1291, nada se sabe de él.

Compuso más de cincuenta obras, de las cuales, unas se han perdido y, de las que quedan (alrededor de treinta), la mayor parte todavía están por publicar. Entre sus escritos se pueden citar, ante todo, las dos tal vez más importantes: *Imre sefer, Palabras del libro*, que es un compendio de sus enseñanzas en que expone las combinaciones de letras del nombre de Dios en



Rostros de rabinos conversando. Retablo de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

forma de círculos concéntricos; *Sefer ha-shem, Libro del nombre*, en el que explica el nombre divino de setenta y dos letras; *Get ha-shemot, Lugar de las palabras, Sitre Torah, Documento de la Torah*, que contiene un comentario místico a la *Guía de perplejos* de Maimónides; *Sifre nebuah, Libros de las profecías*, consistente en una serie de tratados místicos escritos durante su permanencia en Grecia; *Or ha-sekel, Luz de la inteligencia*, acerca de las combinaciones de las cuatro letras del nombre de Yahweh; *Sefer osar eden ganuz, Libro que prohíbe el placer*, que contiene mucho material autobiográfico; *Sefer ha-hesek, Libro de la oscuridad*; *Sefer ha-ot, Libro del guarismo*, de talante profético; *We-zot li-Yehudah, Fondo de Judá*; *Seba netibot ha-Torah, Siete caminos de la Ley*; *Sefer mat-tehot, Libro de las llaves*, que es un comentario a la Torah; *Gan naul, Jardín cerrado*, que es un comentario al *Sefer Yesirah*. Todo ello, aparte de algunos pequeños poemas³⁴.

Dentro de su mística, lo importante no es conocer la interioridad de Dios sino fijar los medios y técnicas para llegar a la unión con Él, lo cual constituye el fin supremo del ser humano. Para ello, comienza leyendo la Biblia re combinando las letras e interpretándola esotéricamente,





Miniatura procedente del *Libro de los Principios*, obra de Josef Albo, rabino de Daroca.





para darle un nuevo significado del texto no sólo escrito del Libro Sagrado sino de la creación entera expresada ésta en *sefirot* o letras sagradas³⁵. Así, busca la síntesis entre la cábala tradicionalmente enemiga de la filosofía y la vía metafísica de Maimónides, entregándose a buscar métodos prácticos de unión con Dios y no por la especulación. Por otro lado, tiene claros influjos musulmanes sufíes.

Por otro lado, dos características de Abraham ben Shemuel Abulafia es que, primero, une la *gematria* (combinación de letras) y la música Y segundo, sus expresiones místicas, de modo similar a como ocurre con otros autores, incluso cristianos, van unidas a términos eróticos, puesto que piensa que el placer sexual es el que mejor expresa el goce inefable de la unión mística.

Aparte del influjo que ejerció en la cábala sefardí, dejó una profunda huella en la Escuela de Safed, a donde fueron muchos españoles y descendientes de ellos, entre los cuales está Moshe Cordovero.

Destacado discípulo suyo fue Bahya ben Asher, que vivió al parecer en Zaragoza, donde fue nombrado *dayyan*. Fue un eminente exegeta, como lo demuestra en su *Comentario la Pentateuco*, libro que interpreta bajo el punto de vista cabalista. Uno de sus libros más famosos es su tratado teológico *Kad ha-qemah, Vasija de la mies*, que trata de los fundamentos principales de la fe.

4. Yisshaq ben Sheshet Perfet

Yisshaq ben Sheshet Perfet, conocido como Ribas, nació en Barcelona en 1326, pero desarrolló gran parte de su vida y escribió la casi totalidad de su obra en Zaragoza. Fue discípulo del talmudista alemán Peres ha-Kohen, de Hasday Crescas el Viejo (abuelo del filósofo del que hablaré luego) y de Nissim ben Revben Girondi. Tuvo serios problemas con la oligarquía de la co-

munidad judía de Barcelona, como consecuencia de los cuales fue encarcelado en 1367. Puesto en libertad marchó a Zaragoza en 1372, donde fue nombrado rabino, desde cuyo puesto quiso reformar las costumbres de sus correligionarios, como consecuencia de lo cual tuvo de nuevo problemas con los poderosos de la ciudad, dado su extremado celo e intransigencia. Y ante el ambiente hostil que le rodeó marcha a Valencia, donde fue nombrado rabino en 1385, ofreciendo el cargo que había dejado de Zaragoza a Hasday Crescas. Finalmente, a causa de del *pogrom* de 1391 huye a Argel, donde es nombrado *dayyan*. Murió en 1408.

Entre sus obras se pueden mencionar 518 *Responsa*, que son muy importantes para conocer la historia de España y del norte de África y que reflejan su gran valía como talmudista y jurista, tanto que algunas de ellas fueron incorporadas a los códigos legales rabínicos. Así, compuso *Sheaelot u-teasubot ha-Ribas ha-hadassot, Diversas nuevas preguntas y respuestas*, de las cuales no son todas suyas; varios *Poemas litúrgicos* y otros en que se lamenta de los sucesos del 1391. En su poesía demuestra una fina y notable sensibilidad, aparte de un elevado estilo literario.

Al parecer gozó de un gran prestigio a juzgar por las numerosas relaciones epistolares que mantuvo con más de setenta rabinos de España y de otros países. Su postura intelectual se sitúa frente a Aristóteles y a toda ciencia que prescindiera de la fe religiosa. Pero tiene un gran respeto por Maimónides y trata de judaizar el racionalismo de Aristóteles. Tampoco acepta la cábala como forma de religiosidad.

5. Hasday Crescas

Nació en Barcelona, en 1340, de una ilustre familia de rabinos e intelectuales. Pero la mayor parte de su vida la desarrolló en Zaragoza. Hasday Crescas es una de las personalidades filosóficas e intelectuales



El profeta Samuel. Museo de la Colegiata de Daroca.





más sobresalientes del pensamiento judío, siendo actualmente objeto de numerosos estudios en todo el mundo³⁶.

Tuvo un trato muy estrecho con los reyes de la Corona de Aragón, en particular con Juan I, con el que negoció los privilegios de los judíos. Por otro lado, potenció la vida religiosa e intelectual aragonesa, para lo cual le ayudó Yonah Desmaestre, ilustre mallorquín cabalista que estudia en Barcelona con Yisshaq ben Sheshet Perfet.

Hasday Crescas sustituye, como he dicho, a Yisshaq ben Sheshet Perfet en el rabinato de Zaragoza en 1387, cuya aljama fortaleció y puso a un elevado nivel apoyándose en las clases intelectuales (al contrario de lo que hizo su antecesor) y en 1390 le nombra la reina Doña Violante juez único para todos los casos de *malsines* (delatores) con un poder superior al habitual entonces. En 1391 pierde a su hijo en las matanzas de 1391, lo cual le produjo un profundo dolor. Murió en Zaragoza en 1412.

Varios de sus discípulos y sucesores intervinieron en la Disputa de Tortosa³⁷, entre ellos, Zerahyah ben Yisshaq ha-Levi o Ferrer Saladin (siglos XIV-XV), médico, maestro de Talmud y traductor de varias obras y que sucedió a Hasday Crescas en el cargo de Rabino de Zaragoza.

La obra de Crescas está escrita en hebreo y en catalán. Y entre sus libros pueden mencionarse los siguientes: *Bittul iqare ha-nosrîm*, *Tratado de la refutación de los dogmas cristianos*, en catalán, traducida al hebreo en el siglo XV, *Carta a las comunidades de Avignon* en que cuenta lo ocurrido en el *pogrom* de 1391, y, sobre todo, *Or Adonay*, *Luz de Dios*, compuesta en Zaragoza en 1410 y dividida en cuatro libros. También compuso algunas poesías, adquiriendo cierta fama de literato lo cual hizo que interviniese en 1370 en un certamen poético.

Según Georges Vajda, la filosofía de Hasday Crescas es la más original y probablemente la más auténticamente judía, inclu-

so superior a la de Maimónides³⁸. Y en opinión de Colette Sirat su pensamiento de está relacionado con la escolástica cristiana y con los Físicos de París³⁹. Más aún, se acerca al pensamiento moderno, al criticar varios puntos de Aristóteles como el concepto de espacio, tiempo, infinitud, causalidad y otros. Además, cercano al filósofo musulmán oriental al-Gazzâlî y a Yehudah ha-Levi, rechaza el intelectualismo exagerado de Aristóteles, Averroes y Maimónides construyendo una nueva concepción de Dios, del hombre y de la religión. Se trata de un Dios que, en manos de Crescas, es por completo incognoscible, y cuyos atributos fundamentales son los de Existencia, Unidad e Infinitud y Voluntad. De su querer libre se deriva el gozo y la felicidad divinas, así como la hechura del mundo.

Respecto al hombre, lo que prevalece también en él es la voluntad, la praxis, aunque su concepción de la libertad humana resulta un tanto limitada. En efecto, por un lado, a Dios omnipotente no se le escapa ningún acontecimiento del mundo y todo está regido por una necesidad inquebrantable, quedando así la libertad humana vacía de sentido. Pero, a la vez, hace la siguiente distinción: el hombre se siente libre cuando esa causalidad necesaria externa la interioriza y asimila; y será no libre cuando esa causalidad la perciba como constriñéndole a la acción desde fuera. Habla Crescas, por tanto, de la libertad humana, pero restringiéndola a estos estrechos límites. Límites que, según él, no hay que propalar entre el pueblo porque, entonces, el malvado se obstinaría en su mal pensando que no puede ser de otro modo y, en general, porque sumiría a los creyentes en un inevitable fatalismo.

Esto supuesto, el fin último del hombre es el amor a Dios, conseguido a través no del conocimiento de Él sino de la práctica de la Torah. Y este amor lleva a la unión con Dios en esta vida y, sobre todo, en la otra, eterna, y que culminará con la resurrección de los muertos.



En su *Sefer ha-Iqarim*, Josef Albo adapta la Ley de Moisés a la legislación contemporánea.





Sin embargo Hasday Crescas no tuvo en su tiempo muchos seguidores. La filosofía de Maimónides había concitado en su derredor a los pro y antimaimonideanos, a los pro y antirracionalistas, dejando de lado a Crescas, lo cual no quiere decir que la obra de Crescas no tenga un gran valor histórico en la marcha del pensamiento judío y universal.

6. Yosef Albo

Yosef Albo es una de las más relevantes e innovadoras personalidades en el mundo de la filosofía del derecho. Nacido en Daroca hacia el año 1380, fue discípulo de Hasday Crescas en Zaragoza y participó activamente en la Disputa de Tortosa. Perseguido por el Papa Benedicto XIII se refugia en Soria. Murió tal vez en esta misma ciudad en 1444.

Su obra más conocida es *Sefer ha-iqarim*, *Libro de los principios*, escrita en Soria en 1425. En ella tal vez quiso Yosef Albo acomodar la Ley de Moisés a las leyes políticas y sociales de su momento. La obra tuvo una gran difusión pues se hicieron numerosas ediciones y se tradujo a varias lenguas. Incluso se ve su huella en Hugo Grocio y en Richard Simon, los cuales conocían su obra y la tuvieron en gran estima.

Ante todo, Yosef Albo se centra en la esencia de la Ley. Para él, el intelecto humano es limitado a la hora de marcarse las normas de conducta. Por eso es preciso que haya leyes y, sobre todo, una ley divina manifestada a los profetas que nos sirva de guía segura y cierta. Ahora bien, para entender esa ley suprema, en la cual deben fundarse todas las humanas, es necesario buscar unos principios, para lo cual echa mano de Maimónides, de Hasday Crescas y no se sabe si también de Tomás de Aquino, dados los parecidos que tienen entre sí, en algunos puntos.

Así, empieza estableciendo los niveles básicos de toda ley, que son los siguientes. Primero, la ley natural que está impresa por Dios en la esencia del hombre y que es igual para todos; con ella se promueve el bien, se evita el mal y se protege el orden social. Segundo, las leyes convencionales humanas basadas en la anterior. Tercero, la ley religiosa dada por Dios a través de los profetas. Ahora bien, dados estos niveles, la ley religiosa tiene tres principios que la diferencian de las demás: primero, la existencia de Dios; segundo, su procedencia de Él; y, tercero, la existencia real de premios y castigos según se cumpla o no esa ley.

Esto supuesto, la ley religiosa es la más excelente de todas puesto que, primero, abarca y supera los dos niveles anteriores; segundo, sirve para guiar a los hombres en esta vida y llevarle a la felicidad verdadera en la otra; y, tercero, es la única que sabe discernir el bien del mal, independientemente del lugar y del tiempo.

Ahora bien, para saber si hay muchas leyes religiosas verdaderas o sólo una, da Yosef Albo dos criterios: uno, si cumplen los tres principios anteriores así como las raíces que de ellos se derivan y de las que hablará luego. Otro, si hay autenticación del profeta, lo cual no se hace por los milagros sino por el contacto que éste tiene con Dios, de forma que transmita su mensaje a través suyo.

En consecuencia, sólo la Ley de Moisés cumple con todos estos requisitos, pues él, en el monte Sinaí, recibió los mandamientos de Dios y, a través suyo, siguió ininterrumpidamente por la cadena de los profetas de Israel. En este sentido, sólo Moisés tiene la cualificación de «enviado».

A todos estos elementos y principios hay que añadir las ocho raíces derivadas de los mismos, que son: Del primer principio, el de la existencia de Dios, salen cuatro raíces: su Unidad, su Incorporeidad, su Intemporalidad, su falta de imperfección. Del

מושיע בידי את ישראל
כאשר דברת הנה אנכי מצע
את צינת הצמר בנדרן אם יחיה
על הצזה לבדה ועל כל הארץ
חרב וידעת כי תושיע בידי את
ישראל כאשר דברת ויהי
וישכם ממחרת ויזר את הציה
וימץ טל מז הנה בלא הספל
מיסוי אמר צדעון אל האלהים
אל יחר אפדי ואדברה אר
הפעם אנסה נא ריק הפעם בניה
יהי נא חורב אל הצזה לבדה ועל
כל הארץ יהיה טל ויועש
אלהים כן בליקה ההוא ויהי חורב
אל הצזה לבדה ועל כל הארץ
היה טל וישכם ירובעל הוא
צדעון וכל העש אשר אתו נחת
על עין חרוך ומחנה מדין היה לו
מצפון מצבית המורה צדק

Séfer Torah con vocalizaciones, originario de la aljama judía de Jaca. Archivo Histórico Provincial de Huesca.





segundo, el de que de la ley religiosa proveniente de Dios proceden tres raíces: la del conocimiento divino, la de la profecía y la de la autenticidad del Enviado. Del tercer principio, el de la existencia real de premios y castigos, se deriva la raíz de la Providencia de Dios.

En ese sentido el auténtico judío se constituye como tal ante Dios, y ante la comunidad, mediante la aceptación de los tres principios y de las raíces indicadas.

Por otro lado, para Yosef Albo, hay que desvincular la fe de la razón. El verdadero creyente debe aceptar la Ley y practicarla, como verdad absoluta y eterna que es. El problema y tema de los principios solamente se plantea una vez que se ha aceptado la Ley por la fe: es entonces y sólo entonces, cuando se pueden plantear racionalmente los principios a fin de entender con la razón a la fe.

Yosef Albo, viene a ser, así, una de las piezas claves de la teorización de la Ley en general y de la ley mosaica en particular.

7. Abraham ben Shem Tob Bibago

Seguramente nació en Zaragoza en el siglo XV. En 1446 se sabe que residía en Huesca, que tenía esposa e hijos y que en esta ciudad fundó una escuela de cultura hebrea. En 1470 vive en Zaragoza, donde preside una academia rabínica.

Solía predicar en las sinagogas de Huesca y Zaragoza, dedicándose en los días festivos a confirmar en su fe a los judíos que estaban tentados de convertirse al cristianismo. Y fue en Huesca donde, con motivo de esta actividad, le ocurrió que un judío, Juan de Ciudad, se había convertido al cristianismo. Pero, arrepentido, quiso volver a la fe de Moisés acudiendo a Abraham ben Shem Tob Bibago para llevar a efecto la reconversión. Por este hecho, la Inquisición, le condenó en 1489 a él y a varios miembros de la aljama de Huesca. Murió

antes de 1489, última fecha que se conoce de su biografía.

Conoce muy bien el hebreo, el árabe y el latín y está al día de la teología cristiana y musulmana, utilizando, además, textos de los Evangelios, de Tomás de Aquino, de Averroes e Ibn Tufayl entre otros.

La mayor parte de sus obras han desaparecido las cuales son, sobre todo, tratados de medicina y de astronomía y comentarios a Aristóteles, Averroes y otros. Sólo se conservan sus *Comentarios a los Comentarios Medios* de Averroes y a diversas obras de Aristóteles. También tenemos actualmente algunas cartas que envió desde Zaragoza a Moshe Arrondi, judío muy notable y conocido de Huesca. Pero sus dos obras tal vez más importantes se titulan *Eres hayyim*, *El árbol de la vida*, que trata de la creación del mundo y que va dirigida contra la tesis de Aristóteles sobre la eternidad del mundo y *Derek emunah*, *El camino de la fe*.

Según Shem Tob Bibago, siguiendo a Averroes, Dios crea el mundo directamente, sin intermediario alguno como quería el neoplatonismo. Ahora bien nuestro conocimiento de Dios es sumamente limitado, porque sólo entendemos las cosas finitas, compuestas y producidas por causas naturales. Ahora bien, Dios es radicalmente uno, infinito e incausado. Por tanto, los atributos que predicamos de Él sólo tienen sentido negativo a la manera como lo planteó Maimónides. Entre estos atributos divinos Shem Tob Bibago pone especial énfasis, como Hasday Crescas, en la Voluntad, la cual da la existencia y mantiene en el ser a todo lo creado por Él.

Dentro de su concepción de la naturaleza hace Shem Tob Bibago varias divisiones, mezclando Aristóteles, neoplatonismo y cábala. Así, distingue los siguientes niveles de seres: el mundo de la generación y corrupción, el de las esferas celestes y el de las inteligencias separadas, uniendo cada uno de estos niveles a un número de letras del alfabeto hebreo.

El fin del hombre consiste para él en la imitación de Dios en sus dos dimensiones, la corporal y la intelectual, puesto que el ser humano es una síntesis de todo el universo, el cual, a su vez, tiene también como fin el de imitar la perfección de Dios. Ahora bien, siguiendo a Averroes, el hombre debe lograr la comprensión de las ideas racionales, pero, además, debe superar este nivel y unirse místicamente al Intellecto Agente. En este estadio supremo se encuentran el sabio y el profeta, diferenciándose en que, el primero prevé cosas por las fuerzas naturales; mientras que el segundo dice cosas que no son suyas sino inspiradas por Dios para que las diga a los demás, pues no es él quien habla en realidad sino Dios. En este sentido, la cima de la profecía es Moisés y su ley no puede ser abrogada por otra mejor. Él es la cumbre de la providencia divina sobre la humanidad, providencia que se vuelca especialmente en el pueblo de Israel, protagonista principal de toda la historia, gracias a la fe que profesa y a la obediencia a la Torah.

Shem Tob Bibago define la fe de una manera similar a Tomás de Aquino: su objeto es la aceptación libre de aquello que está por encima de la razón, consiguiéndolo de una manera más segura, fácil, firme y sin demostración alguna, como son las verdades racionales. Y esa aceptación al ser libre, no como las verdades de la razón que se aceptan por su evidencia, es merecedora de premio.

Finalmente, la pertenencia al pueblo de Israel no sólo se debe a un hecho racial o político-social, sino, sobre todo, a la aceptación de la Torah y a la fe mosaica. Por tanto, cualquier ser humano puede pertenecer a dicho pueblo, con tal de que cumpla estos requisitos.

8. Yisshaq ben Moshe Aramah

Seguramente nació en Calatayud, hacia el año 1420. Pero educado en Zamora, desarrolla toda su vida en Tarragona, Fra-

ga y Calatayud, siendo nombrado finalmente rabino de esta ciudad. En 1492 marcha exiliado a Nápoles, con su hijo Meir ben Yisshaq Aramah⁴⁰, donde muere en 1494.

Escribe *Comentarios al Cantar de los Catarres, Rut, Lamentaciones, Ecclesiastés y Proverbios*. Parece ser que también compuso un comentario a la *Ética* de Aristóteles. Otra obra suya es *Hazut qodesh Revelación santa*, en que trata de las relaciones entre filosofía y religión. Pero su obra más conocida es *Aqedat Yisshaq, El sacrificio de Isaac*, que ha conocido al menos doce ediciones. En ella hace un análisis filosófico de la Biblia muy hábilmente realizado.

Yisshaq ben Moshe Aramah se centra en las relaciones entre filosofía y religión y en el estudio de las Escrituras. Pero sostiene decididamente que la fe ocupa un lugar privilegiado y superior al de la razón. Ésta, sin duda, es necesaria pero insuficiente y logra verdades parciales incluso tratándose de temas puramente naturales; pero mucho más cuando se adentra en la última verdad, la de Dios, en el destino final del hombre y, en general, en el mundo sobrenatural. En ese sentido, ataca a los intelectuales de su momento que basan la religión en la razón o que quieren armonizar a ambas, como hizo Maimónides. La fe es algo ciego, voluntario, de entrega absoluta, sin condiciones.

Sin embargo la razón no contradice a la fe. Por eso Aramah admite que ciertos pasajes de la Biblia se hayan de interpretar literalmente y otros de modo alegórico, haciendo entonces intervenir a la razón, si bien dentro de ciertos límites.

Aramah sostiene, además, que hay seis principios que ni son de la religión en general ni de la filosofía sino sólo de la religión de Israel. Estos principios son: la creación del mundo, la Omnipotencia de Dios, la Profecía, la Revelación de la misma en la Torah, la Providencia, la Penitencia y, por fin, la inmortalidad del alma.



Para Aramah el hombre es libre y debe seguir las normas morales de la razón, las cuales coinciden con las de la revelación, sólo que estas últimas añaden nuevas dimensiones a las racionales y dan al hombre su auténtica felicidad en esta vida y sobre todo en la otra.

El pensamiento de Aramah, que trata en todo momento de salvar a la filosofía y a la religión, pero sobre todo a esta última, tuvo un influjo extraordinario no sólo en el mundo judío sino también en el pensamiento cristiano posterior.

* * *

Este ha sido el panorama, sintético y selectivo, de la magnífica aportación del pensamiento judío aragonés a la historia de la filosofía judía y universal. Quedan otros muchos aspectos por tocar, pero éstos son los más importantes que caben destacarse.

Bibliografía

SIRAT, C., *La philosophie juive médiévale en terre d'islam*, C.N.R.S., Paris, 1988 y *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*, C.N.R.S., Paris, 1988. Para todo lo que sigue ver también Lomba, J., *El Ebro, puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Mira Editores, Zaragoza, 2002.

MILLÁS VALLICROSA, J.M., *Shelomó ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, C.S.I.C., Madrid, 1945, op. cit., p. 14.

SELOMOH IBN GABIROL. *Selección de perlas*, trad. de G. Maeso, D., Ameller, Barcelona, 1977.

Ibn GABIROL, *La corrección de los caracteres*, trad. de J. Lomba, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990.

SHELOMOH IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. de A. Sáenz Badillos, Córdoba, 1991.

Ibn GABIROL, *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 87. El hilemorfismo le sirvió a Aristóteles para explicar por qué cada cosa era lo que era: al verlos compuestos de una materia informe y de una forma que le confería su manera de ser. Esta teoría, además, junto con la del acto y la potencia, le servía para explicar el porqué los seres se mueven (no el porqué existen, pues se supone que el mundo es eterno): al cambiar cada materia de forma. El Motor Inmóvil, por tanto, que es Forma o Acto Puro, sin materia ni potencia alguna, no crea el mundo sino que únicamente lo mueve.

ASÍN PALACIOS, M., *Obras escogidas*, C.S.I.C., Madrid, 1946, t. I, pp. 152 y ss.

El *Sefer ha-Zohar; Libro del esplendor*, conocido simplemente como el Zohar, es un libro de suma importancia de la cábala, compuesto en Castilla probablemente por Moshe de León; (1240-1305).



NOTAS

1. Ibn PAQŪDA, *Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994.
2. CHOURAQUI, A., *Introduction aux devoirs des coeurs*, París, 1950, p. LIII.
3. VAJDA, G., *La teología ascética de Bahya ibn Paqūda*, Madrid, 1950, p. 3.
4. Ibn PAQŪDA, «Los deberes de los corazones», *op. cit.*, pp. 4-5.
5. Se trata de una cajita puesta en la jamba de las puertas con un texto de la Biblia.
6. Ibn PAQŪDA, «Los deberes de los corazones», *op. cit.*, p. 8.
7. Ibn PAQŪDA, «Los deberes de los corazones», *op. cit.*, p. 307.
8. VAJDA, G., *Introduction a la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1917, pp. 202 y ss.
9. VAJDA, G., «La teología ascética de Bahya ibn Paqūda», *op. cit.*, p. 182.
10. Mateo, 20, 31. El lugar de Ibn Paqūda donde se encuentra este paralelo es: *Ibn Paquáda, Los deberes de los corazones*, *op. cit.*, p. 121.
11. Ibn PAQŪDA, «Los deberes de los corazones», *op. cit.*, p. 213.
12. Véase WAXMAN, *History of Jewish Literatur*, New York, 1930, p. 36. CHOOURAQUI, A., «Introduction aux devoirs», *op. cit.*, p. LII.
13. CHOURAQUI, A., «Introduction aux devoirs», *op. cit.*, p. LIII.
14. ROMANO, D., *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 96.
15. VALLICROSA, J. M. *Literatura hebraicoespañola*, Barcelona, 1967, p. 123.
16. Se trata de una obra cabalística hecha en oriente tal vez por Rabí Akiba entre los años 450-700 d.C.
17. ALFONSO, Pedro, *Diálogo contra los judíos*, Introd. texto latino y Trad. Coordina LACARRA, M. J., Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996, p. 198.
18. UBIETO, A., *Historia de Aragón. Literatura medieval, I*, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1981, p. 88.
19. Ibidem.
20. ALFONSO, Pedro, *Disciplina clericalis. Pedro Alfonso*, Trad. M.³ Jesús LACARRA y Esperanza DUCAY, Guara Editorial, Zaragoza, 1980.
21. ALFONSO, Pedro, *Diálogo contra los judíos*, Introd. texto latino y Tyrad. Coordina LACARRA, M. J., Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1996.
22. Ver LOMBA, J., *Dichos y narraciones de tres sabios judíos. Ibn Gabirol, Ibn Paquáda, Pedro Alfonso*, *op. cit.*, Introducción, p. 18-43; «Ideal de sabio en la literatura de la Marca Superior», *A la Profesora Emérita María Luisa Ledesma Rubio. En homenaje académico*, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993, pp. 503-527.
23. Ver LACARRA, M. J., *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1979.
24. Esta cábala se distingue de la iyunit en que es más especulativa y teórica.
25. Se pueden consultar en castellano las obras traducidas por SATZ, M., *Arbol verbal Nueve notas en torno a la kabbalah*, Kairós. Barcelona, 1988 y *El dador alegre*, Hep-tada. Madrid, 1991.
26. De forma sumamente resumida diré que los sefirot son las letras expresivas de las hipóstasis divinas a través de las cuales el Creador hizo el mundo.
27. IFERGAN, M., *Un philosophe juif dans l'Espagne médiévale*, Paris, 1995.
28. Se trata de una de las dos Disputas públicas más famosas organizadas por los cristianos para tratar de convertir a los judíos. Una fue la de Barcelona celebrada en el año 1263 y la otra la de Tortosa que tuvo lugar de 1423 a 1414.
29. VAJDA, G., *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 182.
30. SIRAT, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 370.
31. Este hijo de Yishaq, Meir ben Yishaq Aramah, fue dayyan de la comunidad de Aragón en Salónica y publicó numerosas obras jurídicas, y comentarios a varios libros de la Biblia. También compuso una antología de refranes.





Pintura mural. Palacio de la Aljafería. Zaragoza.

LA ASTROLOGÍA JUDÍA EN ARAGÓN

ALFREDO BALLESTÍN SERRANO

Universidad de Zaragoza

LA ASTROLOGÍA JUDÍA EN LA HISTORIOGRAFÍA



La investigación histórica sobre el judaísmo ha contado desde hace décadas con una importante nómina de investigadores en todas las áreas del conocimiento, como lo demuestra el que la cultura y la ciencia judías cuenten con un extenso bagaje bibliográfico, posiblemente uno de los más ricos y extensos del panorama científico universal. En lo que al judaísmo hispano se refiere hay abundantes estudios de carácter histórico, filosófico, literario, etc.

Conocemos gracias a ello las reiteradas aportaciones de los judíos a la historia de la cultura y de la ciencia de la humanidad.

Es por eso motivo de extrañeza el déficit y, en su caso, la superficialidad del tratamiento que la historiografía general ha dado a las relaciones y, sobre todo, a las importantes aportaciones realizadas desde el ámbito judío a la Astrología, y por extensión a ciencias como la Astronomía, Matemáticas o la Medicina. Aportaciones que

van no sólo desde la perspectiva de la práctica de la vieja ciencia mesopotámica, en sus versiones astrológica y astronómica, sino también desde el ámbito de la especulación en los campos científico, filosófico y religioso.

Posiblemente la explicación haya que buscarla en el temor, secular, no exento de misonerismo, subyacente en diferentes ámbitos a la hora de tratar el asunto de la Astrología. En lo que al ámbito religioso respecta, porque la aceptación de la teoría y la praxis astrológica suponen un choque frontal con la esencia misma de la religión judía. En cuanto al ámbito científico, el tratamiento que recibe la astrología judía no difiere del que se le da a la Astrología en general: rechazo generalizado a lo que se considera simple superstición. Una actitud decimonónica basada en la idea racionalista imperante que afortunadamente se está viendo superada por la investigación científica.

Una situación que, afortunadamente, queda parcialmente compensada, sobre todo





Documento mercantil referido a unos bienes inmuebles del barrio judío oscense. Archivo de la Catedral de Huesca.

en las últimas décadas, gracias a las aportaciones de autores con trabajos que, aún siendo en general de contenidos astrológicos específicos, no dejan de poner de manifiesto la fecundidad de la relación de los judíos con la Astrología en general.

1. Los judíos y la Astrología

La dimensión universal de la Astrología se pone de manifiesto en el hecho de que prácticamente ninguna religión ni corriente del pensamiento se haya sustraído, de una u otra forma, a su influencia. En el caso de las tres grandes religiones monoteístas semíticas, tal afirmación queda constatada entre abundante presencia de vestigios de índole astrológica, en sus correspondientes textos sagrados.

En el caso del judaísmo¹, la relación de los judíos con la Astrología se evidencia en los propios textos sagrados, que, ade-

más de las propias referencias astrológicas, se hacen eco de la práctica de la Astrología por otros pueblos². Todo ello pone en evidencia que los judíos, como los pueblos de su entorno, conocían y practicaban la Astrología³.

Hay sin embargo dos circunstancias que configuran la larga e intensa relación de los judíos con la Astrología: la religión y la diáspora.

Respecto de la primera, porque la práctica astrológica tiene lugar en el contexto religioso característico del pueblo judío, siendo que el principio sobre el que se fundamenta su religión es la absoluta omnipotencia de Dios. Principio que, en rigor, sufriría un evidente menoscabado con la creencia y con la práctica de la Astrología.

Además, los límites, a veces difusos, entre Astrología y astrolatría⁴, y las conexiones de la primera con la magia dará argumentos a los detractores de la Astrología, que en ocasiones mostrarán su hostilidad hacia su práctica⁵.

Sin embargo existen, en el propio seno del judaísmo, algunos condicionantes que influyen en las relaciones de los judíos con la Astrología:

Primero: En la literatura vetero-testamentaria, tiene lugar, frecuentemente, la incorporación del lenguaje astronómico.

Segundo: El cumplimiento litúrgico conlleva la necesidad de conocer con exactitud el calendario lunar.

Tercero: Algunos pasajes de los textos sagrados⁶ llevan implícita la aceptación de la Astrología.

Cuarto: La inexistencia en el judaísmo de una jerarquía centralizada que dicte el dogma hará posible el que la teoría y la práctica de la Astrología sean realizadas con el beneplácito de los rabinos, que en ocasiones serán también astrólogos⁷, hasta el punto de configurar toda una tradición rabínica favorable a la Astrología.





Arco de ingreso al barrio judío de Almonacid de la Sierra construido en ladrillo.





Con relación a la diáspora, hay que hacer hincapié en la biculturalidad que caracteriza las relaciones de los judíos con las diversas culturas⁸ con las que han convivido y cuyos saberes, además de asumir, transmiten.

Así, el exilio babilónico⁹, permitirá a los judíos conocer la propia cuna de la Astrología, el solar en el que ésta había surgido como el sistema de adivinación más característico.

En época helenística, la importantísima colonia judía de Alejandría tendrá igualmente oportunidad de conocer *in situ* el lugar donde la Astrología adquiere su carta de naturaleza, ya que es en esta ciudad donde la confluencia de las culturas egipcia, griega y mesopotámica harán posible la elaboración de las bases teórico-prácticas del saber astrológico. Los judíos helenizados se muestran favorables a la Astrología llegando a conciliar su tradición religiosa con ciertos aspectos del saber astrológico¹⁰.

Pero será siglos más adelante, en los territorios bajo dominio islámico, donde se produzcan una serie de circunstancias favorecedoras para la relación de los judíos con la Astrología.

2. La astrología judía en Sefarad¹¹

La minoría judía, oprimida bajo los visigodos, presta su colaboración¹² entusiasta a los árabes para la conquista de la Península Ibérica¹³, pasando así a convertirse en minoría protegida. Muy pronto, en el Andalucía califal, como sucedía en el califato de Bagdad, que siempre fue el referente a emular, tiene lugar el acceso de personalidades judías a los círculos culturales, científicos y políticos, en los que la Astrología estaba presente¹⁴. Una buena prueba de ello es el caso de Hasday Ibn Saprut¹⁵, que tuvo una importante actividad en la corte de Abd al Rahman III¹⁶, y que servirá de ejemplo para los judíos españo-



Suscripción hebrea.

Archivo Histórico de Protocolos de Sos del Rey Católico.

les, que pasan a desempeñar un papel cada vez más destacado en todas las áreas. En Córdoba, como en Bagdad, los califas tuvieron sus astrólogos personales, costumbre que se convertirá en una tradición secular, oficiada casi siempre por astrólogos judíos.

Tras la desintegración de Al-Andalus¹⁷ en reinos de Taifas¹⁸, los nuevos gobernantes siguen contando con la colaboración de los astrólogos judíos, quienes llegan prácticamente a monopolizar el ejercicio de este saber. Una situación que continúa en los reinos cristianos tras la Reconquista.

La relación de los judíos con la Astrología se produce en todos los niveles. En las propias comunidades judías, se pretendían encontrar en ella los signos que indicaran la llegada de un mesías que los sacase de la incertidumbre generada por los cambios políticos.

Los judíos, como los miembros de las comunidades cristiana y musulmana, confiaban su futuro a la pericia de los astrólogos. En las áreas del poder político, la figura del astrólogo judío es común en todas las cortes.

En el ámbito cultural los judíos siguen ejerciendo su tarea de traductores¹⁹, vertiendo al latín y al castellano las obras de

Astrología escritas en árabe²⁰. Importantes son también las aportaciones técnicas que llevaron a cabo en instrumentos de observación y cálculo como astrolabios, relojes auxiliares, aparatos de observación y tablas astronómicas²¹.

Los astrólogos judíos españoles conocían los tratados generales de astrología griega, traducidos al árabe en los siglos VIII y IX,

generalmente por judíos, y al latín y hebreo desde finales del XI por miembros de la misma comunidad.

Figuran, además, entre sus fuentes, algunas obras que conviene señalar, porque gozaron de especial predicamento entre las comunidades judías de Sefarad:

Clavicula Salomonis, obra judía que en época medieval se atribuyó al propio rey



Trazado viario de la judería de Borja, actual barrio de El Cinto.





Salomón, que era una síntesis de Astrología y magia.

La *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, obra redactada posiblemente a comienzos del siglo X y que llegó a Zaragoza antes del año 1065, gracias a la influencia del judío Abul-Fad-ibn Hasday, ministro en la corte zaragozana de los Banu-Hud.

En la Edad Media, la ciencia tenía una consideración radicalmente distinta de la que hoy tenemos, ya que se contemplaba desde un punto de vista global, muy alejado por tanto de su actual especificidad. En ese contexto, la Astrología no sólo era considerada ciencia, era la ciencia por antonomasia²². Su amplio campo de aplicación, derivado de su carácter multidisciplinar, mantenía estrechos vínculos con la magia, la alquimia y la medicina, saberes que, en su praxis, precisaban del concurso de la Astrología²³.

**La astrología judía en Aragón.
Tres judíos paradigmáticos:
Abraham ibn Ezra,
Abraham bar Hiyya y Pedro Alfonso
de Huesca**

Bajo la denominación genérica de astrología árabe se encuentra toda una serie de sistemas astrológicos diferentes, cuya procedencia era persa, siria, griega e hindú. Estos sistemas tenían dos características comunes: la utilización de la lengua árabe como vehículo de expresión y haber sido practicados bajo la autoridad de monarcas musulmanes.

La religión islámica hace posible que los judíos²⁴ puedan acceder a los círculos culturales y políticos en los que la Astrología tenía un lugar preferente.

Esta situación, que ya había comenzado en el siglo VIII, en el califato de Bagdad²⁵ tendrá como hemos visto reflejo en el cordobés, y posteriormente en los reinos de taifas y cristianos, hasta el punto de que la Astrología será conocida por algunos autores como «la ciencia judía»²⁶.

De la extensa nómina de judíos relacionados con la Astrología en la España medieval, destacamos tres de ellos, por estar vinculados con Aragón, tanto bajo época islámica como cristiana²⁷: Abraham ibn 'Ezra', Abraham bar Hiyya' y Pedro Alfonso.

En 1018 se instaura la dinastía de los Tu-yibíes en Zaragoza, que permanecieron en el poder durante 20 años, hasta la llegada de otra dinastía, los Hudíes.

Al-Mustain, es el primer monarca de esta nueva dinastía que permanecerá hasta 1110, fecha en la que llegan los almorávides a Zaragoza, gobernando la ciudad hasta su conquista en 1118 por Alfonso I el Batallador.

El contexto político y cultural de esta época, impregnado por el talante abierto y tolerante de estas dos dinastías, así como por su labor de mecenazgo, hizo posible el auge de la ciencia y de la cultura en la taifa zaragozana.

Es en ese contexto en el que se sitúa la obra de los tres personajes que, además de su condición de judíos, tienen una serie de puntos en común:

- Sus actuaciones en el campo de la Astrología están presididas por un sentimiento profundamente religioso.
- Son concedores de las bases teóricas que sustentan el saber astrológico y practican los diversos sistemas astrológicos de la Antigüedad, con las mejoras introducidas en época islámica.
- El pensamiento astrológico de los tres rebasará la frontera aragonesa, fructificando en la Europa medieval, llegando incluso hasta más allá del Renacimiento, época en la que alguna de sus obras, como sucede con la de Abraham ibn Ezra, será considerada básica para el estudio de la Astrología.

Abraham ibn Ezra, nació en Tudela en 1089, cuando esta ciudad pertenecía a la



Torre del Homenaje del Castillo de Ruesta, colindante con la judería.





Escena de la Creación. Haggadah de Sarajevo.

Marca Superior, o demarcación administrativa del norte de Al-Andalus, cuya capital era Zaragoza. Se le considera como el científico judío más influyente de toda la Edad Media, y el que más obras de Astrología escribió.

Tiene en su haber la recopilación y difusión del legado astrológico greco-árabe, en las comunidades judías de Europa.

La Astrología, propiamente dicha, ocupa un lugar relevante en la ingente obra de Abraham ibn Ezra como lo demuestra el elevado número de obras de esta temática²⁸ que escribió. En ellas abarcaba tanto los planteamientos teóricos como los diferentes métodos astrológicos e instrumentos astronómicos, como son sus *Tablas pisanas*, de frecuente utilización hasta el siglo XVI.

Abraham ibn Ezra asume los postulados de la astrología helenística tradicional, ex-

puestos en el siglo II d. C. por Ptolomeo en su *Tetrabiblos*, y que básicamente consistían en afirmar la influencia de los astros en el ser humano, desde el mismo momento del nacimiento. Una influencia que perduraría hasta la muerte, y que se evidenciaría, sobre todo, en los momentos más importantes de la vida del individuo.

La praxis de esta corriente astrológica se plasma en diferentes sistemas astrológicos como son el de *las interrogaciones* y el de *las iniciativas*²⁹, ya conocidos en la Antigüedad, y a los que la astrología islámica había aportado importantes mejoras.

El pensamiento astrológico de Abraham ibn Ezra va más allá de la simple utilización práctica de este saber, ya que además de defender su uso científico, intenta conciliar la fe judía con la Astrología, atreviéndose a lo que ningún sabio judío ha hecho jamás: utilizar claves astrológicas para explicar algunas de las partes más enigmáticas de los textos bíblicos.

Sus escritos de Astrología más importantes son los siguientes:

- El *Séfer re'sit hokmah* o *Libro sobre el principio de la sabiduría*, una enciclopedia en la que expone los principios teóricos de la Astrología y sus aplicaciones prácticas. Esta obra será manual básico durante la Edad Media y el Renacimiento, ejerciendo, además, influencia en autores de literatura profética como es el caso de Nostradamus.
- El *Séfer ha-mibharim* o *Libro de los tiempos elegidos*, que contiene una de las aplicaciones prácticas más corrientes de la Astrología, conocida bajo el nombre genérico de las *elecciones*³⁰, exponiendo los momentos propicios para comenzar cualquier actividad.
- El *Séfer ha-se' Eloy* o *Libro de las interrogaciones*, también de astrología práctica, en el que expone otra práctica astrológica de uso corriente como es el sistema de las interrogaciones.



– El *Séfer yesod mora'* o *Libro de los fundamentos del temor de Dios*, en el que intenta conciliar dos principios tan antagónicos como la fe y la ciencia. En esta obra Abraham ibn Ezra realiza una auténtica apología del saber astrológico, necesario según él en los dos ámbitos. En el religioso, es necesario para entender en profundidad la fe, cumplir la ley y los mandamientos. En el científico, para la

comprensión de las matemáticas, la geometría, la física y la astronomía.

Tiene también algunos opúsculos de astrología práctica referidos a horoscopia individual y al sistema de las elecciones.

Los postulados astrológicos de Abraham ibn Ezra son considerados esenciales para la práctica de la astrología política.



Plaza de la Sartén. Judería de Sos del Rey Católico.





Abraham bar Hiyya

Fue nasí o príncipe de la comunidad judía de Barcelona, lugar donde pasó la mayor parte de su vida. Tuvo relaciones con la Casa Real de Aragón, sobre todo con Alfonso I, del que sería astrólogo y consejero, colaborando también con los condes de Barcelona en asuntos políticos.

El pensamiento astrológico de Abraham ibn Ezra se basa en la pretensión de fundamentar el vínculo entre Dios, el Universo y la Humanidad, una idea que desarrolla para argumentar la no existencia de contradicción entre la Astrología y la religión judía. Dice al respecto que los astrólogos judíos tienen el deber de estudiar Astrología para poder defender su fe frente a cristianos y musulmanes.

Establece una clara distinción entre Astrología, adivinación y astrolatría.

De su obra escrita no conocemos su gran *Tratado de Astrología*, al que alude en sus escritos, y que posiblemente fuera el utilizado por los humanistas del Renacimiento, como Pico della Mirandola³¹, que alude al *Tratado de Astrología de Abraham iudaeus*.

Han llegado hasta nosotros dos de sus escritos:

El *Megillat ha-megalleh* o *Rollo del revelador*. En este texto pretende fijar la fecha de la llegada del verdadero mesías judío, basándose en textos de la Biblia, que analiza mediante claves astrológicas. Utiliza también la Astrología para referirse a los errores del «colgado» (Jesús de Nazaret), y del «loco» (el profeta Muhammad), para poner así de manifiesto la superioridad del judaísmo.

Carta dirigida a *Yehudah ha-Nasi*, alto dignatario judío de la comunidad judía de Barcelona, en la que defiende la legitimidad del uso de la Astrología³² en tanto que no va en contra de la omnipotencia divina. Afirma que la Astrología es un medio utilizado por Dios para gobernar el mundo sublunar.



Detalle de El Calvario. Museo Provincial de Huesca.

Moisés Sefardí

Sabio judío oscense convertido en 1106 al cristianismo, la nueva religión triunfante en el Aragón de aquellos momentos, y sustentadora del nuevo poder político, encarnado por Alfonso I el Batallador, monarca que actuará de padrino en su bautismo.

Moisés Sefardí, o Pedro Alfonso, nombre que adoptó como cristiano, es uno de los personajes más singulares de toda la Edad Media europea.

Fue sobre todo en un contexto cultural musulmán, donde se forjó la personalidad literaria y científica de Pedro Alfonso gracias sobre todo a su conocimiento de la lengua árabe, lo que le permitió el acceso a las traducciones realizadas a este idioma, de tratados griegos, persas e hindúes, entre los que se encontraban los relacionados con la Astrología. A todo ello hay que añadir el profundo conocimiento que tenía de su propia cultura, la judía. Todo ello hace posible que Pedro Alfonso, heredero de la tradición científica greco-oriental, sea pionero³³, en el siglo XII, en la consideración de la Astrología.

Pedro Alfonso es un personaje comprometido con la Astrología, ciencia cuyo estudio y uso recomienda desde una perspectiva científica y racional, mediante la utilización de las matemáticas y la astronomía. Para ello se basa en autoridades como Aristóteles, que había probado la influencia de los cuerpos celestes en la tierra, y Ptolomeo, que había concretado la influencia de cada planeta en los fenómenos terrestres.

Desde su punto de vista religioso, defiende el uso de la Astrología afirmando que no contradice los principios de la religión cristiana sino que ésta justifica el uso de aquélla.

De su obra astrológica escrita muy poca ha llegado hasta nuestros días y, además, en estado fragmentario. Sin embargo, su magisterio es trascendental como podemos ver por la influencia de algunos de sus discípulos como son Walcher de Malvern y Adelardo



Tajador con la estrella de David procedente de la judería de Teruel. Museo Provincial de Teruel.





de Bath. Pero es sobre todo en su *Carta a los peripatéticos franceses*, donde mejor se plasma su pensamiento astrológico.

Esta carta es el *proemio* a una obra astronómica³⁴ que Pedro Alfonso escribió en forma epistolar en 1120. En ella recomienda el estudio de la geometría, música, medicina y Astrología, siendo esta última la más útil, ya que hasta la medicina depende de ella.

Se distancia de la Astrología vulgar³⁵, y rechaza las críticas provenientes del clero cristiano hacia la utilización de la Astrología.

En esta carta Pedro Alfonso desarrolla su defensa de la Astrología en tres partes. En la primera de ellas hace referencia a su utilización y dignidad de su uso en tanto que era la más digna de las siete artes (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y Astrología). Se refiere, igualmente, a la necesidad de utilizar la Astrología en la práctica de la medicina. En la segunda parte Pedro Alfonso insiste en la necesidad de profundizar en los principios teóricos de la Astrología, cuya única forma de lograrlo sería mediante la práctica. Finalmente, en la tercera parte, pretende convencer de que la voluntad de Dios estaba tras la influencia de las estrellas en los acontecimientos terrestres, por lo que la Astrología no va en contra de la religión³⁶.

De su obra astronómica, que inserta sus propias tablas astronómicas, únicamente se conoce el prólogo y cuatro capítulos, y sus fuentes principales fueron al-Jwarizmi y Maslama

La existencia de la figura del astrólogo como «asesor» del rey de Aragón aparece ampliamente documentada durante toda la Edad Media. Los monarcas aragoneses utilizaban la Astrología como una herramienta importante en el ejercicio de las actividades de gobierno. Las predicciones de sus astrólogos, todos ellos destacados miembros de las aljamas judías, eran muy

tenidas en cuenta a la hora de tomar decisiones políticas, siendo el caso más llamativo el de Pedro IV el Ceremonioso³⁷. En su corte barcelonesa los astrólogos judíos jugaron, además, un importante papel que trascendía del contexto político citado, siendo protagonistas del auge científico y cultural que experimentó el reino de Aragón durante esta etapa.

Bibliografía

- BARKAI, R., «L'Astrologie juive médiévale: aspects théoriques et pratiques», *Le Moyen Âge*, vol. XCIII (1987), p. 323-348.
- BARKAI, R., «Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la Astrología y la magia» en Sáenz-Badillos (Ed.), *Judíos entre árabes y cristianos*. El Almendro, Córdoba, 2000, pp. 73-85.
- BURCKHARD, T., *Clave espiritual de la Astrología musulmana según Mohyiddin Ibn Arabi*. Sophia Perennis, Barcelona, 1997.
- CANTERA, F., *The bigining of Wisdom, an Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra*, Edición y traducción. Baltimore, 1939.
- CANTERA, E., «Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.
- CARMODY, F. F., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*. Berkeley, 1956.
- CASTELLS, Margarita, «Notas astrológicas y astronómicas en el manuscrito árabe 873 de El Escorial», *Al-Qantara*, XII, 1991, pp. 19-58.
- D'ALVERNY, M. T., «Astrologues et théologiens au XIIème siècle», *Mélanges offerts à M.D. Chenu*. Paris, 1967: 31-50 eadem.
- DA CRUZ PONTE, J. M.^a, «Astrologie et apologetique au Moyen Âge». C. Wenin (Ed.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, Louvain, 1986, pp. 631-637.
- FAHD, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966.
- FLINT, «The Transmisión of Astrology in the Early Middle Âge», *Viator*, 21 (1990), pp. 1-27.
- GÓMEZ, M., «Teorías astronómicas y astrológicas en el Comentario de Abraham ibn Ezra al libro del Eclesiastés», *Sefarad*, LV (1995), pp. 257-272.

- HALBRONN, J., «Abraham Ibn Ezra astrologue», *Revue des Études Juives* CXXXVI (3-4), Juil. Déc. 1977.
- HALBRONN, J., «Le recours à l'astrologie comme langage allégorique privilège de la pensée juive», *SIEPM Langage et connaissance au Moyen Âge*. Résumés des communications Bonn Juillet, 1977. Ed. Jan. P. Beckmann.
- HALBRONN, J., «La problématique astrologique chez les principaux penseurs juifs du Moyen Age Espagnol», *Annuaire. Résumés des conférences et travaux. École Pratique des Hautes Études*, section V, t. LXXXIX (1980-1981).
- HALBRONN, J., *Le monde juif et l'astrologie. Histoire d'un vieux couple*, Milano, Arché, 1985.
- HALBRONN, J., «Le diptyque astrologique d'Abraham Ibn Ezra et les cycles planétaires du liber rationum». *Revue des Études Juives*, Janvier-juin, 1996, fascicule 1-2, pp. 170-183.
- HOODBHOY, P., *El Islam y la ciencia. Razón científica y ortodoxia religiosa*, Barcelona, 1998.
- Historia de la Filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*. Kitab Tabakat al-Uman Said Alandalúsi, Traducción notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz. Introducción y notas de Andrés Martínez Lorca. Madrid, 2001.
- IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*, Introducción, Traducción y notas de Joaquín LOMBA, Zaragoza, 1990.
- KNAPPICH, W., *Histoire de l'Astrologie*, París, 1986.
- LAISTNER, J. L. W., «The Western Church and Astrology During the Early Middle Ages», *Harvard Theological Review*, 34 (1941), pp. 251-275.
- LEVI, R., *The astrological Works of Abraham Ibn Ezra. A literary and linguistic study with special reference to the Old French translation of Hagin*. Cfr. Halbronn, J., «Le diptyque astrologique d'Abraham Ibn Ezra», p. 173.
- LIPTON, J., *The Rational Evaluation of Astrology in the Period of Arabo-Latin translation*, ca. 1126-1187 A.D. (Dissertation, University of California-Los Angeles, 1978).
- LOMBA, J., *La Filosofía judía en Zaragoza*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1988.
- MAIMÓNIDES, *Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier. Notas biográficas, introducción, traducción y notas*, por Judit TARGARONA, Riepiedras, Barcelona, 1987.
- MILLÁS, J. M.^a, «La aportación astronómica de Pedro Alfonso», *Sefarad*, III (1943), pp. 5-137.
- MILLÁS, J. M.^a, «El magisterio astronómico de Abraham ibn Ezra en la Europa Latina», *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, CSIC, 1987, 2 vols., vol. I, pp. 289-348.
- MILLÁS, J. M.^a, «Sobre un Tratado de astrolabio atribuido a R. Abraham ibn Ezra», *Sefarad*, IV (1994), pp. 31-38.
- QUISTBERG, S., *Astrología en la Biblia*. Altalena, Madrid, 1982.
- ROMANO, D., *La ciencia hispano judía*, DL 1992.
- SÁENZ-BADILLOS/TARGARONA, J., *Diccionario de autores judíos, (Sefarad. Siglos X-XV)*, El Alhendro, Córdoba, 1988.
- SAMSÓ, J., *La ciencia árabe en España*. Madrid, 1992.
- SAMSÓ, J., «Alfonso X y los orígenes de la Astrología hispánica», en VERNET, J. (ed.), *Estudios sobre la Historia de la ciencia árabe*. CSIC, Barcelona, 1980, pp. 83-114.
- VAN DE VYVER, A., «Les plus anciennes traductions latines médiévales (X^{ème}-XI^{ème} siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie», *Osiris*, 1 (1936), pp. 658-691.
- VERNET, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*. El Acanalado, Barcelona, 1999.
- SELA, S., «El papel de Abraham ibn Ezra en la divulgación de los "juicios" de la Astrología en las lenguas hebrea y latina», *Sefarad*, LIX (1999), pp. 159-194.
- TOLAN, J., «Reading god's will in the Stars. Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille defend the new Arabic astrology», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp.13-30.
- VERNET, J., «Tradición e innovación en la ciencia medieval» en *E.H.C.M.*; «Astrología y política en la Córdoba del siglo X». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, 15, 1970.
- VERNET, J., *El Islam en España*, Mapfre, Madrid, 1993.
- VERNET, J., «Astrología y política en la Córdoba del siglo X». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, 15 (1970), pp. 91-100.



NOTAS

1. En el propio Génesis hay una referencia de claro tinte astrológico: «Haya lumbreras y sirvan de señales». Gn. 1.14.
2. En Jeremías se hace referencia a tales prácticas: «Ni de las señales del cielo tengáis temor, aunque las naciones lo teman». Jer. 10,2.
3. Pueden servir de ejemplo las abundantes referencias astrológicas contenidas en los *Manuscritos de Qunrán*.
4. En el Deuteronomio, queda reflejado el rechazo hacia la astrolatría, el espiritismo o la magia, lo que no sucede con la Astrología propiamente dicha. La adivinación se condena también en el Levítico, XIX, 31, en el Deuteronomio XVII, 10-11 y en Isaías XLVII, 13.
5. Es el caso de Maimónides, que ataca con virulencia todas las prácticas adivinatorias.
6. Situación que se produce tanto en el *Talmud* como en la propia *Mishnah* y en algunos *misdrashim*, y que se traducirá en agrias polémicas a favor y en contra de la Astrología.
7. Que para evitar la acusación de idolatría añadirán a sus predicciones alguna fórmula en la que conste que la voluntad de Dios está detrás de ella.
8. Algo paradójico en un pueblo tan celoso de su tradición y que se adapte al contexto que le toca vivir, adoptando su cultura e integrándola en la suya propia. Cfr. FERNANDEZ VALLINA, «La huella judía en la cultura española», en SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos*. El Almendro, Córdoba, 2000, p. 21. Señala también el autor el llamativo caso de Sefarad, ya que en ella permanecieron los judíos más de 15 siglos.
9. La estancia de los judíos en Babilonia encuentra diversos ecos en la literatura bíblica, por ejemplo la Biblia desarrolla una concepción lineal del tiempo, y una cierta idea de un destino escrito en el cielo; toda una idea característica de la astrolatría mesopotámica.
10. Cfr. FONTAINE, J., «Isidore de Séville et l'Astrologie», REL, 31 (1953), pp. 271-300.
11. España ha sido la patria de los judíos durante más tiempo que cualquier país en el que han vivido, incluyendo su actual patria, Israel. Cfr. ROTH, N., «Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles», SÁENZ BADILLOS (ed.), *op. cit.*, p. 87.
12. La situación de los judíos en la España visigoda era especialmente trágica. La legislación visigoda se caracterizaba por ser antijudía, siendo muy numerosas las leyes específicas contra la población hebrea española. Una población que se salvó de una extinción segura gracias a la llegada de los musulmanes. Cfr. ROTH, N., «Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles», en SÁENZ BADILLOS, (Ed.), *op. cit.*, p. 87.
13. Conquista que leyendas árabes achacaban a los conocimientos astrológicos de los conquistadores, es el caso del caudillo Músá Ibn Nusayr, principal responsable de la conquista, el año 712, a quien Ibn Habíb le atribuye una reputación de astrólogo. Cfr. CASTELLS, M., «Notas astrológicas y astronómicas en el manuscrito árabe 873 de El Escorial», *Al-Qantara*, XII (1991), pp. 19-58.
14. Al respecto cabe señalar la referencia del profesor Vernet, en el sentido de que «España fue en la Edad Media el mayor centro cultural del mundo gracias a los musulmanes y los judíos». Cfr. VERNET, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*. El Acanalado, Barcelona, 1999, p. 44.
15. Hasday Ibn Saprut tenía también la condición de médico, profesión que en la Edad Media estaba íntimamente ligada a la de astrólogo.
16. Bajo el califato de Abd al Rahman III, se dan una serie de circunstancias que favorecen el acceso de los judíos a los diferentes ámbitos culturales, científicos y políticos, siendo el señalado Hasday ibn Saprut un modelo paradigmático.
17. Anunciada por los astrólogos, así como la guerra civil subsiguiente. Cfr. VERNET, *op. cit.*, p. 65.
18. Esta época es para el profesor Vernet la de máximo esplendor de la ciencia española.
19. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en Yohanan ibn Daud, que tradujo más de una decena de tratados astrológicos del árabe al latín, y en el siglo XI un judío zaragozano, Chicatella, realizó traducciones del árabe al hebreo.
20. Una de las obras ideológicamente más importantes de la Baja Edad Media fue el Tratado de Astrología de Ali Abenragel, que Alfonso X mandó traducir al castellano al judío Yehudá Mose, bajo el título de *El libro conplido de los iudizios de las estrellas*.
21. El profesor Cantera señala que no hubo prácticamente ningún equipo de investigación astronómico en la España medieval que no contara con la presencia en mayor o menor medida de sabios judíos. Cfr. *op. cit.*, p. 69.
22. Un buen ejemplo lo tenemos en la primera mitad del siglo XII, en que la principal demanda de libros en toda la Cristiandad, era la de libros de Astrología.
23. La elección del momento más adecuado para la práctica mágica, para el trabajo alquímico y, sobre todo, para tratar las enfermedades del ser humano, se hacía utilizando diferentes métodos astrológicos.
24. Por tener la condición de protegidos.
25. En su capital, Bagdad, un judío persa, Masha Allah, tradujo importantes tratados de Astrología del persa al árabe, llegando a ser director de la Biblioteca de Bagdad. Años más tarde otro judío, Rabban al-Tabari, sería el primero en traducir al árabe el *Almagesto* de Ptolomeo.
26. Lo encontramos en la crónica de Ximénez de Rada, aunque el profesor Gonzalo Maeso remonta esta denominación a tiempos talmúdicos.
27. El ambiente político que existía en Zaragoza, capital de la Marca Superior de Al-Andalus, propició que desde el año 1035 hasta 1118, en que Zaragoza cae en poder de Alfonso I, se diese en esta demarcación andalusí «uno de los momentos más brillantes culturalmente de la historia de Zaragoza y de la región de ella dependiente». Cfr. LOMBA, J., *La filosofía judía en Zaragoza*, D.G.A., Zaragoza, 1988.



28. En la obra de Araham ibn Ezra ocupa un lugar importante la astronomía, ciencia a la que, son palabras del profesor Millás, Abraham ibn Ezra aportó su magisterio. Escribió diversos tratados astronómicos y tablas que serían utilizadas hasta comienzos del siglo XVII.

29. Sistemas astrológicos mediante cuya utilización se pretendía conocer el momento propicio para la realización de actos importantes de la vida. Abraham ibn Ezra llega hasta el punto de aconsejar el sistema de las elecciones para elegir el sexo de los hijos.

30. Bajo el método astrológico de las elecciones fueron fundadas ciudades como El Cairo, Fez, Bagdad y posiblemente Bizancio y Barcelona. El horóscopo de la ciudad de Bagdad fue «levantado» por dos astrólogos judíos: Nawbajt y Masaya el año 762.

31. Cfr. BARKAI, R., «Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la Astrología y la magia» en SAENZ BADILLOS (ed.), *op. cit.*, p. 81.

32. Bay Hiyya utiliza la Astrología en su ministerio como rabino. Lo cuenta en esta misma carta aludiendo a celebraciones matrimoniales que él lleva a cabo siguiendo principios astrológicos.

33. Epíteto del profesor Millás en su encendido elogio a la actividad científica de Pedro Alfonso, que serviría de acicate para que una Europa anclada en la tradición latinoeclesiástica, adoptara posiciones más científicas al conocer, gracias a Pedro Alfonso, el legado científico oriental.

34. Esta obra se encuentra en dos manuscritos: el *Arun-del* (270, fol 40v-44r, siglo XII), en el British Museum y el n.º 1283 del Corpus Christi Collage de Oxford. Ambos estudiados y publicados por el profesor Millás Vallicrosa.

35. Heredero de una tradición astrológica culta que hunde sus raíces en la cultura sumeria y a la cual los griegos aportaron las matemáticas y la geometría y los árabes importantes conocimientos teóricos, matemáticos y técnicos, basados en la utilización de cuadrantes, relojes y sobre todo el astrolabio. Pedro Alfonso rechaza las prácticas fraudulentas de la astromancia realizadas por pseudo-astrólogos.

36. Como ibn Ezra, Pedro Alfonso apoya sus tesis en pasajes bíblicos como el de Job, 38,31-3.

37. El clima científico y cultural del reino de Aragón y el papel jugado por los judíos, lo pone ampliamente de manifiesto el profesor Millás, que hace hincapié en la importancia de la Astrología y menciona importantes astrólogos judíos aragoneses.





Interrogatorio a Judas, el judío, detalle. Museo de Bellas Artes de Zaragoza.

LA CULTURA Y LA CIUDAD: LA ALJAMA DE ZARAGOZA EN LA BAJA EDAD MEDIA

ELEAZAR GUTWIRTH

Tel Aviv University



En los documentos producidos por la cancillería del rey Alfonso V de Aragón aparece una fórmula que actúa como epíteto de la aljama de los judíos de Zaragoza: «*especulo*». El epíteto hace referencia a una antigua tradición medieval (cristalizada en títulos de libros como *Especulo de las leyes*; *Speculum humanae vitae*; *Mirroir des dames*; *Sachsenspiegel*). Nos presenta una imagen de esta comunidad judía como una comunidad paradigmática. La comunidad es un punto de referencia o modelo a imitar para otras comunidades¹.

La ciudad se convierte en gran protagonista de uno de los ciclos poéticos/literarios más continuados del poeta hebreo, originario de Zaragoza, Shelomo Bonafed en la década del 1440 al 1450. En dicho ciclo habla del pasado de la ciudad. Era una *qiryah 'alifah*: una «ciudad alegre». El epíteto de Bonafed, al igual que el de los documentos de Alfonso, alude a viejas tra-

diciones. Evoca las palabras de Isaías sobre Jerusalén. También es un símbolo de la relación entre la historia de las imágenes poéticas, las ideas filosóficas, y los textos por una parte y el contexto histórico concreto por otra. El protagonismo de la ciudad en el texto hebreo iguala al que posee en la poesía romance contemporánea de la Península Ibérica, donde los concejos pagaban a los poetas para que compusieran poesía en su honor. También es comparable cronológicamente a la poesía de invectivas contra ciudades de la zona catalano-aragonesa².

De hecho, la relación entre geografía y cultura no siempre ha sido suficientemente comprendida. En el caso de Zaragoza y sus *collecta*, podría afectar a una serie de regiones culturales. Así, por ejemplo, contrariamente a la imagen habitual de la España aislada, podría señalarse que las exportaciones de trigo a Francia –una de las principales fuentes de ingresos de Zaragoza– no podrían entenderse sin la existencia de una extensa red de comunicaciones con





Alcabala de los judíos de Huesca (1389).
Capítulo del «braçage».
Archivo Histórico de Protocolos de Huesca.

(Navarra y) Francia. Todo esto unido a las políticas dinásticas reales y al origen francés de la reina Violante (que tan estrechos vínculos tenía con la aljama a finales del siglo XIV). Estos hechos deben tenerse en cuenta para entender la elección de los rabinos aragoneses (Zaragoza, Tortosa) por parte de las comunidades francesas como consejeros o asesores en el caso de la sucesión del parisino rabino mayor de Francia (Mattatias ben Joseph) después de 1385, así como las afinidades del pensamiento del influyente rabino zaragozano Hasdai Crescas (m. Zaragoza, c. 1410) con los escolásticos al estilo parisino (como Oresme) o los elementos del gusto estético francés patentes en la baja Edad Media, la gran época de las artes visuales [principalmente Biblias y Haggadot iluminadas] entre los judíos aragoneses (siglos XIV y principios del XV)³.

Prestar atención al contexto histórico nos ayudará a no centrarnos en las preocupaciones de los siglos XIX al XXI a la hora de recrear el pasado de Zaragoza a finales de la Edad Media. La centralidad de Zaragoza entre los judíos de la región está bien documentada en los documentos del archivo de Alfonso y en los textos hebreos de Bonafed, pero también tiene expresiones muy concretas en el sistema de *collecta*.

Conocida principalmente por documentos fiscales y por tanto, tratada como parte de la historia de los impuestos, podría también demostrarse que tiene otras ramificaciones. Un primer paso en la reconstrucción de éstas tendría que ver con aceptar los indicadores de categoría social, que son tanto internos como externos con respecto a las comunidades. Así, por ejemplo, en un momento y dentro de una cultura en la que la categoría de una aljama se medía [entre otras características] por el número de rollos de la Torah, es de resaltar la existencia de un gran número de rollos que se deriva de la cantidad de coronas de Torah de Zaragoza expropiadas en el momento de la expulsión⁴. La composición de versos métricos hebreos para ser bordados en las «vestiduras» de los rollos de la Torah era, pues, un acto público que ponía de manifiesto la importancia de la ciudad y podía llegar a ser una cuestión polémica en la que la política comunal interna estaba ligada a los estándares poéticos. Los elementos con los que Bonafed ataca en su ciclo una de estas composiciones y su creación de una inscripción métrica poética alternativa para el rollo de la Torah de la comunidad, se nos revela, pues, más comprensible⁵.

Otra prueba similar es la preocupación por el lenguaje que mostraban las cancellerías de las aljamas. Las comunidades judías eran juzgadas por el estilo de los documentos y por los textos que salían de sus escribanías. En una carta de R. Isaac bar Sheshet, de c. 1380, éste se admira sarcásticamente de la comunidad de Teruel, en la que no hay un solo escribano para redactar un documento claramente⁶. El rabino de Zaragoza, a finales del siglo XIV, mide la categoría (honor-*kavod*) por el número de errores en un documento. Este énfasis en la cultura notarial es evidente en los poemas de Bonafed, en los que la parodia de los estatutos comunales de Zaragoza se basa en un estrecho conocimiento de las fórmulas notariales/secretariales hebreas de



composición de *taqqanot*/estatutos. Se produce en un tiempo y en un lugar en el que son muchos los judíos que frecuentan las oficinas de los notarios cristianos.

Zaragoza se veía a sí misma como una comunidad líder en Aragón y no sorprende por ello ver salir de sus oficinas comunales las pocas colecciones medievales europeas conocidas de modelos de cartas. Las cancellerías comunales con sus *sofrim* (notarios) eran los lugares donde se componían estos formularios-carta hebreos de finales de la Edad Media relacionados con Zaragoza y conservados en códices manuscritos en las colecciones de Hebraica de Berlín, la British Library, etc. Estas cartas, escritas por escribanos judíos zaragozanos han sido de interés (para Brody, Baer y otros) hasta ahora como documentos de los acontecimientos a

los que hacen referencia, aunque normalmente no están fechadas de forma exacta. También servían como fuente a la hora de estudiar la historia de las corrientes del pensamiento hispanojudío⁷. No obstante, pueden considerarse como artefactos culturales que sirven como prueba de las actitudes hacia la forma en general y hacia la práctica retórica de los notarios en particular.

Su relevancia con respecto a fenómenos culturales más amplios puede entenderse si prestamos atención a la importancia de la epistolografía retórica (en los *Diwans* poéticos hebreos de la época, aunque no sólo en ellos) para el desarrollo de la literatura hebrea y para el de sus equivalentes en lengua romance en la Península Ibérica⁸.



Puente de los judíos. Acceso a la necrópolis de Uncastillo.





La peña de la Zuda de Borja preside su judería.

La mayor parte de las palabras contenidas en estas cartas no se refieren a la cuestión comunal objeto de la carta, sino que son adornos, elaboraciones retóricas sobre temas como la vanidad de las posesiones materiales frente a la muerte o a la voluble fortuna. La cada vez mayor importancia dada a la redacción de cartas y documentos oficiales puede relacionarse con un fenómeno que se produjo en las propias instituciones: la aparición del «romanzador» que redactaba documentos en lengua vernácula con caracteres hebreos. Los ejemplos de documentos redactados por romanzadores que han sobrevivido hasta nuestros días son en su mayor parte del siglo XV, como el de la Zaragoza de mediados del siglo XV en relación con un litigio entre las familias Farhi y Sarfati, o el de los estatutos de la carnicería Kasher de Zaragoza⁹.

La comunidad judía de Zaragoza en la práctica actuaba como una especie de promotor/mecenas de la cultura (hebrea y romance) patrocinando las actividades de estos *sofrim* y romanzadores. Pero en el ciclo poético que Bonafed escribe contra la comunidad, encontramos unos mecenas de la cultura alternativos. Están

vinculados a familias antiguas o familias notables (como Noah Chinillo) pero también hay conversos como Gonzalo de la Cavallería cuyo nombre (en caracteres hebreos) aparece como el destinatario de uno de los poemas.

Las familias Ibn Lavi, Cavallería, Alazar, Costantini, actuaron como mecenas y podría decirse que no poca cultura judía aragonesa estaba relacionada con los asuntos e intereses de estas familias. Otro de los protegidos de estos linajes (algunas veces *francos*) era Zarahiah Ha-Levi ben Ishaq Saladin, conocido también como En Ferrer. Su obra plantea de nuevo la cuestión del alcance de la influencia de Crescas. Tema de investigación por parte de Wolfson a principios del siglo XX, no ha sido minimizada por investigaciones posteriores. Al contrario, si éste señalaba a Pico de la Mirandola y a Giordano Bruno como receptores de las ideas del Rabino de Zaragoza, trabajos más recientes han revelado que su influencia era incluso mayor de lo que se pensaba, especialmente en cuanto a Bruno se refiere¹⁰. Zerahia, su sucesor, presenta una serie de rasgos en común con su «padre» espiritual/intelectual. La participación en polémicas (En Ferrer fue el enviado de Zaragoza en la Disputa de Tortosa); la dinámica de atracción/repulsión hacia la filosofía; la consideración del sermón como un importante vehículo para las ideas (ver el sermón de Zerahia sobre el pericope de Balaq) son comunes a ambos. Los problemas de la relación entre la filosofía y la revelación están en el núcleo de una de sus obras: la versión hebrea del *Hapalat Ha-Philosofim* de Ghazali. La introducción de esta versión (las diferencias con respecto a la versión original son expresiones significativas de los propios puntos de vista de Zerahia) ensalza a Dios y critica el determinismo. La elección de Ghazali no es accidental sino consciente por parte de Zerahia. Según él, la elección está justificada porque al-Ghazali (1058-1111) se había dado cuenta de que las preguntas

filosóficas sin influencia profética o revelación no bastaban para una comprensión total. Zerahia reconoce explícitamente que tal elección partió de Benvenist ben Shelomoh ibn Lavi. Compone un elogio para el mecenas en el que le ensalza por no dejar que sus muchas ocupaciones le desvíen de su interés en el estudio del filósofo «religioso» (*dati*) Ghazali¹¹. «Ocupaciones» y filosofía –es decir, cultura– no eran incon-

mensurables. La misma asociación de ocupaciones y filosofía aparece en otra composición hebrea en honor a Benvenist ben Shelomoh ibn Lavi:

«Así dice Joshua, hijo del filósofo R. Joseph En Vives... Alorqi... la virtud del honorable y perfecto señor R. Benvenist, que su honor aumente, hijo del filósofo Shelomoh ben Lavi llamado de la Caballería, que su memoria sea loada, es conocida y



Vista aérea, desde el Castillo, de la judería de Albalate del Arzobispo.





famosa en nuestra región e incluso en los confines de nuestra zona. (También se conoce que) aunque soporta la carga del rey, de los nobles y el liderazgo de la comunidad, todavía dedica tiempo al estudio de la sabiduría de la Torah y a la contemplación de la filosofía. Esto hasta el extremo de llegar a grandes límites. Además tiene una gran base en el arte de la medicina en sus dos ramas, la teórica y la práctica. Y puesto que este notable vio con el ojo de su sutil inteligencia la carencia de dichas obras prácticas de medicina...»

Entre estas familias (Cavallería, Ibn Lavi), acaudalados mecenas como Benveniste ben Sheomoh ibn Lavi pensaron que sería deseable contratar a un maestro para que enseñara a sus hijos a escribir inteligible y agradablemente. No se trata de un caso aislado. Su protegido, el poeta hebreo zaragozano Shelomoh ben Meshulam Da Piera, considera su obra, el *Imre No'ash*, como un libro de texto para otros maestros que están en una posición similar. Y de hecho parecería que la institución del tutor privado comprometido en pulir el estilo de los hijos de mecenas acaudalados no estaba restringida a la familia ben Lavi. El *Ma'ase 'Efod*, por ejemplo, no se compuso como una obra de pura erudición sobre gramática o teoría lingüística. Más bien se escribió para los hijos de familias principales que tenían ya alguna instrucción, «para abrir las puertas del conocimiento de la lengua hebrea»¹². Existe también una cierta dimensión socio-política en el estilo escrito.

La elocuencia es la característica del líder ideal, que claramente mencionan escritores tales como el zaragozano Solomon Da Piera. En el elogio del rabbi mayor de Castilla, don Meir Alguadex, que realiza Da Piera, podemos encontrar una mezcla de las opiniones de Da Piera, y de los términos en los que a Alguadex le hubiera gustado pensar de sí mismo. La elocuencia de Alguadex es elogiada por su poder de curación y capacidad de protección. La élite cortesana judía consideró necesario el es-



Detalle del retablo de la iglesia de San Salvador.
Ejea de los Caballeros.

tudio de la «ciencia del discurso» y fueron hechas dispensas especiales para dicha élite por los teólogos contemporáneos de Alguadex que, por lo demás, se oponían a las «ciencias extranjeras»¹³.

La intensificación y preeminencia del sermón en ese período puede tener un contexto histórico (además de la evolución interna) en la España de fines de la Edad Media. Se entrecruza con el campo poético en los poemas de Da Piera en honor de predicadores notables (como uno llamado Yehudah) y sus sermones. También está presente la homilética en el otro poeta zaragozano, Shelomoh Bonafed. En sus sarcónicos ataques en verso, en la década de los 1440 contra R. Joshua, el rabino siciliano de la comunidad de Zaragoza, Solomon Bonafed prestó atención a los sermones de R. Joshua; no sólo a su contenido

doctrinal, sino también a su forma, a su extensión y al efecto que tenían en su público. Describía a R. Joshua subiendo a la tribuna de la sinagoga de Zaragoza, vestido con ropa extraña, con amuletos cabalísticos alrededor del cuello y un talith roto en el «Gran Sabbath» antes de la Pascua, predicando su sermón durante seis horas, gritado mientras su audiencia le miraba sentada sin entender y con respeto, como si «su rostro fuera de oro»¹⁴.

Aparentemente fue en Zaragoza, durante la segunda mitad del siglo quince, donde Joel ibn Shuaib comenzó esa actividad predicadora que culminó en la composición y, posteriormente, en la publicación

del *'Olat Shabat*¹⁵. El libro es una de las principales fuentes sobre la actitud hacia la forma lingüística en este período. R. Joel ibn Shuaib muestra también un conocimiento de aspectos del sermón distintos del contenido doctrinal. En la Introducción de su *'Olat Shabbat* desarrolla en profundidad el tema de que el predicador debe ser cuidadoso, no sólo con el contenido, sino también con la manera en que es transmitido el sermón. Ibn Shuaib introduce el libro abogando por la conveniencia de la belleza y el adorno. Los seres inteligentes deberían intentar ser como el Agente más perfecto («po'el») y desear no sólo lo que es necesario sino también la belleza. La naturaleza misma no sólo se



Judería de Albarracín, en uno de cuyos extremos se levantaba el castillo de Doña Blanca.





Elaboración del pan con motivo de la Pascua.

limita a lo necesario, como es el caso del pelo. El autor/predicador debería esforzarse por la perfección de contenido pero también por la perfección del discurso. Debería hacer sus sermones inteligibles para públicos selectos y populares; no debería salirse por la tangente, debería haber un orden en sus palabras y hablar de forma agradable para deleitar. Si la gente no desea escuchar sermones es en parte porque no son hermosos. Dice que la elocuencia es un factor en el crédito otorgado a aquellos que predicán en público¹⁶.

Ibn Shuaib puede utilizarse para ilustrar la forma en la que los judíos españoles del siglo XV investían de importancia a la retórica y a la forma del lenguaje en general. Cuando explica pasajes de la Biblia mediante el recurso a ideas sobre la forma del lenguaje y la retórica, está, por supuesto, proyectando sus valores –unos valores hispano-judíos del siglo XV– en el texto bíblico, pero puede sugerirse que existe también una dinámica por la que estos valores son potenciados y reciben mayor legitimación una vez que personajes de la Biblia son dotados de poderes retóricos. Sobre el Midrash de que:

«Abraham nuestro padre llevaba una piedra preciosa/perla en el cuello...», Ibn Shuaib dice:

«esto es una alusión a su elocuencia [*les v'ono ha-medaberet gedulot*] y a su maravilloso discurso. Cuando solía hablar a los enfermos del alma, fuera cual fuera su enfermedad, ellos curaban de la misma...»¹⁷.

En el relato del Génesis del encuentro entre Judá y José [Gén. 44], para ibn Shuaib la cuestión es porque es necesario hacer más extenso el discurso de Judá cuando hubiera bastado con decir:

«... porque tu siervo será garantía del joven... y ahora tu siervo se quedará en lugar del joven...»

La cuestión que plantea Ibn Shuaib es por qué tenía que volver a contar todo lo que le había ocurrido. Ibn Shuaib escribe que Judá pidió permiso a José para decirle una serie de cosas que no eran muy necesarias, sino que eran cosas generales para ablandar el corazón de la audiencia y persuadirles como hacen los retóricos, que dicen palabras que mueven al llanto. Y esto es común ante reyes; todo aquel que acude a ellos preparará sus palabras de un modo puro/elegante (*ṣaḥ*) para tocar el corazón del rey y que éste satisfaga su deseo. Por lo tanto dijo: «deja que tu siervo pronuncie una palabra al oído de mi señor...» (Gén. 44/18) y puesto que las palabras de Judá habían sido preparadas de esta manera para conmover el corazón de José para que se reconciliara con él y sintiera lástima y puesto que había argumentado como hacen los retóricos, para ablandar los corazones de la audiencia y puesto que había exagerado el dolor de su padre y su ansiedad por la partida, José «pidió a todos que se marcharan...» [Gén. 45/1]¹⁸.

Ibn Shuaib muestra, a menudo, conocimiento de las convenciones que gobiernan el discurso. Bastará con un ejemplo. Sobre las razones del modo en que Jacob se dirige a Esaú [Gén. 33] escribe lo siguiente¹⁹:





Interior de la Torre de El Trovador. Palacio de la Aljafería de Zaragoza.



«La forma apropiada de discurso de uno más bajo a uno ensalzado es honrar (al ensalzado) en dos cosas: en sus títulos y descripciones; en el orden del discurso. La primera significa que los títulos deberían ser relativos a los méritos de la persona pero también el orden de mención es importante ya que dice “y colocó a Efraín antes que a Menaseh”».

El énfasis en «la forma apropiada del discurso», en la elocuencia en la Biblia y en la técnica de los predicadores es característica de un tipo de actitudes hacia la retórica entre los judíos de la España del siglo XV. Pero la importancia del pasaje va más allá. Ciertamente ibn Shuaib rara vez revela sus fuentes no judías, menos comunes. Digamos que desafía a sus lectores de un modo que Judah Leon no hace –de ahí la dificultad de situarle en una tradición en concreto–. No obstante, puede sugerirse que la atención a las tradiciones retóricas puede ayudar a comprender sus sermones y también a entender el carácter de sus puntos de vista sobre la retórica. Porque lo que ibn Shuaib proyecta en los textos bíblicos es la idea de que el discurso de Jacob a Esaú se regía por una retórica formal, que el verso pertenece a la *salutatio* y que la *salutatio* varía dependiendo de la condición social de la persona a la que se dirige. Esta es una idea que en la retórica medieval aparece en, por ejemplo, los *artes dictaminis* y que a veces es central en ellos²⁰. Hay poca base, pues, para la imagen de Aragón en general y Zaragoza en particular, como un «desierto» cultural en el momento de la expulsión. El problema es una cuestión de fuentes y evidencia. Una de estas fuentes es la colección de responsa impresos en el siglo XVIII en Italia bajo el título *Shiv'a Eynayim*²¹. Investigaciones recientes han demostrado que uno de los autores, Nis-



Placa cerámica de una de las calles más simbólicas de la judería de Daroca.

sim Benveniste, tenía fuertes vínculos con Zaragoza y su región y que pertenece cronológicamente (las décadas de 1470 y 1480) al mismo período que otros dos autores de esa colección, Ishaq ibn Zayyat e Ishaq de León. Los temas que tratan no son idénticos: uno trata de las leyes de vecindad y de propiedad de la tierra (*bar masra*) mientras que el otro trata temas relacionados con los tutores de huérfanos. No obstante, el estudio de los archivos contemporáneos revela unos ciertos patrones. Las discusiones que Ishaq de León mantiene con ibn Zayyat sobre Halakhah (sobre *gid ha-nashe*) aparecen también en documentos de la Inquisición. En ambos tipos de fuentes hay una mención explícita de oficiales cristianos implicados en las discusiones. En el caso de la evidencia que aparece en los documentos de la Inquisición, conocemos el nombre del interlocutor de de León: Alfonso de la Cavallería²². Huelga decir que éstas implican toda una infraestructura cultural «invisible» (escuelas talmúdicas, educación, libros, escribanos) que muestra [como el nombre del interlocutor de de León] una cierta continuidad con respecto a períodos anteriores.



NOTAS

1. Sobre los epítetos utilizados por Alfonso y por Bonafed, ver GUTWIRTH, E., «Leer a Bonafed en su entorno» en *La sociedad medieval a través de la literatura hispano-judía* [ed. R. Izquierdo Benito y A. Saenz Badillos] (Cuenca: Universidad de Castilla, 1998), pp. 341-357.
2. Para las fuentes correspondientes ver nota 1 supra e idem, «The “World Upside-Down” en hebreo», *Orientalia Suecana*, 30 (1981), pp. 141-147.
3. Sobre la atracción hispano-judía a finales de la Edad Media por el escolasticismo de estilo parisino ver GUTWIRTH, E., «Continuity and Change after 1492» (ed. Y. Assis and Y. Kaplan) *Jews and Conversos at the time of the expulsion* (Jerusalén: Zalman Shazar, 1999), pp. 93-108.
4. MOTIS DOLADER, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos de Zaragoza* (Zaragoza, 1985).
5. Otro aspecto de su importancia como centro de cultura está reflejado en manuscritos copiados allí por o para mecenas y eruditos locales. Ezra ben Shelomon Gateño es un ejemplo muy instructivo quizá precisamente porque no hay de por medio compensación monetaria. Nadie que haya observado la difusión de sus escritos en manuscritos hebreos (p. ej. su Supercomentario sobre Ibn Ezra) puede llamarle «oscuro». Procedía de uno de los pequeños pueblos del Pirineo, en la Conca del Sio, Agramunt, que miraba hacia Zaragoza como centro de la cultura judía. A su vez, ellos eran descritos intencionadamente como rurales [a través de largas listas de términos hebreos relativos a la vegetación] en los textos hebreos contemporáneos. El sabía que necesitaba tener acceso a textos de «filosofía natural» y que en Agramunt no iba a encontrarlos. Es más bien en Zaragoza donde constatamos que consigue este material. París Heb. 1008/1, por ejemplo, es una versión hebrea por Jacob Ibn Makir, de una obra de Averroes: *Qisur melechet hahygayyon*. Tiene el siguiente colofón: «Se terminó el lunes tercer día de Tishre del año 5117 [1357] y fue escrito (es decir, copiado) por Ezra bar Shelomoh Gateño en Zaragoza».
6. GUTWIRTH, Eleazar, «Italy or Spain?: The Theme of Jewish Eloquence in the Shevet Judah» en (ed. M. Rozen) *Daniel Carpi Jubilee Volume* (Tel Aviv, 1996), pp. 35-67.
7. BRODY, H., *Beitraege zu Salomon da Piera's Leben und Wirken* (Berlín, 1893); BAER, F., *Die Juden im Christlichen Spanien*, I, (Berlín, 1928); GUTWIRTH, Eleazar, «Lineage in XVth c. Hispano-Jewish Thought», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXIV, fasc. 2, (1985), pp. 31-38; GUTWIRTH, Eleazar, «Late Medieval Fortuna of Maimonidean Ideas on Wealth», en (ed. J. Peláez) *Sobre la vida y obra de Maimónides* (Córdoba, 1991), pp. 295-304.
8. Sobre epistolografía romance y su importancia en la España cristiana ver, por ejemplo, DEYERMOND, A. D., *Tradiciones y puntos de vista en la ficción sentimental* (Méjico, 1993).
Para el caso de la cultura judía, ver, por ejemplo, GUTWIRTH, E., «Hebrew Letters-Hispanic Mails; Jewish communication in Fourteenth Century Aragon», en ed. S. Menache *Communication in the Jewish Diaspora in the Pre-Modern Period* (Leyden: Brill, 1996), pp. 257-283; idem, «Consolatio: Don Isaac Abravanel and the Classical Tradition» *Medievalia et Humanistica* NS 27 (2000), pp. 79-98; idem, «Medieval Romance Epistolography: The Case of the Iberian Jews», *Neophilologus*, LXXXIV/2 (abril 2000), pp. 207-224.
9. Los esfuerzos de los romanzadores fueron publicados por LACAVE, J. L., «La carne de la aljama de Zaragoza a fines del siglo XV», *Sefarad*, 35,1-2 (1975), pp. 3-36; idem, «Pleito judío por una herencia en aragonés y caracteres hebraicos», *Sefarad*, 31 (1971), pp. 49-101.
10. Ver ZONTA, M., «The Influence of Late Medieval Religious Philosophy on 16th Century European Physical Theories» en *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century* [ed. Jurgen Helm y Annette Winkelmann] (Leiden: Brill, 2001); idem, «Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno», *Rinascimento*, 40 (2000), pp. 143-153.
11. La obra de Zerahia se conserva en varios manuscritos. El ejemplo de Lyden 6 y 35 puede ser de interés ya que proceden de la colección adquirida en el siglo XVII en Estambul por Warner. Es decir, que podrían ser emblemáticos sobre los movimientos de estos manuscritos hebreos de obras zaragozanas. La referencia de Steinschneider a la obra de Zerahia como Paris Heb. MS 914 es un error de imprenta. Está en 910 y 913. Steinschneider, *H.B.* XI, p. 90; idem, *ibid.*, XVI, p. 86; idem, *Die Hebraeische Uebersetzungen des mittelalters* (Berlín, 1893), p. 328.
12. Sobre Lorqim ver «Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century», *Sefarad*, XLIX (1989), pp. 237-262.
13. Ver nota 6.
14. *Ibid.*
15. *Olat Shabbat* (Venecia, 1577).
16. *Ibid.*, Introducción.
17. *Olat Shabbat* sobre el pericope del Génesis «*Lekh-Lekha*», 14, b, b. «y las almas que hicieron en Haran...».
18. *Olat Shabbat*, 40, b, b ff.
19. *Ibid.*, f. 31b.
20. Ver nota 6.
21. *Shiv'ah Eynayyim* (Livorno, 1745).
22. Hablo sobre las relaciones entre estos rabinos y los datos sobre ellos, así como su papel en la historia de la comunidad de Zaragoza, GUTWIRTH, E., «Inquisición y sociedad en los umbrales de la modernidad», *Luces y sombras de la judería europea* (ed. J. Carrasco), (Tudela, 1995), pp. 197-209.





El rey David y una bailarina. Iglesia parroquial de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

CREACIÓN POÉTICA DE LOS JUDÍOS ARAGONESES

ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS Y JUDIT TARGARONA BORRÁS

Universidad Complutense de Madrid



Aunque tenemos constancia de que se escribieron poemas en hebreo en distintos lugares de Aragón (Belchite, Alcañiz, etc.), por lo general era en las grandes juderías, y preferentemente en torno a un ambiente cortesano, donde se congregaba lo mejor de la intelectualidad judía. Su elite eran los poetas. Sólo ellos podían expresarse con toda corrección en la lengua de la Biblia, esa lengua en la que Dios había creado al mundo, la misma con la que hablaba a los profetas; y los poetas, al escandir en el exilio sus poemas, se sentían movidos por esa misma inspiración. Tanto durante la época andalusí como después de la reconquista, la judería de Zaragoza fue un centro fecundo e importante de poesía hebrea y de poetas.

Dos son las etapas en las que la ciudad del Ebro alcanzaría una significación especial en el campo de la creación poética en lengua hebrea: la primera, durante el siglo XI, en la época de las taifas, cuando era capital de la

Marca Superior de Al-Andalus, bajo los tuýibíes primero, y bajo los Banū Hūd a partir de 1038 o 1039;¹ fueron momentos de particular esplendor de la cultura hebrea, gracias a que muchas familias judías cordobesas que escapaban por entonces de las guerras civiles que azotaban el Sur, encontraron en Zaragoza un remanso seguro y el ambiente intelectual que dejaron atrás. La segunda etapa surgiría después de que la conquista cristiana en 1118 acabara de manera brusca con ese esplendor cultural, aprovechando el nuevo clima que se fue formando durante el siglo XIII y que culminaría a fines del siglo XIV y comienzos del XV con la formación de un nuevo núcleo de vida intelectual judía de gran altura. En ese momento se reunieron en Zaragoza los mejores –y los últimos– poetas hebreos de Sefarad.

1. En la Zaragoza islámica

SELOMOH IBN GABIROL
(ca. 1020-ca. 1057)

Es el poeta hispanohebreo más brillante y profundo del Medioevo². Nació en Málaga de





La prestigiosa escuela rabínica de Alcañiz se ubicaba en el barrio de Santiago.

familia cordobesa, pasó su niñez y primera juventud en la Zaragoza de los Banū Hūd. Siendo todavía adolescente se sentía ya un poeta maduro³:

*Yo soy la poesía, y la poesía es mi esclava.
Para poetas y músicos soy un arpa.
Mis poemas son como coronas reales,
tiaras en las cabezas de los magnates.
Aquí me veis, tengo dieciséis años
y comprende mi mente cual un octogenario.*

Su situación económica le obligó a buscar protectores, como Yequiti'el ibn Hassan, para asegurar su supervivencia, por lo que lloraría sinceramente su muerte⁴:

*Fijate en el sol al atardecer, rojo,
revestido de un velo de púrpura.
Va destapando los costados del Norte
y el Sur
mientras cubre de escarlata el Poniente.*

*Abandona desnuda a la tierra
al buscar en la sombra de la noche
albergue y cobijo.
En ese instante se oscurece el cielo.
¡Se cubre de saco por la muerte de Yequiti'el!*

A consecuencia de problemas que no conocemos con detalle, tendría que salir de esta ciudad, lamentándose amargamente⁵:

*Mi garganta de gritar ha enronquecido,
mi lengua se ha pegado al paladar;
mi corazón está turbado
por mi inmenso dolor y por mi pena...*

Buscó el apoyo de Semu'el ibn Nagrella en Granada, y estuvo allí algún tiempo, si bien sus relaciones personales con el visir granadino pasaron por momentos de fuerte crisis⁶. Su temprana muerte parece apoyar la hipótesis, sustentada en algunos poemas, de que su salud fue siempre delicada. Sufiría las consecuencias de su genio vivo y de su escasa adaptación a la sociedad, contra la que se revolvería con agresividad. Era un refinado poeta formalista, con buen dominio de la lengua y gran hondura lírica, a la vez que buscaba apasionadamente la sabiduría. Véase una muestra de su mejor poesía⁷:

*Yo soy ese hombre que ciñó su cinto
y no cejará hasta cumplir su voto;
su corazón por su corazón se angustia,
y su alma desdeña morar en su carne;
escogió la sabiduría desde su juventud,
aunque el crisol del Destino le probara siete veces...
Estaba yo durmiendo, y el cielo
totalmente limpio;
la luna pura de corazón, sin mancha,
me conducía por las sendas de la ciencia,
me guiaba e instruía con su luz;
temiendo las desgracias, estaba preocupado
por su luz como un padre por su hijo primogénito.
El viento le envió cortinas de nube,
desplegó su velo ante la faz de la luna...*

oscureció el firmamento, como si la luna
hubiera muerto y la nube la hubiera
sepultado...
La noche se revistió coraza de tinieblas,
la atravesó el trueno con la lanza
del rayo...
Dios puso coto a mis pensamientos,
sin dejar que se realizaran mis íntimos
deseos;
quedó atado con sogas tenebrosas
mi corazón,
tratando de levantarse como guerrero
acorralado;
y estando yo, amigos míos,
aguardando esperanzado
la luz de la luna, en densa oscuridad la
cambió,
como si las nubes tuvieran envidia de mi
alma,
y por eso apartaran de mí su luminaria;
espero ansioso que su rostro muestre, para
alegrarme
como un siervo al que su señor recuerda.
Cuando lucha el hombre, se quiebra su
lanza,
y cuando corre, vacila su pie.
¡Al hombre se le adhieren las
desgracias
aunque fije su morada en las estrellas.

Escribió cerca de trescientas poesías de tema secular y bastantes más litúrgicas, entre las que destacan sus *'Azharot* sobre los preceptos judaicos. Es muy popular en el judaísmo su grandiosa composición *Keter Malkut (Corona real)*⁸. A los diecinueve años escribió un poema filológico, el *'Anaq (Collar)*⁹, del que sólo conservamos una cuarta parte. Su obra filosófica en árabe, traducida al latín como *Fons vitae (La fuente de la vida)*, gozó de gran difusión y prestigio¹⁰. Escribió un tratado ético, sobre *La corrección de los caracteres*¹¹; se le atribuye sin argumentos claros una colección de máximas, *Selección de perlas*¹².

Apenas sabemos nada sobre los últimos años de su vida, que pueden haber transcurrido en Valencia. Parece haber muerto entre 1053 y 1058.

LEVI BEN YA'ĀQOB IBN AL-TABBĀN
(segunda mitad del siglo XI)

Poeta y filólogo. Vivió en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XI, disfrutando de la prosperidad cultural propiciada por el gobierno de los Banū Hūd. Apenas tenemos datos seguros sobre su vida, aunque sabemos que fue algo mayor que dos de los grandes poetas hebreos andalusíes: Mošeh ibn 'Ezra' y Yehudah ha-Levi, con los que intercambió cantos de amistad. Sus poemas religiosos recuerdan los que había escrito unas décadas antes en la misma ciudad de Zaragoza Šelomoh ibn Gabirol. Probablemente era hijo suyo el también poeta Ya'āqob ibn al-Tabbān, cuya obra no se ha conservado.

A pesar de su fama de buen poeta, su obra quedó relegada al olvido durante más de 500 años, en parte debido a que el estilo y hasta el acróstico de sus composiciones («Levi») eran muy parecidos a los de otros poetas de la época. Se conservan en forma bastante completa unos 68 poemas litúrgicos y cuatro poemas de amistad, editados por Dan Pagis en 1968¹³. La mayor parte son poemas escritos para ser cantados en la sinagoga con ocasión de las principales fiestas judías. Especialmente notables son sus poesías himnicas y penitenciales; en estas últimas, escritas para los días de ayuno y meditación, lamenta los sufrimientos de las comunidades judías como consecuencia de los avatares de los tiempos. Muchos de esos poemas tienen notable fuerza lírica, y a veces están escritos con perspectivas universalistas. Más de la mitad de ellos tienen estructura estrófica, con diverso grado de complejidad¹⁴.

Véase una muestra de este tipo de composición, un mensaje de esperanza para su pueblo desterrado. Se trata de un monólogo dramático que dirige Dios a la comunidad de Israel con palabras de consuelo y afecto y promesas de pronta ayuda, en el tono de los profetas bíblicos que anunciaban la próxima liberación, subrayando el amor eterno que siente Dios por Israel (*'āhabah*)¹⁵:





Viste, ¡oh princesa! tus más bellos
ropajes y aderezos,
sal de las cadenas del que agrava tu
prisión en cautiverio,
¡espera!, que presto he de enjugar las
lágrimas de tus mejillas.
Si crecen enemigos, dolores y penas,
con mi diestra te sostendré,
con asombroso amor sobre mi corazón
he de grabarte.

Agranda el espacio de tu tienda,
asemejándote a una novia;
con gloria y esplendor a la casa
de oración regresa;
ofrece allí a Dios, como al comienzo,
dones y presentes.
Cortadas tus esquinas, no temas
aunque de balde te vendiera,
próxima está a venir la salvación
y de gracia te redimiré.

En el seno del mar silenciosa moras, ¡oh
cautiva, hija de Sión!
Muchos son aún los hijos de la desolada,
¡ójyelo, infortunada!
Si ebria estás del vino de la ira, ve cómo
rebosa tu copa
y hay torrentes de miel y cuajada. Para tu
bien te recuerdo.
¡Aunque tu mano derecha se olvidara, yo a
ti no te olvidaría!

Camina libre, que la libertad te he
de anunciar y procurar,
cual pájaro, cual golondrina volverás a tu
nido, tu morada.
Olerás a aromas y mirra cuando haga yo
realidad tu sueño:
Adonay aparece ya a lo lejos. ¡Te
atraigo con bondad,
te desposo con justicia, pues con amor
eterno te amo!

BAḤYA' IBN PAQUDA'
(ca. 1030-ca. 1110)

Este conocido filósofo moral vivió también
al parecer en la corte de los Banū Hūd, en



Arco ojival de la calle del Rosario. Judería de Fraga.

Zaragoza, en la segunda mitad del siglo XI.
Fue *dayyan*, es decir, juez de la comu-
nidad.

Su obra filosófica fundamental, *Kitāb al-
hidāya ilā farā'id al-qulūb*, traducida en
1161 al hebreo por Yehudah ibn Tibbon
con el nombre de *Ḥobot ha-lebabot* (*Deberes
de los corazones*), ha sido vertida a todas las
lenguas occidentales¹⁶ y ha dejado profunda
huella en la ética judía. Describe las diver-
sas obligaciones religiosas de los miembros
del cuerpo y, especialmente, las más inter-
nas, las creencias y actitudes del corazón,
con un estilo profundo y persuasivo que le
ha dado gran popularidad en el judaísmo¹⁷.

Escribió también poesías para la oración
sinagagal. Se conservan cerca de una trein-
tena de poemas suyos de distintos géneros
(sobre todo *baqqašot* 'súplicas' y *rešuyyot*
'poemas litúrgicos que abren la oración'),
algunos en metro cuantitativo, recopilados
por Y. Peles en 1977¹⁸, aunque todavía en
buena parte no editados¹⁹.

Uno de ellos, recogido en la liturgia del día
de Kippur por los judíos de origen español
e italiano, desarrolla ideas similares a las
de algunas secciones de su obra *Los debe-
res de los corazones*, como el origen del

alma y su destino dentro del cuerpo²⁰. Tal como es usual en estas composiciones penitenciales, está escrita en forma de reproche dirigido a su propia alma. Igual que en la obra filosófico-moral, aparecen ideas neoplatónicas entremezcladas con el pensamiento ascético (*zuhd*) árabe y el sufismo. He aquí un ejemplo²¹:

*¡Alma mía! camina vigorosa,
Bendice a tu Roca.
Presenta ante Él tu plegaria,
Derrama en su presencia tu oración.
Despierta de tu letargo
y reflexiona sobre tu existencia:
¿De dónde vienes?, ¿a dónde vas?...*

*¡Alma mía!, no te asemejes al caballo,
ni al onagro sin inteligencia,
ni al borracho amodorrado
ni al hombre aturdido.
Tu fuiste creada de la fuente
del entendimiento,
se te tomó del manantial de la
sabiduría,
se te trajo de un lugar sagrado,
se te sacó de la ciudad de los más
santos,
del Señor de los cielos.*

*¡Alma mía!, vístete con los atavíos
de la razón,
cíñete con el cingulo de la inteligencia,
libérate de las vanidades del cuerpo
en el que tienes tu morada.
Que él no engañe a tu corazón con sus
gratos halagos,
ni te seduzca con los embustes de sus
deseos,
que se disipan como el agua y
desaparecen.
Recuerda que no son una ayuda
ni un provecho al comienzo,
y terminan siendo vergüenza y oprobio...*

El cuerpo, en cambio, dice Bahya',
*viene en tinieblas y se va en tinieblas,
pobre, indigente, menesteroso,
vagabundo.
Sin ti no tiene inteligencia,*

*a no ser contigo, nada entiende.
Cuando está vivo es polvo,
cuando muere, ceniza...
Por eso, ve y reina sobre él...*

2. En la Zaragoza cristiana (siglos XIII-XV)

Durante el siglo XIII no conocemos muchos poetas aragoneses, pero hay al menos dos nombres que unen la ciudad de Zaragoza con Toledo, el gran centro cultural de Castilla:

YIṢḤAQ BEN YOSEF BENVENIST
(- ca. 1224),

Miembro de la prestigiosa familia Benvenist (o Avenbenvenist), que durante siglos dirigió los destinos de las comunidades aragonesas desde Zaragoza y Barcelona. Según Yehudah al-Ḥarizi²², fue un buen poeta, de «poesía clara como el fulgor del rayo». En el *Dīwān* de Meir ben Ṭodros Abulafia se han conservado tres poemas suyos dirigidos a este sabio toledano²³. Dos de ellos, lamentando la muerte del padre de Meir; otro, a la muerte del suegro del mismo, un notable de la comunidad judía de Toledo, Yosef ibn Šošan²⁴:

*A las colinas de la tumba y las alturas del
abismo
ve, te ruego, interésate por el estado de tu
hermano.*

La poesía era parte de la educación de las familias judías distinguidas, una demostración de que en los reinos cristianos del Norte seguía viva la cultura hebrea de la época andalusí. En este tiempo, lo mismo que en los siglos XIV y XV, la elite intelectual tendrá a gala intercambiar composiciones poéticas en hebreo. Es una lástima que sean sólo contadas muestras de esta poesía las que han llegado hasta nosotros.

El segundo nombre es YOSEF (ABŪ 'UMAR) BEN 'EFRAIM BEN HA-SARAQUSTI, cuya familia, según indica su nombre, procedía asimismo de Zaragoza. Intercambió poemas





circunstanciales con el mejor poeta hebreo de la época alfonsí, Ṭodros 'Abulafiah; en el Diwan de este último se conservan dos poemas suyos con respuestas de Ṭodros²⁵, y todo hace pensar que al menos por entonces residían ambos en Toledo. En efecto, su carta poética hace referencia a un hecho concreto que creaba mal ambiente en la comunidad: se murmuraba contra Ṭodros porque tenía en su casa una hermosa criada musulmana; el problema no parece que era tanto el posible trato sexual, sino más bien la repercusión que podía tener en el cumplimiento de los preceptos referentes a la alimentación, al no poder preparar la comida según las leyes judías. El poeta suaviza el tema con grandes alabanzas al cortesano alfonsí, e incluye en el margen otro breve poema de disculpa por haberse atrevido a escribir esta censura. Ṭodros le responde con dos poemas absolutamente paralelos, justificando el hecho de tener una criada musulmana: al margen de lo grato que puede resultar disfrutar de la belleza creada por Dios, no hay peligro para el cumplimiento de los preceptos, ya que tiene también otra criada judía que le cocina.

El llamado «Círculo de Zaragoza»
 (siglo XIV-XV)²⁶

Durante el reinado de los dos últimos monarcas de la Casa de Barcelona –es decir, en las dos décadas de calma y sosiego de que gozaron las aljamas, que siguieron a los trágicos sucesos de 1391 y terminaron, por el afán proselitista de Fernando de Antequera, con la Disputa de Tortosa (1412-1414)²⁷– las comunidades judías de la Corona de Aragón gozaron de un breve período de reconstrucción y renacimiento cultural, auspiciado por una de las más importantes familias judías de la Corona de Aragón, la de los Ben Laví²⁸, que, como alguna otra de Zaragoza, recibió el apellido «de la Cavallería», por estar al servicio de los Caballeros de la Orden de los Templarios²⁹.

Gracias al patrocinio de Šelomoh ben Laví, uno de los patriarcas de esa familia, y de su hijo Don Benvenist ben Laví, se congregó en Zaragoza un grupo de poetas liderados por Šelomoh ben Mešullam de Piera. Se dieron a sí mismos los nombres de *kat ha-mešorerim* «grupo de los poetas», y *'ādat o ḥebrat nogenim* «banda» o «tropa de músicos», en castellano se les conoce como los poetas del «círculo de Zaragoza». Ellos fueron los últimos representantes de la poesía hebrea en España.

Sus más destacados miembros favorecieron la creación poética y la traducción al hebreo de textos árabes y latinos, tareas en la que ellos mismos participaron.

ŠELOMOH BEN MEŠULLAM DE PIERA
 (ca. 1340-ca. 1418)³⁰

La familia del que llegaría a ser el poeta más célebre de su generación era originaria de Piera, un municipio de Barcelona próximo a Igualada. Uno de sus más ilustres antepasados fue el célebre poeta catalán Mešullam de Piera.

Tras los sangrientos sucesos de 1391 en los que, según él mismo nos cuenta, su casa fue asaltada y se llevaron a sus hijos, todavía sin casar, de quienes ya no volvió a tener noticia³¹, encontramos a Šelomoh de Piera en Zaragoza al servicio de tres generaciones de la importante familia aragonesa Abenlaví o de la Cavallería. Fue, entre otras cosas, secretario de Don ŠELOMOH BEN LAVÍ, quien también gozó de prestigio como filósofo y poeta³². Al morir éste pasó al servicio de su hijo, Don Benvenist Ben Laví, noble judío que gozó siempre del favor de los reyes, y fue el preceptor de sus nietos, Vidal y Bonafós Ben Laví. Por encargo de Don Benvenist de la Cavallería escribió una obra sobre poética al estilo de la época, *'Imre no'aš* (*Palabras vacuas*), de la que se nos han conservado algunas partes: un diccionario de rimas y listas de sinónimos³³.

De Piera fue el maestro y líder indiscutible de un grupo de poetas más jóvenes que él;

intercambió cartas y poemas con la mayoría de los intelectuales de su tiempo, con Meir Alguadex, Mošeh 'Abbas³⁴, Šemu'el Alrabbi, Vidal Alrabbi, Astruc Rimok, Šemu'el Bonastruc ha-Levi, Vidal Ben Benvenist, también con su pupilo Vidal Ben Laví. etc.

Sus correspondencias poéticas forman un género literario especial que consta de varios elementos: secciones en verso –largas poesías, epigramas y poemillas breves (sí-

manim), en los que se indica el número de versos y se avanza el contenido del poema principal– y secciones en prosa rimada, muy retórica, empedrada de citas bíblicas, firmada por el autor de la carta. Finalmente, «al dorso de los pliegos», es decir donde debe de consignarse el destinatario de la misma, otros textos en prosa rimada sirven para ensalzar las cualidades de su amigo; a veces esos textos van acompañados de



Calle Bon Veí. Barrio judío de Tamarite de Litera desde las disposiciones segregativas dictadas el año 1415.





poemas de unos 10 ó 12 versos, en los que el poeta se dirige a su carta con envidia y le exhorta a ir presto, en lugar suyo, a reunirse con el amado de su alma, al que llena de alabanzas.

He ahí un ejemplo de este tipo de poemas en una carta que Don Vidal Ben Laví envió a su maestro y amigo lamentando su ausencia³⁵:

*¡Oh, carta!, ve y ponte frente al trono
del hombre
que gobierna el misterio de su palabra,
del adalid ante el que doblan la rodilla
los poetas,
delante del que todos se postran desde
lejos,
del varón, cuyo sueño de poesía es
profecía,
su sueño, en cambio, inspira a los
poetas.
Cual una nube, vuela, poema mío, a su
presencia; ¡mira
la luz de su rostro, su imagen, su figura!
Conturbado por su ausencia, te digo
a voces:
¡qué feliz serás al ver su belleza
y hermosura!
Si no conoces su nombre, pregunta por el
ornato
de la poesía, la orla de su corona,
el zarcillo de su nariz,
pregunta por el vástago de los más
bellos cantos,
pregunta por el hermano gemelo de sus
versos,
por el más glorioso de los príncipes,
pregunta por Š elomoh
¡Que le conceda Dios su eterno
bienestar!*

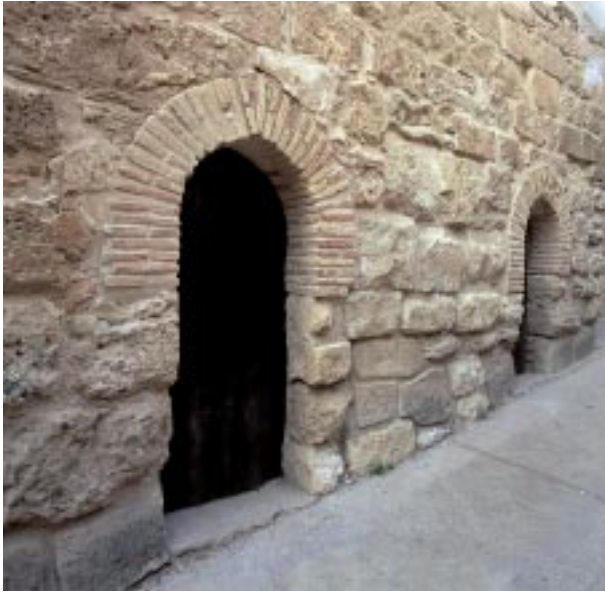
De Piera respondió a esa carta con otra muy semejante, con textos en prosa y en verso, cuyo poema central no solo tenía el mismo metro, sino que cada verso terminaba con una palabra idéntica³⁶. De las palabras de ese poemilla –y de muchos otros– se desprende el gran respeto y veneración que le tenían sus discípulos y amigos.



Plaza de la Candelera. Límite de la judería de Barbastro.

De este gran poeta se nos ha conservado una copiosa obra que gozó de gran difusión, sobre todo entre los judíos de origen sefardí, hasta finales del siglo XVII. Después, lo mismo que la del resto de poetas del Círculo de Zaragoza, se perdió casi en el olvido. En la actualidad un tercio de sus poemas y la mayoría de sus textos en prosa literaria no han sido editados todavía. Y casi no existen traducciones de sus obras a ninguna lengua occidental.

Además de las correspondencias, tiene varias elegías, y muchos panegíricos o poemas de alabanza dirigidos a las grandes personalidades de su época, entre las que se incluye a algún intelectual cristiano como Juan de Ixar, quien tuvo que tener buenos conocimientos de la lengua hebrea para llegar a comprender sus profundos, complejos, y muy densos poemas. La mayoría de sus composiciones se basan estructuralmente en la casida, es decir son una sucesión de versos divididos en dos hemistiquios con el mismo metro y la misma rima. De Piera no dudaba de que ésa era la más bella forma en la que la poesía hebrea podía concebirse. Algunas de estas poesías son muy largas, de más de cien versos, e incluso hay una, dirigida a su amigo Meir Alguadex, que tiene



Calatayud. Sinagoga Mayor reconstruida después de la Guerra de los Dos Pedros.

doscientos dieciocho³⁷. También escribió unos 35 poemas estróficos o moaxajas, en su mayor parte de carácter litúrgico.

Como botón de muestra de una casida, véase el comienzo del poema que envió a su discípulo Vidal Ben Laví el día de su boda, en un estilo muy elaborado, con preguntas retóricas que sirven para poner de relieve el marco de brillo y esplendor festivo, equiparable a los tiempos mesiánicos³⁸:

*¿Es un fulgor que emana de miríadas
de ángeles?
¿una radiante luz que hiende el
firmamento?
¿Cayeron a la Tierra las estrellas del cielo
y estoy viendo su luz sin ocasos?
¿Se fue el invierno?, ¿el tiempo de los
cantos
ya llegó?, ¿oigo voces de tórtolas?
¿Están los arrayanes en flor?, ¿podó el
Tiempo
los cardos y espinos?
¿Racimos de alheñas y plantas olorosas
exhalan
perfumes que disipan los pesares?
¿Han llegado los tiempos felices
que anhelaba el cautivo
esperanzado? ¿es ya la hora de la
redención?*

*¿Está construyendo el Tiempo la casa
de Yehosef?³⁹, ¿sobre
el monte del canto planta su tienda?
Cual león rugiente ve al frondoso
bosque
a dar caza a la hermosa cierva para
solazarte.
Disfruta gozoso, hermano mío, con la bella
esposa
que será tu honra y compañera...*

Muy al final de su vida recibió las aguas bautismales. Aunque no lo sabemos con toda certeza, es posible que fuera uno de los muchos servidores que recibieron el bautismo el mismo día que Don Vidal Ben Laví y la mayor parte de miembros de la familia de la Cavallería el 2 de febrero de 1414⁴⁰, sin embargo ese hecho no se refleja en su obra, centrada toda ella en la exaltación de la lengua y cultura hebrea y de su fe⁴¹.

VIDAL BEN BENVENIST⁴² (ss. XIV-XV)

Poeta de otra de las familias conocidas de Aragón, los Avenbenvenist (o Benvenist). Es posible que residiera en Alcañiz. Aunque poco a poco se va conociendo mejor su personalidad, todavía se le confunde a veces con Vidal Ben Laví, de la familia de la Cavallería de Zaragoza, que fue en realidad cuñado suyo, y con quien mantuvo correspondencia literaria⁴³.

Aunque no parece que Vidal Ben Benvenist fuera discípulo de Šelomoh de Piera⁴⁴, mantuvo también estrecha relación (no siempre libre de tensiones) y correspondencia literaria con Šelomoh de Piera. A diferencia de su cuñado Vidal Ben Laví y de Šelomoh de Piera, en los difíciles momentos de los conversiones, Vidal Ben Benvenist y su familia se mantuvieron fieles al judaísmo.

Se le atribuyen unos 150 poemas que han sido editados por T. Vardi en 1984⁴⁵. Fue autor además de una obra en prosa rimada titulada *Efer we-Dinah* o *Melišah la-máskil*⁴⁶, cuya edición está siendo preparada por M. Huss⁴⁷.





Véanse algunos versos de un panegírico a R. Senyor, que comienzan describiendo la belleza engañosa de la tierra, para subrayar a continuación que el verdadero placer sólo puede encontrarse en la inteligencia, de la que rebosa el personaje encomiado⁴⁸:

*La tierra cual novia se adorna
 con su aderezo,
 tal vez mi corazón se fije en ella.
 Pasó el invierno y ella muda sus
 ropajes,
 la blancura de sus bosques y sus vergeles.
 Ha bordado de muchos colores
 sus vestidos,
 las túnicas de sus brotes y ramajes;
 se ha revestido de púrpura, ha puesto
 brocados
 de oro en sus pies y en el vuelo de su
 vestido...
 Se yergue la tierra como la cierva graciosa
 a la que
 su amado espera y aguarda.
 Se planta ante mí para seducirme con su
 buen
 sabor, con su sello y sus cordones;
 con los carros del amor se aproxima
 a mí, mas mi corazón no se acerca a ella...
 Por eso la aborrezco y no me agrada el
 orgullo
 de su hermosura, ni sus atavíos ni lujosos
 ropajes.
 Habitar en el escondrijo de la inteligencia
 desea
 mi alma, y escuchar sus gratas palabras.
 Ella es mi amada cierva, y yo deseo comer
 el maná del fruto de su boca, beber de sus
 arroyos.
 Subiré ante el señor Senyor,
 lo máspreciado de sus sabios e instruidos.
 Me postraré allí como escabel de sus pies,
 y él
 colmará el deseo de mi espíritu y cuanto
 apetece...*

VIDAL BEN LAVÍ (ca. 1375-ca. 1456)

Don Vidal ben Lavi⁴⁹ debió de nacer en el último cuarto del siglo XIV. Fue el primogénito de Don Benvenist Ben Lavi, a decir de

Y. Baer «el último judío aragonés con influencia política»⁵⁰, y de una de las mujeres judías de más categoría humana e intelectual que se recuerda, Doña Tolosana, hija de Don Fernando de la Cavallería, consejero y tesorero del rey Don Fernando I desde 27 de febrero de 1414⁵¹. Su genealogía se remonta a dos hermanos, Jahuda Abenlavi, baile de Zaragoza a principios del siglo XIII⁵², y a su hermano Solomón Abenlavi, bisabuelo de su marido⁵³.

Este poeta, en el acróstico de su *mushtajab*⁵⁴, se da a sí mismo el nombre de «Yosef Ben Lavi» a la vez que se dice «Vidal bar Benvenist». En las crónicas cristianas se le menciona como «Vidal de la Cavallería», primero, y Gonzalo de la Cavallería a partir de su conversión al cristianismo, como nos recuerda un documento del 22 de mayo de 1414 que reza «... Gondissalvus de la Cavallería, olim judeus vocatus Vitalis...»⁵⁵.

El que fuera hijo de Don Benvenist ben Lavi ha hecho pensar que su nombre debería de ser Vidal «ben» Benvenist ben Lavi⁵⁶, lo que ha creado una gran confusión. Ha llegado incluso a pensarse que él y el otro poeta llamado Vidal y mencionado anteriormente eran la misma persona. Y actualmente todavía se piensa que cuando las lecturas manuscritas hacen referencia a Vidal Ben Benvenist se refieren a él. Sin embargo lo cierto es que pertenecieron a dos diferentes familias, la de los «Abenlavi» y la «Abenvenist» (o «Benvenist») perfectamente documentadas. Emparentaron cuando Ben Benvenist se casó con una hermana de Ben Lavi⁵⁷. En los manuscritos hebreos no se encuentra ningún caso en el que, ni en los encabezamientos de los poemas, ni en las firmas de los documentos en prosa, a Vidal Ben Lavi se le omita el apellido. Invariablemente es «Vidal Ben Lavi» o «Vidal Ben Benvenist Ben Lavi». El nombre Vidal Ben Benvenist, en cambio, no se aplica nunca al hijo de Don Benvenist Ben Lavi⁵⁸, sino a su yerno. Por ésta y otras muchas razones pensamos que deberían ser conocidos con los nombres de Vidal Ben Benvenist y Vidal

Ben Laví respectivamente, con el Ben con mayúsculas para indicar que se trata de un apellido y no «hijo de» como suele ser habitual.

Vidal Ben Laví fue discípulo, amigo y tras la muerte de su padre, patrón de Šelomoh ben Mešullam de Piera, quien le dedicó varios poemas⁵⁹, y uno de los poetas más notables de la época. Tuvo especial trato con Vidal Ben Benvenist y con el poeta catalán Šelomoh Bonafed. Además de la correspondencia con su maestro Šelomoh de Piera⁶⁰, se conservan en diversos manuscritos cartas suyas a personajes de la época como Zerahyah ha-Levi o Yosef Albo, etc. Su interés no se fijó únicamente en la

poesía: desde muy pronto mostró su inclinación por la filosofía y por las ciencias. Tradujo del árabe al hebreo una obra médica de Yehošua' ha-Lorqi, a la que puso por título *Gerem ha-ma'ālot*⁶¹, y fue autor del *Qodeš ha-qodašim*⁶², una obra de refutación al tratado apologético *De iudaicis erroribus ex Talmud* del mismo autor, ya convertido en Jerónimo de Santa Fe. Este opúsculo hizo de Don Vidal adalid de la fe judía. Se le considera autor asimismo de las versiones castellanas del *De officiis* y el *De amicitia* de Cicerón⁶³.

Fue uno de los más significados portavoces de las comunidades judías en la Disputa de Tortosa, pero antes de que concluyera, y en



Fragmentos de textos bíblicos, extraídos de las guardas de las encuadernaciones de la Biblioteca Capitulare de la Catedral de Tarazona.





medio de fuertes presiones del mismo rey Fernando de Antequera, se convirtió al cristianismo el 2 de febrero de 1414, tomando el nombre de Gonzalo de la Cavallería. Desde ese momento trabajaría en la administración financiera del Reino de Aragón como «Racional de Zaragoza». Šelomo Bonafed, amigo y compañero durante años, se lamentaría amargamente de esta conversión.

Una parte de sus poemas se conservaron en el *Dīwān* de Šelomoh ben Mešullam de Piera y algunos fueron editados por S. Bernstein y otros autores⁶⁴. T. Vardi ha reunido recientemente todos sus poemas conocidos⁶⁵, aunque no sus textos en prosa.

BONAFÓS BEN LAVÍ (ss. XIV-XV)

Hijo también de Don Benvenist ben Laví y de Doña Tolosana, hermano de Vidal, escribió asimismo poesía. Se convirtió al mismo tiempo que su hermano y tomó el nombre de Juan de la Cavallería. Hasta hace poco no se sabía su nombre hebreo⁶⁶. A Bonafós Ben Laví no se le asociaba con el segundo de los «vástagos queridos» cuya educación confió su padre, Benvenist ben Laví, a Šelomoh de Piera, según indica este último en la Introducción al *'Imre no'aš*, ni con el poeta y escritor de prosa rimada⁶⁷. Aunque de momento no podemos identificar sus obras, los datos que sobre él tenemos pueden esclarecer definitivamente las alusiones que se encuentran en los poemas de Vidal Ben Benvenist y de Bonafed a «los Bene Laví», en plural, y a sus habilidades poéticas⁶⁸.

ḤASDAY CRESCAS (1340-1412), rabino de Zaragoza desde 1387 hasta su muerte en 1412, se esforzó por evitar las conversiones y por hacer resurgir las comunidades judías después de la disputa de Tortosa. Además de ser autor de numerosas obras contra los filósofos racionalistas y contra el cristianismo, en catalán y en hebreo, escribió también algunas poesías litúrgicas.

ŠELOMOH BEN RE'UBEN BONAFED⁶⁹ (ss. XIV – XV)

Fue uno de los poetas más afamados de su generación. Nació en torno a 1370, seguramente en la actual provincia de Lérida (el apellido Bonafed se conoce también en Barcelona). No sabemos cuándo murió, si bien consta que seguía vivo en 1448. Residió algún tiempo en Serós y en Tárrega, aunque al menos una parte importante de su vida está particularmente relacionada con Zaragoza; siendo ya de edad avanzada, las dificultades que tuvo en esta ciudad con algunos de sus dirigentes le hicieron abandonarla y establecerse en Belchite, desde donde escribiría agrias sátiras contra sus adversarios; uno de esos poemas está fechado en 1445. H. Schirmann publicó una serie de cartas suyas contra los principales de Zaragoza, y en particular contra el rabino siciliano Yosef Yešua', a quien culpaba de sus desgracias. Se sentía en no pocos puntos identificado con Šelomoh ibn Gabirol, que también tuvo que salir de Zaragoza. Como él mismo dice, inspirándose en el gran poeta clásico, compuso un poema de 70 versos que envió a su antiguo amigo, Vidal ben Laví, bautizado treinta años atrás como Gonzalo de la Cavallería, quejándose del trato recibido por parte de sus propios correligionarios⁷⁰:

*Ocultar en mi seno mi pena
es mi deseo, mientras, en el recado, mi
cálamo
abre sus alas hacia al sur;
al austro lleva mi poema;
se irrita al proclamar el delito de un pueblo
que yerra por culpa de un perverso pastor,
expresa mi sufrimiento y mi enfado,
refrena mi designio y mi plan...
Estaba aún hablando cuando he aquí
que surgió Ibn Gabirol frente a mí,
temible y terrible como un ángel
se dejó ver y se detuvo en mi morada,
con una espada en su mano y el rayo
de su boca recorriendo mi tienda.
Haciendo estruendo con su voz
me dice cosas justas, vigorosas:
«La paz contigo, Ben-Re'uben,*



Miniatura procedente del *Libro de los Principios*, escrito por el rabí Josef Albo después de la Disputa de Tortosa.





*mi delicioso amado y mi alegría.
No temas, que a ayudarte
he venido con mi fuerza y mi poder.
Amado mío, ¿te han ultrajado
los delincuentes y malvados de mi
comunidad?
Una gente así a todo varón de corazón
limpio
acecha cual enemigo capital.
Las raíces de retama de sus padres
trataron de desenraizar mi plantación.
Pensaron en tu caso que se trataba de mí
e igual que a mí te hostigaron.
Vieron que eras compañero mío
en la poesía, de mi mismo valor y grado,
que llevas mi mismo nombre, y que en esta
generación
haces cosas grandes a mi grandeza
comparables.
Pensaron que de las tumbas
me alcé, y que se abrió mi še'ol,
Espera un poco, amado, y haré caer
sobre la cabeza de mis adversarios mi
paga...*

Se situaba a sí mismo como último eslabón de la cadena de los poetas de Sefarad, enlazando con los grandes autores clásicos andalusíes. Son numerosos sus poemas de tema profano, no pocas veces de tono satírico. Se sentía muy próximo al círculo de poetas zaragozano reunido en torno a la familia de la Cavallería. Quizá por eso lamentó más profundamente la defección de dos de los miembros más significados del grupo, Don Vidal ben Laví y Selomoh ben Mešullam de Piera, que junto con numero-

sos correligionarios abandonaron el judaísmo. Cuando ya no tenía remedio, Šelomoh procuró mantener los lazos con esos nuevos cristianos.

Se conserva una carta suya, en prosa rimada y verso, respondiendo a un escrito dirigido por Francesc de Sant Jordi (Astruc Rimok antes de su conversión) a En Še'al-ti'el Bonafós, criticando al cristianismo y animando al converso a volver al judaísmo.

En su obra poética toca temas como el deseo de la restauración de Sión y la amargura del pueblo en el exilio, junto a los habituales de la poesía de influjo árabe: los acontecimientos de la época, y sus propios sentimientos, especialmente ante las conversiones de sus amigos, o ante las mujeres amadas, la autoalabanza, etc. Se observa asimismo cierto influjo, limitado, de la poesía romance. Son muy contados sus poemas sinagogaes. Se conservan seis composiciones estróficas suyas, algunas con estructura y nombre de «moaxajas», imitando esquemas rítmicos y rítmicos de grandes autores andalusíes, aunque con sensibles cambios estructurales; demuestra en ellas ante todo su capacidad de imitación y virtuosismo, del que presume siempre acudiendo al tópico de ser el último de los poetas de Sefarad, de que la poesía de corte andalusí morirá con él. Por desgracia, tenemos que decir que ese presagio se cumplió.

NOTAS

1. Véase VIGUERA MOLINS, M^a J., *El Islam en Aragón*. Aragón: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1995, 70.
2. La mejor edición de sus poemas es la de H. Brody-H. Schirmann. *Solomon Ibn Gabirol. Secular Poems* (hebr.). Jerusalén: Makon Schocken, 1974; ver también YARDEN, D., *The Secular Poetry of Rabbi Solomon ibn Gabirol* (hebr.), 2 vol. Jerusalén 1975 y 1976; *The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon ibn Gabirol* (hebr.) 2 vol. Jerusalén, 2.^a ed. 1977-79. Su poesía secular completa ha sido traducida al castellano por CANO, M.^a J., *Šelomoh ibn Gabirol. Poemas*. Granada: Univ. de Granada, 1987; véase una selección de sus poesías en hebreo y castellano preparada por E. Romero. *Selomo ibn Gabirol. Poesía secular*. Madrid: Ediciones Alaguara, 1978. Puede verse asimismo M.^a J. Cano. *Ibn Gabirol. Poesía Religiosa*. Granada: Univ. de Granada, 1992. Cf. MILLÁS VALLICROSA, J. M.^a, *Šelomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Madrid-Barcelona: CSIC, 1945; R. Lowe. *Ibn Gabirol*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1989; SÁENZ-BADILLOS, A., *El alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: El Almendro 1992; GOLDBERG, I., *Solomon Ibn Gabirol: A Bibliography of His Poems in Translation*. Washington: International Editions, 1998.
3. Versión de SÁENZ-BADILLOS-J. TARGARONA, A., en *Poetas hebreos de Al-Andalus (siglos X-XIII)*. Antología. Córdoba: Ediciones el Almendro, 1988, 103.
4. *Poetas hebreos...*, 136.
5. *Poetas hebreos...*, 119.
6. Véase SÁENZ-BADILLOS, A., «Šelomoh ibn Gabirol y Šemu'el ha-Nagid, de la amistad al rompimiento», en *Corollas Philológicas in honorem Iosephi Guillen Cabañero*. Salamanca, 1983, 575-601.
7. *Poetas hebreos...*, 117-118.
8. Versión castellana en *El alma lastimada...*, 101-127.
9. Cf. SÁENZ-BADILLOS, A., «El 'Anaq, poema lingüístico de Šelomoh ibn Gabirol», *MEAH*, 29, 2, 1980, 5-29.
10. Ver *La fuente de la vida/Shelomo ibn Gabirol*. Traducida del latín al castellano por Federico de Castro y Fernández; revisada y corregida por Carlos del Valle. Barcelona: Riopiedras, 1987.
11. Introducción, traducción castellana y notas de J. Lomba Fuentes. Zaragoza: Fundación Universitaria Española, 1999.
12. Versión española con introducción y notas por D. Gonzalo Maeso. Barcelona: Ameller, 1977.
13. *The Poems of Levi Ibn Al-Tabbān* (hebr.). Ed. D. Pagis. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1968.
14. Cf. H. Brody. «Moses ibn Esra und Levi al-Tabbān.» *MGWJ* 71, 1927, 49-53; H. Schirmann. «Ha-mešorerim bene doram šel Mošeh ibn 'Ezra' wi-Yhudah ha-Levi.» *YMH ŠI*, 4, 1938, 252-76; 6, 1946, 332; I. Levin & A. Sáenz-Badillos. *Si me olvido de ti Jerusalén... Cantos de las sinagogas de al-Andalus*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992, 33-39.
15. Texto hebreo y versión castellana en I. Levin y A. Sáenz Badillos. *Si me olvido de ti, Jerusalén...*, 149-151.
16. Entre ellas al castellano por J. Lomba: *Los deberes de los corazones*. Madrid: Fundación universitaria española, 1994.
17. Véase LOMBA, J., *Ibn Paqūda (h. 1030 - h. 1110)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
18. *Bahya ben Yosef ibn Paqudah. Šire qodeš. Mahdurah biqortit 'al pi kitbe-yad*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv, 1977.
19. Cf. MILLÁS, J. M., *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid: CSIC, 1940, 225-27; SCHIRMANN, H., *Širim ḥadašim min ha-genizah*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1966, 203-9; ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984, III, 51-58.
20. Véase RAMOS-GIL, C., «La Tokeḥá de Bahya ibn Paqūda.» En *Homenaje a Millás-Vallicrosa*. Barcelona: CSIC, 1956, II, 197-216.
21. Texto hebreo en SCHIRMANN, H., *Ha-širah ha-'ivrit bi-Sfarad u-b'Provence*. 2 vol. Jerusalén – Tel Aviv: The Bialik Institute and Dvir Co., 1954-60, 2.^a ed., I, 343-53. Versión castellana A. Sáenz-Badillos y J. Targarona.
22. *Taḥkemoni*, 46. Véase *Las asambleas de los sabios (Tahkemoni)*. Judá ben Shelomo al-Harizi. Ed. C. del Valle. Murcia: Universidad de Murcia, 1988.
23. Editados por BRODY, H., «Širim u-miḳtaḇim mi-rabbi Me'ir ha-Levi Abulafiah.» *YMH ŠI* 2, 1936, 38 s., 48 s.
24. *Hereḥ le-šeber*, Brody n.^o 15, 11.
25. Ed. YELLIN, D., *Gan hammeshalim we-hahidoth. Diwan of Don Tadros Son of Yehudah Abu-l-'Afiyah* (hebr.). Jerusalén, 1932-36. II, 1, 49 ss.
26. Cf. BAER, F. (Y), *Die Juden im Christlichen Spanien. Vol. I. Aragonien und Navarra*. Berlin: Akademie Verlag, 1929; A. BLASCO MARTÍNEZ. *La judería de Zaragoza en el siglo XV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988; ESCRIBÁ, G., ed. *The Tortosa Disputation. Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón. Fernando I 1412-1416*. Jerusalén: Ginzei Am Olam. Hispania Judaica, 1998; PACIOS LÓPEZ, A., *La Disputa de Tortosa*. 2 vols., Madrid-Barcelona: CSIC, 1957; E. SARASA SÁNCHEZ, *Aragón en el reinado de Fernando I (1412-1416)*. Gobierno y administración, constitución política, hacienda real. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1986; SCHIRMANN, H., *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France* (hebr.). Edited, Supplemented and Annotated by E. Fleischer, (hebr.). Jerusalén: The Magnes Press–Ben-Zvi Institute, 1997; T. Vardi. *The «Group of Poets» in Saragossa: Secular Poetry* (hebr.). PhD thesis. The Hebrew University. Jerusalén, 1996; VENDRELL, F., «Al margen de la organización de la Aljama judaica de Zaragoza», *Sefarad*, 24, 1964, 81-106; —. *Rentas reales de Aragón de la época de Fernando I (1412-1416)*. Barcelona: Instituto Universitario de Estudios Medievales, Univ. Autónoma, 1977.





27. Cf. VENDRELL, F., «La política proselitista del rey D. Fernando I de Aragón». *Sefarad*, 10, 1950, 349-366; 1950.
28. Ver Cavallería (familia) en SERRANO Y SANZ, M., *Los amigos y protectores aragoneses de Cristóbal Colón* (Reprint de *Orígenes de la dominación española en América*. Madrid 1918). Barcelona: Riopiedras, 1991, 177 ss.; BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. esp. J. L. Lacave. Madrid: Altalena, 1981: 801. Cf. también VENDRELL, F., «Aportaciones documentales para el estudio de la familia Cavallería». *Sefarad*, 3, 1943, 115-154.
29. Véase TARGARONA, J., SCHEINDLIN, R. P., «Literary Correspondence between Vidal Benvenist Ben Lavi and Solomon ben Meshulam de Piera». *REJ*, 160, 2001, 65, nota 19.
30. Cf. BERNSTEIN, S., *The Diwān šel Šelomoh ben Mešullam de Piera*. Part. I (hebr. New York: Alim Publication, 1942. — «Diwān šire ha-qodeš šel R. Šelomoh de Piera». Part II. *HUCA*, 19, 1945-6. 1-74; TARGARONA, J., «El Diwān de Šelomoh ben Mešullam de Piera. Estado de la cuestión», en *Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies (Jewish Studies at the Turn of the 20th Century)*. Ed. by J. Targarona and A. Sáenz-Badillos. Leiden, Boston, Köln: Brill. 541-551, 1999; —. «Carta inédita de Šelomoh de Piera al Rab Abraham ben Yišḥaq ha-Leví». *MEAH*, 49, 2000, 169-193; J. Targarona, A. Sáenz-Badillos. «Poemas de Šelomoh de Piera a las bodas de Vidal Ben Benvenist y Vidal Benvenist Ben Lavi». *Homenaje a T. Martínez. Anuari de Filologia* 21, E, 8, 1998-99, 173-205; J. Targarona - R. Scheindlin. «Literary Correspondence between Vidal Benvenist ben Lavi and Solomon ben Meshulam de Piera». *REJ*, 160, 2001, 61-133; Tauber. «Sefer 'imre no'aš li-Šelomoh de Piera». *Kiryat Sefer*, 1, 1924-25, 62 ss.
31. Esto significa que ese año no residían todavía en Zaragoza, donde la presencia del «buen rey Don Juan» en el verano-otoño de 1391 impidió que se propagaran los sangrientos sucesos que tuvieron lugar en otras parte del reino como Baleares, Valencia o Cataluña. Cf. BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana...*, 386 ss. y 396.
32. Algunas de sus poesías han sido editadas por S. BERNSTEIN en *Horeb* 3, 1937, y 101-106 y H. SCHIRMANN. *Ha širah...*, II, 555-557.
33. Esta obra ha sido sólo parcialmente editada por M. TAMA (*Maškiyyot kesef*, Amsterdam 1785, 3-23), y A. TAUBER, (*Kir. Sefh.* 1, 1924, 62-66; 139-141).
34. Cf. HABERMANN, A. M., «Iggerot Šelomoh de Piera le-Mošeh 'Abbas.» *Ošar y'ħude Sefarad* 7, 1964, 24-42.
35. Texto hebreo TARGARONA, J., SCHEINDLIN, R. P., «Literary Correspondence...», 85. Traducción española, J. Targarona.
36. Véase *op. cit.*, 81-84 y 88-90.
37. Este poema ha sido editado por S. Bernstein en *Sinai, Sefer yohel*. 1958, 205-219.
38. Cf. TARGARONA, SÁENZ-BADILLOS, «Poemas de Šelomoh de Piera a las bodas de Vidal Ben Benvenist y Vidal Benvenist Ben Lavi». *Anuari de Filologia*, 21, E, 8, 1998-99, 187 ss. y 201 ss.
39. Yehosef es el nombre hebreo, íntimo, de Vidal Ben Lavi.
40. Respecto a la conversión de De Piera ver TARGARONA, J., «El Diwān de Šelomoh ben Mešul-lam de Piera...», 544 s.
41. BERNSTEIN, S., negó siempre la conversión de De Piera, cf. S. Bernstein. «Diwān šire ha-qodeš šel R. Šelomoh de Piera». 2 s. Cf. PACIOS LÓPEZ, A., *La Disputa de Tortosa*, 2 vols. Madrid-Barcelona: CSIC, 1957, vol I, 77, nota 55.
42. Cf. HUSS, M., *Melišat 'Efer w'e-Dinah*. Jerusalén: Hebrew University MA dissertation, 1986-87. — «Li-š'e'elat zeḥuto šel meh aber Melišat 'Efer we-Dinah.» *Mehqare Yerušalaim be sifrut 'ĕbrit* 10-11, 1987-88, 501-17; R. P. Scheindlin. «Secular Hebrew Poetry in fifteenth-Century Spain». *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*. Ed. by B. R. Gampel. New York: Columbia University Press, 1997; T. Vardi. *Šire Don Vidal Benveniste*. Jerusalén: Hebrew University, MA dissertation, 1984.
43. Sobre la distinción de ambos Vidales, todavía muy imprecisa en los estudios de H. Schirmann, los citados trabajos recientes de M. HUSS (1987-88); T. VARDI (1984 y 1996); E. FLEISCHER (H. SCHIRMANN-E. FLEISCHER 1997); así como los de J. TARGARONA y R. P. SCHEINDLIN (2000) y J. TARGARONA y A. SÁENZ-BADILLOS (1998-99) han contribuido en gran medida a clarificar la situación.
44. En contra de M. HUSS, T. VARDI (1996: 7 Ingl; 75 ss. Hebr.) sostiene que sí lo fue. Le presenta como «discípulo y rebelde», teniendo en cuenta su actitud crítica e independiente en algunos de sus poemas.
45. Buena parte de ellos se encuentran en los folios 107r-149v del Ms. 1984 de la Bodleian Library. Sin embargo, algunos de los poemas que le atribuye T. Vardi son dudosos. Por ejemplo, la atribución de poemas a un Vidal u otro por el hecho de que en los manuscritos el nombre de Vidal vaya o no precedido de «Don» (cf. Vardi 1986-87: I, 12 s.) carece de todo fundamento.
46. Cf. MILLÁS, J. M., *Literatura...*, 206; véase H. SCHIRMANN. *Ha-širah...*, II, 592-619.
47. Cf. HUSS, M., *Melišat 'Efer we-Dinah...*, y «Li-š'e'elat zeḥuto...», 514 ss. Por ello no es de extrañar que el Prof. E. Fleischer le aplique el calificativo de «estrella» del grupo, como el mejor poeta de su generación: H. Schirmann-E. Fleischer. *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain...*, 605 ss.
48. *Teḥel ke-kallah*, ed. YARDEN, D., *Seḥune širah*. Jerusalén 1967, 107 s. El poema tiene claras reminiscencias de Y'ħudah ha-Levi y Dunaš ben Labraṭ. Véase R. P. Scheindlin, «Secular Hebrew Poetry...».
49. Ver bibliografía sobre este poeta en TARGARONA, J., SCHEINDLIN, R. P., «Literary Correspondence...», 64, nota 15.
50. Ver *Historia de los judíos en España...*, 443.
51. Véase VENDRELL, F., «Aportaciones documentales...», 128 y documentos X-XIII.
52. Cf. SERRANO Y SANZ, M., *Los amigos y protectores...*, doc. 4, fechado en Zaragoza el 27 de mayo de 1265.
53. Véase VENDRELL, F., «Aportaciones documentales...», 117-19 y doc I. Al desaparecer el Temple en 1312, se convirtieron en vasallos de la Orden de San Juan de Jerusalén o del Hospital, ver SERRANO Y SANZ, M., *Los amigos y protectores aragoneses...*, 179 y doc. 17. Lo cierto es que sólo en las fuentes cristianas son conocidos con el

apellido «de la Cavallería», mientras que en los documentos hebreos lo son, incluso después de convertidos, con el nombre Ben Laví.

54. Cf. BERNSTEIN, S., «Šire Don Vidal Yosef Ben Laví». *Tarbiz* 7, 1937, 349, poema n.º 1.

55. Cf. VENDRELL, F., «Aportaciones documentales...», 138; G. Escribá, ed. *The Tortosa Disputation...*, 258.

56. Cf. HUSS, M., «Li-še'elat zehuto...», 508 nota 22; H. SCHIRMANN-E. FLEISCHER. *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain...*, 603.

57. Véase TARGARONA, J., Scheindlin, R. P., «Literary Correspondence...», 64, nota 13.

58. En contra de lo que se afirma en SCHIRMANN, H., FLEISCHER, E., *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain...*, 603.

59. BERNSTEIN, S., ed. *The Diwan. Salomo b. Meshullam Dapiera...*, I, 14 ss.

60. La más importante de esas correspondencias ha sido publicada por TARGARONA, J. con traducción inglesa de SCHEINDLIN, R. P., «Literary Correspondence...».

61. Según M. HUSS se conservan al menos siete manuscritos de esta obra. Cf. «Li-še'elat zehuto...», 503, nota 6.

62. Refutación al tratado apologético *De iudaicis erroribus ex Talmud* del mismo autor, ya convertido en Jerónimo de Santa Fe. La obra se encuentra todavía en manuscrito: Ms. Abraham EPSTEIN, Viena n.º 10². Cf. ORFALI, M., *El tratado «De iudaicis erroribus ex Talmud» de Jerónimo de Santa Fe*. Madrid: CSIC, 1987, 19 y nota 85.

63. SERRANO y Sanz, M., *Los amigos aragoneses...*, 183 y nota 84. En Latassa, *Biblioteca Antigua y nueva de escritores aragoneses*. Aumentadas y refundidas en forma de Diccionario Bibliográfico-Biográfico por GÓMEZ URIEL, M., tomo I. Zaragoza: Imprenta de Calisto Ariño, 1884. t. II, se precisa que esas traducciones aún se conservaban en el siglo XVII, porque las vio Nicolás Antonio; consta que añadió un suplemento a la Cosmografía del padre Grifón, también perdido.

64. Cf. BERNSTEIN, S., «Šire Don Vidal Yosef Ben Laví». *Tarbiz*, 7, 1937, 345-366; PACIOS, A., *La Disputa de Tortosa*, 1957, 1, 51 ss.; JARDEN, D., *Sefer 'Adam-noah*, 1970, 315-20.

65. «Šire Yosef ben Laví». *Kobez 'al-yad* 14, 2001, 207-253.

66. La identificación se hizo en TARGARONA, J., SCHEINDLIN, R. P., «Literary Correspondence...», 66, nota 26.

67. Véase, por ejemplo, el poema que le escribe De PIERA, *mah yaqfru li*, «al ilustre joven hijo de mi señor, el sabio Don Bonafós». Le llama *yoneq*, «lactante» (v. 4) y *yeled yaqar*, «muchacho brillante» (v. 15), lo que significa que debía de ser aún muy joven. No sólo escribe buenos poemas, sino también prosas rimadas, *meliš ot* (v. 7). «Palabras escandidas junta con comparaciones en el poema, y se da en él juicio de ancianos como agua» (v. 10). Según tópico de la época le promete la corona de la poesía: «Sobre las espaldas de los poetas está mi trono, y ellos preparan la tierra de Edom como pedestal para mis pies. A ti, hijo mío, te legaré la gloria de mi poesía como un padre deja el honor de su riqueza a los hijos inteligentes...» (vv. 26 s.).

68. Véase, por ejemplo, *laqem bene Lavi'*, ms. Bodl. 1984, fol. 10-10v. KAMINKA, A., «Ha-Diwan le-R. Šelomoh Bonafed»..., 126; 'ānanim ša'ālu, ms. Bodl. 1984, fol. 41v; 'ālu li mi-qeše ha-'areš, ms. Bodl. 1984, fol. 60r.

69. Su *Diwan*, todavía no totalmente publicado, se encuentra en un ms. de la Bibl. Bodleiana de Oxford (Mich. 155, 1984). Cf. KAMINKA, A., «Ha-Diwan l'-R. Šelomoh Bonafed». *Mi-mizrah u-mi-ma'arab* 2, 1895, 114-115; —. «Širim u-melišot le-ha-Rabi Šelomoh ben Re'uben Bonafed». *Ha-sofeh le-ḥokmat Israel* 10, 1926, 288-95; 12, 1928, 33-42; Y. Patai. «Šire ḥešeq šel Šelomoh Bonafed». *Ha-sofeh le-ḥokmat Israel* 10, 1926.220-3, y en *We-zot li-Yhudah*. Budapest. 1926, 220-3; —. 1939. «Šire ḥol šel Šelomoh Bonafed». *Mi-sefuneh ha-širah*. Jerusalén, 67-85; SCHIRMANN, H., «Ha-pulmus šel Šelomoh Bonafed be-niḳbede Saragossa». *Kobez 'al-yad* 4, 1946, 8-64; TALMAGE, F., «The Francisc de Sant Jordi-Solomon Bonafed Letters». En I. Twersky ed. *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1979, 337 ss.; BEJARANO, A. M.³, *Šelomoh Bonafed, poeta y polemista hebreo* (ss. XIV-XV). Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona. 2 vols, 1989; VARDI, T., «A Wedding in Agramunt: The Wedding Poems of Solomon Bonafed» (hebr.). Jerusalén. *Studies in Hebrew Literature* 14, 1993, 169-196; GROSS, A., «Ha-mešorer Šelomoh Bonafed u-me'ora'ot doró». En *The Frank Talmage Memorial Volume*. I (secc. hebr.). Ed. by B. Walfish. Haifa: Haifa University Press, 1993, 35-61; SÁENZ-BADILLOS, A., «Šelomoh Bonafed at the Crossroad of Hebrew and Romance Cultures». *Encuentros & desencuentros. Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*. Eds. CARRETE, C., DASCAL, M., MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., SÁENZ-BADILLOS, A., Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000, 343-380; —. «Entre Sefarad e Italia: Šelomoh Bonafed, poeta hebreo catalán (siglo XV), y la cultura italiana». *Homenaje a Ángel Chiclana Cardona*. Ed. M. Hernández Esteban, C. Barbolani, P. Guil. Cuadernos de Filología Italiana, número extraordinario, tomo 1, 2000, 191-209.

70. *Liṭmon be-ḥubbi*. SCHIRMANN, H., «Ha pulmus...», 1946, n.º 4, 31 ss.





Retablo de la Virgen de la Aurora, detalle.
Colegiata de Santa María la Mayor. Rubielos de Mora.

LA PROSA HEBREA DE LOS ESCRITORES DE ARAGÓN

FERNANDO DÍAZ ESTEBAN

Universidad Complutense de Madrid



1. La lengua y la técnica literaria

Aragón, y en especial Zaragoza, reúne durante la Edad Media a escritores judíos, muchos de los cuales además del hebreo usan el arameo, o el árabe, o el latín, e incluso el romance.

Aunque el hebreo, como el latín, era una lengua muerta, seguía viviendo entre los judíos en el mundo litúrgico, en el de la enseñanza y en el de la creación literaria¹. En el caso de los judíos literatos, absorben creativamente las modas literarias de los pueblos entre quienes viven, lo que proporciona a la literatura hebrea una vitalidad renovada y acorde con el tiempo que le toca vivir a las diversas generaciones. No es, pues, una literatura muerta por usar una lengua que ya no es la lengua materna de quienes escriben en ella.

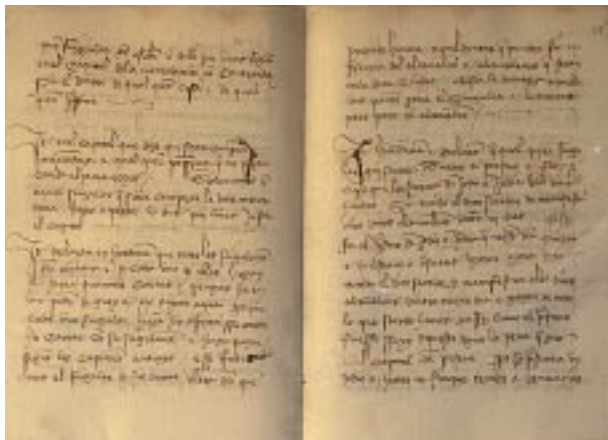
Los escritores hebreos de la España medieval suelen tener una gran movilidad: gue-

rras, persecuciones, estudios y cambios, por muerte o caída en desgracia, de mecenazas, les llevaban de una ciudad a otra.

En Aragón la transición de las dos fases políticas medievales, taifa musulmana (siglos XI-XII) y reino cristiano, no significó para la literatura de sus judíos un cambio notable, pero al final penetró la influencia de la literatura latino-cristiana.

En la España musulmana el período de los reinos de taifas favoreció la existencia de cortes literarias en torno al reyezuelo de la taifa, que imitaba así lo que habían hecho los califas de Córdoba y de Bagdad. Paralelamente, los magnates judíos formaron también su corte literaria acogiendo en torno suyo a escritores judíos, que emigraban en busca de mejor fortuna. Buena parte de los mejores de estos escritores emigrantes se acogieron a la tolerancia del reino de taifa de la dinastía tuchibí (tuýibí) y su sucesora de los Banu Hud y se afincaron en Aragón, unos para siempre, otros ocasionalmente, por lo que más que de judíos aragoneses habría que hablar, pues, de





Ordinaciones de la alcabala de la aljama de Huesca.
 Archivo Histórico Provincial de Huesca.

escritores judíos en Aragón, que impregnarían sus juderías de gusto por la poesía, de preocupaciones filosóficas y de afición a las ciencias.

Por otra parte, la invasión de la España musulmana por los fanáticos almohades, que imponían la islamización forzosa a los judíos, produjo una emigración judía a la España cristiana, que recibió así un aporte de escritores en hebreo imbuidos en los gustos literarios árabes. Este aporte de gusto literario árabe en los escritores hebreos se mantuvo incluso cuando ya la Reconquista tocaba a su fin, de modo que el estilo y los temas de origen arábigo se continúan en la literatura hebrea siglos después de su aparición en la época del califato y de los taifas.

Al lado de este influjo arabizante, siguió cultivándose la tradición judía anterior, tanto en la poesía escrita para el culto sinagoga (*piyyut*), como en el estudio de los escritos de la tradición rabínica. Esta tradición, de los siglos II a VII fundamentalmente, había sido recogida en las siguientes compilaciones: 1) la *Mišnah* (repetición), o recopilación de leyes transmitidas oralmente por los rabinos; 2) el *Talmud* (enseñanza), comentario en lengua aramea a la *Misnah*; 3) el *Midráš* (investigación), o comentarios de los rabinos a los versículos de la Biblia; 4) la *Haggadah* (relato), o le-

yendas piadosas, desarrolladas tanto en Tierra Santa como en Mesopotamia (Babilonia). Estas cuatro compilaciones rabínicas son explicadas, comentadas, utilizadas o simplemente aludidas por los autores judíos, de modo que su conocimiento, aunque fuera superficial, se presuponía tanto en el escritor como en el lector.

Técnicas de influjo arabizante son la prosa rimada, la forma de presentar algunos temas legales y el uso del léxico hebreo de la Biblia

La lengua hebrea de la Biblia es el hebreo clásico, pero como toda lengua viva, a lo largo de mil años fue cambiando, de modo que el hebreo de la *Misnah*, el *Midrás* y la *Haggadah* ya no es el hebreo bíblico, sino el nuevo, todavía vivo, que se hablaba en la época helenística y romana, punto en el que la lengua hebrea está ya muriendo como lengua materna. Cuando la lengua hebrea dejó de hablarse, fue sustituida por el arameo, el griego o las lenguas locales donde se habían asentado las dispersas comunidades judías desterradas del reino de Judá cuando éste desapareció, tras sublevarse contra el Imperio Romano, en el año 135 d. C. El contraste entre el hebreo de la Biblia y el hebreo rabínico tiene cierta similitud con el del árabe de los beduinos nómadas, considerado el clásico y puro, y el árabe vulgar hablado en las villas y ciudades. Los gramáticos árabes habían decidido que el árabe de los beduinos era el puro, y a su imitación los puristas judíos decidieron que el hebreo literario exquisito era el de la Biblia y relegaron el hebreo rabínico a las obras científicas y prácticas. Este hebreo está representado por la *Misnah*, de ahí el que se le llame «misnaico», y contiene muchas palabras arameas, griegas, latinas e incluso persas, y esta facilidad de absorción de extranjerismos permitió después que se introdujeran en él como tecnicismos palabras árabes, necesarias en obras de medicina, astronomía y de utilidad en la vida diaria.

En cuanto a los *temas*, el influjo árabe en la literatura hebrea se plasmó, además de la poesía morrorima de la casida, en los temas florales, anacreónticos y amorosos de la poesía², en los relatos de «macamas» o historietas que tienen a un pícaro por protagonista, normalmente escritos en prosa rimada; en la reintroducción de la filosofía griega, pasada al árabe, entre los judíos y en algunos conceptos teológicos. Esta in-

fluencia árabe se explica porque la mayor parte de las comunidades judías quedaron embolsadas dentro del inmenso imperio árabe musulmán, que se extendía desde la frontera china al Atlántico. Dentro de ese imperio los judíos podían, como los cristianos, gozar de libertad religiosa, organizativa y profesional a cambio del pago de un impuesto de capitación. Por otra parte, la dispersión de comunidades judías favorecía



Jesús entre los doctores. Retablo de la Virgen de la Aurora. Colegiata de Santa María la Mayor. Rubielos de Mora.





las actividades comerciales internacionales, pues el mercader judío tenía información y apoyo de sus correligionarios en todos los lugares de sus azarosos viajes de negocios. En estos viajes no solía faltar el encargo de comprar o copiar obras literarias. De todas estas actividades ha quedado testimonio en las cartas judeoárabes³ (escritas en lengua árabe pero con letras hebreas) que los viajeros escribían a sus jefes o colegas. Esta movilidad permitía estar al tanto de las novedades literarias al tiempo que iban surgiendo.

El sistema educativo judío, que imponía a todos los varones el aprendizaje de la escritura hebrea, y partes selectas de la Biblia y de la literatura jurídica religiosa de los rabinos, facilitaba, en un mundo circundante de analfabetos, el interés por los temas intelectuales y la facilidad de aprendizaje de las escrituras locales y, ocasionalmente, de sus literaturas.

Con Aragón ya dentro de la España Cristiana, la influencia lingüística y literaria de la época de los taifas continuó entre los escritores judíos, pero a medida que se va acercando el final de la Edad Media el fenómeno de las conversiones al cristianismo produce una literatura hecha por los nuevos conversos, que utilizan el latín. El caso más notable es el de Mošeh Sefardí, convertido al cristianismo en Huesca el 26 de julio de 1106 con el nombre de Pedro Alfonso, quien escribe en latín una serie de relatos con moraleja, la *Disciplina Clericalis*, de amplia repercusión literaria en Europa, y un tratado antijudío, *Dialogi contra Judaeos/Dialogus Petri et Moysi iudei*, en el cual se mantiene un diálogo entre Pedro, cristiano, y Moisés, judío. El escribir contra su antigua religión era una necesidad sentida por algunos conversos, tanto para justificarse íntimamente como para intentar convencer a sus antiguos correligionarios. Este caso se da también en una de las familias más influyentes del judaísmo aragonés, la de La Caballería; uno de sus miembros ya converso, Pedro de la Caballería escribe en 1450 otro libro antijudío:

Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles.

Cuando en 1492 se produce el Decreto de los Reyes Católicos desterrando a todos los judíos que no quisieran hacerse cristianos, los judíos aragoneses que prefirieron seguir siendo judíos se asientan fundamentalmente en el oriente mediterráneo, donde establecen comunidades a las que dan el nombre de Aragón y conservaron su ritual de oraciones *Maḥzor Aragon*. Ya en el Destierro, entre los escritores sefardíes más notables de los siglos XVI y XVII están los pertenecientes a familias que procedían de Aragón, como Almosnino, Usque...

El conocimiento científico de la lengua hebrea es una de las características de la escuela hebraicoespañola, y también una muestra más del influjo de los árabes, preocupados por su propia lengua, cuyo estudio era considerado como una obligación religiosa. A Aragón llegó en 1012, huido del derrumbe del califato de Córdoba, Abu-l-Walid Marwán (Jonah) ibn Yanāḥ (990-1050), médico y gramático, que complementó con dos opúsculos en lengua árabe algunos de los puntos de vista del gramático Haiyyug sobre el verbo hebreo, cuyas obras sobre el género masculino y el femenino habían sido traducidas del árabe al hebreo por Mošeh ibn Chiquitilla, cordobés vecindado en Zaragoza, que también hizo una traducción anotada del libro de Job al árabe. Leví ibn al-Tabbān de Zaragoza sería el maestro de Yiṣḥaq ibn Barún en el paso del siglo XI al XII. Ibn Barún compara la lengua hebrea con la lengua árabe, tanto en la gramática como en la lexicografía y pone de relieve algunas similitudes; escribe en árabe *Kitāb al-muwázana bayn al-luga' al-'ibraniyya wa-l-'arabiya* (Libro de la comparación de la lengua hebrea y la árabe)⁴.

2. Las macamas y la prosa rimada

La prosa rimada se distingue de la poesía en que en que no está sujeta a número fijo de sílabas ni de versos (en la estrofa) y en que



Fragmento de Getubah o contrato matrimonial.
 Archivo Histórico Provincial de Huesca.

cada dos o más frases la rima va cambiando. Su estilo ha de ser elevado y se emplea en las epístolas literarias y generalmente en las macamas⁵. La macama (sesión) consta de relatos inconexos reunidos por suceder a un mismo Protagonista y contados por un Narrador. Suele introducirse poesías y además de peripecias novelescas se emiten juicios literarios y se incluyen polémicas. En la literatura hebrea la macama va sufriendo diversas simplificaciones, llegando en el rabí Don Santo de Carrión a confundirse el narrador y el protagonista en un relato único⁶; a veces termina con apariciones del autor, acompañado o no de un amigo o mecenas.

Yehudah ha-Leví ben Yiṣḥaq ibn Šabbetai nació en 1168, residió en Toledo y Zaragoza y quizás en Barcelona; todavía vivía en 1225. En 1188 compuso el primer texto de *Minḥat Yehudah Šonē ha-našim* (Ofrenda de Yehudah el odiador de las mujeres) iniciando así en la literatura hebrea la polémica

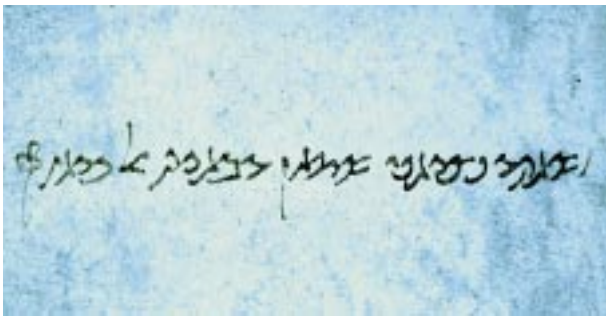
sobre los enredos, falsías y venganzas de las mujeres⁷. Fue respondido en 1210 por un tal Isaac que escribe otra macama con el título de *‘Azéret ha-našim* (Ayuda de las mujeres), y en 1290 por Yedidia ha-Penini; la disputa pasó a Italia revivida por Inmanuel de Roma, y el tema siguió hasta el siglo XVII. Ibn Šabbetai dio a su macama también el título árabe de *Maqamat-al-Zuwag* (macama del casamiento); veinte años después revisaba el texto definitivo y se lo dedicaba a Abraham al-Fajar, judío cortesano de Alfonso VIII de Castilla. Aunque el tema antifeminista es antiguo en la literatura universal, Šabbetai no tiene aparentemente modelos inmediatos en hebreo y él tuvo que inventar mucho. Un padre anciano en su testamento espiritual previene a su hijo contra las mujeres, pero el hijo acaba casándose, lo que le acarrea grandes disgustos. En el divorcio intervienen Ibn Šabbetai y al-Fajar.

Ibn Šabbetai compuso en 1214 una «Polémica de la Sabiduría y la Riqueza», macama sobre la pobreza de los sabios; una tercera macama es un acerbo juicio sobre los judíos de Zaragoza, a los que cita nominativamente como si se tratara de una oración fúnebre *Dibrē ha-alah we-niddūy* (Palabras de maldición y de anatema); al parecer, habían mostrado su disconformidad con una obra de Ibn Šabbetai en la que además de elogiar a ilustres rabinos elogiaba también a los reyes de Castilla.

3. La filosofía y la polémica religiosa

Cuando terminó el mundo antiguo, la filosofía dominante era la platónica y en esa corriente continuaron el Cristianismo, el Islamismo y los primeros filósofos judíos. Luego se impuso la corriente aristotélica y tanto árabes como judíos y cristianos se hicieron aristotélicos. La filosofía entre los judíos medievales empezó a escribirse en árabe, pues el primero en interesarse por ella, Saadia Gaón de Sura, en Mesopotamia (s. X), escribió en árabe porque sus fuentes eran obras griegas traducidas al siríaco y de aquí al





Suscripción hebrea en un contrato mercantil.
 Archivo Capitular de Huesca.

árabe. Esta moda se continuó hasta Maimónides (s. XII). Se utilizó el hebreo cuando Europa desplazó al mundo musulmán y la España cristiana y el sur de Francia e Italia se convirtieron en los centros culturales judíos, que tenían como lengua literaria el hebreo, lengua a la que se habían traducido o se estaban traduciendo los filósofos musulmanes y los judeoárabes⁸.

El primer filósofo importante fue Šelomoh ibn Gabirol, ilustre poeta y filósofo dentro de la escuela platónica⁹. De familia judía cordobesa, nació en Málaga hacia 1020 y se formó en Zaragoza, que había heredado de Córdoba la capitalidad de la cultura. Murió en Valencia hacia 1050. Su primera obra filosófica la escribe en árabe *Kitāb Iṣlāḥ al-ajlāq* (Libro de la corrección de los caracteres) el año en que abandona Zaragoza, 1045. Su estilo es sencillo y fue traducido al hebreo en 1167 por Yehudah ibn Tibbón; en palabras de Millás «puede considerarse más que como un tratado filosófico, un manual práctico de educación». También en árabe escribió *Mujtār al-ġawāhir* (Selección de perlas), también traducida al hebreo por Ibn Tibbón con el título de *Mibḥar ha-penim*, que es una recreación de los centones árabes de dichos y refranes de carácter sapiencial a los que adiciona sentencias sacadas de la Biblia, todo dentro del gusto oriental por la sabiduría práctica moralizante. Su tercera obra filosófica, también en árabe, *Yanbu' al-Ḥayya* (Fuente de la vida) se perdió como otras composiciones de Ibn Gabirol. Fue traducida al latín por Juan Hispano y Dominic Gundisalvo con el título de *Fons vitae*; gozó de gran predi-

camento entre los escolásticos cristianos, que la atribuían a un Avicebrón (deformación de Ibn Gabirol). Recoge la tradición neoplatónica transmitida por las fuentes árabes y judías. Dios por un acto de Voluntad produce una primera emanación, el Intellecto, que a su vez emana al Alma y ésta a la Naturaleza, que emana al Hombre. Un resumen en hebreo hizo Šem Ṭob ibn Falquera.

Ḥasdai ben Abraham Crescas nació en Barcelona en 1340 y vivió en Zaragoza, donde murió en 1410. Durante el reinado de Juan I fue nombrado rabino de las aljamas de Aragón; durante las matanzas de 1391 el rey y la reina Doña Leonor le protegieron. Intervino en las polémicas de judíos y cristianos y escribió en lengua castellana una *Refutación de los Dogmas Cristianos*, que sólo se ha conservado en su traducción al hebreo hecha por Yosef ben Šem Ṭob. Su casa de Zaragoza era centro literario al que acudían muchos, como En Profeit Durán, que simuló la conversión en 1391 y después escribió *No seas como tus padres*, en tono irónico, contra el cristianismo. Ḥasdai Crescas conoció a Aristóteles ya traducido al hebreo; la abundancia de traducciones al hebreo facilitó una producción judía en hebreo que en cierto modo palió la desconfianza con que las autoridades religiosas miraban a la filosofía, desconfianza representada por la prohibición de Salomón ben Adret en 1305 a



Texto en aljamiado del archivo de la comunidad judía de Zaragoza.
 Archivo Histórico de la Diputación de Zaragoza.

los menores de veinticinco años de estudiar filosofía. Aunque Crescas es aristotélico, critica en algunos aspectos al aristotélico Maimónides; escribió en hebreo *'Or 'Adonay, Luz del Señor*, en un estilo conciso difícil de traducir. La conclusión a que llega después de examinar las teorías de los filósofos es que Dios es conocido mejor por la tradición de los profetas. Crescas utilizó el método hipotético-deductivo de los talmudistas. Si Maimónides había reducido los puntos fun-

damentales de la fe judía a trece, Crescas los limita a seis. Posteriormente Yosef Albo los reducirá a tres.

Šelomoh ben Re'uben Bonafed (¿1370-1448+?), de probable origen barcelonés residió un tiempo en Zaragoza, hasta que por desavenencias con los influyentes, contra los que escribió varias cartas, tuvo que irse a vivir a Belchite. Además de poeta, intervino en la polémica religiosa con una carta



Haggadah de «Las cabezas de pájaros». Museo de Israel. Jerusalén.





Mahzor utilizado por los judíos de Zaragoza conteniendo sus devociones predilectas. Archivo Capitular de La Seo de Zaragoza.

en prosa rimada en la que respondía a Astruc Rimok convertido al cristianismo como muchos de los amigos del propio Bonafed, efecto de las persecuciones de 1391 y de la Disputa de Tortosa. En esta carta ataca al cristianismo y anima a Astruc a volver al judaísmo.

La Disputa de Tortosa celebrada en 1413 y 1414 contó con la presencia de los representantes de las aljamas judías de Aragón, entre los cuales estaba el discípulo y sucesor de Hasday Crescas, Zerahya b. Yiṣḥaq ha-Levi, conocido como Ferrer Saladín, rabino de Zaragoza, médico y traductor al hebreo de Al-Gazzalí en *Happalat ha-pilosofim* (La Expulsión de los filósofos); su firme judaísmo quedó demostrado en la Disputa, pues solamente él y Yosef Albo no se convirtieron al cristianismo al final.

4. La prosa jurídica

Contrariamente a la prosa rimada o a la prosa elevada de los exquisitos, la temática jurídica utiliza el hebreo misnaico o rabínico en su terminología, y no busca el agrado literario, sino la claridad en la exposición y la convicción en los resultados. El género de las *Novellae* (*Hiddušim*) consistía en presentar nuevos puntos de vista sobre materias talmúdicas. En las *Responsa* (*Še'elot u-teš'ubot*, Preguntas y respuestas) los rabinos respondían a dudas suscitadas en casos reales concretos que les planteaban otros rabinos

inferiores, las autoridades o simples judíos. La respuesta incluye primero la pregunta, que se planteaba en términos impersonales, sin dar los nombres de los protagonistas, y la contestación seguía a continuación aduciendo los pasajes bíblicos, talmúdicos o de la jurisprudencia de los propios rabinos.

Los contratos matrimoniales o *Ketubot* se ajustaban a una estructura y disposición fijas, sin más cambios que los nombres de los intervinientes, novios y testigos, y la cuantía de la dote que recibía la novia; normalmente solían llevar algún adorno pintado, flores o figuras.

En los contratos de las actividades de la vida corriente, compraventa, préstamos, etc., solía seguirse unos modelos fijos sin más variaciones que los nombres y el contenido objeto del contrato¹⁰.

Los rabinos prestigiosos solían reunir copias de todas sus *Responsa* y publicarlas. Por tratarse de casos reales, son una importante fuente de información histórica.

Los juristas solían ser también, según su índole, científicos, gramáticos, médicos, filósofos y poetas.

Uno de los rabinos más importantes de Zaragoza fue Yiṣḥaq ibn Šešet Perfet (1326-1408) [RiBaŠ]; nacido en Barcelona, en 1372/3 se asentó en Zaragoza y durante trece años ocupó el cargo de rabino de la ciudad; su enfrentamiento con los poderosos y su exigencia de vida honesta le obligaron a abandonar Zaragoza en 1385, pasando a rabino de Valencia ese mismo año. Los disturbios de 1391 le obligan a marchar a Argel, donde fue nombrado *dayyán* o juez de la comunidad. Reunió copias de sus *Responsa*.

5. Mística y Cábala

La religión judía tiene un ritual más bien extenso de rezos y posturas corporales. Los rabinos siempre han insistido en que no se puede quedar uno en la repetición mecánica, sino que hay que poner atención para





Los mercaderes judíos llevan su propia contabilidad, con las mismas técnicas que sus homólogos cristianos.

entender qué es lo que se está diciendo en el rezo.

El sentimiento emocional de la entrega a Dios, la elevación mística, la alcanza el poeta Šelomoh ibn Gabirol, pero la teología ascética está representada por Baḥya ben Yo-sef ibn Paqudah. Vivió en la Zaragoza de los Banu Hud (¿1040-1110?), ejerciendo de juez de la comunidad judía, y además de jurista era poeta. Influido por los movimientos ascéticos y místicos musulmanes escribió un tratado en árabe, *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb* (Libro de la guía de los deberes de los corazones), donde expone que lo que importa en nuestra conducta es el sentimiento íntimo del corazón hacia Dios y no los gestos externos. Va señalando los pasos que hay que dar, la vía purgativa o ascética, y luego la vía iluminativa, en la que la razón sigue la voluntad de Dios; el éxtasis o vía unitiva no entra en la concepción judía¹¹. El concepto de deberes del corazón, es decir, la sinceridad en el obrar, se da también en el árabe Al-Gazzalí, contemporáneo de Baḥya, pero se ha demostrado que ambos han bebido en una fuente común: un cristiano oriental que escribía en árabe en el siglo IX. Como tantos libros judíos escritos en árabe, su difusión se debe a la traducción hebrea, en este ca-

so de Yehudah ibn Tibbón, con el título de *Séfer torat Ḥobot ha-lebabot* (Libro de la norma de los deberes de los corazones).

La *Qabbalah* o recepción de una tradición secreta de maestro a discípulo que interpreta místicamente los versículos de la Biblia y da el significado oculto de los textos bíblicos, se conoce en castellano como cá-bala. No entró en colisión con el rigorismo rabínico. Uno de los principios es que dos palabras cuyas letras sumen lo mismo (las letras hebreas son también números) tienen una relación misteriosa que se puede interpretar (Guematria); igualmente, mediante los nombres de Dios se puede alcanzar la experiencia mística. Esta es la cá-bala práctica y su mayor defensor es Abraham ben Samuel Abu-l-'Afia, nacido en Zaragoza en 1240; viajero por Tierra Santa, en 1271 está en Barcelona, en 1280 en Roma, donde quiere convertir al papa Nicolás III, pasó luego a Sicilia diciendo que era el Mesías que vendría el año 1290. Murió en 1291. Autor prolífico, dejó medio centenar de obras, la más importante de las cuales es *Imré Šéfer* (Palabras hermosas).

En resumen, podemos decir que Zaragoza fue un centro cultural judío de primer orden, con autores que se expresaban lo mismo en hebreo que en árabe, y más adelante en latín.

Obras generales:

- J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Literatura hebraicoespañola*, Barcelona, Labor, 1967.
- A. SÁENZ-BADILLOS-Judit TARGARONA BORRÁS, *Diccionario de Autores Judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba, El Almendro, 1988.
- Ángeles NAVARRO PEIRO, *Literatura Hispanohebraica (siglos X-XII) Panorámica*. Córdoba, El Almendro, 1988.





NOTAS

1. DÍAZ ESTEBAN, F., «La más nueva y la más antigua literatura», *Patio de Letras/La rosa als llavis. Homenatge J. M. Blecuà*, Barcelona, 3 (1983), 100-107.
2. Véase el artículo de Sáenz-Badillos en este libro.
3. DÍAZ ESTEBAN, F., «Las cartas judeoárabes y Badajoz» *Bataliús, El reino taifa de Badajoz. Estudios*, Madrid, Letrúmero, 1996, pp. 115-146, y *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el reino taifa*, Madrid, Letrúmero, 1999, pp. 37-48.
4. SÁENS-BADILLOS, A., TARGARONA BORRÁS, Judit, *Gramáticos Hebreos de Al-Andalus (siglos X-XII) Filología y Biblia*. Córdoba, El Almendro, 1988.
5. NAVARRO PEIRO, Ángeles, *Narrativa Hispanohebrea (siglos XII-XV)*. Córdoba, El Almendro, 1988, traduce al castellano fragmentos de diversas macamas hebreas.
6. Hice un esquema de esta evolución en «El Debate del Cálamo y las Tijeras de Sem Tob Arduviel, Don Santo de Carrión», *Revista de la Universidad de Madrid. Homenaje a Menéndez Pidal I*, XVIII, 69 (1969), 61-102.
7. DÍAZ ESTEBAN, F., «Elogio y vituperio de la mujer: una aportación de la literatura hispanohebrea» en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo. III Arabe, Hebreo e Historia de la Medicina*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 67-78.
8. Véase en este mismo libro el artículo de Joaquín LOMBA.
9. MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Šelomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, CSIC, 1945. VV.AA (BEINART, MAESO, LOEWE, DÍAZ ESTEBAN, SCHIRMAN, PÉREZ CASTRO). *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*. Málaga, Ayuntamiento de Málaga, 1973.
10. Publiqué un contrato del Archivo de Teruel con aragonesismos, «Un documento hebreo inédito de Teruel», *Anuario de Filología*, Barcelona, 1 (1975), 95-108.
11. VAJDA, Georges, *La Teología ascética de Bahya Ibn Paquda*. Traducción española con adiciones del autor por J. M. SOLÁ SOLÉ. Madrid-Barcelona, CSIC, 1950.



Fachada del Centro de Interpretación sobre la Muerte en la Cultura judía.
Calle Barrionuevo. Uncastillo.



Multiplicación de los panes y los peces, detalle.
Retablo Mayor de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

CORPUS DE ALJAMÍAS HEBRAICOARAGONESAS

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU

Universitat de Barcelona



a hace tiempo que venimos reivindicando públicamente la existencia de una judeolengua propia de los hebreos que vivieron en el antiguo Reino de Aragón, antes de la expulsión de 1492, y que no hemos dudado nunca en denominar –creemos que con toda propiedad– judeoaragonés, tanto por la autoría de los textos que la reflejan –los judíos–, el origen geográfico –Aragón– como por las características lingüísticas de tal *sociolecto* romance¹.

Es bien sabido el hecho de que entre las mujeres judías de la aljama zaragozana circularon versiones romanceadas –traducciones al aragonés aljamiado– del Libro de Ester para su uso litúrgico sinagoga durante la celebración de la festividad de *Purim*. Así consta en un curioso dictamen o *responsum* del gran Isaac bar Shéshet Perfet, a la sazón rabino de Zaragoza, dirigido a su maestro rabí Nisim bar Reubén Girondí, en Barcelona². Tal costum-

bre de leer la *meguil·láh* en su versión romanceada –y no en hebreo– se debía a que las judías, carentes de una elemental instrucción bíblica y en la lengua santa, eran incapaces de seguir el texto recitado en la sinagoga.

En otro *responsum* de rabí Isaac bar Shéshet Perfet³, donde se estudia el complicado reparto de la dote de una tal dona Sol, se requiere la mediación de un árbitro y un testigo cristianos. A la hora de redactar el compromiso, el notario o *sofer* judío incluye en el documento legal una extensa cláusula en aljamía hebraicoaragonesa, que dice así:

«... e porque trobo que de ley de judios es que si la muller muere ante, que el marido finca erederero de la forma o formas de arras de la muller, por esto quiero e mando que si contesiera por ventura que la dita dona Sol morise ante que el dito rabi Israel marido suyo, que ella pueda ordonar ante de su muerte en contia de 4 mil sueldos a qui ella quiera de los 10 mil sueldos que le mande firmar por arras e en manera de arras e non mas...»⁴.





Proceso ante el Bet-din de Zaragoza.
 Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.



Regulación de la sisa del vino de la aljama de Zaragoza.
 Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.

Así pues, no es de extrañar que la tradicional poliglotía de los judíos hispánicos⁵ en general, se ponga de manifiesto asimismo y de manera patente entre los judíos aragoneses, a la luz de los testimonios documentales que, en las diversas modalidades de aljamía, han llegado hasta nosotros.

Tal sucede en un documento legal de Huesca⁶ de principios del siglo XIV –en su mayor parte en aljamía hebraicoárabe– que contiene una curiosa intrusión en aljamía hebraicoaragonesa: Aziza, viuda de Abu-l-Hasan Shelomó al-Sakinat y sus hijos Abu Yishaq, Yosef y Yishaq, reconocen recibir 350 sueldos jaqueses de parte de Abu Ibrahim ben Abu-l-Hasan ben al-Qurtubí, por la venta de una viña. Acaso sea conveniente llamar la atención no sólo del uso de la lengua árabe –es decir, lengua considerada culta, de prestigio– entre los judíos oscenses de inicios del siglo XIV, sino también del grado de arabización que se detecta en la antroponimia de esos mismos judíos. El interesante texto en aljamía hebraicoaragonesa dice así:

«... procurador ministrador del dido comun por auctoridad poropia sin licença de juge, que se porad enparar la dita binya con el milloramento allí feyto, e faga d'aquella como eredas propia, e si abriestes a sidar en juicio por razon de la dita binya o por el trebudo a querellas del capitol o de su porcurador, que fagades dreyto en poder del

oficial del senyor bisbe o de la cort seglar qual mas querran. E si la dita binya queredes bender que lo fagades a saber diez dias antes al capitol o a su percurador. E si retenir la querran que l'ayan cinc soldos menyos que otro ninguno. E si retenir no la querran, que d'alli adenent podades aquellas bender a qui bos queredes, cebtado a ca[ball]eros, infa[n]çones, clerigos e presonas de religion e meselos, mas a presonas de serbicio qui el dito trebudo paguen e cunplan las ditas cosas sobre ditas ...

Pasemos revista ahora, además de lo anteriormente apuntado, al inventario –provisional por el momento, pues a medida que avanza nuestra investigación van apareciendo más testimonios en aljamías hebraicoaragonesas⁷ de los textos más conocidos, por estar ya publicados. Seguiremos un estricto orden cronológico y, por razones de espacio, sólo aportamos los fragmentos que creemos más interesantes o representativos de los textos más extensos.

1391. Tarazona. El judío Abraham ben Luengo recibe 40 sueldos y emite el correspondiente albarán a su correligionario Leví de Pamplona, judío de Tarazona. Archivo de Protocolos de Tarazona, notario Bernardo de Castellblanch. Publicado por Cantera-Ben Malka-Laredo: *Miscelánea de documentos fragmentarios hebraicos*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), IV (1944), pp. 39-44:



«... recibio Abraham ben Luengo quaranta sueldos dineros jaqueses de Bernal sofer [=notario] por Ochoa de Bera por aquellos que mancole el Bayle de Bera al dicho Abraham, e rogo co[n] carta el dicho Abraham a mi, Levi, que fizies este albara de mi mano. Feta a 12 dias andados del mes de abril del anyo de 91 al conto de los cristianos. Fue esto fecho present Pero Ximeno...».

Finales del siglo XIV-inicios del XV. Teruel. Promesa de pago hecha por Abraham Kohén, en hebreo y conteniendo algunas frases en aljamía hebraicoaragonesa. Es un pergamino que sirvió posteriormente de cubierta o guarda de encuadernación y lo custodia un coleccionista particular. Publicado por Díaz Esteban, Fernando, *Un documento hebreo inédito de Teruel*. «Anuario de Filología» (Barcelona), I (1975), pp. 95-108:

«... E de mi cierta ciencia renuncio qualquiere leyn o fuero qu'en quentra de alguna co[]sa de lo contenido en aquesta carta

puede vender en qual[quier manera] al mundo... porque de mi cierta ciencia las renuncio e las... e de mi cierta ciencia renuncio... juge loqal e ordinario...»

En día 11 del mes de *nisán* de 5199 [=13 de abril de 1439] el sabio filósofo rabí Senior ben Meír, de La Almunia de Doña Godina, dicta sus últimas voluntades testamentarias ante los testigos Moshé ben Nahmías y Yocef ben La Rabiça. El texto, cuajado de expresiones hebreas y amplios períodos en aljamía hebraicoaragonesa, se custodia en el Archivo de Protocolos de Zaragoza, notario Domingo Agustín. Publicado por Minervini Laura: *Testi Giudeospagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*. Napoli 1992 (2 volúmenes) I, pp. 257-265 y II, pp. 134-145.

«Texto del documento testamentario que mandó el íntegro sabio rabí Senior ben Meír –su alma descanse en el paraíso– verdadera ment sacada letra a letra, frase a frase:



Inscripción hebrea referida al rey David. Pórtico de la Iglesia parroquial de Sos del Rey Católico.





Fragmento de un pinças de la aljama de Zaragoza.
 Archivo Histórico de la Diputación Provincial de Zaragoza.

Nosotros los testigos abajo firmantes testificamos claro testimonio que fuimos a casa del íntegro, sabio, el gran filósoforabí Senior ben Meír y lo encontramos enfermo y yaciente en su lecho de agonía y nos dijo que era su voluntad hacer su testamento debido a presunción de inminente muerte y entramos nos en conversación para probarlo [y ver] si su conciencia le regía y respondió y dijo y contestó a veces sí y a veces no, como cualquier hombre sano que por su propio pie camina por el zoco y respondió y dijo que su voluntad era hacer testamento debido a presunción de muerte inmediata y ordenó y dijo lo que se sigue: Primera ment quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, lexo que sean dados de mis bienes a mi pariente Samuel, hijo de mi hermana Bona Filla, que está en el reino de Castilla, es a saber, treinta florines de oro de moneda de Aragón, los cuales le lexo en concepto de herencia por part legítima e que con ellos se

contente por herencia de mis bienes e no pueda demandar más a persona alguna por causa de mis bienes, e quiero que aquellos ditos treinta florines tomen los jueces del qahal –les guarde Dios– de l’Almunia e tengan aquellos los ditos jueces que güey son fasta a tanto el dito Samuel mi pariente citado venga aca a demandar aquellos e los ditos jueces no sean tenidos dar los ditos treinta florines a persona alguna por le, sino en poder del dito Samuel. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a mi moça Aljorica sobre tres florines y medio que yo le debo de lo que me ha servido fasta güey, que le cunplan a veinte y cinco [Mose ben Nahmias --- Yosef ben Larrabiça] florines de oro pora que haya pora casamiento, los quales tomen e tengan los jueces del dito qahal que güey son en mano de don Shelomoh ben Alqabes –le guarde Dios– e aquellos tengan en lur poder fasta atanto case la dita mi moça, que los den al marido que casara con ella e no los den a su a su [sic] padre. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal como expiación de mi alma al qahal –les guarde Dios– de la ditaAlmunia treina florines de oro pora cosa de almoyna que pagan el dito qahal –les guarde Dios–. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal como expiación de mi almaa cinco cofradías de la qehilah de Saraqosta –les guarde Dios– cada quatro florines que suama veinte florines. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a Simhah, esposa de Shemuel Shealtiel, cinco florines de oro porque fue mi moça e después que es casada me ha feyto buenos serviçios. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a



Jamilah, esposa de rabí Yehoshua` ben `Usiello, por amor de su madre dona Vellida, que me fizo en tiempo antiguo algunos serviçios, dos florines de oro. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a Yishaq Carrillo, cinco florines de oro por algunos serviçios que me fizo cuando yo estaba en Belchit. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata –se agregó «a su» y es válido– Mosheh ben Nahmias –Yosef ben Larrabiça– que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a Yosef Asayulí, llamado Machín, tres florines de oro por algunos plazeres que me ha feyto aquí. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a

presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a Shelomoh Bialis dos florines, que me ha estado buen vezino. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a Don `Abraham Kadash, apodado Monte Sino, dos florines de oro porque es anciano necesitado e somos amigos de tiempo antiguo. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a dona Vellida viuda de don Yehudah Muqatal pora ayuda de una filla que tiene, dos florines de oro. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de



Barrio judío de La Almunia de Doña Godina.





muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que sean dados de mis bienes e do en donación cabal a don Shemuel Pardo por buen vezino que senta en mi vezindat, un florin. Item otro florin pora Shemuel ben Larrabiça e por serviçios que me han feyto. Item un florin pora Shemuel Altortosí que he visto que me ha reconoçido bien en mi enfermedadat. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, lexo por part de herencia por part legitima a qual se quiere que se clamara heredero mio probada ment o herederos, lexo cada cinco sueldos de movent e cada cinco sueldos de sedient a cada uno e con aquellos diez sueldos se tenga e se tengan por contentos [Mosheh ben Nahmias --- Yosef ben Larrabiça] cada uno e uno de herencia de mis bienes e no puedan meter reclamo alguno ne ninguno a persona alguna por causa legal de bienes eqçebto al dito mi pariente hijo de mi hermna Bona Filla, que le den los ditos treinta florines. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que todos mis libros, ansi los que se trobaran en mi casa como los que son en poder de don Yehudah ben ʿArduť ha-Kohén en Saraqosta o do se quiere que sean trobados seer míos, do e sean dados en donación cabal a don Shelomoh ben ʿAlbalag, mi alumno, los quales partan a medias los ditos don Shelomoh ben ʿAlqostantini e Yaʿaqob ben ʿAlbalag. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que pagadas todas las ditas pagas que todo el restant de mis bienes, ansi de movent como de dinero, sean dados e do en donacion cabal al qahal de lʿAlmunia citado pora caridad o en ayuda para casar huérfanas o lo que bien visto será a los ditos jueces e miembros del concejo que güey son. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que todos los bienes míos sobre ditos tomen los ditos juecesen lur poder e aquellos administren, rijan e paguen las ditas pagas e pagadas aquellas, res que hi fincara de todos los ditos bienes, hi troben a caridad o casar alguna huérfana si hi bastara, o para

ayuda e fagan a lur guisa como bien visto les sera e ninguna persona en absoluto ne heredero que se clame ne que alguno ne [Moshe ben Nahmias --- Yosef ben Larrabiça] no los pueda demandar conto ne contos algunos ni ningunos. Item, quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inmediata que si yo muriese por esta enfermedad, que todas mis pagas ditas desuso sean firmes e valederas e ordenadas e feytas e adabtadas una e muytas vegadas a consejo de sabios judios o getiles, en derecho de cualquier su beneficiario según se contendra en este documento de testamentaria y todo es firme e valedero según vigor de cualesquiera documentos testamentarios firmes e validos. Lo cual fue ante nosotros, lo escribimos y firmamos a once días del mes de nisán de 5199 de la creación del mundo, según nuestro cómputo, en Almunia de Doña Godina, etc. [Mosheh bar Se`adyah ben Nahmias-Yosef bar Yehudah –su alma descanse en el paraíso– ben Larrabiça].

Del mayor interés, tanto desde el punto de vista jurídico como del lingüístico, es el muy largo proceso o pleito que se celebró en 1465 ante el tribunal rabínico de Zaragoza entre ʿAharón Farh –por una parte– y ʿAharón Sarfatí –por la otra–, judios zaragozanos, a causa de una herencia que deja Yaʿaqob bar ʿAharón ha Kohén Sarfatí, fallecido en 1451. El muy extenso proceso aljamiado –de 34 folios a recto y verso– fue publicado por Lacave Riaño, José Luis: *Pleito judío por una herencia en aragonés y caracteres hebreos*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXX (1970), pp. 325-337. Se custodia, sin signatura especial, en el Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza. Aportamos solamente el texto correspondiente al folio 2 verso:

«... el dito ʿAharon Farh, e si negado sera a probar entiende que el dito ʿAharon Farh a seyido e es onbre de buena fama, vida e conversacion onesta en vivir de su oficio sin dezir ni fazer mal ni dabyo a persona alguna, muyto menos a los ditos don ʿAharon Sarfatí ni a Shelomo su fillo, ni a alguno de ellos, e por tal es obido e reputado por buen jodio por donde que de el es abida notiçia e

de aquesto es boz comun e fama publica. Item dize e afirma el dito `Aharon Farh, e si negado sera a probar entiende que los ditos `Aharon Sarfati e Shelomo su fillo, e cada uno de ellos, son onbres de mala conversacion e demala contractacion en sus pleyte-sias, pleyteando siempre con el dito `Aha-ron Farh segunt lo alegara mas avant por sus razones infra escritas, e por tales son obidos en toda la juderia e encara fuera de aquella e por tales son obidos e reputados

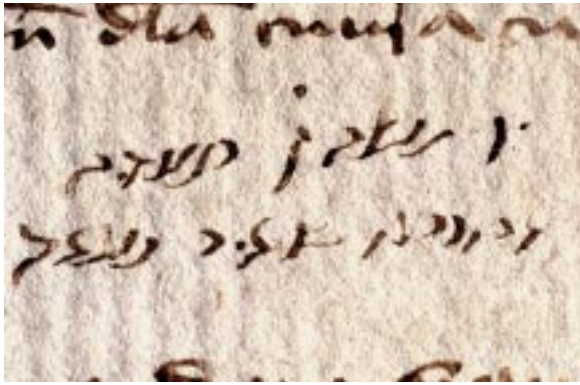
donde quiere que de ellos es obida niticia e de aquesto es boz comun e fama...»

El siguiente texto aljamiado hebraicoara-gonés es una convocatoria para los adelantados de la aljama zaragozana, lleva fecha el 4 de diciembre de 1484. El notario judío que romancea el texto es un tal `Ezra` Kadash. El documento se custodia en el Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, notario Pedro Pérez de Añón y fue



Banquete ofrecido por el rey Asuero. Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza.





Con frecuencia los judíos firman las cancelaciones de los contratos de préstamo.
 Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona.

publicado por Minervini, Laura: *Testi Giudeospagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*. Napoli, 1992 (2 volúmenes), I, pp. 314-315 y II, pp. 228-229.

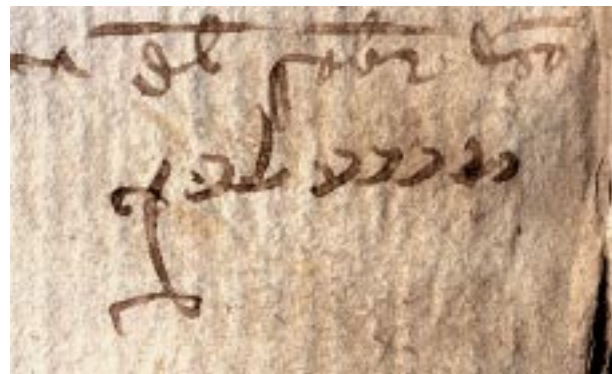
«Onrados y buenos amigos: por el reposo y bien de la aljama, pora el dia de martes primero vinent, vos mando jus pena de cada [cien sueldos] jaqueses aplicada pora el senyor Rey -loado sea- seays aquí en la çibdat de Saragoçta los nombrados en la present carta, ensemble con el portador, que son Yosef Altisefe, pora oyr sentencia de la cabsa de el a la aljama e pora declarar las cosas a la dita aljama nessessarias pora su bien e reposo, principal ment el adelantado triado de el anyo present [Yocef] `Abraham `Ofiçial e los del consello triados pora el anyo present, son: Yishaq ben David, Yom Tob Frange, Shemuel ben Moded, por que los todos seades a las diez oras de la jornada nombrada asuso, por manera que todos a serviçio de Dios veamos en el bien e reposo de la aljama de Saracoçta. A 4 dezembre, mandado a mi, notario, escribiesse la present. `Ezra `Kadash»

De 1488 son las pormenorizadas ordenaciones que regulaban el buen funcionamiento, arriendos, sisas, pagos, etc., de la tablajería proveedora de carne *kasher* que consumían los judíos zaragozanos. El largo y muy interesante texto aljamiado hebraicoaragonés consta de 16 folios a recto y verso, custodiado en el Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, núm. 355 (hojas sueltas y varios), fue publicado por La-

cave Riaño, José Luis: *La carnicería de la aljama zaragozana a finales del siglo XV*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXXV (1975), pp. 3-35, con algunos errores de lectura e interpretación. Mucho más cuidada es la edición de Minervini, Laura: *Testi Giudeospagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*. Napoli, 1992 (2 volúmenes), I, pp. 316-333 y II, pp. 230-265. Como ilustrativa muestra de los surtidos cárnicos de tal establecimiento aportamos el:

«Capitol de tener basta la carniceria y tener 2 tablas. Item ordena la aljama que el arrendador de la sisa con el tallo, o tenedor del sitio, sia tobido de tener la carniceria, todo el anyo de su arrendacion, basta de carneros todos los dias y vacas y terneros en el tiempo que ende mataran en la cibdat y cabritos, corderos y cabrones en los tienpos acostumbados, e de tenr dos tablas de contino donde corten carne, ultra la tabla de los menudos y esto todo jus pena de cincientos sueldos conpartidos como dito es [y anatema y veto] y si sera cristiano jus pena de escumunicacion y esto por cada vegada que contra ninguna cosa de lo contenido asuso verna el dito arrendador o tenedor del sitio...»

La última aljamía que aportamos en esta antología es de fecha muy cercana a la expulsión: el 16 de julio de 1492, Azarías Lupiel, judío de Calatayud –a punto ya de abandonar el país con sus demás correligionarios expulsados– ruega a Yantó, su procurador, que venda al cristiano Antón de Miedes una parcela situada en Terrer. Este documento –según su primer editor,



Firma autógrafa de Mardohay Laquef.
 Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona.



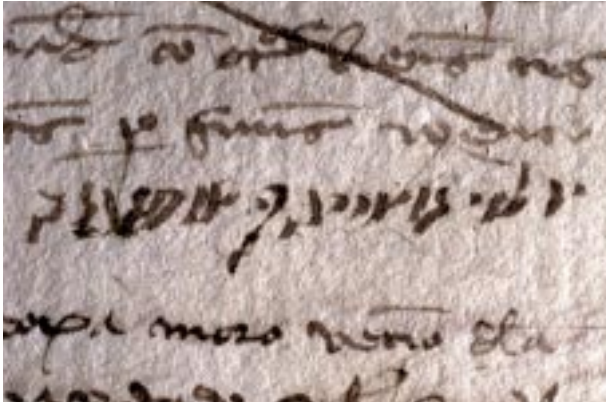
el profesor Cantera en «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXIX (1959), pp. 49-50– se encontraba en un protocolo notarial, entonces ya desaparecido o extraviado. Otra edición en Minervini, Laura: *Testi Giudeo-spagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*. Napoli, 1992 (2 volúmenes), I, pp. 340-341 y II, pp. 282-283.

«... Senyor Yanto ruego vos que la bendicion de la peça de Terrer que esta a nomre de buestro padre, que vos le rebendays al se-nyor... Anton de Miedes el qual nos a pagado el precio de el y le fares la bendicion qual bos dira, que asi nos place [a t]odos mis er-manos. Yo Azarias Lupiel.»



Castillo de la Juderia. Calatayud.





Suscripción del mercader Leví Panplonés.
Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona.

Bibliografía

BAER, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Unrkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*. Berlin, 1929.

HERSHMAN, Abraham: *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his Times*. New York, 1943.

CANTERA-BEN MALKA-LAREDO, *Miscelánea de documentos fragmentarios hebraicos*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), IV (1944), pp. 39-44.

ALVAR, Manuel, *El dialecto aragonés*. Madrid, 1954.

BOSCH VILÀ, Jacinto, *Escrituras oscenses en aljamía judeoárabe*. «Homenaje a Millàs Vallicrosa» (Barcelona), I (1954), pp. 196-197.

MARCUS, Simón, *A-t-il existé un dialecte judéo-espagnol?* «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXII (1962), pp. 129-149.

LACAVE RIAÑO, José Luis, *Pleito judío por una herencia en aragonés y caracteres hebreos*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXX (1970), pp. 325-337.

ALVAR, Manuel, *Estudios sobre dialectología aragonesa*. Zaragoza, 1972-1978 (dos volúmenes).

LACAVE RIAÑO, José Luis, *La carnicería de la aljama zaragozana a finales del siglo XV*. «Sefarad» (Madrid-Barcelona), XXXV (1975), pp. 3-35.

DÍAZ ESTEBAN, Fernando, *Un documento hebreo inédito de Teruel*. «Anuario de Filología» (Barcelona), I (1975), pp. 95-108.

CONTE, A. et alii., *El aragonés: identidad y problemática de una lengua*. Zaragoza 1977.

BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana. Traducción del hebreo por José Luis Lacave*, Madrid, 1981.

Díaz Esteban, Fernando, *La convivencia lingüística del árabe, el hebreo y el romance reflejada en un documento del siglo XIV*. «I Congreso Internacional "Encuentro de las tres culturas"» (Toledo), 1982, pp. 195-205.

GLIKINSON MACKENZIE, J., *A Lexicon of the 14th Century Aragonese Manuscripts of J. Fernández de Heredia*. Madison, 1984.

MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, *Judeorromances marginales en Sefarad*. «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» (Granada), XXXVII-XXXVIII (1988-1989) [=1991], pp. 41-53.

MINERVINI, Laura, *Testi Giudeospagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*. Napoli, 1992 (2 volúmenes).

Aljamías hebraicoaragonesas (siglos XIV-XV). Selección y transcripción paleográfica de José Ramón Magdalena Nom de Déu, Transliteración y estudio lingüístico de Coloma Lleal Galcerán. Barcelona, 1995.

MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón, *Crestomatía de textos hebraicorromances medievales de Sefarad (Aragón, Navarra, Cataluña y Portugal)*. Barcelona, 1996.



NOTAS



Cuesta de los Arcedianos.
Judería Nueva de Tarazona.

1. Véanse, entre otros, nuestros trabajos *Judeorromances marginales en Sefarad*. «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» (Granada), XXXVII-XXXVIII (1988-1989) [=1991], pp. 41-53, *Crestomatía de textos hebraicorromances medievales de Sefarad (Aragón, Navarra, Cataluña y Portugal)*. Barcelona, 1996, especialmente pp. 3-4 y textos en pp. 11-48. El magnífico y definitivo estudio lingüístico se debe a la Dra. Coloma Leal, catedrática de Filología Hispánica de la Universidad de Barcelona: *Aljamías hebraicoaragonesas (siglos XIV-XV)*. Barcelona, 1995, pp. 87-94, más un vocabulario, pp. 107-179 y una bibliografía selecta, pp. 183-193. En el presente trabajo seguimos su

criterio de transcripción y restitución desde la aljamía hebraicoaragonesa al signario latino.

2. El dictamen (n.º 388 de sus *responsa*) se puede fechar hacia 1372-1373. Véase HERSHMAN, Abraham, *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his Times*. New York, 1943, p. 19, y BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana. Traducción del hebreo por José Luis Lacave*, Madrid, 1981, volumen I, p. 353.

3. Dictamen n.º 207 dirigido a rabi Hayyim bar Yosef de Daroca, sin precisar la fecha.

4. Citado por BAER, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten. Aragonien und Navarra*. Berlin, 1929, p. 1074, y MARCUS, Simón, *A-t-il existé un dialecte judéo-espagnol ? «Sefarad»* (Madrid-Barcelona), XXII (1962), pp. 129-149.

5. Véase el interesante artículo de DÍAZ ESTEBAN, Fernando, *La convivencia lingüística del árabe, el hebreo y el romance reflejada en un documento del siglo XIV*. «I Congreso Internacional “Encuentro de las Tres Culturas”» (Toledo), 1982, pp. 195-205.

6. Pergamino hebraico del Archivo de la Catedral de Huesca, 2-8-438, fechado el 1.º de *tammuz* de 5065 [=24 de junio de 1305], publicado y estudiado por BOSCH VILÀ, Jacinto, *Escrituras oscenses en aljamía judeoárabe*.- «Homenaje a Millàs Vallicrosa» (Barcelona), I (1954), pp. 196-197.

7. Además de la nutrida serie de verdaderos aragonesismos aljamiados que aparecen en los dictámenes de rabí Isaac bar Sheshet Perfet, antes citados (por ejemplo las siguientes voces: *alfarda, ostages, ingleses, alcaparras, empara, árbitro, gobernador, nota, pulmonada, pichel, panada, panizo, procés, compromís, cens, censal, censaler, sisas*, a las que dedicaremos una monografía aparte) estamos en condición de poder avanzar la noticia de la próxima publicación de un interesante documento aljamiado del Archivo Provincial de Huesca (protocolo 12031/2), así como el todavía inédito (custodiado en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Israel, en Jerusalén, fondo de mss. Yahuda) y que publicará mi aventajada alumna Meritxell Blasco Orellana en la revista *Hispania Judaica Bulletin*, de la Universidad Hebrea. Asimismo preparamos la edición de unas interesantes ordenaciones de la sisa del vino judiego de la aljama zaragozana, con la colaboración del Dr. Miguel Ángel Motis Dolader, la Dra. Coloma Leal y la Licenciada Meritxell Blasco Orellana.





Torre del Homenaje de la fortaleza de Uncastillo, contemplada desde el palacio de Pedro IV.

LA INFLUENCIA DEL ROMANCE ARAGONÉS EN EL JUDEOESPAÑOL

ALDINA QUINTANA

Hebrew University of Jerusalem



1. El marco histórico

Hasta el 31 de julio de 1492 podían los judíos de Aragón, al igual que los de Castilla, ejercer su derecho a elegir entre convertirse al cristianismo o abandonar el reino. Los que optaron por esta última solución y lograron arribar a nuevos lugares, crearon sus propias comunidades y les traspasaron el mismo tipo de estructura social que tenían en Aragón¹, lo cual les permitiría, sin llegar a ser un grupo numeroso, mantener su individualidad e independencia. Los nombres *Cal de Aragón* o *Cal Qadosh Aragón* comenzaron a multiplicarse por las ciudades del Imperio Otomano a medida que los aragoneses expulsados en 1492 iban llegando: Castoria² y Salónica³ (Grecia), Monastir⁴ (Macedonia), Plovdiv⁵ (Bulgaria), Andrinópolis⁶ y Estambul⁷ (Turquía), y Safed⁸ (Israel) después de ser conquistada por los turcos en 1515, contaron con *Cal de Aragón*.

La necesidad de los sefardíes de agruparse según su lugar de procedencia estaba ocasionada por sus diferencias idiomáticas y por sus diferentes tradiciones y costumbres ancestrales⁹. No sólo en ciertos hábitos, sino también en los rituales litúrgicos¹⁰, en las melodías de sus cantes en las sinagogas, en la cocina y, por supuesto, en la lengua, se daban discrepancias en mayor o menor grado. En Roma, por ejemplo, donde los expulsados de España se habían agrupado en una única sinagoga, ésta se vería obligada a dividirse en tres: la *Scola Aragonesa*, la *Scola Catalana* y la *Scola Castigliana* ya a principios del siglo XVI, debido a las frecuentes desavenencias y fuertes disputas entre los tres grupos. La drástica disminución de la población judía ocasionada por el saqueo de Roma de 1527, obligaría a todos los sefardíes a reagruparse en dos únicas comunidades; de una parte los castellanos y los franceses y de la otra, los aragoneses se integrarían en la *Scola Catalana*¹¹.

El carácter tradicional y el celo por mantener su independencia se ponen de





manifiesto varias veces a lo largo de la historia de los *Cales* de Aragón después de 1492, debido también a que los aragoneses no formaban un grupo numeroso. Ello contribuiría de manera eficaz a la hora de oponer sus miembros fuerte resistencia frente a los intentos asimilatorios de otras comunidades. Uno de esos momentos fue cuando en 1680 se produjo una importante unificación de sinagogas en Salónica y los aragoneses no se unieron a ninguna otra comunidad¹². Otro caso similar había tenido lugar en el siglo XVI en Italia. Pero los judíos aragoneses lograron mantener su independencia cuando las comunidades judías italianas, alrededor del año 1562, pusieron en práctica un viejo acuerdo, anterior a la llegada de los expulsados de Sefarad, según el cual todos los judíos nacidos en Italia o hijos de padre nacido en Italia, deberían integrarse en dichas comunidades. Los judíos del *Cal de Aragón* reaccionaron ante aquel intento asimilatorio de los italianos con el siguiente razonamiento: «no es legal que sea parte de la comunidad italiana aquel que sabe que es aragonés o de otra lengua, solo porque nació él o su padre en Italia»¹³. El conflicto entre italianos y aragoneses solamente fue resuelto por el famoso rabino Moshé Mitrani, juez del tribunal rabínico de Safed, a quien los italianos se habían dirigido, cuando, sin dubitaciones, dictó sentencia en favor de la postura de los miembros del *Cal de Aragón*:

«Por cuanto se refiere al Cal de Aragón no hay fuerza en mano de ninguna otra comunidad para forzarlo a cumplirlo [*sic*: el acuerdo]. Por tanto, el que viene de Italia, aunque él y su padre nacieran allí, puesto que el padre del padre [*sic*: abuelo] llegó de Aragón, se llama de *lašon* [*sic*: lengua] Aragón y, por tanto, se integrará en el Cal de Aragón, según la costumbre que cada uno tiene de ir al cal de los miembros de su lengua y no a otro»¹⁴.

El juez prefirió respetar la «costumbre» sefardí, según la cual los judíos se agruparían en comunidades de acuerdo al origen del padre. Dicha costumbre permitió que

los *Cales* de Aragón lograran mantenerse, al menos en teoría, hasta el momento en el que las comunidades sefardíes de los Balcanes y de Turquía empezaron a dejar de existir en el pasado siglo. Por tanto, las comunidades que llevaron el nombre de *Cal de Aragón* fueron creadas en los primeros años después de la expulsión de 1492 por judíos procedentes del entonces reino de Aragón. Cuando a finales del siglo XVI y principios del XVII dentro del propio Imperio Otomano se produzcan los primeros movimientos migratorios entre los sefardíes allí asentados, las nuevas congregaciones ya no llevarán los nombres originarios de Sefarad.

¿Qué significado tiene el término *lašon* en la afirmación del sabio Moshé Mitrani? El concepto va más allá de lo que generalmente entendemos por lengua de una comunidad. Aunque la lengua constituía un elemento diferenciador muy importante entre judíos de comunidades de origen diferente, especialmente si se tiene en cuenta que a las comunidades de Italia llegaban también judíos procedentes del centro de Europa, había otros aspectos de la vida diaria, incluso entre los propios sefardíes, que configuraban la identidad de cada grupo, como ciertas costumbres rituales, entre las que destacaba el ritual de oraciones o la manera de materializarlas en los servicios religiosos correspondientes. Pero, por encima de todo pareció pesar el hecho de que los judíos de Aragón prefirieran mantener la estructura social traída de Sefarad, antes que aceptar la forma de organización de otras comunidades y todo lo que ello llevaba aparejado.

¿En qué lengua se dirigían entonces los famosos sabios R. Samuel Ibn Suab (m. 1528), rabino del *Cal de Aragón*, o R. Meir Arama (Zaragoza, 1460 - Salónica, 1545)¹⁵, *marbiš Torá* de dicha comunidad, a sus correligionarios aragoneses en Salónica?

Como judíos de origen aragonés y, además, en sus respectivas funciones de dirigentes espirituales de la sinagoga aragonesa,

emplearían la lengua aragonesa. Si sólo una generación más tarde, el sabio Moisés Almosnino (Salónica, 1518 - Estambul, 1579) aún se dirigía a los miembros del *Cal de Aragón* en la misma lengua, parece ya menos probable. R. Moshé Almosnino era descendiente de una familia judía aragonesa¹⁶ por parte materna, y por parte paterna de una aristocrática familia judeo-catalana; por lo tanto formaba parte del *Cal de los catalanes*. Todo ello no impidió que Almosnino escribiera parte de sus obras en castellano sin recurrir para nada al catalán, porque ésta era la lengua de la clase culta del Salónica a mediados del siglo XVI, hecho que se daba también en las demás comunidades sefardíes del Imperio Otomano, como ocurría ya antes de la expulsión de España¹⁷.

Al inicio del año 1555, Almosnino, que gozaba de gran fama y era uno de los eruditos más importantes de su época, se dirigió a la asamblea del *Cal de Aragón* de Salónica para recordar al rabino Meir Arama en el décimo aniversario de su muerte. Que su intervención fuera pronunciada en aragonés, se puede dar por descartado. Aunque el texto de su discurso fue publicado en hebreo¹⁸, es casi seguro que Almosnino lo pronunció en castellano, puesto que sólo los intelectuales sefardíes de entonces dominaban la lengua hebrea, pero no la sociedad sefardí, en general. Es muy probable que todas las obras sefardíes impresas en lengua vernácula durante el siglo XVI dentro de las fronteras de Imperio Otomano lo fueran en castellano, porque no hay constancia de obras en otra lengua iberrománica.



Plaza de la Sartén, próxima al Palacio de Sada. Judería de Sos del Rey Católico.





Moisés Almosnino era políglota. El hebreo y el castellano se cuentan entre las lenguas que con mayor perfección dominaba. Como intelectual sefardí del siglo XVI estaba obligado a dominarlas. Pero fuera de la excepción que constituye su obra, el castellano de los sabios sefardíes del siglo XVI ya no era el mismo castellano en el que se escribía en España, sino que lo que más o menos separaba a uno del otro eran precisamente las notables interferencias de elementos de otros códigos lingüísticos, sobre todo del portugués y del aragonés, puesto que la población judía de origen español y portugués continuaba hablando las lenguas romances que cada grupo se había llevado de la Península.

Aunque después de un tiempo no demasiado largo, no más allá del siglo XVII, el grado de independencia de la comunidad aragonesa, como el de otras comunidades, se vería poco a poco limitado, y todas las lenguas vernáculas no tendrían otra alternativa que la de ser desplazadas por el castellano, la experiencia del siglo XVI sirvió para que los aragoneses dejaran huella en la cultura sefardí, y especialmente, en su lengua, el judeoespañol.

2. Vestigios del romance aragonés en textos del siglo XVI

La aportación lingüística de los judíos aragoneses a la nueva *koiné* sefardí tuvo lugar principalmente durante el siglo XVI. Debido a las diferencias que presenta el judeoespañol entre el siglo XVI, mucho más heterogéneo en cuanto a su variación formal, y entre el siglo XVIII, configurado ya como la lengua sefardí después de haber prescindido de gran parte de las formas que anteriormente se prestaban como candidatas a formar parte de la nueva *koiné*, podemos deducir que el uso de la lengua aragonesa, como el de otras lenguas presumiblemente habladas por grupos judíos minoritarios en las comunidades sefardíes del Imperio Otomano, no debió de sobrepasar el inicio del siglo XVII¹⁹. Por otra parte, con excepción



Los dirigentes de la comunidad judía arrendaban los impuestos sobre los artículos de primera necesidad. Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.

del romance del norte del Reino, el aragonés de la época de la expulsión se encontraba ya bastante castellanizado²⁰, especialmente el literario.

Uno de los aspectos más interesantes de la influencia aragonesa en la lengua de los sefardíes es que se manifiesta en todos sus subsistemas. Este es un hecho importante, puesto que frente a la ausencia de textos propiamente aragoneses, prueba además que dicha lengua tuvo un período de vida notable en el Imperio Otomano.

En los textos sefardíes del siglo XVI, escritos en castellano como ya hemos afirmado, podemos encontrar interferencias de otras lenguas de la península Ibérica, y de fuera de la península, con las que los judíos españoles estaban en contacto. No hay prácticamente un texto libre de influencias aragonesas, portuguesas o incluso turcas. La obra de R. Moisés Almosnino, el más castellano de todos los autores sefardíes de mediados del siglo XVI, contiene palabras y formas propias del hebreo naturalmente, pero también del portugués, del italiano, del turco y, por supuesto, del aragonés. I. S. Révah²¹ que estudió la lengua del *Livro entitolado regimiyento de la vida* (Salónica, 1564) con profundidad, clasifica la palabra *amagada* (p. 160) «escondida» y la forma *konse liable* (p. 61v) «aconsejable», como de origen aragonés.

Los vocablos *fuesa* (Salmo 16) «sepultura», *ninyeta del ojo* (Salmo 17), *kadilyo* (Salmo 17), «leoncito» figuran en la traducción sefardí de los *Salmos* (Salónica, aprox. 1588). En la traducción del *Cantar de los Cantares* (Salónica, 1600) podemos encontrar algunas formas aragonesas, como *luwia* (p. 8v), al lado de la forma castellana *lluvia*, *estormentos* (4), *esprito* (3, 3v) y la forma catalano-aragonesa *avantaçada* (6v). También en la lengua de la traducción en judeoespañol del tratado de ética de Baḥye Ibn Paqudá, *Sefer Ḥobot halebabot* (Estambul, 1569), hay ciertas influencias aragonesas: el ya mencionado *esprito* (1v), *çernir* (1), *bokables* (14), *pešes* (19v), *fortuna* (30v), «borrasca», *tempésta* (30v) «tempestad», *antigos* (31), *anyada* (37v), *tura* (41v) por «dura», *ašuela*²² (44) «azuela», *sekuta* (54v) «ejecuta», *eskarinyo* (152v) «nostalgia», *repuesta*²³ (152v), *avantağes* (167v) «ventajas». En la lengua de *Sefer Šulḥán hapanim o meza del alma* (Salónica, 1568), que es una traducción abreviada del compendio legal judío *Sefer Šulḥán Aruḳ* (Venecia, 1565), de Yosef Caro, se encuentran claras influencias del portugués, pero también del aragonés. Entre las formas aragonesas allí empleadas citamos las formas con diptongo del verbo *meldar* «leer», *mielčan* (2v) o *mielde* (12), además otras muchas formas y voces como *peše* (3), *mientras* (4), *agugieta* (5v), *kuzir* (6v) «cozer», *ğinolyos* (44v) «rodillas» y *enğinolyarse* (15v), *lubia* (21, 88) y *lubió* o *lobió* (88), *estruyeron* y *esfregó* (24) en lugar de «destruyeron» y «resfregó»; *abagariko* (24v), *enšugar* (24v), *la fin* (22v) por «el fin», *tovağa* (27), *kopeta* (28b), *kompanađe* (28v), *bebrağes* (30), *estruydas* (42b) por «destruidas», *bonete* (54v), *basin* (58) «orinal», *eskupina* (60v) «saliva», *deskorđe* (74) «desolle», *kañuto* (75) «tubo», *almadrakes* (79), pero también el castellanismo *kolčón* (133v), *čika* (87v), en oposición a *grande*, *pus* (95v) «pues», *koda* (129v) «cola», *berğel* (150v), «huerta con árboles frutales». Incluso en el propio *Sefer Šulḥán Aruḳ*, compendio de leyes judías en hebreo, encontramos la palabra *anito*²⁴.



Cuesta de la Sinagoga. Judería de Épila.

No todos los elementos aragoneses mencionados arriba sobrepasaron el XVII, aunque sí la mayoría de ellos. Por otra parte, otros que no fueron registrados en los textos sefardíes del siglo XVI, se encuentran en textos más tardíos, y son numerosos los elementos y formas de origen aragonés que todavía conforman el judeoespañol del siglo XX e, incluso, de nuestros días.

3. Vestigios del romance aragonés en judeoespañol contemporáneo²⁵

3.1. Fonética y fonología

3.1.1. ABERTURA DE LA VOCAL PALATAL MEDIA [E] ÁTONA EN SÍLABA TRABADA POR [RÚ] O EN SÍLABA ABIERTA SEGUIDA DE SÍLABA QUE COMIENZA CON [RÚ]

Tarrasa, tiarra, sarnir, sarrar, sarnir; son formas que se encuentran tanto en judeoespañol como en aragonés. Este fenómeno se da de manera sistemática en las comunidades sefardíes de Sarajevo (Bosnia), Dubrovnik (Croacia) y Castoria (Grecia)²⁶. Aparece también en palabras de origen castellano, como *parro* < *perro*, *vardi* < *verde*. La asimilación de la [e] átona ante la lateral vibrante múltiple ocurría ya en el aragonés medieval, como lo prueba no sólo su persistencia en el aragonés moderno, sino su frecuencia en la toponimia de la zona: Sarrato, Sarratón, y Sarato, Sarrambiana,





Sarrataz, Sarratello, Sarrato, Sarratolito, en documentos medievales²⁷.

3.1.2. CONFUSIÓN A- / E- ANTE -N

Esta confusión característica en el aragonés del siglo XV²⁸ se transmitió a las comunidades sefardíes del Imperio Otomano y provocó desorden, especialmente en posición inicial de palabra, pasando a confundirse en voces como *ambezar/embezar*, *anožar/enožar*, *antožos/entožos*.

3.1.3. INTRODUCCIÓN DE UN ELEMENTO EPENTÉTICO ENTRE DOS VOCALES

En el habla sefardí tiene lugar, con mucha frecuencia, la introducción de un elemento epentético entre dos vocales cuando una de ellas es palatal: *ayinda*, *tiya*, *miyo*, *veyo*, *riyir*, *pasiyar*, *alimpiyar*, *chapeyo*, *reyaes*, *uyidu*, *feyu*, *seya*, *trayi*. La influencia aragonesa no está descartada en este punto, aunque también se pueden dar otras posibilidades.

3.1.4. PRÓTASIS DE A- ANTE R- INICIAL EN LADINO

La tendencia aragonesa de origen vasco²⁹ de anteponer una *a-* a las palabras empezadas por la vibrante *r-* se continuó en la lengua sefardí, de manera que dicha prótasis es muy frecuente en las formaciones verbales y en sus derivados, aun en caso de verbos intransitivos: *arrapar* «cortar el cabello, afeitar», *arrasgar* «rasgar», *arraskar* «rascar», *arraviar* «entrar en cólera», *arrazonarse* «justificarse», *arrebashar* «humillar», *arrebivir* «resucitar», *arreboltear* «revolver, desordenar», *arrebolver* «hacer alusión», *arredondear* «redondear unas suma», *arrefinar* «aderezar, purificar azúcar, petróleo, alcohol», *arrefreskar* «refrescar», *arregar* «regar», *arreinar* «rellenar», *arrekavdar* «recaudar», *arrekozàer* «recoger», *arremediar* «remediar», *arrepudiar* «repudiar, recriminar», *arresentar* «ordenar la casa», *arretornar* «recobrar el sentido», *arreyevdar* «soportar», *arrodear* «rodear», *arrogar* «rogar, pedir», *arrahlanearse* (*turco*, *rahatlik*)

«detenerse, gozar de un gran confort», *arrasladear* (*turco*, *raslamak*), «encontrar a alguien ocasionalmente, coincidir con alguien por casualidad».

3.2. Morfología

3.2.1. EL PRONOMBRE

a) Los pronombres personales de dativo en singular después de la preposición «con»

Ladino aragonés castellano *kon mi* Lat. *cum mi* > *con mí* Lat. *cum mecum* > *conmigo* *kon ti* Lat. *cum ti* > *con ti* Lat. *cum tecum* > *contigo* *kon si* Lat. *cum si* > *con sí* Lat. *cum secum* > *consigo*.

En el romance aragonés de los *Fueros* medievales se emplean ya *con mí* y *con s̄³⁰* como sintagmas de compañía. El mismo fenómeno se aprecia también en los textos aljamiados de moriscos, «... *a ti é dayunado i kon ti k(e)reo...*», aun cuando en ellos era más frecuente el uso del pronombre personal de sujeto tras preposición en la función de objeto directo³¹.

En el sefardí del siglo XVI, *komo t̄³²* (49), *mayor ke te*, *mayor ke ti*, *menos de ti* (53v), *kon ti* (84v) se encuentran en *Sefer Ĥobot halebabot*, donde también aparece *konmigo* (74v) para la primera persona. En *Sefer Šulhán hapanim* se repite el uso de este paradigma con preposición, incluso en la primera persona: *kon mi* (56v, 109v), *kon ti* (109v).

b) Los numerales

En ladino fueron desechados otros paradigmas existentes en la época de la expulsión de los judíos de la Península y, como en aragonés y en navarro, se impuso finalmente la serie de los ordinales formados con el sufijo *-eno*: *kuatreno*³³, *sinkeno*, *seženo*, *seteno*, *kinzeno* en judeoespañol y *quarteno*, *cinqueno*, *seyseno* o *siseno*, *seteno* y *quinzeno* en aragonés.

Igualmente los cardinales del judeoespañol conservan su forma original del romance aragonés frente a las formas diptongadas castellanas: *diziseš*, *dizisiete*, *diziočo*, *vente*, *ventisinko*, *trenta* en judeoespañol; *diciséis*, *dizisiet*, *diciocho*, *vint*, *ventecinco trenta* en aragonés³⁴.

3.2.2. EL VERBO

a) Presente de verbos en -DY-

En aragonés los verbos que en latín tardío tenían -DY- desarrollaron una *g* en la primera persona del singular del presente de indicativo y de subjuntivo a imitación de los verbos en velar, así en lugar de las formas castellanas *creo*, *veo* y *crea* y *vea*, encontramos *kreygo*, *veygo* y *kreyga*, *veyga*.

Las mismas formas las posee el judeoespañol en algunas comunidades.

b) El pretérito imperfecto de indicativo de los verbos de las conjugaciones -er e -ir

En aragonés, como en gascón y en catalán de la ciudad de Alguer (Cerdeña), se conserva en algunos verbos el morfema de tiempo del latín clásico -BA-³⁵ (I: *amābam*, II: *dēbēbam*, III-A: *regēbam*, III-B: *capiēbam*, IV: *audiēbam*)³⁶, que en el latín vulgar con la pérdida de -B- dio origen a la terminación en -ía en los verbos de las clases -er e -ir. En judeoespañol se emplean formas con -B- en algunas comunidades al lado de las formas castellanas: *krijiva*, *rijiva*, *trajiva* en judeoespañol que se corresponden



La Almunia de Doña Godina. Calle de Barrio Curto.





Actuación notarial en que interviene una corredora judía llamada Oro (1445).
Archivo Histórico Provincial de Teruel.

con *creyeba*, *reiba* y *traiba*, *trayeba* o *triba* en aragonés.

La terminación en *-IBA* del imperfecto de los verbos en *-ir* caracteriza la lengua de R. Moisés Almosnino del siglo XVI³⁷ y en *Sefer Ĥoboṭ halebabot* registramos: *dūjística* (34) «hacia la digestión» y *espuļciba* (32).

c) El pretérito indefinido de indicativo de los verbos de la conjugación *ar*

Este tiempo presenta la particularidad de tener una *-i-* en la primera persona del singular y del plural, cuyo origen puede estar en el paradigma del aragonés: *pagué*, *tor-nemos*³⁸. Por analogía con el infijo *-i-* de origen castellano que ejerce la función de morfema de tiempo en la segunda y tercera conjugación, la *-e-* original se cerró, simplificándose así el paradigma del pretérito indefinido de indicativo en las primeras personas del judeoespañol: *avlí*, *avlimos*, *amí*, *amimos*. La adopción de esta forma en la

primera conjugación contribuye a aumentar el equilibrio entre las relaciones temporales del modo indicativo en la lengua sefardí, al establecerse esta oposición en la primera persona del plural: tiempo de presente *avlamos* frente a tiempo de pasado remoto *avlimos*, cosa que ya sucedía en los verbos de la segunda y tercera conjugación.

En el siglo XVI encontramos formas, muy probablemente todavía con *-e-*, en textos sefardíes: *eskapemos*, (46v), *deklaremos* (91v, 100v), *hablemos* (142v), en el *Sefer Ĥoboṭ halebabot*, todas ellas formas de pretérito indefinido. David M. Bunis³⁹ señala que la *-e-* del indefinido se escucha en el judeoespañol de Jerusalén como variante de la *-i-*.

d) El participio de pasado

En judeoespañol se continúan usando formas del participio de pasado compuestas sobre el tema de perfecto de indicativo, formación que era característica del romance aragonés⁴⁰. Estas formas aparecen en los textos del siglo XVI: *ubido*⁴¹ (38) «habido», *tuvido* (104) «tenido», en *Sefer Šulḥán hapanim*.

e) El gerundio

En aragonés es frecuente formar el gerundio sobre el tema de perfecto de indicativo: *uviendo*, *supiendo*, *dixendo*, *toviendo*, *dijiendo*⁴². Restos de este tipo de formación los encontramos en judeoespañol: *uviendo*, *tuviendo*, *supiendo*, *kizendo*⁴³.

f) Cambio de conjugación

Los verbos *sirnir* o *sernir*, *atrivir*⁴⁴, *kuzir*⁴⁵, *tešir*⁴⁶: mantienen en judeoespañol su pertenencia a la tercera conjugación, como en el romance aragonés⁴⁷. En castellano forman parte de la segunda conjugación en *-er*. En el siglo XVI, en *Sefer Sulḥán hapanim*, encontramos *kuzir* (6v), y la variante *kozir* (72v) aparece en *Sefer Ĥoboṭ halebabot*.



La familia judía se asienta en la autoridad indiscutible del padre. Haggadah de Sarajevo.

3.2.3. ADVERBIOS

En el habla popular sefardí en ocasiones se usa el adverbio «bien» antepuesto a un adjetivo con el significado de «muy». En judeoespañol, como en aragonés, «bien» se puede usar con cualquier adjetivo.

En algunas comunidades *lugo* no solamente conserva su forma aragonesa, sino que mantiene también su significado «inmediatamente».

3.2.4. CONJUNCIONES

*Pus*⁴⁸ se continúa empleando en algunas comunidades sefardíes.

3.3. Sintaxis

El uso del modo indicativo en lugar del subjuntivo es frecuente en el judeoespañol de Bosnia, Serbia, Monastir (Macedonia). Uno de los casos más frecuentes y también comunes con el aragonés es el de las oraciones subordinadas condicionales en las que en lugar de futuro de subjuntivo (castellano) aparece el futuro de indicativo⁴⁹:

«Si las mużeres *diran* esto por saħariṭ, minħa, ´arbiṭ siguro ke *sera* resivido delante del šem yiṭbaraħ...» (Eliezer ben Šem Tov Papo, *Sefer Daméseq Eliezer*, vol. 1, Belgrado, 1862, p. 40).

Como también aparece en textos *hebraico-aragoneses* del siglo XV:

«... Aquesto, dejus pena de dozientos florines de oro, la mitad pora el senyor Rey [*loado sea*] y la otra mitad pora la aljama e fejus pena de [*anatema y excomunion*] si *sera* judío. Et si *sera* cristiano non res menos dejus la dita pena...» (Coloma Lleal e.a., *Aljamías Hebraicoaragonesas (siglos XIV-XV)*, Barcelona, 1995, p. 76).

De igual manera en oraciones hipotético comparativas, después de «como si» aparece el verbo en indicativo en lugar de subjuntivo:

«... i esto es la preva si tenemos amor kon el kriador o no, ke si es verdadera la amor ke tenemos kon el šem yiṭbaraħ kale ke mos alegremos kuando akożemos la ora de meldar i de azer mişvoṭ *komo si ganavamos* munčo groš, i atristar i amofinar kuando mankamamos de meldar i afirmar mişvoṭ *komo si pedríamos* munčos grošeš» (Eliezer ben Yehuda Papo, *Pelé Yoeş*, vol. A, Viena, 1870, p.16).

3.4. Lexicología

3.4.1. COMPOSICIÓN DE PALABRAS

a) Prefijación

El prefijo aragonés *es*⁵⁰- < *des-* o *dis-*, confundido a veces con *es-* < *ex-* (fenómeno también conocido en los dialectos de Asturias), se emplea como variante de *des-* (*diz-*) en judeoespañol, ante una base verbal o en formaciones nominales derivadas de la misma, con el sentido fundamental de inversión del significado de la palabra primitiva (*desbotonar*, *desbrochar*), con el sentido de carencia o negación (*eskudio*, *eskarinyo*, *dezpasenziado*), con el sentido de privación (*dizpovlar*, *deskorchar*) o en





algunos casos también como intensificador del significado original (*espuntar*, *disfrutar*). En castellano se usa el prefijo *de-* < Lat. DE- o *des-*, *dis-* < Lat. DĪS⁵¹. Por ejemplo, en el judeoespañol de Salónica coexisten formas aragonesas y castellanas: *eskarinyar* y *deskarinyar* «sentir nostalgia», *eskožer* y *deskožer* «escoger», *eskorčar* y *deskorčar* «desollar», *espedasar* y *despedasar*, *espués* y *después*, entre otras muchas.

La confusión entre *es-* y *des-* se manifiesta en los textos del siglo XVI, por ejemplo, *estruyeron* (24) y *estruydas* (42v) aparecen en *Sefer Šulhán hapanim*, *estormentos* (4), *eskarinyo* (152v) en *Sefer Hobot halebabot* al lado de formas con *des-*.

b) Sufijación

De origen aragonés es el sufijo diminutivo *-iko* del judeoespañol, usado también en navarro y en murciano. Este era, además, el sufijo empleado por los mozárabes y por los moriscos. La forma castellana *-ito* casi no tuvo éxito entre los sefardíes, de manera que tan sólo conocemos restos de éste en un par de palabras de la cultura culinaria, en las que aparece lexicalizado: *roskitas*, *mulupitas*. *-iko* era ya en la segunda mitad del siglo XV el sufijo diminutivo más usual en aragonés (frente a *-ete*)⁵².

3.4.2. LÉXICO

Se trata en todos estos casos de formas individuales y que, por tanto, no responden a ninguna evolución sistemática dentro del sistema fonológico de la lengua sefardí.

Judeoespañol	Aragonés	Castellano
abokado	-a abocau ⁵³	-a «agachado» hacia delante «dirigir, enviar»
adresar	adresar	«colchón»
almadrake	almadrach ⁵⁴	amargura
amargor	amargor	anís
anito	anito ⁵⁵	«periodo de un año»
añada	añada ⁵⁶	azúcar
(a)sukre	(a)suc ⁵⁷	otorgar
atorgar	atorgar	«futuro»
avenir	avenir	«orinal»
basin	basin	«orinal pequeño»
basinika	basinico ⁵⁸	«bolsa, garrafa»
boča ⁵⁹	bocha ⁶⁰	<i>cast. ant.</i> , botica
botiga	botiga «tienda»	«pequeña/-o»
čika/-o	chica/-o	«preguntar»
demandar	demandar	

den-/dingun depu ^o es devantal dito/-a enemigo	-a dengún depues ⁶¹ devantal ⁶² dito/-a* enemigo	-a ninguno después delantal dicho «padrastró» (en el dedo) «hijo/-a adoptivo/-a» «desollar» «saliva» «lugar destinado a las mujeres en la sinagoga» espíritu «persona embara- zosa, molesta, inoportuna» «borrasca» «rodilla» «cocinera» «leoncito, cachorro» «ser preciso» «ventana de la nariz. Tubos»
entonado/-a ⁶³	entena(d)u /-a* escorchar ⁶⁴ escopina ⁶⁵ sinoga de mulleres ⁶⁶	
des-/eskorčar eskupina esnoga de mužeres	esprito fexugo ⁶⁷	
fortuna ģ inoyo gizandera kadiyo kaler kañutos de la nariz	fortuna chinollo guisandera kadillo caler kaños caños ⁶⁸ (de la nariz), cañutos ⁶⁹	
kavesal kazal	cabezal casal ⁷⁰	«almohada» «aldea, pueblo rural» cola companache ⁷¹ «especie de nougat de almendras o nueces» «saco pequeño» cuidado, cuidar «perfecto/-a» onso «actos seguido, inmediatamente» médico «bazo» «periodo de un mes; sueldo por un mes de trabajo» mientras «mezclar» «sonarse» niña, pupila
koda kompanağe kopeta	coda companatge, copeta	
korača kudi ^o , kudi ^o ar komplido/-a lonso lugu/ilugu	korach cudio, cudiar conplido/-a ⁷² onso lugo	
medko ⁷³ melsa ⁷⁴ mesada	medco melsa mesada	
mi ^o entres mis/mesturar mokarse ⁷⁵ niñeta del opo pari ^o entes peše pi ^o edes ⁷⁸ pišar presona ⁸⁰ pus sekutansa «ejecución» semanada	mientras mesturar mocarse ⁷⁶ niñeta, nineta del uello ⁷⁷ parientes pexe piedes pixar ⁷⁹ presona pus sekutar secutar semanada	«padres» pez pies «orinar» persona pues «ejecutar» «periodo de una semana; sueldo por una semana de trabajo». respuesta «cereal» sello, timbre, matasellos telaraña; araña toalla «traducir» durar «huerta de árboles frutales»
repu ^o esta severa ⁸¹ siyo	repuesta* cevera/cebera sillo	
tarrasa ti-/taralaña ⁸² to-/tavaža trezladar turar veržel	tarrasa tiraraina toballa ⁸³ tresladar ⁸⁴ turar bergel ⁸⁵	

NOTAS

1. RUBIO, Adela & BLASCO, Santiago, *El Cal de Aragón. Los judíos aragoneses en Salónica*, Zaragoza, 1995, p. 27. Una descripción de la estructura social de las aljamas aragonesas se encuentra en Yom Tov Assis, «Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios», Haim Beinart, ed., *El legado de Sefarad*, vol. 1, Jerusalén, 1992, pp. 48-108.
2. MOLHO, Michael, *Histoire des Israélites de Castoria*, Salónica, 1938, p. 24.
3. NAAR, Alberto, *Las sinagogas de Salónica*, Salónica, 1985, p. 45 (en griego).
4. LURIA, Max. A., «A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish based on Oral Material collected in Monastir, Yugo-Slavia», *Revue Hispanique*, LXXIX (1930), p. 328.
5. RÉVAH, I. S., *Révah Fund*.
6. RÉVAH, I. S., «Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans», *Iberiada*, 6 (1961), p. 177.
7. RÉVAH, I. S., 1961, p. 177.
8. RÉVAH, I. S., 1961, p. 177 y A. Rubio & S. Blasco, 1995, p. 18.
9. HACKER, Yosef, «Los sefardíes del Imperio Otomano del siglo 16», en *El legado de Sefarad*, vol. 2, Jerusalén, 1992, pp. 115-116.
10. A este respecto podemos mencionar que tres fueron los principales rituales litúrgicos llevados de España: el de Aragón, el de Castilla y el de Cataluña. Sus diferencias ocasionaron discusiones importantes en más de una ocasión, como se refleja en los *responsa* de los rabinos, no sólo entre los judíos sefardíes, sino también entre éstos y los judíos locales del Imperio Otomano.
11. TOAFF, Ariel, «The Jewish Communities of Catalonia, Aragon and Castile in the 16th Century Rome». TOAFF, A. & SCHWARZFUCHS, Simon, *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade (XVI-XVIII Centuries)*, Ramat-Gan, 1989, pp. 250-251.
12. RUBIO, A. & BLASCO, S., 1995, p. 35.
13. MITRANI, Moshé, *Responsa*, Venecia, 1629, *responsum* número 307 (en hebreo). Más detalles sobre el asunto en Aldina Quintana, «Concomitancias lingüísticas entre el ladino (judeo-español) y el aragonés», *Archivo de Filología Aragonesa*, LVII-LVIII (2002) [en prensa].
14. MITRANI, número 307. La traducción de la cita es de la autora de la investigación.
15. NAAR, A., 1985, p. 45.
16. Según RÉVAH, I. S., «*Le lexique de M. Almosino. Contribution à l'histoire du castillan*». Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de l'École pratique des Hautes-Études V^e section. 1954, París, p. 23, sus dos abuelos maternos, Abraham Almosnino y Abraham Conombriel habían sido quemados por la Inquisición en Aragón, según afirma el propio Almosnino en su discurso número once del *Sefer Meameş koah*, Venecia, 1588. Para la fecha de la muerte de Almosnino, consúltese I. R. Molho, «Ribi Mošé Almosnino», *Salonique, ville et mère en Israel*, Jerusalén-Tel-Aviv, 1967, p. 42, donde se afirma que fue en 1580.
17. RÉVAH, I. S., 1961, p. 175.
18. Este discurso aparece publicado en R. Moisés Almosnino, *Meameş koah*, 1588, pp. 213-217v., con el número veintisiete. El libro recoge veintiocho discursos en hebreo del famoso rabino que fueron pronunciados en diferentes comunidades judías de Salónica en los primeros años de la segunda mitad del siglo XVI.
19. Para comprender una serie de hechos históricos que afectaron a la sociedad sefardi en las comunidades del Imperio Otomano a lo largo del siglo XVII y ocasionaron la definitiva desaparición de los iberorromances, a excepción del castellano, entre los sefardíes, véase la investigación Aldina Quintana, «Geografía lingüística del judeo-español de acuerdo con el léxico», *Revista de Filología Española*, 82 (2002) [en prensa].
20. CANO AGUILAR, Rafael, *El español a través de los tiempos*, Madrid, 1988, p. 223.
21. Cfr. su estudio «*Le lexique...*», 1954, p. 222.
22. POTTIER, Bernard, «L'évolution de la langue aragonaise a la fin du Moyen Âge», *Bulletin Hispanique*, LIV (1952), p. 193.
23. La forma *repuesta* se puede encontrar también en textos medievales no aragoneses al lado de *respuesta*, pero nunca con tanta frecuencia como en los procedentes del reino de Aragón.
24. PAPO, Eliezer, «Loan Words from Ladino in the Shulhan Arukh», *Pe'amim*, 70 (1997), p. 78 (en hebreo).
25. Parte de este análisis fue publicado en Quintana, «Concomitancias...», (2002).
26. QUINTANA, Aldina, «Diatopische Variation des Judenspanischen in den Balkanländern und in der Türkei», *Neue Romania*, 19, *Judenspanish II*, Berlin, 1997, pp. 50-51.
27. ALVAR, Manuel, *El dialecto aragonés*, Madrid, 1953, pp. 149-150.
28. POTTIER, 1952, p. 185.
29. ALVAR, 1953, p. 53.
30. ALVAR, 1953, p. 287 y ALVAR & POTTIER 1983, pp. 124-125.
31. KONTZI, Reinhold, *Aljamiado Texte*. Vol. 1. Wiesbaden, 1974, pp. 59-60.
32. Para el empleo de este paradigma en aragonés en los siglos XIV y XV, cfr. POTTIER 1952, p. 193.
33. Tanto para los ordinales como para los cardinales del judeoespañol, cfr. M. BUNIS, David, *La'on Jàudezmo. A Introduction to the Language of the Sephardic Jews of the Ottoman Empire*, Jerusalén, 1999, pp. 164-165 (en hebreo y en judeoespañol).
34. MOTIS DOLADER, M. A., *The Expulsion of the Jews from Calatayud 1492-1500*, Jerusalén, 1990, en cuyos documentos se encuentran algunas de estas formas.
35. ALVAR 1953, pp. 230-233, también para los ejemplos del aragonés.
36. LLOYD, Paul M., *Del latín al español*, vol. 1, Madrid, 1993, p. 164.





37. Pilar ROMEU en Moisés Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, Barcelona, 1998, p. 41.
38. ALVAR, 1953, pp. 233-237.
39. Cf. BUNIS, David M., «The Dialect of the Old Yipw Sephardic Community in Jerusalem. A Preliminary Linguistic Analysis», Moshé BAR-ASHER, ed., *Studies in Jewish Languages*, Jerusalén, 1988, pp. 12-13.
40. ALVAR 1953, p. 227.
41. Estas formas de participio se conservaron hasta nuestros días. BUNIS 1999, pp. 212-213, incluye *tuvido*, *supido* y *kipido*.
42. ALVAR, 1953, pp. 225-226 y ALVAR & POTTIER, 1987, p. 254.
43. BUNIS, 1999, p. 132.
44. ALVAR & POTTIER, 1987, p. 182.
45. BADIA MARGARIT, Antonio, *Contribución al vocabulario aragonés moderno*, Zaragoza, 1948, p. 64.
46. ALVAR & POTTIER, 1987, p. 182.
47. Cfr. ALVAR & POTTIER, 1987, pp. 181-182, para el aragonés.
48. ALVAR, 1953, p. 251.
49. KENISTON, H., *The Syntax of Castilian Prose. The sixteenth Century*, Chicago, 1937, p. 410, «The use of the future indicative instead of the future subjunctive in subordinate clauses referring to an indefinite future time seems to be limited in sixteenth-century prose authors from the east and south of Spain. The construction is common in Aragonese texts of the Middle Ages».
50. ALVAR, 1953, pp. 253-254.
51. ALVAR & POTTIER, 1983, pp. 350-351.
52. GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando, *Los sufijos diminutivos en castellano medieval*, Madrid, 1962, pp. 319-326.
53. *Abocau*, según BADIA MARGARIT 1948, p. 30, tiene el significado de «agachado». Respecto a su significado en judeoespañol, donde existen también *abokar* y *abokarse*, hay que precisar que significa «agachado hacia delante».
54. POTTIER, 1952, p. 197, según el cual en Aragón *almdrach* comenzó a ser sustituido por *colchón* a finales del siglo XV.
55. POTTIER, 1952, p. 196.
56. *Añada*, *mesada*, aparecían ya en los textos hebraico-aragoneses medievales como se puede ver en Lleal, 1995, pp. 70, 76 y 78. Es de suponer que también *semanada* formara ya parte de este paradigma que en judeoespañol comprende además *nochada* y *tadrada*, el cual se completa con *diada* que originalmente significaba «día de fiesta», pero que más tarde pasó a tener el significado de «representación teatral».
57. BADIA MARGARIT, 1948, p. 38.
58. POTTIER, 1952, p. 193.
59. En ladino, *bocha* tiene el significado de «botella grande» o «garrafa».
60. En aragonés «bolsa».
61. Las formas con asterisco se repiten con frecuencia en los textos hebraicoaragoneses medievales, pero no son exclusivas de dichos textos.
62. BADIA MARGARIT, 1948, p. 79.
63. Esta forma es especialmente usual en las traducciones de la *Biblia Hebrea* en ladino.
64. Cfr. LLEAL, 1995, p. 78.
65. BADIA MARGARIT, 1948, p. 90.
66. Según me informa Miguel Ángel MOTIS DOLADER, «*sinoga de mulleres*», aparece en el Protocolo de Johan Ruiz Veratón, 1439, fol. 63v. perteneciente al Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona (Zaragoza); «*sinoga*» era forma empleada tanto por cristianos como por judíos.
67. CEJADOR Y FRAUCA, Julio, *Vocabulario medieval castellano*, Hildesheim-Nueva York, 1971, p. 201.
68. BADIA MARGARIT, 1948, p. 56.
69. ALVAR, 1953, p. 283.
70. *Casal* era ya la única forma empleada tanto en aragonés como en navarro en los textos medievales.
71. BADIA MARGARIT, 1948, p. 63.
72. En textos hebraicoaragoneses medievales, cfr. Lleal, 1995, pp. 48 y 74.
73. Es la forma empleada en algunas comunidades sefardíes, por ejemplo, en Hebrón (Israel).
74. LEOPOLD WAGNER, Max, «Algunas observaciones generales sobre el judeoespañol de Oriente», *Revista de Filología Española*, 10 (1923), p. 240.
75. Esta forma pertenece al judeoespañol de Bosnia.
76. BADIA MARGARIT, 1948, p. 135.
77. BADIA MARGARIT, 1948, p. 142.
78. La forma aragonesa *piesdes* conserva, como en otros casos paralelos, la *-d-* latina en el plural, en algunas variedades de los sefardíes. En Esmirna aún era conocida a principios del siglo XX. Actualmente la forma más usual es *piezes*.
79. BADIA MARGARIT, 1948, p. 158.
80. La forma *presona* pertenece al grupo de formas que en la lengua sefardí presentan dos variantes en posición inicial, una con *pre-* (*presona*) y otra con *per-* (*persona*, *perpura*). Lo mismo sucede con la sílaba inicial *pro-* (*promover*, *prokurar*) o *por-* (*pormover*, *porkurar*) que incluso se transforma en *per-* (*perkurar*) por asimilación de la vocal. Esta confusión propia del romance aragonés de la época de la expulsión, se prolonga en judeoespañol hasta nuestros días.
81. Al menos, en las traducciones de la Biblia Hebrea en ladino.
82. La forma *taralanya* es de Sarajevo. En Estambul se dice *tiralanya* y equivale tanto al animal «araña» como al «nido de la araña», igual que la *tiraraña* aragonesa.
83. Actualmente se usa «toballa», pero en romance aragonés se empleó *tobaža*.
84. En romance aragonés.
85. POTTIER, 1952, p. 198.



Jesús entre los doctores. Museo de la Colegiata de Borja.



Torre del Homenaje de la fortaleza de Uncastillo, contemplada desde el palacio de Pedro IV.

LA INFLUENCIA DEL ROMANCE ARAGONÉS EN EL JUDEOESPAÑOL

ALDINA QUINTANA

Hebrew University of Jerusalem



1. El marco histórico

Hasta el 31 de julio de 1492 podían los judíos de Aragón, al igual que los de Castilla, ejercer su derecho a elegir entre convertirse al cristianismo o abandonar el reino. Los que optaron por esta última solución y lograron arribar a nuevos lugares, crearon sus propias comunidades y les traspasaron el mismo tipo de estructura social que tenían en Aragón¹, lo cual les permitiría, sin llegar a ser un grupo numeroso, mantener su individualidad e independencia. Los nombres *Cal de Aragón* o *Cal Qadosh Aragón* comenzaron a multiplicarse por las ciudades del Imperio Otomano a medida que los aragoneses expulsados en 1492 iban llegando: Castoria² y Salónica³ (Grecia), Monastir⁴ (Macedonia), Plovdiv⁵ (Bulgaria), Andrinópolis⁶ y Estambul⁷ (Turquía), y Safed⁸ (Israel) después de ser conquistada por los turcos en 1515, contaron con *Cal de Aragón*.

La necesidad de los sefardíes de agruparse según su lugar de procedencia estaba ocasionada por sus diferencias idiomáticas y por sus diferentes tradiciones y costumbres ancestrales⁹. No sólo en ciertos hábitos, sino también en los rituales litúrgicos¹⁰, en las melodías de sus cantes en las sinagogas, en la cocina y, por supuesto, en la lengua, se daban discrepancias en mayor o menor grado. En Roma, por ejemplo, donde los expulsados de España se habían agrupado en una única sinagoga, ésta se vería obligada a dividirse en tres: la *Scola Aragonesa*, la *Scola Catalana* y la *Scola Castigliana* ya a principios del siglo XVI, debido a las frecuentes desavenencias y fuertes disputas entre los tres grupos. La drástica disminución de la población judía ocasionada por el saqueo de Roma de 1527, obligaría a todos los sefardíes a reagruparse en dos únicas comunidades; de una parte los castellanos y los franceses y de la otra, los aragoneses se integrarían en la *Scola Catalana*¹¹.

El carácter tradicional y el celo por mantener su independencia se ponen de





manifiesto varias veces a lo largo de la historia de los *Cales* de Aragón después de 1492, debido también a que los aragoneses no formaban un grupo numeroso. Ello contribuiría de manera eficaz a la hora de oponer sus miembros fuerte resistencia frente a los intentos asimilatorios de otras comunidades. Uno de esos momentos fue cuando en 1680 se produjo una importante unificación de sinagogas en Salónica y los aragoneses no se unieron a ninguna otra comunidad¹². Otro caso similar había tenido lugar en el siglo XVI en Italia. Pero los judíos aragoneses lograron mantener su independencia cuando las comunidades judías italianas, alrededor del año 1562, pusieron en práctica un viejo acuerdo, anterior a la llegada de los expulsados de Sefarad, según el cual todos los judíos nacidos en Italia o hijos de padre nacido en Italia, deberían integrarse en dichas comunidades. Los judíos del *Cal de Aragón* reaccionaron ante aquel intento asimilatorio de los italianos con el siguiente razonamiento: «no es legal que sea parte de la comunidad italiana aquel que sabe que es aragonés o de otra lengua, solo porque nació él o su padre en Italia»¹³. El conflicto entre italianos y aragoneses solamente fue resuelto por el famoso rabino Moshé Mitrani, juez del tribunal rabínico de Safed, a quien los italianos se habían dirigido, cuando, sin dubitaciones, dictó sentencia en favor de la postura de los miembros del *Cal de Aragón*:

«Por cuanto se refiere al Cal de Aragón no hay fuerza en mano de ninguna otra comunidad para forzarlo a cumplirlo [*sic*: el acuerdo]. Por tanto, el que viene de Italia, aunque él y su padre nacieran allí, puesto que el padre del padre [*sic*: abuelo] llegó de Aragón, se llama de *lašon* [*sic*: lengua] Aragón y, por tanto, se integrará en el Cal de Aragón, según la costumbre que cada uno tiene de ir al cal de los miembros de su lengua y no a otro»¹⁴.

El juez prefirió respetar la «costumbre» sefardí, según la cual los judíos se agruparían en comunidades de acuerdo al origen del padre. Dicha costumbre permitió que

los *Cales* de Aragón lograran mantenerse, al menos en teoría, hasta el momento en el que las comunidades sefardíes de los Balcanes y de Turquía empezaron a dejar de existir en el pasado siglo. Por tanto, las comunidades que llevaron el nombre de *Cal de Aragón* fueron creadas en los primeros años después de la expulsión de 1492 por judíos procedentes del entonces reino de Aragón. Cuando a finales del siglo XVI y principios del XVII dentro del propio Imperio Otomano se produzcan los primeros movimientos migratorios entre los sefardíes allí asentados, las nuevas congregaciones ya no llevarán los nombres originarios de Sefarad.

¿Qué significado tiene el término *lašon* en la afirmación del sabio Moshé Mitrani? El concepto va más allá de lo que generalmente entendemos por lengua de una comunidad. Aunque la lengua constituía un elemento diferenciador muy importante entre judíos de comunidades de origen diferente, especialmente si se tiene en cuenta que a las comunidades de Italia llegaban también judíos procedentes del centro de Europa, había otros aspectos de la vida diaria, incluso entre los propios sefardíes, que configuraban la identidad de cada grupo, como ciertas costumbres rituales, entre las que destacaba el ritual de oraciones o la manera de materializarlas en los servicios religiosos correspondientes. Pero, por encima de todo pareció pesar el hecho de que los judíos de Aragón prefirieran mantener la estructura social traída de Sefarad, antes que aceptar la forma de organización de otras comunidades y todo lo que ello llevaba aparejado.

¿En qué lengua se dirigían entonces los famosos sabios R. Samuel Ibn Suab (m. 1528), rabino del *Cal de Aragón*, o R. Meir Arama (Zaragoza, 1460 - Salónica, 1545)¹⁵, *marbiš Torá* de dicha comunidad, a sus correligionarios aragoneses en Salónica?

Como judíos de origen aragonés y, además, en sus respectivas funciones de dirigentes espirituales de la sinagoga aragonesa,

emplearían la lengua aragonesa. Si sólo una generación más tarde, el sabio Moisés Almosnino (Salónica, 1518 - Estambul, 1579) aún se dirigía a los miembros del *Cal de Aragón* en la misma lengua, parece ya menos probable. R. Moshé Almosnino era descendiente de una familia judía aragonesa¹⁶ por parte materna, y por parte paterna de una aristocrática familia judeo-catalana; por lo tanto formaba parte del *Cal de los catalanes*. Todo ello no impidió que Almosnino escribiera parte de sus obras en castellano sin recurrir para nada al catalán, porque ésta era la lengua de la clase culta del Salónica a mediados del siglo XVI, hecho que se daba también en las demás comunidades sefardíes del Imperio Otomano, como ocurría ya antes de la expulsión de España¹⁷.

Al inicio del año 1555, Almosnino, que gozaba de gran fama y era uno de los eruditos más importantes de su época, se dirigió a la asamblea del *Cal de Aragón* de Salónica para recordar al rabino Meir Arama en el décimo aniversario de su muerte. Que su intervención fuera pronunciada en aragonés, se puede dar por descartado. Aunque el texto de su discurso fue publicado en hebreo¹⁸, es casi seguro que Almosnino lo pronunció en castellano, puesto que sólo los intelectuales sefardíes de entonces dominaban la lengua hebrea, pero no la sociedad sefardí, en general. Es muy probable que todas las obras sefardíes impresas en lengua vernácula durante el siglo XVI dentro de las fronteras de Imperio Otomano lo fueran en castellano, porque no hay constancia de obras en otra lengua iberrománica.



Plaza de la Sartén, próxima al Palacio de Sada. Judería de Sos del Rey Católico.





Moisés Almosnino era políglota. El hebreo y el castellano se cuentan entre las lenguas que con mayor perfección dominaba. Como intelectual sefardí del siglo XVI estaba obligado a dominarlas. Pero fuera de la excepción que constituye su obra, el castellano de los sabios sefardíes del siglo XVI ya no era el mismo castellano en el que se escribía en España, sino que lo que más o menos separaba a uno del otro eran precisamente las notables interferencias de elementos de otros códigos lingüísticos, sobre todo del portugués y del aragonés, puesto que la población judía de origen español y portugués continuaba hablando las lenguas romances que cada grupo se había llevado de la Península.

Aunque después de un tiempo no demasiado largo, no más allá del siglo XVII, el grado de independencia de la comunidad aragonesa, como el de otras comunidades, se vería poco a poco limitado, y todas las lenguas vernáculas no tendrían otra alternativa que la de ser desplazadas por el castellano, la experiencia del siglo XVI sirvió para que los aragoneses dejaran huella en la cultura sefardí, y especialmente, en su lengua, el judeoespañol.

2. Vestigios del romance aragonés en textos del siglo XVI

La aportación lingüística de los judíos aragoneses a la nueva *koiné* sefardí tuvo lugar principalmente durante el siglo XVI. Debido a las diferencias que presenta el judeoespañol entre el siglo XVI, mucho más heterogéneo en cuanto a su variación formal, y entre el siglo XVIII, configurado ya como la lengua sefardí después de haber prescindido de gran parte de las formas que anteriormente se prestaban como candidatas a formar parte de la nueva *koiné*, podemos deducir que el uso de la lengua aragonesa, como el de otras lenguas presumiblemente habladas por grupos judíos minoritarios en las comunidades sefardíes del Imperio Otomano, no debió de sobrepasar el inicio del siglo XVII¹⁹. Por otra parte, con excepción



Los dirigentes de la comunidad judía arrendaban los impuestos sobre los artículos de primera necesidad. Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza.

del romance del norte del Reino, el aragonés de la época de la expulsión se encontraba ya bastante castellanizado²⁰, especialmente el literario.

Uno de los aspectos más interesantes de la influencia aragonesa en la lengua de los sefardíes es que se manifiesta en todos sus subsistemas. Este es un hecho importante, puesto que frente a la ausencia de textos propiamente aragoneses, prueba además que dicha lengua tuvo un período de vida notable en el Imperio Otomano.

En los textos sefardíes del siglo XVI, escritos en castellano como ya hemos afirmado, podemos encontrar interferencias de otras lenguas de la península Ibérica, y de fuera de la península, con las que los judíos españoles estaban en contacto. No hay prácticamente un texto libre de influencias aragonesas, portuguesas o incluso turcas. La obra de R. Moisés Almosnino, el más castellano de todos los autores sefardíes de mediados del siglo XVI, contiene palabras y formas propias del hebreo naturalmente, pero también del portugués, del italiano, del turco y, por supuesto, del aragonés. I. S. Révah²¹ que estudió la lengua del *Livro entitolado regimiyento de la vida* (Salónica, 1564) con profundidad, clasifica la palabra *amagada* (p. 160) «escondida» y la forma *konse liable* (p. 61v) «aconsejable», como de origen aragonés.

Los vocablos *fuesa* (Salmo 16) «sepultura», *ninyeta del ojo* (Salmo 17), *kadilyo* (Salmo 17), «leoncito» figuran en la traducción sefardí de los *Salmos* (Salónica, aprox. 1588). En la traducción del *Cantar de los Cantares* (Salónica, 1600) podemos encontrar algunas formas aragonesas, como *luwia* (p. 8v), al lado de la forma castellana *lluvia*, *estormentos* (4), *esprito* (3, 3v) y la forma catalano-aragonesa *avantaçada* (6v). También en la lengua de la traducción en judeoespañol del tratado de ética de Baḥye Ibn Paqudá, *Sefer Ḥobot halebabot* (Estambul, 1569), hay ciertas influencias aragonesas: el ya mencionado *esprito* (1v), *çernir* (1), *bokables* (14), *pešes* (19v), *fortuna* (30v), «borrasca», *tempésta* (30v) «tempestad», *antigos* (31), *anyada* (37v), *tura* (41v) por «dura», *ašuela*²² (44) «azuela», *sekuta* (54v) «ejecuta», *eskarinyo* (152v) «nostalgia», *repuesta*²³ (152v), *avantağes* (167v) «ventajas». En la lengua de *Sefer Šulḥán hapanim o meza del alma* (Salónica, 1568), que es una traducción abreviada del compendio legal judío *Sefer Šulḥán Aruḳ* (Venecia, 1565), de Yosef Caro, se encuentran claras influencias del portugués, pero también del aragonés. Entre las formas aragonesas allí empleadas citamos las formas con diptongo del verbo *meldar* «leer», *mielčan* (2v) o *mielde* (12), además otras muchas formas y voces como *peše* (3), *mientras* (4), *agugieta* (5v), *kuzir* (6v) «cozer», *ğinolyos* (44v) «rodillas» y *enğinolyarse* (15v), *lubia* (21, 88) y *lubió* o *lobió* (88), *estruyeron* y *esfregó* (24) en lugar de «destruyeron» y «resfregó»; *abagariko* (24v), *enšugar* (24v), *la fin* (22v) por «el fin», *tovağa* (27), *kopeta* (28b), *kompanađe* (28v), *bebrağes* (30), *estruydas* (42b) por «destruidas», *bonete* (54v), *basin* (58) «orinal», *eskupina* (60v) «saliva», *deskorđe* (74) «desolle», *kañuto* (75) «tubo», *almadrakes* (79), pero también el castellanismo *kolčón* (133v), *čika* (87v), en oposición a *grande*, *pus* (95v) «pues», *koda* (129v) «cola», *berğel* (150v), «huerta con árboles frutales». Incluso en el propio *Sefer Šulḥán Aruḳ*, compendio de leyes judías en hebreo, encontramos la palabra *anito*²⁴.



Cuesta de la Sinagoga. Judería de Épila.

No todos los elementos aragoneses mencionados arriba sobrepasaron el XVII, aunque sí la mayoría de ellos. Por otra parte, otros que no fueron registrados en los textos sefardíes del siglo XVI, se encuentran en textos más tardíos, y son numerosos los elementos y formas de origen aragonés que todavía conforman el judeoespañol del siglo XX e, incluso, de nuestros días.

3. Vestigios del romance aragonés en judeoespañol contemporáneo²⁵

3.1. Fonética y fonología

3.1.1. ABERTURA DE LA VOCAL PALATAL MEDIA [E] ÁTONA EN SÍLABA TRABADA POR [RÚ] O EN SÍLABA ABIERTA SEGUIDA DE SÍLABA QUE COMIENZA CON [RÚ]

Tarrasa, tiarra, sarnir, sarrar, sarnir; son formas que se encuentran tanto en judeoespañol como en aragonés. Este fenómeno se da de manera sistemática en las comunidades sefardíes de Sarajevo (Bosnia), Dubrovnik (Croacia) y Castoria (Grecia)²⁶. Aparece también en palabras de origen castellano, como *parro* < *perro*, *vardi* < *verde*. La asimilación de la [e] átona ante la lateral vibrante múltiple ocurría ya en el aragonés medieval, como lo prueba no sólo su persistencia en el aragonés moderno, sino su frecuencia en la toponimia de la zona: Sarrato, Sarratón, y Sarato, Sarrambiana,





Sarrataz, Sarratello, Sarrato, Sarratolito, en documentos medievales²⁷.

3.1.2. CONFUSIÓN A- / E- ANTE -N

Esta confusión característica en el aragonés del siglo XV²⁸ se transmitió a las comunidades sefardíes del Imperio Otomano y provocó desorden, especialmente en posición inicial de palabra, pasando a confundirse en voces como *ambezar/embezar*, *anožar/enožar*, *antožos/entožos*.

3.1.3. INTRODUCCIÓN DE UN ELEMENTO EPENTÉTICO ENTRE DOS VOCALES

En el habla sefardí tiene lugar, con mucha frecuencia, la introducción de un elemento epentético entre dos vocales cuando una de ellas es palatal: *ayinda*, *tiya*, *miyo*, *veyo*, *riyir*, *pasiyar*, *alimpiyar*, *chapeyo*, *reyaes*, *uyidu*, *feyu*, *seya*, *trayi*. La influencia aragonesa no está descartada en este punto, aunque también se pueden dar otras posibilidades.

3.1.4. PRÓTASIS DE A- ANTE R- INICIAL EN LADINO

La tendencia aragonesa de origen vasco²⁹ de anteponer una *a-* a las palabras empezadas por la vibrante *r-* se continuó en la lengua sefardí, de manera que dicha prótasis es muy frecuente en las formaciones verbales y en sus derivados, aun en caso de verbos intransitivos: *arrapar* «cortar el cabello, afeitar», *arrasgar* «rasgar», *arraskar* «rascar», *araviar* «entrar en cólera», *arrazonarse* «justificarse», *arrebashar* «humillar», *arrebivir* «resucitar», *arreboltear* «revolver, desordenar», *arrebolver* «hacer alusión», *arredondear* «redondear una suma», *arrefinar* «aderezar, purificar azúcar, petróleo, alcohol», *arrefreskar* «refrescar», *arregar* «regar», *arreinar* «rellenar», *arrekavdar* «recaudar», *arrekozàer* «recoger», *arremediar* «remediar», *arrepudiar* «repudiar, recriminar», *arresentar* «ordenar la casa», *arretornar* «recobrar el sentido», *arreyevdar* «soportar», *arrodear* «rodear», *arrogar* «rogar, pedir», *arrahlanearse* (*turco*, *rahatlik*)

«detenerse, gozar de un gran confort», *arrasladear* (*turco*, *raslamak*), «encontrar a alguien ocasionalmente, coincidir con alguien por casualidad».

3.2. Morfología

3.2.1. EL PRONOMBRE

a) Los pronombres personales de dativo en singular después de la preposición «con»

Ladino aragonés castellano *kon mi* Lat. *cum mi* > con mí Lat. *cum mecum* > conmigo *kon ti* Lat. *cum ti* > con ti Lat. *cum tecum* > contigo *kon si* Lat. *cum si* > con sí Lat. *cum secum* > consigo.

En el romance aragonés de los *Fueros* medievales se emplean ya *con mí* y *con s̄³⁰* como sintagmas de compañía. El mismo fenómeno se aprecia también en los textos aljamiados de moriscos, «... *a ti é dayunado i kon ti k(e)reo...*», aun cuando en ellos era más frecuente el uso del pronombre personal de sujeto tras preposición en la función de objeto directo³¹.

En el sefardí del siglo XVI, *komo t̄³²* (49), *mayor ke te*, *mayor ke ti*, *menos de ti* (53v), *kon ti* (84v) se encuentran en *Sefer Ĥobot halebabot*, donde también aparece *konmigo* (74v) para la primera persona. En *Sefer Šulhán hapanim* se repite el uso de este paradigma con preposición, incluso en la primera persona: *kon mi* (56v, 109v), *kon ti* (109v).

b) Los numerales

En ladino fueron desechados otros paradigmas existentes en la época de la expulsión de los judíos de la Península y, como en aragonés y en navarro, se impuso finalmente la serie de los ordinales formados con el sufijo *-eno*: *kuatreno*³³, *sinkeno*, *seženo*, *seteno*, *kinzeno* en judeoespañol y *quarteno*, *cinqueno*, *seyseno* o *siseno*, *seteno* y *quinzeno* en aragonés.

Igualmente los cardinales del judeoespañol conservan su forma original del romance aragonés frente a las formas diptongadas castellanas: *diziseš*, *dizisiete*, *diziočo*, *vente*, *ventisinko*, *trenta* en judeoespañol; *diciséis*, *dizisiet*, *diciocho*, *vint*, *ventecinco trenta* en aragonés³⁴.

3.2.2. EL VERBO

a) Presente de verbos en -DY-

En aragonés los verbos que en latín tardío tenían -DY- desarrollaron una *g* en la primera persona del singular del presente de indicativo y de subjuntivo a imitación de los verbos en velar, así en lugar de las formas castellanas *creo*, *veo* y *crea* y *vea*, encontramos *kreygo*, *veygo* y *kreyga*, *veyga*.

Las mismas formas las posee el judeoespañol en algunas comunidades.

b) El pretérito imperfecto de indicativo de los verbos de las conjugaciones -er e -ir

En aragonés, como en gascón y en catalán de la ciudad de Alguer (Cerdeña), se conserva en algunos verbos el morfema de tiempo del latín clásico -BA-³⁵ (I: *amābam*, II: *dēbēbam*, III-A: *regēbam*, III-B: *capiēbam*, IV: *audiēbam*)³⁶, que en el latín vulgar con la pérdida de -B- dio origen a la terminación en -ía en los verbos de las clases -er e -ir. En judeoespañol se emplean formas con -B- en algunas comunidades al lado de las formas castellanas: *krijiva*, *rijiva*, *trayiva* en judeoespañol que se corresponden



La Almunia de Doña Godina. Calle de Barrio Curto.





Actuación notarial en que interviene una corredora judía llamada Oro (1445).
Archivo Histórico Provincial de Teruel.

con *creyeba*, *reiba* y *traiba*, *trayeba* o *triba* en aragonés.

La terminación en *-IBA* del imperfecto de los verbos en *-ir* caracteriza la lengua de R. Moisés Almosnino del siglo XVI³⁷ y en *Sefer Ĥoboṭ halebabot* registramos: *dūjística* (34) «hacia la digestión» y *espuļciba* (32).

c) El pretérito indefinido de indicativo de los verbos de la conjugación *ar*

Este tiempo presenta la particularidad de tener una *-i-* en la primera persona del singular y del plural, cuyo origen puede estar en el paradigma del aragonés: *pagué*, *tor-nemos*³⁸. Por analogía con el infijo *-i-* de origen castellano que ejerce la función de morfema de tiempo en la segunda y tercera conjugación, la *-e-* original se cerró, simplificándose así el paradigma del pretérito indefinido de indicativo en las primeras personas del judeoespañol: *avlí*, *avlimos*, *amí*, *amimos*. La adopción de esta forma en la

primera conjugación contribuye a aumentar el equilibrio entre las relaciones temporales del modo indicativo en la lengua sefardí, al establecerse esta oposición en la primera persona del plural: tiempo de presente *avlamos* frente a tiempo de pasado remoto *avlimos*, cosa que ya sucedía en los verbos de la segunda y tercera conjugación.

En el siglo XVI encontramos formas, muy probablemente todavía con *-e-*, en textos sefardíes: *eskapemos*, (46v), *deklaremos* (91v, 100v), *hablemos* (142v), en el *Sefer Ĥoboṭ halebabot*, todas ellas formas de pretérito indefinido. David M. Bunis³⁹ señala que la *-e-* del indefinido se escucha en el judeoespañol de Jerusalén como variante de la *-i-*.

d) El participio de pasado

En judeoespañol se continúan usando formas del participio de pasado compuestas sobre el tema de perfecto de indicativo, formación que era característica del romance aragonés⁴⁰. Estas formas aparecen en los textos del siglo XVI: *ubido*⁴¹ (38) «habido», *tuvido* (104) «tenido», en *Sefer Šulḥán hapanim*.

e) El gerundio

En aragonés es frecuente formar el gerundio sobre el tema de perfecto de indicativo: *uviendo*, *supiendo*, *dixendo*, *toviendo*, *dijiendo*⁴². Restos de este tipo de formación los encontramos en judeoespañol: *uviendo*, *tuviendo*, *supiendo*, *kizendo*⁴³.

f) Cambio de conjugación

Los verbos *sirnir* o *sernir*, *atrivir*⁴⁴, *kuzir*⁴⁵, *tešir*⁴⁶: mantienen en judeoespañol su pertenencia a la tercera conjugación, como en el romance aragonés⁴⁷. En castellano forman parte de la segunda conjugación en *-er*. En el siglo XVI, en *Sefer Sulḥán hapanim*, encontramos *kuzir* (6v), y la variante *kozir* (72v) aparece en *Sefer Ĥoboṭ halebabot*.



La familia judía se asienta en la autoridad indiscutible del padre. Haggadah de Sarajevo.

3.2.3. ADVERBIOS

En el habla popular sefardí en ocasiones se usa el adverbio «bien» antepuesto a un adjetivo con el significado de «muy». En judeoespañol, como en aragonés, «bien» se puede usar con cualquier adjetivo.

En algunas comunidades *lugo* no solamente conserva su forma aragonesa, sino que mantiene también su significado «inmediatamente».

3.2.4. CONJUNCIONES

*Pus*⁴⁸ se continúa empleando en algunas comunidades sefardíes.

3.3. Sintaxis

El uso del modo indicativo en lugar del subjuntivo es frecuente en el judeoespañol de Bosnia, Serbia, Monastir (Macedonia). Uno de los casos más frecuentes y también comunes con el aragonés es el de las oraciones subordinadas condicionales en las que en lugar de futuro de subjuntivo (castellano) aparece el futuro de indicativo⁴⁹:

«Si las mużeres *diran* esto por saħariṭ, minħa, ´arbiṭ siguro ke *sera* resivido delante del šem yiṭbaraħ...» (Eliezer ben Šem Tov Papo, *Sefer Daméseq Eliezer*, vol. 1, Belgrado, 1862, p. 40).

Como también aparece en textos *hebraico-aragoneses* del siglo XV:

«... Aquesto, dejus pena de dozientos florines de oro, la mitad pora el senyor Rey [*loado sea*] y la otra mitad pora la aljama e fejus pena de [*anatema y excomunion*] si *sera* judío. Et si *sera* cristiano non res menos dejus la dita pena...» (Coloma Lleal e.a., *Aljamías Hebraicoaragonesas (siglos XIV-XV)*, Barcelona, 1995, p. 76).

De igual manera en oraciones hipotético comparativas, después de «como si» aparece el verbo en indicativo en lugar de subjuntivo:

«... i esto es la preva si tenemos amor kon el kriador o no, ke si es verdadera la amor ke tenemos kon el šem yiṭbaraħ kale ke mos alegremos kuando akożemos la ora de meldar i de azer mişvoṭ *komo si ganavamos* munčo groš, i atristar i amofinar kuando mankamamos de meldar i afirmar mişvoṭ *komo si pedríamos* munčos grošeš» (Eliezer ben Yehuda Papo, *Pelé Yoeş*, vol. A, Viena, 1870, p.16).

3.4. Lexicología

3.4.1. COMPOSICIÓN DE PALABRAS

a) Prefijación

El prefijo aragonés *es*⁵⁰- < *des-* o *dis-*, confundido a veces con *es-* < *ex-* (fenómeno también conocido en los dialectos de Asturias), se emplea como variante de *des-* (*diz-*) en judeoespañol, ante una base verbal o en formaciones nominales derivadas de la misma, con el sentido fundamental de inversión del significado de la palabra primitiva (*desbotonar*, *desbrochar*), con el sentido de carencia o negación (*eskudio*, *eskarinyo*, *dezpasenziado*), con el sentido de privación (*dizpovlar*, *deskorchar*) o en





algunos casos también como intensificador del significado original (*espuntar*, *disfrutar*). En castellano se usa el prefijo *de-* < Lat. DE- o *des-*, *dis-* < Lat. DĪS⁵¹. Por ejemplo, en el judeoespañol de Salónica coexisten formas aragonesas y castellanas: *eskarinyar* y *deskarinyar* «sentir nostalgia», *eskožer* y *deskožer* «escoger», *eskorčar* y *deskorčar* «desollar», *espedasar* y *despedasar*, *espués* y *después*, entre otras muchas.

La confusión entre *es-* y *des-* se manifiesta en los textos del siglo XVI, por ejemplo, *estruyeron* (24) y *estruydas* (42v) aparecen en *Sefer Šulhán hapanim*, *estormentos* (4), *eskarinyo* (152v) en *Sefer Hobot halebaboť* al lado de formas con *des-*.

b) Sufijación

De origen aragonés es el sufijo diminutivo *-iko* del judeoespañol, usado también en navarro y en murciano. Este era, además, el sufijo empleado por los mozárabes y por los moriscos. La forma castellana *-ito* casi no tuvo éxito entre los sefardíes, de manera que tan sólo conocemos restos de éste en un par de palabras de la cultura culinaria, en las que aparece lexicalizado: *roskitas*, *mulupitas*. *-iko* era ya en la segunda mitad del siglo XV el sufijo diminutivo más usual en aragonés (frente a *-ete*)⁵².

3.4.2. LÉXICO

Se trata en todos estos casos de formas individuales y que, por tanto, no responden a ninguna evolución sistemática dentro del sistema fonológico de la lengua sefardí.

Judeoespañol	Aragonés	Castellano
abokado	-a abocau ⁵³	-a «agachado» hacia delante «dirigir, enviar»
adresar	adresar	«colchón»
almadrake	almadrach ⁵⁴	amargura
amargor	amargor	anís
anito	anito ⁵⁵	«periodo de un año»
añada	añada ⁵⁶	azúcar
(a)sukre	(a)suc ⁵⁷	otorgar
atorgar	atorgar	«futuro»
avenir	avenir	«orinal»
basin	basin	«orinal pequeño»
basinika	basinico ⁵⁸	«bolsa, garrafa»
boča ⁵⁹	bocha ⁶⁰	<i>cast. ant.</i> , botica
botiga	botiga «tienda»	«pequeña/-o»
čika/-o	chica/-o	«preguntar»
demandar	demandar	

den-/dingun depu ^o es devantal dito/-a enemigo	-a dengún depues ⁶¹ devantal ⁶² dito/-a* enemigo	-a ninguno después delantal dicho «padrastra» (en el dedo) «hijo/-a adoptivo/-a» «desollar» «saliva» «lugar destinado a las mujeres en la sinagoga» espíritu «persona embara- zosa, molesta, inoportuna» «borrasca» «rodilla» «cocinera» «leoncito, cachorro» «ser preciso» «ventana de la nariz. Tubos»
entonado/-a ⁶³	entena(d)u /-a* escorchar ⁶⁴ escopina ⁶⁵ sinoga de mulleres ⁶⁶	
des-/eskorčar eskupina esnoga de mužeres	eskorchar ⁶⁴ escopina ⁶⁵ sinoga de mulleres ⁶⁶	
esprito fešugo	esprito fexugo ⁶⁷	
fortuna ģ inoyo gizandera kadiyo kaler kañutos de la nariz	fortuna chinollo guisandera kadillo caler kaños caños ⁶⁸ (de la nariz), cañutos ⁶⁹	
kavesal kazal	cabezal casal ⁷⁰	«almohada» «aldea, pueblo rural» cola companache ⁷¹ «especie de nougat de almendras o nueces» «saco pequeño» cuidado, cuidar «perfecto/-a» onso «actos seguido, inmediatamente» médico «bazo» «periodo de un mes; sueldo por un mes de trabajo» mientras «mezclar» «sonarse» niña, pupila
koda kompanağe kopeta	coda companatge, copeta	
korača kudi ^o , kudi ^o ar komplido/-a lonso lugu/ilugu	korach cudio, cudiar conplido/-a ⁷² onso lugo	
medko ⁷³ melsa ⁷⁴ mesada	medco melsa mesada	
mi ^o entres mis/mesturar mokarse ⁷⁵ niñeta del opo pari ^o entes peše pi ^o edes ⁷⁸ pišar presona ⁸⁰ pus sekutansa «ejecución» semanada	mientras mesturar mocarse ⁷⁶ niñeta, nineta del uello ⁷⁷ parientes pexe piedes pixar ⁷⁹ presona pus sekutar secutar semanada	«padres» pez pies «orinar» persona pues «ejecutar» «periodo de una semana; sueldo por una semana de trabajo». respuesta «cereal» sello, timbre, matasellos telaraña; araña toalla «traducir» durar «huerta de árboles frutales»
repu ^o esta severa ⁸¹ siyo	repuesta* cevera/cebera sillo	
tarrasa ti-/taralaña ⁸² to-/tavaža trezladar turar veržel	tarrasa tiraraina toballa ⁸³ tresladar ⁸⁴ turar bergel ⁸⁵	

NOTAS

1. RUBIO, Adela & BLASCO, Santiago, *El Cal de Aragón. Los judíos aragoneses en Salónica*, Zaragoza, 1995, p. 27. Una descripción de la estructura social de las aljamas aragonesas se encuentra en Yom Tov Assis, «Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios», Haim Beinart, ed., *El legado de Sefarad*, vol. 1, Jerusalén, 1992, pp. 48-108.
2. MOLHO, Michael, *Histoire des Israélites de Castoria*, Salónica, 1938, p. 24.
3. NAAR, Alberto, *Las sinagogas de Salónica*, Salónica, 1985, p. 45 (en griego).
4. LURIA, Max. A., «A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish based on Oral Material collected in Monastir, Yugo-Slavia», *Revue Hispanique*, LXXIX (1930), p. 328.
5. RÉVAH, I. S., *Révah Fund*.
6. RÉVAH, I. S., «Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans», *Iberiada*, 6 (1961), p. 177.
7. RÉVAH, I. S., 1961, p. 177.
8. RÉVAH, I. S., 1961, p. 177 y A. Rubio & S. Blasco, 1995, p. 18.
9. HACKER, Yosef, «Los sefardíes del Imperio Otomano del siglo 16», en *El legado de Sefarad*, vol. 2, Jerusalén, 1992, pp. 115-116.
10. A este respecto podemos mencionar que tres fueron los principales rituales litúrgicos llevados de España: el de Aragón, el de Castilla y el de Cataluña. Sus diferencias ocasionaron discusiones importantes en más de una ocasión, como se refleja en los *responsa* de los rabinos, no sólo entre los judíos sefardíes, sino también entre éstos y los judíos locales del Imperio Otomano.
11. TOAFF, Ariel, «The Jewish Communities of Catalonia, Aragon and Castile in the 16th Century Rome». TOAFF, A. & SCHWARZFUCHS, Simon, *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade (XVI-XVIII Centuries)*, Ramat-Gan, 1989, pp. 250-251.
12. RUBIO, A. & BLASCO, S., 1995, p. 35.
13. MITRANI, Moshé, *Responsa*, Venecia, 1629, *responsum* número 307 (en hebreo). Más detalles sobre el asunto en Aldina Quintana, «Concomitancias lingüísticas entre el ladino (judeo-español) y el aragonés», *Archivo de Filología Aragonesa*, LVII-LVIII (2002) [en prensa].
14. MITRANI, número 307. La traducción de la cita es de la autora de la investigación.
15. NAAR, A., 1985, p. 45.
16. Según RÉVAH, I. S., «*Le lexique de M. Almosino. Contribution à l'histoire du castillan*». Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de l'École pratique des Hautes-Études V^e section. 1954, París, p. 23, sus dos abuelos maternos, Abraham Almosnino y Abraham Conombriel habían sido quemados por la Inquisición en Aragón, según afirma el propio Almosnino en su discurso número once del *Sefer Meameş koah*, Venecia, 1588. Para la fecha de la muerte de Almosnino, consúltese I. R. Molho, «Ribi Mošé Almosnino», *Salonique, ville et mère en Israel*, Jerusalén-Tel-Aviv, 1967, p. 42, donde se afirma que fue en 1580.
17. RÉVAH, I. S., 1961, p. 175.
18. Este discurso aparece publicado en R. Moisés Almosnino, *Meameş koah*, 1588, pp. 213-217v., con el número veintisiete. El libro recoge veintiocho discursos en hebreo del famoso rabino que fueron pronunciados en diferentes comunidades judías de Salónica en los primeros años de la segunda mitad del siglo XVI.
19. Para comprender una serie de hechos históricos que afectaron a la sociedad sefardi en las comunidades del Imperio Otomano a lo largo del siglo XVII y ocasionaron la definitiva desaparición de los iberorromances, a excepción del castellano, entre los sefardíes, véase la investigación Aldina Quintana, «Geografía lingüística del judeo-español de acuerdo con el léxico», *Revista de Filología Española*, 82 (2002) [en prensa].
20. CANO AGUILAR, Rafael, *El español a través de los tiempos*, Madrid, 1988, p. 223.
21. Cfr. su estudio «*Le lexique...*», 1954, p. 222.
22. POTTIER, Bernard, «L'évolution de la langue aragonaise a la fin du Moyen Âge», *Bulletin Hispanique*, LIV (1952), p. 193.
23. La forma *repuesta* se puede encontrar también en textos medievales no aragoneses al lado de *respuesta*, pero nunca con tanta frecuencia como en los procedentes del reino de Aragón.
24. PAPO, Eliezer, «Loan Words from Ladino in the Shulhan Arukh», *Pe'amim*, 70 (1997), p. 78 (en hebreo).
25. Parte de este análisis fue publicado en Quintana, «Concomitancias...», (2002).
26. QUINTANA, Aldina, «Diatopische Variation des Judenspanischen in den Balkanländern und in der Türkei», *Neue Romania*, 19, *Judenspanish II*, Berlin, 1997, pp. 50-51.
27. ALVAR, Manuel, *El dialecto aragonés*, Madrid, 1953, pp. 149-150.
28. POTTIER, 1952, p. 185.
29. ALVAR, 1953, p. 53.
30. ALVAR, 1953, p. 287 y ALVAR & POTTIER 1983, pp. 124-125.
31. KONTZI, Reinhold, *Aljamiado Texte*. Vol. 1. Wiesbaden, 1974, pp. 59-60.
32. Para el empleo de este paradigma en aragonés en los siglos XIV y XV, cfr. POTTIER 1952, p. 193.
33. Tanto para los ordinales como para los cardinales del judeoespañol, cfr. M. BUNIS, David, *La'on Jàudezmo. A Introduction to the Language of the Sephardic Jews of the Ottoman Empire*, Jerusalén, 1999, pp. 164-165 (en hebreo y en judeoespañol).
34. MOTIS DOLADER, M. A., *The Expulsion of the Jews from Calatayud 1492-1500*, Jerusalén, 1990, en cuyos documentos se encuentran algunas de estas formas.
35. ALVAR 1953, pp. 230-233, también para los ejemplos del aragonés.
36. LLOYD, Paul M., *Del latín al español*, vol. 1, Madrid, 1993, p. 164.





37. Pilar ROMEU en Moisés Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, Barcelona, 1998, p. 41.
38. ALVAR, 1953, pp. 233-237.
39. Cf. BUNIS, David M., «The Dialect of the Old *Yipw* Sephardic Community in Jerusalem. A Preliminary Linguistic Analysis», Moshé BAR-ASHER, ed., *Studies in Jewish Languages*, Jerusalén, 1988, pp. 12-13.
40. ALVAR 1953, p. 227.
41. Estas formas de participio se conservaron hasta nuestros días. BUNIS 1999, pp. 212-213, incluye *tuvido*, *supido* y *kipido*.
42. ALVAR, 1953, pp. 225-226 y ALVAR & POTTIER, 1987, p. 254.
43. BUNIS, 1999, p. 132.
44. ALVAR & POTTIER, 1987, p. 182.
45. BADIA MARGARIT, Antonio, *Contribución al vocabulario aragonés moderno*, Zaragoza, 1948, p. 64.
46. ALVAR & POTTIER, 1987, p. 182.
47. Cfr. ALVAR & POTTIER, 1987, pp. 181-182, para el aragonés.
48. ALVAR, 1953, p. 251.
49. KENISTON, H., *The Syntax of Castilian Prose. The sixteenth Century*, Chicago, 1937, p. 410, «The use of the future indicative instead of the future subjunctive in subordinate clauses referring to an indefinite future time seems to be limited in sixteenth-century prose authors from the east and south of Spain. The construction is common in Aragonese texts of the Middle Ages».
50. ALVAR, 1953, pp. 253-254.
51. ALVAR & POTTIER, 1983, pp. 350-351.
52. GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando, *Los sufijos diminutivos en castellano medieval*, Madrid, 1962, pp. 319-326.
53. *Abocau*, según BADIA MARGARIT 1948, p. 30, tiene el significado de «agachado». Respecto a su significado en judeoespañol, donde existen también *abokar* y *abokarse*, hay que precisar que significa «agachado hacia delante».
54. POTTIER, 1952, p. 197, según el cual en Aragón *almdrach* comenzó a ser sustituido por *colchón* a finales del siglo XV.
55. POTTIER, 1952, p. 196.
56. *Añada*, *mesada*, aparecían ya en los textos hebraico-aragoneses medievales como se puede ver en Lleal, 1995, pp. 70, 76 y 78. Es de suponer que también *semanada* formara ya parte de este paradigma que en judeoespañol comprende además *nochada* y *tadrada*, el cual se completa con *diada* que originalmente significaba «día de fiesta», pero que más tarde pasó a tener el significado de «representación teatral».
57. BADIA MARGARIT, 1948, p. 38.
58. POTTIER, 1952, p. 193.
59. En ladino, *bocha* tiene el significado de «botella grande» o «garrafa».
60. En aragonés «bolsa».
61. Las formas con asterisco se repiten con frecuencia en los textos hebraicoaragoneses medievales, pero no son exclusivas de dichos textos.
62. BADIA MARGARIT, 1948, p. 79.
63. Esta forma es especialmente usual en las traducciones de la *Biblia Hebrea* en ladino.
64. Cfr. LLEAL, 1995, p. 78.
65. BADIA MARGARIT, 1948, p. 90.
66. Según me informa Miguel Ángel MOTIS DOLADER, «*sinoga de mulleres*», aparece en el Protocolo de Johan Ruiz Veratón, 1439, fol. 63v. perteneciente al Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona (Zaragoza); «*sinoga*» era forma empleada tanto por cristianos como por judíos.
67. CEJADOR Y FRAUCA, Julio, *Vocabulario medieval castellano*, Hildesheim-Nueva York, 1971, p. 201.
68. BADIA MARGARIT, 1948, p. 56.
69. ALVAR, 1953, p. 283.
70. *Casal* era ya la única forma empleada tanto en aragonés como en navarro en los textos medievales.
71. BADIA MARGARIT, 1948, p. 63.
72. En textos hebraicoaragoneses medievales, cfr. Lleal, 1995, pp. 48 y 74.
73. Es la forma empleada en algunas comunidades sefardíes, por ejemplo, en Hebrón (Israel).
74. LEOPOLD WAGNER, Max, «Algunas observaciones generales sobre el judeoespañol de Oriente», *Revista de Filología Española*, 10 (1923), p. 240.
75. Esta forma pertenece al judeoespañol de Bosnia.
76. BADIA MARGARIT, 1948, p. 135.
77. BADIA MARGARIT, 1948, p. 142.
78. La forma aragonesa *piesdes* conserva, como en otros casos paralelos, la *-d-* latina en el plural, en algunas variedades de los sefardíes. En Esmirna aún era conocida a principios del siglo XX. Actualmente la forma más usual es *piezes*.
79. BADIA MARGARIT, 1948, p. 158.
80. La forma *presona* pertenece al grupo de formas que en la lengua sefardí presentan dos variantes en posición inicial, una con *pre-* (*presona*) y otra con *per-* (*persona*, *perpura*). Lo mismo sucede con la sílaba inicial *pro-* (*promover*, *prokurar*) o *por-* (*pormover*, *porkurar*) que incluso se transforma en *per-* (*perkurar*) por asimilación de la vocal. Esta confusión propia del romance aragonés de la época de la expulsión, se prolonga en judeoespañol hasta nuestros días.
81. Al menos, en las traducciones de la Biblia Hebrea en ladino.
82. La forma *taralanya* es de Sarajevo. En Estambul se dice *tiralanya* y equivale tanto al animal «araña» como al «nido de la araña», igual que la *tiraraña* aragonesa.
83. Actualmente se usa «toballa», pero en romance aragonés se empleó *tobaža*.
84. En romance aragonés.
85. POTTIER, 1952, p. 198.



Jesús entre los doctores. Museo de la Colegiata de Borja.



Iglesia de San Martín de Biel, ampliada a mediados del siglo XVI para incorporar a los nuevos conversos.

EL LADINO: UNA LENGUA VIVA Y UN LEGADO CULTURAL

ABRAHAM HAIM

Hebrew University of Jerusalem

CANCIÓN DEL SEFARDITA

LENGUA ESPAÑOL, LADINADA, CON QUE LLORÓ, SIÓN Y A TI ESPAÑA, LA POSADA, NIDO DE CONSOLACIÓN: TE APECHUGARÉ SIN MIEDO DULCE LENGUA SEFARDÍ LA QUE MANABA EN TOLEDO, CUNA DE JUDA LEVÍ, LENGUA DE TIERNO ROMANCE	CON QUE ROMA NOS GUIÓ A VALERNOS EN EL TRANCE QUE EL CAUTIVERIO NOS DIO PARA MIS RESECOS LABIOS ERES LECHE E HIDROMIEL, QUE EN TI MAMARON LOS SABIOS DE NUESTRO NUEVO ISRAEL.
--	---

(Miguel de Unamuno, 1928)

I. INTRODUCCIÓN



El pueblo de Israel se caracterizó a lo largo de su historia por el empleo de múltiples idiomas. Muchas causas motivaron este hecho inusitado; la diáspora es indudablemente la principal. Dos milenios estuvieron los judíos dispersos entre las naciones del planeta. Paulatinamente, la cultura hebrea recibió los aportes de otras culturas. A pesar de que los judíos se mantuvieron siempre unidos merced a su fe, y aunque en algunos casos estuvieron concentrados en *ghettos*, no pudieron evitar esa penetración. El comercio fue la actividad principal desplegada por los judíos fuera de Israel. El contacto con los gentiles era de rigor, y nuevos vocablos relativos a esta ocupación fueron desplazando a los equivalentes en el idioma hebreo, o se utilizaron para conceptos respecto de los cuales éste carecía de vocabulario apropiado. Por otra parte, el

carácter sagrado de esta última lengua, denominada por ello *leschon hakodesch* (lengua santa), coadyuvó a esa asimilación idiomática.

Es importante señalar que la adopción de los idiomas locales no trajo como consecuencia la pérdida de la idiosincrasia judía. La forma era ajena, mas no el espíritu.

Debido a un proceso natural, los diversos dialectos hablados por los judíos, tales como: judeo-árabe, judeo-persa, judeo-griego, etc., fueron diluyéndose, perdiendo su identidad y confundiéndose cada vez más con los idiomas que les dieron origen.

El ladino y el yidisch constituían excepciones a esta regla. Durante largos años lucharon por su supervivencia, y hasta mediados del siglo XX eran los idiomas más hablados por los judíos de todo el mundo. Pero tampoco estas lenguas lograron sustraerse al proceso de la asimilación.





Las dimensiones hispana y hebrea

Los largos siglos de convivencia judía en la *Sefarad* medieval han dejado el judaísmo sefardí impregnado de rasgos hispánicos, el más notable de los cuales es la lengua.

Cuando vivían en tierras de España, los judíos solían escribir el español con letras hebreas.

El ladino se escribió generalmente en caracteres hebreos; de ahí que haya sido influenciado por gran variedad de temas hebraicos, en tanto que ha sido significativa la influencia de la literatura hebrea en la misma literatura española.

Si los judíos salieron de España empleando caracteres latinos y escribiendo en castellano, como es justo, de izquierda a derecha, pronto en el Oriente la empezaron a escribir de derecha a izquierda y con caracteres rabínicos.

En la práctica, la lengua escrita en caracteres hebraicos constituye por lo menos una especie de criptografía poco accesible a los no judíos. Además de tipo *rashi* o caracteres rabínicos cuadrados de que se servían para imprimir tanto los libros como los periódicos, los sefardíes usaban también otra ortografía especial llamada en ciertas partes de los Balcanes «*el solitreo*». Se utilizaba también en los negocios, y en la correspondencia de cada día. Por ejemplo, todas las cartas enviadas por el Consejo de la Comunidad Sefardí de Jerusalén a las comunidades judías en todos los continentes del planeta, hasta los años veinte del siglo anterior, se llevaba en esta clase de escritura ladina o solitreo. Hoy día se usa más el alfabeto latino.

Durante su estancia en la España Medieval, los judíos que serían llamados después sefardíes, gozaron de una interacción cultural y social intensa, aunque en ocasiones problemática, con sus vecinos gentiles. La vida diaria los ponía en contacto directo con los españoles cristianos de las diversas y diferenciadas regiones del país, cada una

de las cuales tenía su variedad local de romance, así como con musulmanes de origen norteafricano y lengua árabe que dominaron una buena parte de España desde el siglo VIII hasta finales del XV. Esta interacción llevó, en última instancia, a la creación de un idioma nuevo judeo-sefardí.

El historiador israelí y segundo embajador de Israel en España, Prof. Shlomó Ben-Ami pone de relieve la dimensión cultural hispana con respecto a los sefardíes:

«La conservación del judeo-español o ladino como *lingua franca* de los judíos españoles habría sido inconcebible sin los hondos sentimientos que los sefardíes guardaron hacia España, y sin la necesidad de mantener fuertes elementos de una común y definida identidad sefardí. El ladino es un español precervantino y precolombino; la lengua que los conquistadores llevaron consigo al *Nuevo Mundo* era exactamente la misma que los judíos sefardíes portaron al exilio. Era la reminiscencia de España y de sus paisajes, el sabor de la vida antes de la catástrofe de la expulsión y la dispersión. Desde Tánger a Salónica, desde Curaçao a Monastir, y desde Alepo a los *ghettos* del África hispana, el judeo-español fue prácticamente la *lingua franca* de la comunidad sefardí, la lengua de un anhelo nostálgico y de la comunicación cotidiana.»

En la obra *La Inquisición sin máscara*, escrita por el filólogo catalán Antonio Puig i Blanc, y publicada en 1811, se refiere el autor a los judíos sefardíes que vivían durante su época en el norte de Europa y en los países balcánicos. Estos últimos consideraban a España como la segunda Palestina, como su patria, y de allí surge su gran amor hacia España, incluso en nuestros días, y se sienten muy honrados con dicho origen y hablan nuestra lengua con toda la pureza posible.

Casi un siglo más tarde (1905), el senador y académico de la Universidad de Salamanca, Ángel Pulido Fernández, publicó su obra titulada: *Españoles sin patria y la*

raza sefardi, donde se refiere a los sefardíes dispersos en la cuenca mediterránea, alabando su lengua y su relación con España, citando un poema escrito por el rabino Moshé Enrique Bejarano de Bucarest, director del colegio sefardí en dicha ciudad:

*A ti lengua santa
A ti te adoro
Más que a toda plata
Más que a todo oro.
Tu sos la mas linda
De todo lenguaje
A ti dan las ciencias todo el ventaje.
Con ti nos hablamos
Al Dios de la altura
Patrón del universo
Y de la natura
Si mi pueblo santo
El fue capturado
Con ti mi querida,
El fue cosolado.*

Estudios, definiciones y características

El tema del judeo-español o ladino ha merecido gran número de estudios filológicos por especialistas y otros, desde hace más de tres cuartos de siglo.

En una modesta Bibliografía sobre el judeo-español que editó Henry V. Besso, y que apareció en 1952 en el *Bulletin Hispanique* (Burdeos, Francia), indicó dicho editor más de cien estudios y artículos sobre el tema. Desde entonces para acá, el interés ha aumentado. Cada día que pasa notamos que estudiantes en varias universidades en España, Israel, Estados Unidos y otras partes del mundo vienen interesándose por el judeo-español o ladino, y están preparando su tesis de *master* o de doctorado sobre algún aspecto del idioma, del folklore o de la historia de los sefardíes en muchas partes del mundo.

¿Qué significa judeo-español o ladino? Las definiciones son muchas y varias, a la vez que interesantes y contradictorias.



Calle Puyfranco, situada en la demarcación de la judería de Luna.

Segun Henry V. Besso, algunos han dicho «que el judeo-español o ladino es un idioma bastardo, un *patois* bárbaro a la civilización. Se le ha llamado indistintamente ladino, gudezmo, romance, espaniolit, sefardí, lingua franca, zargon, español, hakitia, gudio, gidio, etc.».

Haim Vidal Sephiha elabora este tema diciendo que aquellos judíos españoles o españoles judíos hablaban las variedades españolas de aquel entonces comunes a las tres religiones. No existía un español hablado específicamente por los judíos. Sólo hacia 1620 se formó a partir de aquellas variedades un judeo-español vernáculo, identificado como tal por los cristianos españoles que consideraban su lengua «algo rara», sin darse cuenta de que se trataba del estado de la lengua de 1492, que también hablaban sus antepasados. El carácter arcaico de dicha lengua lo atribuyeron al judaísmo de sus hablantes. Se trata en fin de cuentas de un contrasentido histórico. Lo mismo hubiera pasado con los canadienses francófonos, si en vez de ser cristianos hubieran sido judíos.

Entonces, por igual analogía, hubieran dicho «esto es el francés de los judíos, esto es el judeo-francés». Verdad es que para los turcos musulmanes el español de los judíos fue analógicamente lo que llamaron *yahudice* («judío» en turco) y que finalmente los judíos del ex imperio Otomano y del norte de Marruecos se identificaron por su español,





el judeo-español vernáculo o *djudezmo* (por antonomasia), identificador de la etnia judeo-española o de los judeoespañoles. El judeo-español seguirá su desarrollo tomando préstamos de las lenguas con las que entra en contacto, y particularmente de las lenguas prestigiosas de entonces, como el turco en Oriente y el árabe en Marruecos (lo que dará un judeo-español llamado *hakitia*). Otras lenguas serán utilizadas: el griego (*piron* «tenedor» que no existía en 1492), el italiano, el persa (*hazino*, «enfermo desahuciado»), el hebreo, etc., y más recientemente el francés de la «Alliance Israélite Universelle», cuya influencia fue tal que se puede hablar de un nuevo estado de la lengua que la titula judeo-frañol.

Según dicho autor, el *ladino no se habla*, el *djudezmo sí*. Traducir literalmente, palabra por palabra, era y es «ladinar», y ladinados lo fueron muchísimos libros tanto bíblicos y litúrgicos como moralizadores, que constituyen un verdadero tesoro absolutamente distinto de estos otros que son los refraneros, los romanceros y cancioneros y los «konteros» (conjuntos de *konsezas* y de *kuentos*), toda aquella literatura oral llevada de España por los exilados, y que los rabinos supieron perfectamente aprovechar para retener sus «parroquianos» en el seno de la sinagoga (*kal*, en Oriente). En efecto, en 1510, ya fueron publicadas en Constantinopla, *baqasoth*, en las que se podía leer que tal o tal «*baqasah* se cantará en la melodía de tal o tal romance». Así se aseguraba la continuidad entre religión y afectividad, la de dichas melodías evocadoras de días felices en España o de parientes y familiares quedados allá. (Lo mismo ocurre con la Misa Criolla o con los Negro Spirituals).

La imprenta en ladino

Al llegar al Imperio Otomano, los expulsados traen consigo el arte de la imprenta, y son ellos los primeros en imprimir libros allí. En poco tiempo se crean numerosas estamperías en las comunidades sefarditas.

En primer lugar en Constantinopla (Estambul) y Salónica, y después en Izmir y en varias otras comunidades: Belgrado, Sarajevo, Sofía, Ruschuk, Filipopoli (Plovdiv). En Europa Occidental y Central los sefarditas imprimen libros en Amsterdam, Livorno, Venecia, Pisa y Viena.

Aparte de los libros hebreos, se imprimen también libros en ladino. Uno de los primeros fue el *Regimiento de la Vida* del rabino Moshe Almosnino, que se publicó en Salónica en 1564. Es un libro de moral y Teología. No se basa solamente sobre los manaderos hebreos tradicionales, sino también sobre fundamentos científicos y obras filosóficas ajenas, en primer lugar de Aristóteles.

La lengua de este libro es muy semejante al castellano hablado en aquel tiempo en España. Después de unas cuantas generaciones se abrió una gran distancia entre esta lengua y el ladino hablado en Oriente, de manera de los que hablan hoy día el ladino, apenas la pueden entender.

La autoridad Nacional Israelí del Ladino y su cultura, bajo el conservador e investigador Avner Pérez, prepararon hace tres años una exposición titulada «Sueños de España: 500 años de Libros en Ladino», que se presentó, entre otros lugares, en Zaragoza. Dicha exposición es una muestra clara de la vitalidad que la lengua sefardí ha mantenido a lo largo de su evolución histórica, y su capacidad para transmitir, unas veces vestida de hebreo y otras con ropas latinas, toda suerte de textos y géneros literarios, desde documentación comercial a las grandes obras literarias de carácter patrimonial (ladinamientos de la Biblia, el Meam Loez, las coplas de diferente tipología) y aquellas otras que aparecen como imitación de los géneros literarios occidentales (periodismo, novela, poesía), sin olvidar la producción literaria tradicional de transmisión oral que camina en paralelo con el resto de los géneros mencionados (cuentos, refranes, romancero).

Así, concluye el investigador Avner Pérez, empieza un período de 500 años de publicación de libros en ladino.

La literatura sefardí

Ana María López Álvarez y otros señalan que la literatura sefardí se extiende durante varios siglos y ha durado mientras han perdurado las condiciones que la hicieron

posible: una red de comunidades que disponían de una lengua propia como medio no sólo de comunicación oral y escrita sino también de expresión literaria. Su Edad de Oro la alcanza en el siglo XVIII.

Casi toda la producción de los primeros siglos, y seguramente la más castiza, desarrolla una temática netamente judía; pero a partir del proceso de modernización y secularización de mediados del siglo XIX, se abre



Detalles de tocados de personajes medievales. Museo Comarcal de Daroca.





a corrientes culturales europeas, y adopta nuevos géneros de contenido universal. Las obras de contenido patrimonial judío están basadas en las creencias y valores que conforman el mundo espiritual, mental y vivencial del judaísmo tradicional. Hay complicaciones de oraciones, comentarios bíblicos, tratados de moral, de normativa religiosa, relatos piadosos.

En prosa merece destacarse la vasta obra llamada *Me'am lo'ez*, iniciada por Jacob Juli (1689-1732), continuada por diversos autores a lo largo de casi dos siglos y reeditada repetidamente. Estructurada como comentario lineal de la Biblia, intercalado con temas más o menos relacionados, expone la suma del saber tradicional judío de un modo atractivo al lector y asequible a los que no tenían acceso a las fuentes hebreas.

Según la investigadora española Pilar Romeu y otros investigadores, el *Me'am lo'ez* es la obra magna de la literatura religiosa sefardí y la más representativa, pero no la mejor conocida. Ideada como un amplísimo comentario lineal del texto bíblico, resultó al fin una vasta compilación del saber rabínico en la que se recogen materiales de muy diversa procedencia. Jacob Juli la concibió e inició su andadura con la primera edición de su comentario del *Génesis* (Constantinopla, 1730). Pero Juli sólo llevó a cabo, además, una parte del comentario de *Éxodo*.

Sus continuadores se atuvieron al *sistema expositivo* ideado por Juli, y fueron publicando sucesivos comentarios. Sin embargo, el objetivo no llegó a cumplirse, ya que nunca se completó el previsible comentario de todo el texto bíblico. Cierra el ciclo el último de los comentarios, al *Cantar de los Cantares*, que se publicó en Constantinopla en 1899, hace poco más de cien años. Esta obra gozó de una gran popularidad entre las comunidades sefardíes. Las familias la utilizaron como lectura piadosa y todavía hoy los mayores recuerdan con nostalgia

cuando sus abuelos les leían pasajes en las largas veladas de invierno.

Juli podría jactarse de haber cumplido con creces su fin primordial: acercar la ley y la sabiduría religiosa judía tradicional, oral y escrita, a las gentes del pueblo, que en cierta medida habían ido perdiendo debido a las circunstancias históricas que hubo de vivir la diáspora sefardí. Sin embargo, la gran mayoría de los sefardíes desconocía o no conocía suficientemente el hebreo, lengua que había pasado a ser de uso casi exclusivo entre los rabinos. El medio más útil para facilitar su conocimiento era poner por escrito los textos sagrados en la lengua sefardí que la mayoría comprendía y utilizaba.

En este sentido, pues, la lengua actuó, efectivamente, a través del *Me'am lo'ez* como elemento de cohesión entre las diversas comunidades sefardíes.

Según Ana María López Álvarez y otros, las coplas son la manifestación poética más genuina y castiza de los sefardíes. Los varios cientos de poemas estróficos, de variada extensión y esquema métrico uniforme, tienen temática específicamente sefardí, cuando no general judía, mientras que en lo formal desarrollan algunos rasgos que apuntaban en la poesía medieval española. Entre los géneros adoptados tardíamente de otras literaturas merecen destacarse la narrativa y el teatro, muy populares a partir de mediados del siglo XIX.

Vehículo importante en la propagación de la nueva estética literaria fue el periodismo (en Estambul, Esmirna, Salónica, Viena, etc.) que alcanzó notable desarrollo. Paralelamente a la literatura culta de autor, ha tenido un amplio cultivo entre los sefardíes. Los géneros tradicionales de transmisión oral, tales como el romance-ro y el cancionero, en verso, o como el cuento y los refranes en prosa. Han sido estos géneros los más estudiados y también los más conocidos, haciendo creer a

algunos que en lengua sefardí no hubiera habido otra literatura que la de transmisión oral, por desconocer lo que a lo largo de los siglos se ha creado por escrito. Este desconocimiento de las obras de creación, concluyen Ana María López Álvarez y otros, puede explicarse porque aunque estando formulados en una lengua hispánica, hasta época relativamente reciente, se han transmitido escritas mayoritaria-

mente con letras del alfabeto hebreo, lo que suscita la engañosa impresión de que hebreo fuera también la lengua, y no sólo la apariencia gráfica.

El romancero

Según el Prof. Shlomó Ben Amí, el romancero fue el reflejo más auténtico de la personalidad colectiva hispánica del judaísmo



Barrio judío de Luna.





español. Tras la expulsión fue un medio de expresión literario popular e incluso religioso, siempre relacionado con los recuerdos y la experiencia de su vida en España. Los judíos salieron de España como una comunidad de exiliados económicamente desposeídos; el único tesoro de verdad que se llevaron a sus nuevas diásporas fue un extraordinario *corpus* de romances, nostálgico recordatorio de la patria perdida. Siglos después de la expulsión seguían resonando los romances sefardíes en las juderías de Salónica, Sofía, Bucarest, Sarajevo, Belgrado, Esmirna, Jerusalén, Hebrón, Damasco, Alepo, El Cairo, Tánger y Alejandría. Además, muchos testimonios dan prueba de que las comunidades sefardíes siguieron recibiendo el influjo de la creatividad literaria española hasta mucho después de su expulsión, conservaron su cohesión cultural mediante la educación y siguieron en constante y fértil contacto con las nuevas corrientes literarias de España. Los judíos sefardíes adaptaron también, a menudo, la tradición del romancero a sus cambiantes necesidades espirituales y colectivas, conservando con ello este extraordinario género literario. Esta libertad y flexibilidad creativas son indicios claros de la increíble cohesión y vitalidad de la cultura popular sefardí, vitalidad que estuvo en todo momento informada por un sentido de singularidad, y aun de superioridad frente a otros judíos no sefardíes. Sólo entre los sefardíes es tan general y tan importante la noción de pureza étnica.

El deterioro de la lengua judeo-española y su creatividad literaria

Según Moshe Shaul, Moshe Liba y José Luis Najenson, una de las preguntas que cabe formularse es: ¿por qué los judíos sefardíes continuaron hablando el judeo-español, con una pureza considerable, durante un período tan largo después de su expulsión?

Para responder a tal pregunta, habría que tomar en cuenta ciertos factores básicos. En primer lugar que, para los judíos emigrados y expulsados de España, el español era su lengua materna, la lengua que ellos hablaban, leían y comprendían mejor que cualquier otra. Además, muchos de los expulsados formaban parte de la élite cultural e intelectual de España, entre ellos había escritores y poetas, sabios y maestros de escuela, médicos, cartógrafos, astrónomos, etc., que poseían un excelente conocimiento del español de aquella época, y que escribieron numerosos libros de esta lengua antes y después de su expulsión.

Otro factor que incidió en la continuidad centenaria del judeo-español fue que, a pesar del alejamiento de España, los sefardíes continuaron estando al corriente –durante muchos años– de los acontecimientos en dicho país y de la evolución de la creación literaria. Esto último, gracias a los «marranos», que venían a unirse a las comunidades, bastante regularmente y en grupos más o menos grandes, según las presiones ejercidas sobre ellos por la Inquisición en la Península.

A ambos factores cabe agregar el hecho de que los judíos que se asentaron en los países del Imperio Otomano fundaron allí comunidades firmemente establecidas, que no se asimilaron a los pueblos en cuyo seno vivían, sino que conservaron sus usos y costumbres, así como su lengua y cultura en general. Pero esto sólo pudo continuar mientras las comunidades judías lograron mantener su relativa autonomía respecto de la cultura del país donde vivían. La situación cambió cuando, por una parte, dejaron de venir «marranos» –cortándose con ello el último nexo vital que los sefardíes tenían con España– y, por otra, en época más reciente, el aumentó de la presión asimilatoria de los movimientos nacionalistas que surgieron en Turquía, Grecia, Bulgaria y países del Levante. Con el avance de estos movimientos como, por ejemplo, el de «Los Jóvenes Turcos», que culminó con el ascenso al poder de Kemal Atatürk, llegó a su fin la

privilegiada autonomía cultural de que gozaban los judíos sefardíes. Ellos fueron obligados, entre otras cosas, a enviar a sus hijos a las escuelas públicas o, en su defecto, a desarrollar los estudios generales de las instituciones pedagógicas comunitarias en el idioma del país. Como consecuencia de esto, las nuevas generaciones aprendieron las lenguas locales y se empaparon de tal manera en su cultura, que el judeo-español, en la medida en que todavía era hablado, quedó reducido al seno de la familia.

El proceso de transformación del judeo-español en una lengua que parcialmente iba perdiendo su carácter de tal, fue agravado por otros dos factores adicionales:

- a. La emigración de decenas de miles de judíos sefardíes, y justamente entre los más jóvenes y capaces, a Europa y América; lo que redujo la población de las comunidades y el número de potenciales hablantes en la lengua materna.
- b. El Holocausto (la *Shoa*), en el que murieron centenares de miles de judíos sefardíes de Grecia, Yugoslavia, Rumanía y otros países ocupados por los alemanes nazis, y durante el cual la comunidad judía de Salónica, que en la primera parte del siglo XX era el principal centro de la cultura judeo-española, fue casi totalmente exterminada.

En nuestros días, el centro de gravedad del judaísmo sefardí se encuentra en Israel, donde vive la gran mayoría de los judíos sefardíes, y también la mayor parte de los que todavía hablan o entienden el judeo-español. Pero también en dicho país, la lengua y la cultura sefardíes registran la influencia de la cultura nacional israelí y de la lengua hebrea dominante. En los primeros años del Estado de Israel había que reconstituir un solo pueblo, con una sola lengua y una cultura común, de entre la multiplicidad de grupos y comunidades con diversos idiomas y estilos de vida que llegaron al país. Lo mismo puede ser dicho, y en mayor medida, de la situación en las otras comuni-

dades sefardíes en el mundo, cada una de las cuales ya está casi completamente integrada en la lengua y la cultura del país donde vive.

Sin embargo, bien pronto se hizo evidente que los usos y costumbres de un antiguo grupo social, sus cantos y bailes, cocina y vestimenta, rituales y valores, su «folklore», en suma, no desaparecerían fácilmente en el transcurso de unos pocos años. Sin desmedro de la participación en la vida nacional, la tendencia más reciente ha sido revivir los usos folklóricos comunitarios.

Como consecuencia de esta evolución, subraya Moshe Shaul, parecía que se secó casi completamente el manantial de la actividad cultural del judeo-español, especialmente en el campo de la creación literaria. Durante largos años casi no fue publicado ningún libro en ladino; los pocos periódicos que lucharon con todas sus fuerzas para que el público de habla judeo-española tuviera información regular, en su propia lengua, sobre lo que acontece en el mundo, tuvieron también que cerrar o adaptarse a las nuevas condiciones, y ser publicados en la lengua del país, con a lo sumo unas cuantas páginas en ladino; la actividad teatral menguó mucho, hasta el punto de ser prácticamente inexistente, y lo mismo los cantos y los cuentos populares judeo-españoles empezaron a ser olvidados —la mayoría de la gente ya no puede cantar más que, unos pocos versos, sólo de los tan hermosos y melódicos cantos del folklore judeo-español que fueron transmitidos de una generación a la otra, durante cinco siglos, y ahora están en peligro de perderse.

El ladino y su legado en la actualidad

Sólo en los años 60 del siglo XX la situación empezó a trocarse, con más y más personas manifestando interés sobre el ladino y su creación cultural, así como adoptando una serie de iniciativas para que no se pierda esta hermosa herencia. Aunque la situación en este campo continúa siendo





Las plagas de Egipto. Haggadah de Sarajevo.

difícil, se ha producido una situación que permite tener esperanza y ser más optimistas, principalmente en Israel, pero en cierta medida también en otros países.

En primer lugar, la larga serie de congresos y conferencias, conciertos y exposiciones que tuvieron lugar en el marco de los programas para la conmemoración del V Centenario de la Expulsión de los judíos de España (1992), así como los cientos de libros y miles de artículos publicados sobre este tema en las diversas partes del mundo, propiciaron un incremento muy apreciable del interés sobre esta cultura y el deseo de investigar y conocerla mejor.

Esta actividad se continuó después del '92 y hoy se nota que los temas de la cultura sefardí se encuentran en el centro de numerosos congresos y otros encuentros académicos y culturales que tienen lugar en Is-

rael y España, así como en Francia, Grecia, Inglaterra, Estados Unidos, Argentina, México, etc. Fueron escritos numerosos libros y estudios sobre la creación literaria y periodística judeo-española, y se nota un renacimiento en la creación literaria contemporánea en ladino: poemas, cuentos, obras musicales, romances históricos, etc.

No menos importante es el reconocimiento a nivel oficial, por iniciativa de factores gubernamentales, de la importancia y valor cultural de la lengua judeo-española y su cultura. El primer y más importante paso en este campo fue dado por la Knesset, el Parlamento israelí, que el 7 de marzo de 1996 adoptó una ley para la creación de una Autoridad Nacional para el Ladino y su Cultura (ANL), a fin de apoyar y ayudar los esfuerzos para la conservación y promoción de esta cultura.

Sus objetivos son:

1. Profundizar el estudio y conocimiento de dicha lengua y cultura en todos sus géneros y formas, promoviendo para ello la investigación de dicha cultura y su enseñanza, incluso en los medios de comunicación.
2. Promover, ayudar, apoyar y estimular la creatividad contemporánea en ladino.
3. Ayudar a crear instituciones y conservar las que ya funcionan, y llevar a cabo actividades con respecto al ladino y su cultura.
4. Promover, apoyar y estimular la recolección, documentación y catalogación de los tesoros del folklore oral y escrito en ladino.
5. Promover, apoyar y estimular la publicación de obras selectas de la creatividad cultural en ladino oral y escrita, tanto en su original como en una traducción al hebreo.

De conformidad con esta ley, el 6 de noviembre de 1997, la ANL fue oficialmente,



creada en una reunión en la cual los 21 miembros del Consejo de la Autoridad recibieron sus credenciales del ministro de Educación y Cultura, y eligieron un Comité Ejecutivo que empezó inmediatamente con la realización de sus primeros proyectos. En primer lugar se decidió apoyar los proyectos relativos a la enseñanza del ladino: ayuda a las instituciones que enseñan esta lengua y becas a los alumnos y estudiantes que la estudian; redacción de un diccionario básico ladino-hebreo, así como manuales para el estudio de esta lengua y, en fin, un curso para la formación de profesores que puedan enseñar el ladino en las escuelas, así como cursos para adultos.

Conclusión

La Península Ibérica fue, hasta fines del siglo XV, la patria relativamente estable de una buena parte de los judíos del mundo. Su nombre –*Sefarad*– dio origen a una de sus ramas, los sefarditas o sefardíes, en cuya cultura los rasgos de la España medieval tienen un peso notorio. Su idioma y su folklore arrancan directamente de los tiempos en que llegaron a desarrollar en España una civilización floreciente que influyó en la Historia de Occidente más de lo que sería posible creer a primera vista.

Sin embargo, los Reyes Católicos de España, y los dirigentes de la Iglesia y de la Nobleza, no tuvieron éxito cuando quisieron herir y destruir el corazón de la cultura de los judíos sefardíes en el sentido amplio de la Halaja o la Ley religiosa judía y de las leyes comunitarias, el idioma judeo-español, los refranes, las consejas, los cuentos, las canciones, romances y aun los alimentos, que pueden denominarse «Perlas de España». Los expulsados salieron de las fronteras de España casi sin carga material, pero sí llevaron consigo su poderosa carga espiritual a los países de su nuevo exilio. Jamás en la Historia de la Humanidad se conoció un pueblo más leal que aquellos sefardíes, quienes, no obstante haber sido expulsados de su tierra, continuaron amándola hasta nuestros días y

guardaron un recuerdo imborrable de lo que significó *Sefarad* para muchas generaciones de sus ancestros. Estos «Españoles sin Patria», como bien los llamara D. Ángel Pulido, supieron transmitir de padres a hijos el idioma, las costumbres y su lírica, lo que hace que hoy en día lleguen a nosotros enriquecidos por el tiempo y el espacio. Los habitantes de la España de nuestra generación se asombran y conmueven ante la existencia de este fenómeno, cuando se encuentran con judíos sefardíes en su tierra, en Israel o en cualquier otro lugar, y se agrupan junto al tesoro judeo-español, en especial en el idioma, la música y la poesía.

A pesar de las raíces históricas comunes que los unen, no se puede aducir que todos los sefardíes de hoy presentan homogeneidad cultural. La diversidad cultural de los sefardíes contemporáneos es el resultado de emigraciones de continente a continente, así como de la inevitable influencia de los diferentes ambientes. La diversidad es también la principal característica de la música sefardí contemporánea. Con todo, de entre esta gran variedad estilística, emergen características comunes, cuyas raíces se encuentran en el pasado remoto. Esta es una de las razones por lo cual la música tradicional sefardí se mantiene como una de las vías más tenaces para la manifestación de la identidad cultural sefardí. Se puede considerar a la comunidad sefardí mundial de nuestros días como una «comunidad musical», un heterogéneo grupo de comunidades conectadas por la memoria de su pasado común y por un ramillete de oraciones, cantos folklóricos y otros géneros culturales.

Para terminar, citamos dos textos con respecto al ladino y su cultura:

Primero, la placa colocada en la Iglesia de Consolación, antigua Sinagoga Mayor de Calatayud:

«La sinagoga mayor de la judería de Calatayud fue restaurada el 15 de mayo de 1995 como muestra patente de íntimo y





emotivo homenaje del Ayuntamiento y los vecinos de la ciudad a la Comunidad Sefardí dispersa por el mundo, ejemplo vivo de fidelidad para con su fe y su herencia milenaria, la cual siempre tendrá en nuestros hogares y nuestros corazones una entrañable Sefarad dispuesta a acogerles en un abrazo fraterno.»

La segunda cita es un párrafo del discurso del presidente del Gobierno de España, Sr. D. José María Aznar, en la inauguración del Instituto Cervantes de Tel-Aviv, Israel, que tuvo lugar el día 28 de junio de 1998:

«Pocas veces ha habido en la historia de nuestro país personas que hayan amado tanto sus orígenes sin esperar nada a cambio. El judeo-español ha sido durante siglos la lengua familiar y el vínculo de unión de los sefardíes, una lengua que tiene en el romancero o en las coplas el más hermoso de los testimonios. Los tiempos han cambiado, pero entre todos hemos de conseguir que la inmensa tradición cultural sefardí no caiga en el olvido.»

Bibliografía

- BEN-AMI, Shlomo, «España y el Legado Sefardí», *Escudo*, 70 (enero-marzo 1989), pp. 5-14.
- BESSO, Henry V., «Los Sefardíes y el Idioma Castellano», *Escudo* (47 abril-junio, 1983), pp. 10-27.
- BUMASCHNY, Perla Haydee, «La Historia del Ladino», *Hechos de la Historia Judía*, n.º 8, editado por el Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1968.
- BUNIS, David, M., «Una Introducción a la Lengua de los Sefardíes a través de refranes en Judezmo», en *Neue Romania*, 12, Berlín, 1991, pp. 7-37.
- BUNIS, David, M., «El Idioma de los Sefardíes: Un Panorama Histórico», en Haim Beinart, ed., *Moreset Sefarad: El Legado de Sefarad*, II, Jerusalén, 1993, pp. 414-437.
- DÍAZ-MAS, Paloma, *Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, Riopiedra Ediciones, Barcelona, 1986, pp. 97-184.
- HAIM, Abraham, «La Nueva Ley de la Conservación de la Cultura de Cervantes (el Ladino) y la dimensión Cervantina del Instituto Cervantes de Israel», en Leandro Rodríguez, ed., *Rutas de Don Quijote y Caminos de Libertad*, Zamora, 1997, pp. 187-191.
- HAIM, Abraham, «La Identidad Sefardí Mundial, Lecciones del Pasado y del Presente», en *El Olivo*, XXV, 54 (2001), pp. 139-149.
- HASSAN, Iacob, M. y otros, *Temas Sefardíes del Cancionero Sefardí*, Ministerio de Cultura, Secretaría General Técnica, Madrid, 1981, pp. 13-30.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Ana María y otros, *Museo Sefardí* [catálogo], Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Toledo, 1995.
- PÉREZ, Avner, *Sueños de España. 500 Años de Libros en Ladino*, Catálogo, Ayuntamiento de Ávila, 2000, pp. 35-97.
- PULIDO, Ángel, *Los Israelitas Españoles y el Idioma Castellano*, segunda edición, Riopiedras, Barcelona, 1992.
- ROMERO, Elena, *La Creación Literaria en Lengua Sefardí*, Colecciones MAPFRE, 1492, Madrid, 1992.
- ROMEYO, Pilar, *Leyendas del Rey Salomón*, Barcelona, 1999.
- SEPHIHA, Haim Vidal, «Defensa del Judeo-Español en el Palacio de las Naciones Unidas de Ginebra», *Sefárdica*, I (1984), pp. 79-83.
- SHAUL, Moshe y otros, «Judeo Español», en *Hispanorama*, 38 (1984), pp. 106-110.
- SHAUL, Moshe, «El Ladino: Pasado Presente y Perspectivas para su Futuro», en *Sueños de España*, pp. 101-103.



José de Nazaret. Iglesia de San Juan. Orés.



25. El ladino: una lengua viva y un legado cultural

ABRAHAM HAIM



El castillo y la iglesia de San Martín, referentes de la judería de Uncastillo.

PANORAMA DE LA CANCIÓN JUDEO-ESPAÑOLA

JUDITH R. COHEN

Intérprete de música sefardí

*... maestre gentil alias Mosse Cohen, judio tanyedor,
habitante en ciudad de Tاراçona, 1483¹.*



Tاراçona tiene la buena fortuna de saber el nombre y hasta el mote de un músico judío que vivía y trabajaba en esta bella ciudad en la Edad Media: Mosse Cohen, conocido como «Maestre Gentil», y nombrado como «tanyedor» en el año 1483. Pero ¿reconocería Mosse Cohen la música sefardí hoy en día? Si de alguna manera se hubiera enterado del hecho que otras dos Cohen (mi hija y yo), cantábamos canciones sefardíes en su propia ciudad, seis siglos después, y si hubiera podido escuchar nuestro concierto ¿le hubiera hecho ilusión cantar con nosotras? ¿Reconocería alguna de las canciones, o le sonaría algo, o le parecería completamente fuera de sus conocimientos musicales? O sea, ¿qué relación tiene la música sefardí, específicamente las canciones en judeo-español, con el mundo musical del Aragón medieval, con el mundo medieval de Iberia en general?

Existe un concepto popular, pero erróneo, de la canción judeo-española como «música medieval». El musicólogo I. J. Katz habló de ese «mito» ya hace más de medio siglo (1973). Ni los judíos ni los musulmanes escribían partituras en la Edad Media². Por eso, es importante distinguir entre las letras y las melodías de las canciones, y también entre las letras y las historias que narran: hay una tendencia algo romántica de confundir los orígenes de las letras y las historias con los de la música. En muchos casos, las letras de una canción determinada –especialmente, un romance– cantada por sefardíes, sí, tiene sus orígenes en la Edad Media o el Renacimiento, o la historia que narra es aún más antigua. Pero sus melodías, en cambio, no son medievales³. Además, una gran parte de las canciones judeo-españolas que aparecen en grabaciones comerciales no pertenecen a este *corpus* antiguo, sino que son canciones de una época más tardía de la vida sefardí: algunas adquiridas mucho después de las expulsiones de la Península Ibérica, otras adaptadas de las culturas de





la Diáspora, otras compuestas por los sefardíes en los siglos XIX y XX. Muchas veces, las letras de un romance, o un cantar de boda, o unas coplas paralitúrgicas, existen en ambos repertorios judeo-españoles: el de Marruecos y el del ex Imperio Otomano. Esto puede decir que la canción se originó ya en España antes de las expulsiones, lo que sucedió en muchos casos; en otros se explica por otras circunstancias. Los judíos no dejaron de salir de España después de 1492 (o 1497 en Portugal, 1498 en Navarra): seguían saliendo durante muchos años, como nuevos cristianos, y muchas veces buscaron comunidades judías en otros países donde podían asumir su identidad judía. También, mercaderes judíos venían por fines de negocios a España desde el exterior.

A veces, incluso cuando los intérpretes saben que la «conexión medieval» es más bien laxa, aún así siguen presentando las canciones como restos, vestigios de «España medieval», lo que también seduce a muchos oyentes. Hay que darse cuenta también que, fuera del ámbito académico, la mera palabra «medieval» no indica necesariamente la época considerada «medieval» por los historiadores, sino que se refiere de manera mucho más vaga a festivales, ferias, restaurantes, actuaciones por la calle, etc., de una época más bien indeterminada, y cuya relación con la Edad Media suele ser más deseada que documentada.

Antes de hablar más de la música sefardí, es importante –o, como se dice en judeo-español de Turquía y Salónica, «cale»– hablar un momento de la palabra «sefardí». Como se sabe, se refiere a la gente y la cultura de Sefarad, el nombre tradicional judío de la Península Ibérica. Pero también, en las últimas décadas, se usa en un sentido más general, aunque poco preciso, refiriéndose a los judíos que no son de origen Asquenazí, de Europa Central y del Este. Cuando se emplea en el sentido preciso histórico, la denominación «sefardí» no siempre implica el uso del idioma judeo-español⁴, ya que por supuesto el idioma de la liturgia y los

textos religiosos es el hebreo. En este artículo, «Sefardí» implica «originario de Sefarad», y las canciones comentadas serán sobre todo en judeo-español, o a veces en hebreo, turco, árabe, etc.⁵.

Aunque sabemos muy poco de lo que cantaban los judíos en Iberia antes de las expulsiones, no cabe duda de su papel central en la vida musical. Volviendo a Aragón, aparte de Mosse Cohen/Maestro Gentil, sabemos también los nombres de otros músicos judíos del Aragón medieval: Samuel Fichiel, Sento Mayor, Abraham Mayor y Bonafos Mayor; y también su colega musulmán, el tamborilero «Mahoma el Marruequo» (Calahorra, 1977). Calahorra hace alusión también a judíos y «moros» entre los músicos que tocaban para una procesión del Corpus Cristi en 1513, curioso, ya que legalmente no vivían judíos en España; tal vez se refiere a conversos o moriscos conocidos. No lejos de Tarazona, en Tauste, tenemos una anécdota curiosísima de comienzos del siglo XIV. Parece que un tal rabino Hacen mantenía la vigilia nocturna en la iglesia de San Bartolomé, y que «en compaynna de cristianos e de cristianas... que velaven guiando una dança, avia dado una calz con el pie en la tabla del altar cientalment...». Por supuesto, esa anécdota releva muchas preguntas. La autora del artículo, E. Lourie, se pregunta, como también nos preguntamos nosotros, ¿qué hacía un rabino en estas circunstancias? Pregunto Lourie también porque fueron los mismos judíos quienes reclamaron el castigo de Hacen, y hasta si Hacen era de verdad un rabino o sencillamente alguien con bastante formación a quien le llamaban «rabino» de manera más bien familiar. También, explica la autora que Tauste no tuvo barrio judío cerrado hasta 1414 (Lourie, 1995). Otro juglar judío del siglo XIV, menos atrayente que Maestre Gentil y menos intrigante que Hacen, era un tal Johanan Sibilí, «camorrista, juglar y mujeriego» que tuvo que pagar unas multas importantes por sus delitos en Valencia

(Brammon, p. 195). Y, antes de salir de esta pequeña excursión al mundo medieval sefardí-aragonés, ¿quién era la misteriosa Çeti, la «rabisse judearum sinagoge majoris Caesarauguste... in officio rabina-tus...»? Esta «mujer rabina» aparece en un solo documento (Nirenberg). ¿Era mujer de rabino de la gran sinagoga de Zaragoza? ¿Oficiaba como rabina con las mujeres de la comunidad? Y, pensando siempre en la música, ¿qué cantaba ella con su familia, y con la comunidad? ¿Sabía, como lo han sabido muchas mujeres e hijas de rabinos, cantar la liturgia?

Sabemos los nombres y tenemos una gran parte de la obra de muchos poetas judíos en Iberia medieval, y seguramente había muchos más que no nos han dejado sus nombres y su poesía. La mayoría de esa

poesía está escrita en hebreo, y a veces en árabe⁶: nos queda muy poca poesía judía en lengua romance. En otro trabajo, presenté unas posibilidades para la reconstrucción musical de los dos fragmentos del trovador judío portugués Vidal de Elvas y de los poemas epitalámicos judeo-catalanes editados por Jaume Riera i Sans (Cohen, 2000a, 2000b)⁷. Existen muchas alusiones en las fuentes medievales a hombres y también mujeres que cantaban –pero, respecto a lo que exactamente cantaban o cómo lo cantaban, siguen siendo misterios–.

Cantando las canciones judeo-españolas

Si no sabemos cómo cantaban antes, sí que sabemos cómo cantan los sefardíes



Apparatus ad Decretum. Biblioteca Capitulare de la Catedral de Tarazona.





hoy en día, y poseemos grabaciones de los de Turquía de comienzos del siglo XX, y partituras, menos fiables por supuesto que las grabaciones, pero que nos dan una idea, de los de Marruecos y de Turquía y las demás regiones del antiguo Imperio Otomano, de la misma época, y después, también de los años 1950 y adelante. Las primeras grabaciones, sin embargo, son sobre todo de hombres (con la excepción de la magnífica Victoria Rosa Hazán), y eran hombres con mucha formación en música litúrgica y también música clásica otomana, y con instrumentos de cuerda: o sea que no son grabaciones del canto cotidiano en contextos domésticos, sobre todo de las mujeres. desde los comienzos del siglo XX. Del último cuarto del siglo XX, tenemos ya bastantes grabaciones documentales, de las cuales muchas han sido editadas (ver mi discografía, en las referencias), y todavía sigue siendo posible escuchar canciones tradicionales cantadas por gente mayor sefardí, aunque cada vez menos, y también, cada vez menos, cantando los romances y antiguos cantares de boda, y aún menos con el estilo tradicional.

En general, se puede repartir los estilos del canto sefardí en dos grandes regiones principales: el occidental o el oeste (Marruecos) y el oriental o este: el Imperio Otomano, hoy en día Turquía, Grecia, Bosnia, Jerusalén y otros. Por supuesto, existen muchas subdivisiones, pero para el momento quedemos con estas. Una gran diferencia es el uso del sistema del *maqam* por los sefardíes de la zona ex otomana. Es un sistema muy complejo que no corresponde exactamente con las gamas occidentales o los modos eclesiásticos medievales. El *maqam* es un sistema muy complejo de fórmulas, patrones y progresiones melódicas que utiliza intervalos de microtonos difíciles para los que no los han conocido ya de muy jóvenes. Las canciones judeo-españolas de Marruecos utilizan mucho menos estos microtonos. (También, la edad avanzada de muchos cantantes de ahora, a veces implica pro-



Los tocados representan un signo de distinción social.

blemas al nivel de saber si están cantando con microtonos, o si desafinan). Otra diferencia: la ornamentación vocal tiene una tendencia marcada a ser mucho más melismática y compleja en el canto de la región ex otomana que en Marruecos, aunque esta diferencia ha sido un poco exagerada, en mi opinión: por un lado, las versiones más modernas de las canciones de Oriente tienen mucho menos ornamentación y sabor de Oriente, y por otro lado muchas cantantes tradicionales de Marruecos demuestran un orgullo justificado en su «floreo»...

La armonía no es tradicional en el canto judeo-español. Hay unas cuantas excepciones, sobre todo Flory Jagoda, recordando a su familia en Bosnia, en los años 1930, cantando con tercetas: habla de las canciones líricas de origen finales del siglo XIX o principios del siglo XX más que de los

romances y cantares de boda. Las mujeres son las que más cantan los romances y cantares de boda, y suelen cantar los romances sin acompañamiento, mientras se ocupan de las tareas domésticas, y los cantares de boda con panderetas, lo que también es el caso en muchos países del Mediterráneo. Cuando hay instrumentos melódicos, en general cuerdas, el acompañamiento tradicional es heterofónico y no armonizado, como en la música de Medio Oriente y África del norte en general. Sin embargo, el repertorio más moderno, de los últimos cien años, digamos, se presta mejor al acompañamiento occidental. El grito de mujeres sefardíes de Marruecos se llama *barwalá* o *youyou* entre ellos: aparece cuando terminan de cantar ciertas canciones alegres de fiestas y bodas. Forma parte también, como ya es sabido, de muchas culturas árabes y africanas, y existe en muchas zonas de España bajo varios nombres, y no siempre ejecutado por mujeres.

Instrumentos

La música judía, con la excepción importante del género asquenazí *klezmer*, es sobre todo una tradición vocal. Los instrumentos sirven sobre todo para acompañar las voces. También, salvo en ciertas denominaciones modernas judías, los instrumentos musicales están prohibidos en días sagrados, incluso en *Shabbat*, y durante los oficios litúrgicos en la sinagoga, salvo el cuerno ritual que se oye solamente en *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) y, diez días después, en el *Kipur* (Día del Gran Perdón, del Arrepentimiento). Entre los sefardíes, la música instrumental refleja, en general, la de la cultura donde viven: por ejemplo, el *laúd árabe*, el *kanún* o *santur*, el violín al estilo local, y las percusiones de la región. Para las bodas y otras fiestas, a veces contrataban a músicos musulmanes, y también a veces los musulmanes contrataban a músicos judíos. En Turquía, el músico judío Isaac Fresco Romano, con el

mote «Tamburi Isak», era el principal tañedor del tambor para el sultán Selim III (1789-1807). En tiempos más recientes, mi primer profesor de laúd árabe, en Montreal (donde me crié) era Samuel Amzallag, «Sami el-Maghribi», un gran músico judeo-marroquí que muchas veces tocaba y cantaba para el rey de Marruecos.

¿Cuál era el instrumento del «tanyedor» Mosse Cohen «Maestre Gentil» en Tarazona medieval? No sabemos, pero casi seguro que hoy en día si pudiera tocar con músicos sefardíes, tendría que cambiarlo por otros o por lo menos por otra versión moderna del mismo. Los instrumentos medievales de los manuscritos no se usan en la cultura sefardí, como no se usan en otras culturas europeas, por lo menos en su forma medieval. En algunos casos, sí que el instrumento ha sobrevivido con pocos cambios: las percusiones, por ejemplo, y el laúd árabe, que ha cambiado muy poco con los siglos. Los músicos sefardíes, como los demás, suelen adaptar sus instrumentos. Por eso, en una boda sefardí, no se ve un rebec o una viela medieval, por ejemplo. A lo mejor, sí que habrá un clavier electrónico para una buena imitación del laúd árabe y otros instrumentos del Medio Oriente. Y si nuestro amigo Maestre Gentil estuviera, y reconociera un laúd árabe como algo familiar, aún así se preguntaría que era un chisme que no conocía salvo por encima: el pequeño amplificador electrónico que desde un par de décadas ya aparece mucho. ¿Lo rechazaría por no ser auténticamente medieval? No creo... como no lo rechazan la mayoría de músicos sefardíes.

En general, entre los sefardíes (y muchos otros grupos también) han sido los hombres quienes tocaban los instrumentos melódicos (sobre todo cuerdas), mientras las mujeres se limitaban a los instrumentos de percusión, sobre todo tipo pandero o pandereta para las bodas. Molho (1950: 20-21) habla de las mujeres sefardíes de Salónica improvisando instrumentos de percusión con los utensilios de cocina, tal como hacen la gente de pueblo en España y Portugal





hoy en día. Allí y en la zona otomana en general, las mujeres que se especializaban en cantar y tocar para las bodas se llamaban las *tanyederas*, y tenían un rol central en las bodas, no sólo en la parte musical. Como siempre, había excepciones a la decisión hombres-mujeres: notoriamente algunas escuelas judías a comienzos del siglo XX enseñaban el laúd árabe o el mandolín a las alumnas, y muchas veces las mujeres de familias de una clase socioeconómica más elevada tocaban piano o violín. Una mujer de Salónica que me cantó y me contó muchas cosas en Montreal, cantaba un extracto de una *operetta* de los años 1920: dice un protagonista que se busca una mujer que «... el piano sepa bien tocar, como flama en la cama...»⁸. Pero, de todas formas, el instrumento más importante, el único instrumento imprescindible, de la música sefardí, sigue siendo la voz.

Géneros de las canciones

Los repertorios marroquíes y otomano comparten las mismas categorías, con una gran diferencia: las canciones líricas de finales del siglo XIX-comienzos del siglo XX no se encuentran en Marruecos, y además, en general, son las más conocidas del repertorio sefardí por discos comerciales. Tanto en Marruecos como en las regiones otomanas, la música de las canciones ha recibido mucha influencia de la música local y de la época: canciones griegas y turcas, patrones rítmicos turcos, búlgaros, marroquíes; canciones de España sobre todo en Marruecos durante los años del Protectorado español; canciones enteras traducidas o adaptadas al judeo-español; melodías populares de Europa o tangos de Argentina, y hasta los fox-trots y charleston's, todo ha tenido su influjo en el desarrollo de la canción judeo-española.

Las tradiciones musicales siempre han viajado mucho con sus cantantes y tañedores, pero los cambios tecnológicos –técnicas de grabación, medios de comunicación, radio, Internet– del siglo XX han contribuido a cambios mucho más rápi-

dos y extensivos que antes. Para la canción judeo-española, se traduce en una mezcla de repertorios, aunque siguen siendo las canciones líricas de la región otomana las más conocidas por el público en general. Los intérpretes no sefardíes han aprendido algo de todo: antes se limitaban más bien a las canciones líricas conocidas, mientras ahora empiezan a aprender canciones de boda de Marruecos y romances de ambas regiones, a veces trabajando con las grabaciones documentales que están disponibles ahora y que no lo eran hace pocos años. Aún así, casi siempre añaden muchos arreglos y, sobre todo, cambian el estilo de cantar⁹.

La música judía, incluso la tradición sefardí, siempre ha visto un gran nivel de intercambio entre los géneros sagrados y profanos, y entre canciones en hebreo y en otros idiomas, como en este caso el judeo-español. Hay *piyyutim* (himnos métricos en hebreo) en antologías antiguas que dan los títulos de romances u otras canciones para cantar sus melodías (Avenary, Armistead, Silverman y Katz). Sin embargo, no sabemos cómo se cantaban estos romances y canciones en la época de estas ediciones, y tampoco sabemos si eran las mismas melodías que hoy en día sirven como vehículos musicales para estos textos. Desde el siglo XVI o antes, está documentado el uso del maqam turco, en la colección del gran poeta místico de Israel, Israel Najara. En su obra monumental *Zemiroth Israel* da incipits de canciones en judeo-español, turco, árabe y griego (Seroussi, 1999). Pero, otra vez, no tenemos las melodías que Najara utilizaba. Como ya hemos visto, no tenemos música judía de esta época o de las anteriores, salvo los fragmentos de Ovadía el Prosélito, y tal vez unos fragmentos en el motet de finales del siglo XV, *Cadosh, cadosh* (vid. Katz, en Grove).

Se han propuesto varias maneras de clasificar las canciones judeo-españolas, muchas veces combinando la forma con la función. Mirando las formas, se pueden repartir entre romances, canciones, coplas, y



Soldado judío, detalle. Iglesia de San Salvador. Ejea de los Caballeros.

un grupo muy reducido de oraciones cantadas, en ladino¹⁰. Mirando su funcionalidad, propongo el esquema siguiente:

- 1) Canciones para contextos domésticos y recreativos:
 - a) *romances* (clásicos, nuevos, de cordel) y canciones narrativas;
 - b) canciones de amor;
 - c) canciones de circunstancia y recreación (en forma de canciones o coplas).
- 2) Canciones para la vida religiosa y ritual (litúrgicas y para-litúrgicas):
 - a) para el ciclo de la vida (canciones, algunos romances);
 - b) para el ciclo del año (sobre todo coplas);
 - c) canciones sobre temas religiosos o éticos (sobre todo coplas).

Romances sefardíes

Aunque las narraciones de los romances se remontan muchas veces a tiempos más antiguos, se presenta en forma escrita en 1421, y aparece con varias estructuras, de las cuales la más conocida es la de versos con asonancia, cada uno de dieciséis sílabas repartidas en dos hemistiquios. Los cantantes tradicionales sefardíes no siguen necesariamente las clasificaciones «oficiales» (Cohen, 1995c). Los de Marruecos a veces sí, hablan de romances, pero también se refieren a ellos como «antiguos cantares nuestros» o «cantares judíos», o, según el contexto en el cual se cantan, «canciones de *matesha*» (ár., columpio) o canciones de cuna. Entre los sefardíes de la región otomana, la «romanza» tradicionalmente se refería a los romances (véase Weich-Shahak, 1984: los sefardíes mayores decían que las «romanzas» hablaban de los reyes y de las reinas), pero en la actualidad se utiliza con frecuencia para indicar casi cualquier canción de amor o que sea «romántica». Los romances que se cantan en días de luto se llaman «endechas» u «oinas».

¿Qué sería lo que hace que tal u otro romance sea «judío»? ¿Por qué sería «judío» un texto que relata alguna historietita antigua peninsular de intrigas entre duques y duquesas y condes y condesas? Históricamente, no hay nada en estas historias que las identifique como «judías». Los romances de Gerineldo, de Don Bueso, de Landarico o de La Bastarda vienen clasificados como «sefardíes» cuando los sefardíes los cantan, pero por supuesto, no cuando lo cantan campesinos de cualquier región de España o Portugal. El romance *¿Porqué no cantáis la bella?* (conocido en Aragón con otros nombres) ya forma parte del repertorio de bodas entre los sefardíes de Marruecos, por ejemplo, aunque no tiene ningún elemento que sea «judío», y el de la muerte del rey Felipe, tampoco judío, forma parte de su repertorio de endechas. Historias del Cid tomando Valencia, de la muerte del





Duque de Gandía, del castigo de una reina adúltera merovingia –todas estas historias han entrado al romancero sefardí–. Entonces, la definición de un romance sefardí ¿depende de su música?, ¿su letra?, ¿o de quién lo interprete y en qué contexto? En algunos casos, elementos judíos se añaden a la historia y/o elementos cristianos se quitan (Armistead y Silverman); a veces, pero no siempre, los cantantes sefardíes transforman una conclusión violenta convirtiéndola en otra más pacífica.

Canciones del ciclo de la vida

Cada etapa del ciclo de la vida tenía sus propias canciones. Entre los sefardíes, las más numerosas son las de la boda; también existen algunas canciones para el nacimiento (sobre todo de un hijo varón), para la circuncisión (por supuesto, hijos varones también) y un par de cancioncillas para la *Bar Mitzvá* (hijos varones, aunque hoy en día las chicas suelen celebrar sus *Bar-Mitzvot*). Hay que explicar que hay menos canciones en judeo-español para la circuncisión (*Brit Milá*) y la *Bar Mitzvá*, porque la mayoría son en hebreo y se cantan más bien por los hombres, mientras las preparaciones para la boda entran bajo el control de las mujeres. En algunos casos, ciertas canciones de boda se utilizan también para celebrar la *Torá* (en las fiestas de *Simkhat Torá* y de *Shavu'ót*), donde la unión del novio y de la novia simboliza la unión entre Dios y su pueblo¹¹.

Las canciones del ciclo de la vida no tienen siempre una relación obvia con la ocasión celebrada, sino que sus letras son evocativas. Por eso, un romance del amor fiel, ¿*Porqué no cantáis, la bella?*, se canta para las bodas; las coplas, *El Nacimiento de Avraham*, para el nacimiento, y casi cualquier romance triste para servir de endecha, que sea para la muerte de un individuo o para el día de luto general, *Tisha be'Av*. Estas canciones del ciclo de la vida, como tradicionalmente la vida está relacionada con los deberes religiosos,

se pueden considerar parcialmente «profanas» (su contenido, y el ser cantado fuera de los oficios) y parcialmente «religiosas» (su función), o, para decirlo de otra manera, distinguir entre lo profano y lo religioso a veces resulta artificial.

Coplas

Las coplas se definen por su forma (véase Romero). La mayoría tratan de la vida religiosa: de *Shabbat*, del ciclo del año judío, del retorno a Israel; otras pueden hablar de casi cualquier tema. En las que tratan de la vida religiosa, a veces mezclan el hebreo con el judeo-español, como en el siguiente extracto de unas coplas marroquíes para la fiesta de *Simkhat Torá*:

Hi Torah lanu nitana...

Betupim ubim'kholot, con alegría y placeres,

salgan hombres y muzheres diciendo las *zemirot*.

(Esta es la *Torá* que nos dio....)

Con tambores y con bailes, con alegría y placeres,

salgan hombres y mujeres, cantando los himnos.)

Las coplas se transmiten con frecuencia por escrito, además de la vía oral, aunque solamente las letras y no las partituras –salvo algunos símbolos inventados por los hombres a veces, para indicar un cambio en la melodía, por ejemplo: estos símbolos no son notas musicales, y sirven solamente para los de su comunidad–.

Las endechas, ya explicadas en la sección «ciclo de la vida», se cantan también en el día de *Tisha be'Av*, el día de luto judío general, la caída del Templo, la expulsión de España y otras tragedias. El romance de *Don Gato* se canta con una sencilla melodía de niños durante el año, entre los sefardíes de Marruecos, pero también lo cantan en *Tisha be'Av*, con otra melodía, solemne, reservada para ocasiones de luto. Dicen que quien se ría mientras lo

canta en aquel día, llorará en *Rosh Hashana* (el día del Año Nuevo, no mucho más tarde). Durante un día sagrado, no se puede grabar, y fuera de un día de luto ritual o personal, se cree que cantar una endecha trae muy mala suerte. Por eso, es difícil grabarlas. Hace tiempo, un judío tetuaní viviendo en Toronto cantó una endecha y me

dio permiso para grabarla, pero me dijo, algo incómodo, que si su mujer hubiera estado en casa en aquel momento, ella no lo hubiera consentido. Reflejándolo más, añadió que una semana antes no me la hubiera cantado porque era durante la Pascua judía, una época feliz. Pero pensándose aún más, concluyó que como



Esponsales de la Virgen, detalle. Museo de la Colegiata de Santa María. Borja.





estábamos en los días de «contar el Omer», pues no era tan malo cantar una endecha como hubiera sido en otra ocasión. Otra tetuaní, la magnífica cantante Alicia Bendayanme, explicó que había decidido cantar las endechas para los investigadores, porque le parecía importante dejarlas grabadas (entrevista, diciembre 1993)¹².

Canciones líricas, de circunstancia, recreativas

Durante la primera mitad del siglo XX, aparecieron varias canciones nuevas en judeo-español, en un estilo más bien de Europa occidental (véase Seroussi). En las regiones otomanas, el estilo antiguo se cantaba, como hemos visto, sobre todo con el sistema del *maqam*, y con los ornamentos y el timbre vocal tradicionales de la zona. Existen grabaciones de esta época. El nuevo estilo suena muy diferente: el estilo y timbre de cantar, el origen de las melodías, la desaparición del sistema del *maqam*. Algunos romances ya tienen una melodía (o más de una) antigua y otra nueva, como es el caso del romance «Hero y Leandro», más conocido bajo su incipit «Tres hermanicas eran». Incluso hoy en día, aparecen nuevas composiciones, aunque no muchas, y lo que en inglés se llama «performance practice», estilo de interpretación, recibe muchas influencias de fuera. La ironía es que los de dentro de la comunidad muchas veces adoptan instrumentos y estilos modernos, como ya hemos visto con el teclado electrónico. Mientras, los intérpretes de fuera de la tradición, tienen la tendencia de utilizar más instrumentos del Medio Oriente y/o de la Edad Media, o sea intentan «reautenticizar» la música. En general, la influencia de los músicos no-sefardíes es mucho más notable, ya que los de dentro no suelen buscarse oportunidades de tocar y cantar fuera. El resultado es que la idea general que se ha hecho el público de lo que es la música sefardí ha sido formada por no-sefardíes, que en muchos casos

(aunque no todos) nunca han oído a un/a sefardí cantando sus canciones, y, fuera de España y otros países hispano-hablantes, muchas veces ni siquiera entienden el idioma. Por un lado, una gran parte de éstos son buenos músicos, y las interpretaciones suelen ser bonitas y musicalmente bien desarrolladas. Por otro lado, no suelen tener mucha relación con los estilos tradicionales, sobre todo cuando se trata de la voz, que veo como el componente más importante.

En muchos casos, las canciones tienen una identidad musical mixta, combinando las letras en judeo-español y el tema de asuntos judíos con los ritmos adaptados de la música regional marroquí, griega o turca; en esta última, por ejemplo, con patrones rítmicos de siete (2-2-3, «La comida la mañana») o de nueve (2-2-2-3, «Oy que buena que fue la hora»). Hay canciones judeo-españolas que también existen en España y en Portugal (e.g. *La mosca y la mora*, Hemsí, #134), a veces composiciones más bien modernas adaptadas por los sefardíes.

Las tradiciones de los criptojudíos de Portugal¹³

En el caso de la Diáspora sefardí, se entiende fácilmente que las canciones en judeo-español mantuvieron una identidad en una cultura tan diferente: Turquía, los Balcanes, África del norte. En el caso de los que se quedaron en la Península, como conversos, el papel de las canciones tuvo que cambiar. Seguían hablando el mismo idioma vernacular, en vez de tener que aprender el turco, el griego, el árabe y otros idiomas de la Diáspora. Pero los sefardíes en la Diáspora tenían la posibilidad de seguir utilizando el hebreo, solo o como elemento inserto en las canciones judeo-españolas, una señal de identidad que hubiera sido demasiado peligroso para los conversos. En Portugal, las canciones y las oraciones de los criptojudíos que mantienen todavía su identidad judía, y algunas costumbres, se recitan o se

cantan (más bien se recitan) en portugués: casi la única palabra mantenida en hebreo ha sido «Adonai» (Dios). Así que entre los criptojudíos, aparte de esa palabra, el idioma utilizado no define una canción o una oración como judía.

Unos cuantos romances bíblicos, recitados y no cantados ya, existen en la tradición

criptojudía portuguesa, pero en general no se encuentran entre los no-criptojudíos: *El sacrificio de Isaac*, *Daniel en la cueva de los leones*, *Joanh*, *El paso del Mar Rojo*, y una versión de «En el cielo hay un castillo» (versión de «En Castilla hay un castillo»). Hay otros aspectos correspondientes entre los romances portugueses y sefardíes, que



El momento del parto se desarrolla en una atmósfera exclusivamente femenina.





requieren más investigación, siguiendo los pasos de los buenos investigadores Manuel da Costa Fontes y Pere Ferré. Los criptojudíos portugueses también cantan un romance nuevo con una melodía sencilla de baile, cuya melodía y cuyo estilo general no parecen ser de antes de finales del siglo XIX o principios del siglo XX. Otro, cantado solamente durante la Pascua judía («A Santa Festa»), relata el paso del Mar Rojo: la letra es más antigua pero la música también sería de hace más o menos un siglo. Aparte estas dos y una traducción al portugués del himno israelí «Hatikva» (*La Esperansa*), los criptojudíos a quien he entrevistado durante estos últimos años, saben con frecuencia cantar las canciones de la zona, aunque a veces insisten que «no cantamos lo de los Cristianos»; y a veces adoptan las letras o por lo menos el contexto a sus propios fines.

Festivales «judíos» inventados

A finales del siglo XX, se estableció la *Red de Juderías de España*, y dos pueblos por lo menos ya tienen festivales con elementos «judíos»: Hervás (Extremadura) y Ribadavia (Galicia). He analizado estos festivales y su uso de la música sefardí con detalle en otras publicaciones (Cohen, 2000a) y la historia del barrio judío en Hervás viene explicada en el de Hervás 1997. Aquí comento rápidamente el uso de la música sefardí en estas actividades. En ambos pueblos, el hecho de que existen unos restos arqueológicos judíos, y también algunos nombres de familias judías de la época, ha llegado a la conclusión de la supuesta identidad judía de la gente que viven allí ahora, y por extensión de sus canciones, conclusión que carece de todo proceso lógico.

En Ribadavia, la *Festa da Istoria* sólo dura un día. Creada a finales de la década de los 1980, su inspiración se halló en unos documentos que describían una actuación teatral que se hacía cada año entre 1693 y 1868. Varios aspectos de los documen-

tos surgieron a los organizadores de la *Festa* que posiblemente fuesen nuevos cristianos quienes hacían el teatro, aunque no hay ninguna evidencia aparte el uso de algunas piezas de autores conversos. También, algunos habían asistido a festivales «medievales» en Francia, y uno conocía bien el proceso de desarrollo del barrio judío de Gerona («Isaac el Cec»). Cuando presentaron su proyecto por primera vez, por la Escuela Taller y como proyecto de la recién formada UE, cambiaron la época del documento (empezando a finales del siglo XVII, no muy medieval) a la Edad Media. El festival hoy incluye ropa «medieval» para comprar o alquilar, una pieza teatral sobre la Inquisición, artesanía y recuerdos vendidos por la calle, y puestas de comida prohibida por la ley judía –pulpo, jamón, chorizo de cerdo– muchas veces bajo una bandera con la estrella de David, aunque no se sabe si la incongruencia resulta del cinismo o de la ignorancia. Las actuaciones musicales han incluido música de la Edad Media y también del Renacimiento, en conciertos al aire libre, por altavoces; y los conciertos suelen ser de música sefardí y a veces música regional gallega. Ofrecen una representación de «baile medieval», que consiste en coreografías inventadas para melodías medievales, y algunos pasos de los bailes anotados del Renacimiento. En 1993 introdujeron la «boda sefardí» o «boda judía», con sus canciones. Esta boda es una creación teatral, ni planeado ni interpretado por judíos (aunque a veces alguno ha participado, por circunstancias), pero con los años, se ha creado una imagen de representar «vestigios auténticos medievales judíos»¹⁴.

El festival «judío» de Hervás empezó en 1997, casi una década después de la *Festa da Istoria* de Ribadavia. El elemento judío consiste sobre todo en una pieza teatral del judío argentino asquenazí Solly Wolodarsky, residente en Madrid, sobre la Inquisición y los conversos, y actuaciones del grupo Retama, de Hervás, cantando sobre todo canciones judeo-españolas y

algunas de la región. Aparte estos elementos particularmente «judíos», la gente del «barrio judío» (ver artículo de Hervás 1997) se visten con ropa «medieval», y de noche, antes y después del teatro, la gente frecuenta los cafés y la discoteca como siempre. El festival dura cuatro días, en julio (siempre evitando que coincida con el torneo mundial de fútbol).

En ambos pueblos, las canciones judeo-españolas que se oyen, por lo menos en los primeros años de los festivales, las aprendieron de CD's editados, y, por pura coincidencia, una gran parte de estas canciones fueron aprendidas del CD que grabé yo sola y con el grupo marroquí-sefardí Gerineldo¹⁵, antes de que los músicos me conocieran; aunque más tarde los participantes de ambos pueblos me invitaron a presentarles unos talleres de música sefardí. En Ribadavia, en los primeros años del festival, cantaban las canciones de boda de manera alegre y espontánea, como parte de la representación callejera. Pero en 1998 ya habían cambiado de estilo, la «boda» se celebraba dentro de una iglesia ya no usada para los oficios, y decorada con una estrella de David para el día; y habían contratado al director del coro del convento para dirigir las canciones, lo que hizo en un estilo muy de coro de iglesia, que no tiene nada que ver con un estilo sefardí. De todas formas, las canciones no son medievales, pero los que asisten a los festivales tienen pocos conocimientos históricos o musicológicos, y suelen imaginarse que lo son, ayudados por las presentaciones de los festivales (entrevistas y cuestionarios, 1995, 1998, 1999, 2001; véase Cohen, 2000a).

Conclusión

Desde que sus antecedentes musicales salieron de la Península Ibérica por sus varios caminos del exilio, la canción judeo-española ha seguido aprendiendo la música de su entorno, por todos los medios disponibles, escogiendo y adaptando

lo que les parecía a los que cantan. La tradición ha sido reclamada en España y en Israel, reafirmada en Turquía, adoptada por músicos norteamericanos buscando nuevas formas musicales. Occidentalizada ya por gente de la comunidad sefardí muchas veces, en la época antes de la Segunda Guerra Mundial, ha adquirido muchas imágenes en los últimos años, sobre todo de gente de fuera de la tradición: elementos de música medieval, de música oriental, a veces romantizada; de música clásica europea, del jazz, de la música popular... Sigue siendo interpretada más por artistas de fuera que por artistas de dentro. Durante años, o siglos, era un repertorio sobre todo de contextos domésticos, más bien privados, y cantado por mujeres mucho más que por los hombres (aunque no exclusivamente), hoy en día se oye mucho menos en los contextos tradicionales, y casi siempre por los media y por actuaciones formales. Un investigador me dijo hace unos años, de mal humor, que le parecía preferible dejarla «morrer, una muerte natural, sin todos los tubos y medidas artificiales». ¿Existe todavía una tradición cantada judeo-española? ¿o sencillamente existen canciones en judeo-español?, lo que no es lo mismo. ¿Será otro víctima más del neocolonialismo cultural? ¿Un superviviente? ¿Una creación? ¿Un *phoenix* musical?

Empezando con un movimiento en un solo sentido, saliendo de España y formándose en las Diásporas, la canción judeo-española se mueve ya en sentidos múltiples, entre países y culturas con grandes distancias geográficas y culturales, España entre ellos. Se puede definir de muchas maneras, y las reacciones pueden ser muy diferentes, pero de cualquier manera, las canciones judeo-españolas y sus intérpretes mantienen y afirman su identidad con ambos aspectos de este término doble, judeo-español. Mosse Cohen, «Maestre Gentil» de Tarazona del siglo XIV, quizás no reconocería las canciones si las pudiera oír, pero, como han hecho los



cantantes y los músicos sefardíes a través de los siglos y los continentes, no cabe duda de que hubiera podido adaptarse a las nuevas canciones, para incorporarlas en su propio repertorio de jugar sefardí.

Bibliografía

Aparte las referencias que siguen, mi discografía básica de música sefardí, se encuentra con un enlace desde mi página,

<http://www.yorku.ca/~judithc> o al <http://www.klezmershack.com/articles/9903.cohen.js.ephardic.html>

ADLER, Israel, *The Study of Jewish Music: a Bibliographical Guide*, Hebrew University, Magnes Press, Jerusalem, 1995.

ALVAR LÓPEZ, Manuel, 1969. *Endechas judeo-españolas*, Madrid, CSIC.

———, 1971. *Cantos de boda judeo-españolas*, Madrid, CSIC.

ARMISTEAD, Samuel; SILVERMAN, Joseph y KATZ, Israel, 1986, 1993. *Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition*, Berkeley, University of California: Vol. 1, Vol. 2.

ARMISTEAD, Samuel G. 1978. *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez-Pidal (Catálogo-Índice de romances y canciones*, con la colaboración de Selma Margaretten, Paloma Montero, Ana Valenciano y Israel Katz, 3 tomos, Madrid, CSMP.

———, 1981. «El antiguo romancero sefardí: citas de romances en himnarios hebreos (siglos XVI-XIX)», *NRFH* 30:453-512.

Armistead, Samuel G, y Joseph Silverman, 1965. «Christian Elements and De-christianization in the Sephardic romancero». En I. Hassán, ed. *Collected Studies in Honor of Américo Castro's 80th Year*, pp 21-38. Oxford: Lincombe Lodge Research Library.

———, 1983-4. «Sephardic Folk Literature and Eastern Mediterranean Oral Tradition», *Musica Judaica* 6/1, pp. 38-54.

ATTIAS, Moshe, 1961. *Romansero Sefardi*, Jerusalem.

———, 1971. *Cancionero Sefardi*, Jerusalem.

AVENARY, Hanoach, 1971. «Cantos españoles antiguos mencionados en la literatura hebrea», *Anuario Musical*, 25: 67-79.

BELLAMY, James, 1983, «Qasmuna the Poetess: Who was She?». *JAOS* 103/2: 423-424.

BÉNICHOU, Paul. 1968. *Romancero judéo-espagnol de Marruecos*. Madrid, Castalia.

BRAMON, Dolores, ed., *Luis de Santangel y su época, un nuevo hombre, un mundo nuevo/ un nou home, un nou món*. Generalitat de Valencia, 1992

BRANN, Ross, 1990, *The Compunctious Poet, Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Annapolis: John Hopkins U.P.

CALAHORRA Martínez, Pedro. 1977. *Historia de la música en Aragón: (siglos I-XVII)* Zaragoza: Librería General.

CARMI, Dan, 1981, ed., trans. *The Penguin Book of Hebrew Verse*. New York: Penguin Books.

Cohen, Judith R., 1995a. «Just Harmonizing it in their Own Way': Change and Reaction in Judeo-Spanish Song». *Revista de Musicología* (Madrid), 6/3, 1995: 1578-1596.

———, 1995b. «Women's Role in Judeo-Spanish Song», Maurie Sacks, ed., *Active Voices: Women in Jewish Culture*, University of Illinois, 1995: 182-200.

———, 1995c. «Romancing the Romance: Perceptions (and Boundaries) of the Judeo-Spanish Ballad», en James Porter, ed., *Ballads and Boundaries: Narrative Singing in an Intercultural Context*, UCLA: 209-217.

———, 1998. «Humour and Satire in Judeo-Spanish Song», en *Studies in Social-Musical Sciences*, ed. J. Braun, Bar-Ilan University Press: 233-244.

———, 1999a. «Music and the Reconstruction of Iberian Crypto-Jewish Identity». Targarona, Judit and Ángel Sáenz-Badillos, eds. *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJS Congress. Toledo, July 1998*. Leiden-Boston-Köln: Brill: Vol II, 282-292.

———, 1999c. «Re-created Music and Re-created Identities in Imagined Iberian Jewish Communities», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54/2, 125-151

———, 2000a. *Empezar quiero contar: Canciones de Sefarad*, con Tamar Cohen Adams, realizado por Eduardo Paniagua, Madrid, Pneuma Records PN270.

———, 2000b. «New Life for Old Songs: the Ethnomusicologist as Applied Contrafactotum». Jerusalem. *Hispania Judaica*.



- , 2001. «Ca no soe joglaresa': Women Musicians in Medieval Iberia's Three Cultures», in Anne Klinck, ed., *Cross-Cultural Approaches to Medieval Women's Song*, University of Pennsylvania Press, en prensa.
- DE HERVÁS, Marciano, 1997. «La invención de la tradición: leyendas apócrifas sobre los judíos de Hervás». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 52/1, pp 177-203.
- ETZION, Judith and Shoshana Weich-Shahak, 1988. «The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links». *Ethnomusicology*, 32, 2, pp 1-37.
- HARRAN, Don, 1989. «Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance», *Journal of Musicology*, 7/1, 107-130.
- HEMSI, Alberto, 1995. *Cancionero sefardí*. Ed. Edwin Seroussi, con la colaboración de Paloma Díaz-Más, José Manuel Pedrosa and Elena Romero, postscript um de Samuel G. Armistead. Jerusalem: The Jewish Music Research Center.
- KATZ, Israel Joseph, 1973. «The 'Myth' of the Sephardic Musical Legacy from Spain», *The Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. IV, Jerusalem.
- , 1992. «Pre-expulsion Tune Survivals Among Judeo-Spanish Ballads? A Possible Late 15th- century French Antecedent», Michael Gerli and Harvey Sharrer, eds., *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, Madison, 173-92.
- , 1990, «Jewish Music», *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 9: 614-665.
- LARREA PALACÍN, Arcadio de, 1952. *Romances de Tetuan*, 2 v., Madrid, CSIC.
- , 1954. *Canciones rituales hispano-judías*, Madrid, CSIC.
- LEVY, Isaac, *Chants judéo-espagnols*, 4 v., London/Jerusalem, World Sephardic Federation, 1959-73.
- , 1965-8. *Antología de liturgia judeo-española*, 10 v., Jerusalem, Ministry of Education and Culture.
- LOURIE, Elena, «Cultic dancing and courtly love: Jews and popular culture in 14th century Aragón and Valencia», en Michael Goodich, Sophia Menache and Sylvia Schein, eds., *Cross-Cultural Convergences in the Crusader Period*, NY, Peter Lang, 1995: 151-82.
- NIRENBERG, David, «A Female Rabbi in 14th Zaragoza?» *Sefarad*, 1991/1: 179-181.
- PEDROSA, José-Manuel, 1995. «Dos Sirenas en el cancionero sefardí». *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, pp. 175-186.
- , 1993. *Fuentes y correspondencias hispánicas del cancionero sefardí de Oriente: Catorce estudios comparativos*. Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- RIERA I SANS, Jaume, 1972. *Cants de Noces dels Judeus Catalans*, Barcelona, Curial.
- ROMERO, Elena, 1988. *Coplas Sefardies: primera selección*, Córdoba, El Almendro.
- SEROUSSI, Edwin, «Sephardic Music: a Bibliographic Guide with a Checklist of Notated Sources», *Jewish Folklore and Ethnology Review*, 1993: 15/2: 56-61.
- , 1993. «New Directions in the Music of the Sephardic Jews». Ezra Mendelsohn, ed. *Modern Jews and their Musical Agendas*, New York, Oxford, pp. 61-77. (Studies in Contemporary Jewry 9).
- , 2001, «The Judeo-Spanish Cancionero in Hebrew Sources (Sixteenth to Nineteenth Centuries)», 12th British Judeo-Spanish Conference, London.
- , 1993. «El legado español en la música sefardí: estado de la cuestión». in Eufemio Lorenzo Sanz, ed. *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. 3 tomos. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. 3, pp. 569-578.
- , (en prensa). The Singing of the Piyut in the Ottoman Empire after Israel Najara. Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, 1999.
- SHILOAH, Amnon, *Jewish Musical Traditions*, Detroit, Wayne State University, 1992.
- WEICH-SHAHAK, Susana 1979. «The Wedding Songs of the Bulgarian-Sephardi Jews», *Orbis Musicae*, 7: 81-107.
- , 1989. «Las canciones sefardies y el ciclo de la vida», *RDTP*, 44: 139-60.
- , 1989. *Judeo-Spanish Moroccan Songs for the Life Cycle*, Jerusalem, Jewish Music Research Center, 1989 (con caseta, reeditado en CD 2001).
- , 1992. *Música y Tradiciones Sefardies*, Diputación de Salamanca.
- , 1995. *Un Vergel Verde, flores del repertorio sefardí*. Zaragoza, IberCaja.
- , 1997. *Romancero sefardí de Marruecos*, Madrid, Alpuerto.





Grabaciones

Las referencias siguientes son grabaciones documentales o semi-documentales, y no son todas. Vease la discografía, citada arriba.

ABINUN, E. S., 1968. *Musikalische Volkskunst Spaniens; Canciones Sefardíes*, DGG Archiv 198460.

AGUADO, Berta (Bienvenida) and Dora (Loretta) Gerassy, 1994. *Chants Judéo-Espagnols de la Méditerranée Orientale*, inédito.

AZEN, Henriette, 1982. *Chants judéo-espagnols de Tetuan à Sidi-bel-Abbes*, ed. Haïm Vidal Séphiha,

VOUVRAY, Vidas Largas, JAM0782/VL031;

———, 1988 *Romances históricos de España de mi madre*, Paris, Voxigrave VKST7325.

———, 1991, *Desde el nacimiento hasta la muerte*, Paris, Sacem, Vidas Largas SC703.

GERINELDO:

CD. *De Fiestas y Alegrías*, 1994/1983 (Tecnosaga, Madrid KPD10.897).

CD. *Me Vaya Kappará*, 1996/1989 (Tecnosaga, Madrid, KPD10.941).

CD. *En Medio de Aquel Camino*, 1994 (Gerineldo, Montreal).

Video: *Ya Hasrá; — Qué Tiempos Aquellos*, 1987, 90 minute videocassette; by Solly Levy (Gerineldo) produced by Claude Beaulieu, Université du Québec à Montréal.

HAZAN, Victoria. *Todas mis Esperansas, 1940's Recordings of Judeo-Spanish, Greek and Turkish Song*, New York, Global Village CD115, 1998.

JAGODA, Flory, 1982. *Kantikas de mi Nona*, Global Village 139.

———, 1983. *Memories of Sarajevo*, Global Village, 143.

———, 1992. *La Nona Kanta*, GV155

KOL Israel Radio, 1989. *Kantes Djudeo-Espanyoles*, Jerusalem.

JERUSALEM, Jewish Music Research Center, 1992. *Musical Traditions in Israel: Treasures of the National Sound Archives*.

PETROVIC, Ankica, and Mischa Livingstone, dir. 2000. *Flory Jagoda: The Key from Spain*. VHS, 40 min. National Center for Jewish Film, Brandeis University, Waltham, MA 02454.

SALTIEL, David, 1998. *Canciones judeo-espanyoles de Tesalonica, Oriente*, RIEN CD14.

SÁNCHEZ, Miguel, ed., 1996 *Es razón de alabar; Música tradicional sefardí*, Comunidad de Madrid.

SEROUSSI, Edwin, ed., 1989. *Mezimrat Qedem, the Life and Music of R. Isaac Algazi from Turkey*, Jerusalem, Renanot, book; two cassettes.

SHILOAH, Amnon, ed. 1978. *Morasha: Traditional Jewish Musical Heritage*, Folkways 4203.

———, 1978. *Greek- Jewish Musical Traditions*, Folkways 4205

WEICH-SHAHAG, SHOSHANA, ed., 1991. *Cantares y romances tradicionales sefardíes de Marruecos*, Madrid, Tecnosaga, KPD10889;

———, 1992. *Cantares y romances tradicionales sefardíes de Oriente*, Madrid, Tecnosaga.

———, 1998. *La tradición musical en España V11: Variantes gemelas en la tradición oral sefardi del Mediterraneo oriental y occidental*. Ed. Susana Weich-Shahak. Tecnosaga WKPD10/2026.

YURCHENCO, Henrietta, ed., 1994. *Alegrías y Dueñas de la Novia: Songs and Ballads of the Moroccan Jews as sung by the women of Tetuan, Morocco*, Global Village Music CD 148.

NOTAS

1. Gracias a Javier Bona por mandarme esta referencia importante (Domingo de Cuerla, Feb. 24, 1483, fol. 20), y también por invitarme, con mi hija Tamar Cohen Adams, a cantar en Tarazona en julio de 2001.
2. Hasta ahora, existe tan sólo una excepción, para la música judía: dos fragmentos de *piyyutin*, himnos métricos en hebreo, de comienzos del siglo XII en Italia –vease Cohen, 2000b, notas–. También, se notaba los esquemas métricos de la música árabe, en los tratados, pero sin las canciones.
3. Véase ETZION y WEICH-SHAHAK para un estudio de los romances sefardíes y los del Renacimiento; vease también Katz, 1992, y Seroussi, 1993.
4. Utilizo el término «Judeo-español» en vez del término popular «Ladino» por muchas razones; aquí no cabe una discusión extendida lingüística.
5. Es importante saber que existen muchas músicas judías: aparte la música asquenazi y los diferentes tipos conocidos por el término «sefardí», hay tradiciones musicales judías de la India, de Uzbekistán, Etiopía, el Yemen, Iraq y más, y las tradiciones modernas de Israel. Vease Adler.
6. Para la poesía en hebreo, vease el estudio excelente de Ross Brann, y la antología de Carmi. Para las mujeres judías en la poesía de Ibérica Medieval, véase Cohen, 2001.
7. La cantante catalana Rosa Zaragoza fue la primera quien hizo arreglos de estos poemas, y las hizo conocer a mucha gente, pero la música que utiliza incurre en un serio anacronismo, y también cambia las letras originales. Las he presentado en conciertos con utilizando otras melodías más adecuadas, desde la perspectiva histórica y musicológica; vease Cohen, 2000a.
8. Recopilado de la boca de Buena Serfatty Garfinkle, por J. Cohen, Montreal, 1981. Vease también Cohen, 1998, Seroussi, Weich-Shahak.
9. En otro estudio (1995a), comento las reacciones de sefardíes frente a estos cambios hechos desde fuera.
10. Véase el estudio de Seroussi en su edición de Hemi, 1995.
11. También forma parte de una muy antigua tradición mística que comparten los judíos con los musulmanes, pero esto queda fuera de nuestra discusión aquí.
12. La etnomusicóloga americana Henrietta Yurchenco, y el filólogo Manuel Alvar grabaron, separadamente, a Alicia Bendayan en Tetuán, en los años 1950; y veinte años después, la etnomusicóloga Susana Weich-Shahak la localizó en Israel, e hizo una serie de grabaciones excelentes, muchas de entre ellas ya editadas (ver bibliografía); la grabó también Moshe Shaul, de la radio Kol Israel. Agradezco a Susana por haber facilitado mi visita a Alicia en 1993.
13. Sobre una información más detallada sobre la música tradicional criptojudía, véase Cohen, 1999.
14. Véase Cohen, 2000a, para más detalles. Me hizo mucha gracia descubrir hace poco que las representaciones teatrales de bodas sefardíes no son tan nuevas: volviendo al Aragón medieval, encontramos un documento curioso del año 1381, el cual relata el caso de un baile de Morella quien multa a los judíos Juçef Abram y Mossé con cinco florine «por parodiar burlescamente una boda judía en lugar público» (Brammon, 195; gracias a mi amiga/colega Dolores Sloane, de California, quien me enseñó el libro en el cual descubrí esta alusión).
15. Activo entre 1980 y 1994, el grupo Gerineldo, basado en Montreal, consistía de la directora, Oro Anahory-Librowicz, Solly Lévy, Kelly Sultán Amar, y yo; con el violinista invitado Charly Edry: todos salvo yo sefardíes de Marruecos. De los tres CD's y un video del grupo, los dos primeros CD's están distribuidos en España, y por esto los obtuvieron los grupos de Ribadavia y de Hervás.



Acabóse de imprimir en los
talleres gráficos de la Imprenta Félix
Arilla, el día 20 de enero
de 2005, festividad de los
santos Fabián y Sebastián,
con el patrocinio de la
Diputación Provincial de Zaragoza
y de la Obra Social y Cultural
de iberCaja.

LAUS DEO

