



Memoria de

Sefarad

Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior

Memoria de Sefarad

eSefarad

Memoria de Sefarad

Toledo, Centro Cultural San Marcos
Octubre 2002 – Enero 2003

Entre las múltiples dimensiones, desigualmente estudiadas y difundidas, que abarca la historia de España, la de la comunidad sefardí es, sin duda, una de las más apasionantes y necesitadas de revisión. La trayectoria de aquel pueblo que durante siglos supo mantener una inquebrantable querencia por la tierra y las tradiciones de los reinos de España, desde su lejano asentamiento en la Antigüedad tardía, constituye un testimonio de la fidelidad demostrada por aquellos compatriotas a cuyo tesón y creatividad debemos algunos de los mejores logros de nuestra propia cultura.

En consecuencia, nos corresponde afrontar con rigor el análisis científico de ese pasado, aunque no por ello podemos dejar de recordar la fuerza ejemplar de la dramática aventura histórica protagonizada por el pueblo sefardí. A esa dimensión esencial de nuestra historia nos remite esta exposición organizada por la *Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior* y en la que vuelve a quedar de manifiesto, una vez más, el valor de la difusión de la cultura para afrontar los retos del presente, ante los que España pretende servir de puente entre sensibilidades políticas y culturales más alejadas quizás en apariencia que en su realidad recóndita, como demuestra el hecho de que nuestro país fuera espacio común de creencias y civilizaciones diversas.

Sefarad, su historia, su arte, el sueño colectivo de una comunidad injustamente marginada y expulsada tras siglos de convivencia surcados también por crónicas tensiones, nos incita a reflexionar sobre las luces y las sombras de un pasado compartido por múltiples comunidades a lo largo de todo el mundo en las que aún resuena, más que reliquia, el testimonio vivo del bello español tardomedieval, congelado por la tragedia de la diáspora pero enriquecido por las aportaciones de las tierras que les dieron acogida. Al mostrarnos los ejes de esa trayectoria humana excepcional antes y después de la barrera legendaria de la expulsión, esta muestra permite contemplar de un modo global y libre de prejuicios la historia de una lealtad colectiva a la fe y a la tierra, de un esplendor cultural mantenido incluso en las más difíciles circunstancias, y de una exigencia nunca suficientemente renovada de comprensión hacia los otros como única fuente de convivencia creadora a partir de las profundas redes que unen a los pueblos más allá de estériles y mixtificadas separaciones.

Sefarad, el nombre de legendarias evocaciones con el que los judíos españoles identificaron la península ibérica durante cientos de años, constituye una fascinante aventura histórica desde sus orígenes en la Antigüedad romana hasta los albores de la Edad Moderna. Como vivencia colectiva transmitida durante generaciones en un sueño sublimado por la memoria posterior al trauma de la expulsión y la diáspora, ese nombre encierra una realidad casi inabarcable de dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales y artísticas a la que esta exposición pretende brindar una aproximación global y sugestiva, a modo de estímulo para el conocimiento de los especialistas y del conjunto de la sociedad empeñada en desentrañar tanto las claves de su pasado como las potencialidades que éstas encierran para construir un futuro de rigor, libertad y tolerancia.

Como parte indisociable de la historia de nuestra nación, Sefarad y la memoria del pueblo sefardí plantean un reto a la investigación y a la necesaria divulgación de una historia que, en gran medida, sigue viva en las numerosas comunidades que a lo largo de todo el mundo conservan aún el recuerdo de esa herencia. El análisis desapasionado de los hechos históricos es el mejor tributo que cabe rendir a la experiencia acumulada de esas comunidades, hermanas en el más profundo sentido del complejo devenir a través del tiempo y el espacio abarcado por el concepto de hispanidad. Por ello, cualquier esfuerzo para restituir la memoria histórica del pueblo sefardí y, por tanto, de la trayectoria del propio pueblo español en su conjunto, constituye una necesidad en el marco de una programación como la trazada por la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, entre cuyos objetivos prioritarios figura la difusión de la memoria de España en Europa y en el mundo.

De acuerdo con esos planteamientos, la presente muestra pretende facilitar una visión de los principales aspectos del universo histórico de Sefarad, de los testimonios fragmentarios de su vida cotidiana, pautada por la cadencia litúrgica y el solemne esplendor festivo, de las actitudes colectivas ante la muerte, de los espacios sagrados y profanos, públicos y privados, que poblaban los más diversos núcleos urbanos de los reinos de España y, por supuesto, de la reinterpretación del gusto y las técnicas artísticas, expresión de una sensibilidad hondamente compartida con los fieles de las otras creencias pero capaz de desarrollar una creatividad propia, específicamente sefardí, al igual que sucede en el cultivo de las letras y los notables avances de unos saberes que contribuirían a cambiar de manera substancial la cosmovisión de Occidente.

Junto a los logros incuestionables de una civilización estrechamente entrelazada con las otras realidades culturales españolas -islámicas y cristianas-, la muestra traza también la silueta del conflicto que iría ensombreciendo la convivencia hasta estallar en el drama de la expulsión y el exilio. El recorrido por las sendas cada vez más estrechas del prejuicio

y la intolerancia culmina en el establecimiento de la Inquisición que, más allá de los tópicos acumulados, formó parte de una compleja coyuntura ideológica, española y del conjunto de Europa.

Las piezas arqueológicas, muebles, códices, esculturas, cuadros..., se acompañan con maquetas, mapas y un abundante material audiovisual, para hacer comprensibles las distintas secciones de esta ambiciosa indagación en la memoria y el legado de esa otra España, fecunda y aún viva tanto en los descendientes de la diáspora como en nuestra propia herencia, que configuró el sueño de Sefarad, cuyas tramas podemos vislumbrar gracias al trabajo del equipo científico dirigido por el profesor Isidro Bango, con la diligente colaboración de cuantas instituciones y prestadores han hecho posible esta muestra —muy especialmente del Ayuntamiento de Toledo— y a los que deseo expresar mi más sincero agradecimiento.

FELIPE V. GARÍN LLOMBART

Presidente de la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior

Una historia demasiado preocupada por complacer los intereses y los sentimientos geopolíticos de nuestra sociedad actual pretende, durante los últimos tiempos, reinterpretar el concepto de Sefarad. Ha surgido así la idea de que Sefarad no se corresponde con España, sino con al-Andalus o Castilla en su sentido más amplio. El problema se ha creado porque algunos historiadores en vez de trabajar en el análisis objetivo del hecho histórico, lo que hacen es escribir una historia sesgada por nacionalismos, ya sean españolistas como antiespañolistas. Para unos cuantos, España parece que ha sido siempre una sola nación, llegando incluso a negar la pluralidad de reinos formados durante la Alta Edad Media. Otros, ensimismados en esta pluralidad surgida a finales del primer milenio, se olvidan de que la vieja Hispania romana se convirtió en la primera nación de Europa tras la caída del Imperio Romano, circunstancia que marcó definitivamente el devenir de las gentes peninsulares. Sin duda, después de la invasión islámica, surgieron estados perfectamente definidos por las leyes y la geopolítica peninsular, pero en todos ellos pervivió la idea de que les hermanaba la herencia de un pasado común y un sentimiento de lo hispano.

Sefarad debe interpretarse como España en hebreo. Según la época, el concepto España/Hispania tendrá diferentes matices. Así, para las crónicas asturianas del siglo IX, Hispania es todo el territorio peninsular gobernado por los musulmanes. Con el transcurso de la Reconquista el concepto sufrirá importantes modificaciones, pero siempre entendiendo que la pluralidad de reinos peninsulares constituían la vieja Hispania romana y, especialmente, la de la monarquía goda. Las fuentes hebreas utilizarán el término Sefarad/Hispania en este mismo sentido.

«Memoria de Sefarad» pretende ser una aproximación a la España que vivieron los judíos, desde la óptica de sus vivencias, aunque en muchos momentos nos hayamos visto obligados a integrar en la muestra referentes hispanocristianos o hispanomusulmanes. El hecho dramático de la expulsión y el no menos tenebroso de la actuación inquisitorial ha borrado muchos aspectos del patrimonio judío hispano. Es evidente que esto ha debilitado la memoria de lo judío en territorio hispano, pero conviene no engañarse, la integración de lo judío en lo hispano ha sido tan grande que resulta prácticamente imposible desentrañarlo. Desde este último punto de vista, justo es reconocerlo, muchos de los supuestos *lapsus* de memoria no son tales, sino que resulta imposible diferenciarlos del resto del patrimonio hispano.

Los mil quinientos años que duró la presencia judía en España hicieron que su cultura no sólo se identificase con las vicisitudes de la hispana, sino que se llegó a integrar plenamente en ella. Sólo un aspecto de la tradición judía permanecerá refractario en apariencia al fenómeno hispano, el religioso; pero, incluso éste, adquirirá entre los sefardíes unas características propias que les harán muy diferentes al resto de los judíos de la Diáspora.

Mosé Arragel, el rabino alcarreño que tradujo la Biblia de Alba, llegó a afirmar en la primera mitad del siglo XV:

Lo más que oy los judíos auemos de glosa sobre la ley e en las sus leyes e derechos e otras sciencias fue fallado compuesto por los sabios judíos de Castilla, e por su doctrina oy son regidos los judíos en todos los reynos de la su trasmigración.

A lo largo de los ocho apartados de este catálogo, tanto los estudios como los análisis de las piezas nos permitirán conocer las luces y las sombras de una Sefarad que, en palabras de Arragel, fue «corona e diadema de toda la ebrea trasmigración».

Para acabar estas palabras introductorias quisiera dejar constancia de mi gratitud a cuantas personas e instituciones han hecho posible la realización de la muestra, cuyos nombres ya figuran en el apartado correspondiente de este catálogo. Aunque la aportación de todos ellos ha sido inestimable, me gustaría resaltar aquí algunos por la continuidad de su colaboración. Juan Carlos Elorza me propuso el tema de la exposición y su ayuda en la consecución de los primeros préstamos fue muy importante. Carlos Carrete Parrondo y Yolanda Moreno Koch me ayudaron a conocer mejor el fenómeno hebreo en España. El asesoramiento de Ana María López, Santiago Palomero, Amparo Alba y Jordi Casanovas ha sido de una gran utilidad. Las gentes de SEACEX, con su profesionalidad y experiencia, han facilitado en todo momento mi labor. Manuel Barranco, con su buen hacer, me ayudó a superar momentos muy difíciles del proceso. M.^a Carmen Muñoz y Lucía Varela han hecho realidad este hermoso catálogo, pleno de dificultades previas. Por último, que no en último lugar, Illana Bango, cuya labor de coordinación ha sido modélica.

ISIDRO G. BANGO TORVISO
Comisario de la exposición

ÍNDICE

El discurso histórico

Sefarad en las fuentes hebreas medievales CARLOS CARRETE PARRONDO	23
Oscuro origen y avatares más antiguos de las comunidades judías en España LUIS GARCÍA IGLESIAS	31
Los judíos en la España medieval (siglos VIII-XV) JULIO VALDEÓN BARUQUE	43
<i>Fichas catalográficas [1-7]</i>	54

La judería. Un espacio para la vida y la muerte

Un barrio de la ciudad: la judería CLARA BANGO GARCÍA	63
<i>Fichas catalográficas [8-9]</i>	71
La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media YOLANDA MORENO KOCH	73
<i>Fichas catalográficas [10-28]</i>	86
La Ketubá (ISIDRO G. BANGO TORVISO)	95
<i>Fichas catalográficas [29-33]</i>	96
Tesorillos judíos de Briviesca (BELÉN CASTILLO IGLESIAS)	99
<i>Ficha catalográfica [34]</i>	103

La imagen personal

ISIDRO G. BANGO TORVISO	105
Los adornos (BELÉN CASTILLO IGLESIAS)	111
<i>Fichas catalográficas [35-44]</i>	113
Yacimiento de Soria (ELÍAS TERÉS NAVARRO)	117
<i>Fichas catalográficas [45-55]</i>	118
Ajuares de la necrópolis judía de Teruel (JAIME VICENTE REDÓN y CARMEN ESCRICHE JAIME)	121
<i>Fichas catalográficas [56-62]</i>	
<i>Fichas catalográficas [63-71]</i>	124

Menaje del hogar

ISIDRO G. BANGO TORVISO	131
Yacimiento de Burgos (ANA ISABEL ORTEGA MARTÍNEZ)	133
<i>Fichas catalográficas [72-86]</i>	136
Los judíos en Teruel (JAIME VICENTE REDÓN y CARMEN ESCRICHE JAIME)	141
<i>Fichas catalográficas [87-123]</i>	143
<i>Ficha catalográfica [124]</i>	157

El judaísmo como modo de vida

ANA MARÍA LÓPEZ ÁLVAREZ	159
Muebles y objetos de la sinagoga (ISIDRO G. BANGO TORVISO) ...	173
<i>Fichas catalográficas [125-129]</i>	176
Las piezas de una vajilla para la celebración de la Pascua (BELÉN CASTILLO IGLESIAS)	181
<i>Fichas catalográficas [130-131]</i>	183
<i>Fichas catalográficas [132-142]</i>	186
La Biblia y los judíos en la Castilla medieval (NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS)	193
<i>Fichas catalográficas [143-162]</i>	196
Las necrópolis judías hispanas. Nuevas aportaciones JORDI CASANOVAS MIRÓ	209
<i>Fichas catalográficas [163-167]</i>	216

La arquitectura

Arquitectura ISIDRO G. BANGO TORVISO	223
Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana JUAN CARLOS RUIZ SOUZA	225
Apuntes sobre los templos de los dimmíes en al-Andalus SUSANA CALVO CAPILLA	241
<i>Ficha catalográfica [168]</i>	245
Sinagoga de Semuel ha-Leví (JUAN CARLOS RUIZ SOUZA)	246
<i>Fichas catalográficas [169-172]</i>	
Sinagoga de Santa María la Blanca (JUAN CARLOS RUIZ SOUZA) ..	249
<i>Ficha catalográfica [173]</i>	
Sinagoga de Córdoba (JUAN CARLOS RUIZ SOUZA)	250
<i>Fichas catalográficas [174-176]</i>	
Sinagoga de Cuenca (SANTIAGO PALOMERO PLAZA)	252
<i>Fichas catalográficas [177-180]</i>	
Sinagoga de Segovia (JUAN CARLOS RUIZ SOUZA)	254
<i>Fichas catalográficas [181-182]</i>	

Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey

Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey ISIDRO G. BANGO TORVISO	259
<i>Fichas catalográficas [183-184]</i>	266
El <i>scriptorium</i> de Alfonso X el Sabio (M.ª VICTORIA CHICO PICAZA)	268
<i>Fichas catalográficas [185-189]</i>	272

Los saberes

Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el medioevo FELIPE MAÍLLO SALGADO	279
Literatura hispanohebraica ÁNGELES NAVARRO PEIRO	293
Imágenes de libros: manuscritos iluminados en Sefarad durante los siglos del Medioevo FERNANDO GALVÁN FREILE	309
Exégesis, normativa legal y cábala (AMPARO ALBA CECILIA)	320
<i>Fichas catalográficas [190-194]</i>	321
Filosofía (AMPARO ALBA CECILIA)	324
<i>Fichas catalográficas [195-200]</i>	325
La poesía (ÁNGELES NAVARRO PEIRO)	328
<i>Fichas catalográficas [201-202]</i>	
La gramática (ÁNGELES NAVARRO PEIRO)	330
<i>Fichas catalográficas [203-205]</i>	
Medicina (AMPARO ALBA CECILIA)	332
<i>Fichas catalográficas [206-210]</i>	
Los judíos y la ciencia de las estrellas (ALEJANDRO GARCÍA AVILÉS)	335
<i>Fichas catalográficas [211-219]</i>	341
Geografía, historia y viajeros (AMPARO ALBA CECILIA)	346
<i>Fichas catalográficas [220-221]</i>	347

Historia de un conflicto

Historia de un conflicto ISIDRO G. BANGO TORVISO	351
Iglesia frente a Sinagoga ISIDRO G. BANGO TORVISO	354
<i>Fichas catalográficas [222-228]</i>	362

Los judíos en la ordenación jurídica de los cristianos (ISIDRO G. BANGO TORVISO)	367
<i>Fichas catalográficas [229-232]</i>	369

Las imágenes del judío en la España medieval JOAN MOLINA FIGUERAS	373
--	-----

<i>Fichas catalográficas [233-237]</i>	380
--	-----

La expulsión de los judíos JOSEPH PÉREZ	385
<i>Fichas catalográficas [238-247]</i>	396

Inquisición

Inquisición ISIDRO G. BANGO TORVISO	405
<i>Fichas catalográficas [248-256]</i>	412
Historia de una calumnia: El Santo Niño de La Guardia (ISIDRO G. BANGO TORVISO)	419
<i>Fichas catalográficas [257-258]</i>	

El legado sefardí

De la Sefarad judía a la España conversa M.ª FUENCISLA GARCÍA CASAR	425
A modo de epílogo ELENA ROMERO	441
<i>Fichas catalográficas [259-261]</i>	452

Bibliografía	454
--------------------	-----

Las fichas catalográficas que aquí se presentan han sido redactadas por:

A.A.C.	Amparo Alba Cecilia	C.E.O.	Cristina Emperador Ortega	J.S.L.P.	Jorge Sánchez-Lafuente Pérez
A.G.A.	Alejandro García Avilés	D.V.C.	David Vivó Codina	J.V.R.	Jaime Vicente Redón
A.I.O.M.	Ana Isabel Ortega Martínez	E. F. G.	Etelvina Fernández González	M.L.G.S.	Maite López de Guereño Sanz
A.N.P.	Ángeles Navarro Peiro	E.T.N.	Elías Terés Navarro	M.V.C.P.	M.ª Victoria Chico Picaza
A.T.	Alberto Torra	I.G.P.	Ismael Gutiérrez Pastor	N.F.M.	Natalio Fernández Marcos
A.Z.C.	Alonso Zamora Canellada	J.C.M.	Jordi Casanovas Miró	P.S.D.	Pía Senent Díez
B.C.I.	Belén Castillo Iglesias	J.G.P.	Jesús Gaité Pastor	R.G.R.	Ramón González Ruiz
C.B.G.	Clara Bango García	J.L.A.A.	José Luis Avello Álvarez	S.P.P.	Santiago Palomero Plaza
C.E.J.	Carmen Escriche Jaime	J.M.F.	Joan Molina Figueras	T.L.P.	Teresa Laguna Paúl

EL DISCURSO HISTÓRICO

eSefarad



Sefarad en las fuentes hebreas medievales

Varios siglos de contacto diario entre tres comunidades religiosas pertenecientes a otros tres credos —cristiano, mosaico y musulmán— en un determinado marco geográfico (al-Andalus, es decir, antigua España musulmana) entre judíos y musulmanes, y Sefarad (es decir, antigua España cristiana) entre cristianos y judíos sugiere en principio la existencia de mutuas relaciones, que sin duda las hubo; otra cosa es que quedaran reflejadas en las no muy precisas fuentes documentales conservadas procedentes de ambas culturas. Y esta es, en parte, la síntesis que en breves páginas pretendo ofrecer, delimitando mis sugerencias a la convivencia —algunos prefieren calificarlo como connivencia y otros, con algún matiz, como pervivencia— entre judíos asentados en Sefarad y la mayoritaria población cristiana. He de aclarar que para mí la citada terminología que algunos estudiosos emplean no ofrece en esta ocasión especial problema, porque en verdad sobran las sutilezas. La información suministrada por las fuentes redactadas en árabe es tratada, en este volumen, por el arabista del Estudio salmantino, profesor F. Maíllo Salgado.

Vayamos por partes, que acaso convenga matizar: si bien es sabido que entre los poetas hispanoárabes no es difícil encontrar sentidas composiciones destacando la belleza de determinadas localidades de al-Andalus, no se puede afirmar que hubo un comportamiento paralelo en la amplia y rica producción literaria compuesta en hebreo tanto en al-Andalus como en Sefarad. Sobre este concreto aspecto conviene remitir a la aportación, también incluida en el presente volumen, redactada por la prestigiosa hebraísta profesora M. A. Navarro Peiro, de la Universidad Complutense de Madrid. Uno de los más antiguos testimonios conservados acerca de la impresión que causó a los judíos un primer contacto con la población cristiana asentada en la mitad norte de la Península y su lengua romance se debe al granadino y sensible Mosé ibn Ezra (*ca.* 1055-*post* 1135) cuando, como consecuencia de la invasión almorávide y fin del reino taifa de Granada en el año 1090, se ve obligado a abandonar su ciudad natal y refugiarse en Sefarad. Es entonces cuando escribe¹:

¹ Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (1), p. 160.

«Decoración alfombrada», *Biblia* (Castilla, 1279-mediados siglo xv), Cambridge, University Library (Ms. Add. 3203, fol. 163r)

Después que los días de mi juventud se tornaron
cual sombra y se acortaron los pasos de mis años,
la huida me gritó: «¡levántate, despreocupado!»,
y a su clamor retñieron mis oídos.
Me levanté con corazón agitado y partí
errante, mientras mis hijos imploraban al Señor;
eran la fuente de mi vida, ¿cómo podré vivir sin ellos,
si no está conmigo la luz de mis ojos?
El Destino me ha conducido a una tierra en la que
mis pensamientos y deseos tiemblan de temor,

una gente de labios balbucientes y habla impenetrable;
al ver sus caras decae mi rostro,
hasta que el Señor me anuncie la liberación
de ellos, salvándome con la piel de mis dientes,

en donde no cabe olvidar, aunque el poeta deliberadamente lo omite, que en Sefarad había una religión mayoritaria distinta de la suya: la cristiana. El directo testimonio no deja de ser al menos desalentador. No olvidemos que Mosé ibn Ezra provenía de una corte musulmana especialmente refinada y que la lengua romance, el incipiente castellano, atravesaba por su primitivo desarrollo.

Los últimos seis versos son sin duda una desgarrada visión de la España cristiana, matizada en un panegírico², que no precisa, por su propio contenido, explicación alguna:

Son hombres salvajes necesitados de un poco de ciencia,
faltos de las aguas de la fe,
se creen pensadores y son artífices de destrucción,
yerran y hacen errar a los inocentes;
se juzgan sabios, pero no lo son,
predican el futuro sin ser profetas con visiones;
el viento de su amor no sirve para limpiar
ni para aventar briznas, como el aire puro.

En versos anteriores añoraba con sinceridad su pasado granadino al lanzar, sin paliativo alguno, tan lamentable queja:

¡Ay del Destino, que planeó separar
a mis seres queridos, y reunir sus pesares!
Los días de mi vida saciados del néctar del amor
y ebrios tan sólo del vino de mi juventud,
los pasé en la más agradable de las tierras,
con moradores creados según sus deseos.

Tan bella composición pudiera completarse con otros versos, no menos sentidos, incluidos en un poema de amistad³:

¿Cómo se mantendrá mi corazón erguido, si el Hado
me golpea con la vara de su ausencia,
comiendo por la mañana retamas y bebiendo por la noche
aguas ponzoñosas para saciar el hambre y la sed,
bajando cada día a las honduras de las penas
y subiendo a las cimas de los pesares?
La ausencia repartió a mis ojos el llanto, a mis entrañas
el gemido de los mares, al corazón el moverse
entre lobos, habitantes de un desierto en que
ni tan siquiera han escuchado la palabra «hombre»;
toparse con un oso que ha perdido sus hijos, o juntarse a
un león es mejor que encontrarse a coincidir con ellos;
la luz convierten en tinieblas, ¿cómo podrán sus ojos
distinguir a un pobretón de un noble?
Digo a mi corazón: «Sal, tal vez puedas
hallar reposo entre los miles de hombres de este tiempo».

² Sáenz Badillos y Targarona 1988 (1),
p. 162.

³ *Ibidem*, p. 164.

O en esta otra composición⁴, dirigida a un anónimo amigo, en la que no puede reprimir su auténtico desprecio hacia sus correligionarios de Sefarad:

[...]
desde que partiste vago yo solo,
y entre necios transcurren mis días y mis noches,
asnos sin freno, que se creen caballos
furiosos, alborotados;
me siento yo con ellos como un hombre entre onagros,
cual león en manada de monos y pavos reales;
no veo sino rostros airados,
no escucho más que palabras insultantes;
cuando hablan de paz con la boca
lo que esconden son heridas y golpes.

Un último ejemplo de este poeta, lleno de indignación, mientras recuerda con deleite a su querida y añorada Granada⁵. Y no es para menos:

Si pudiera hallar en mi destierro un hombre
inteligente, olvidaría incluso sus delitos.
Corro de ciudad en ciudad, y encuentro las tiendas
de la estupidez tensadas por manos de los hombres;
buscan con fatiga las puertas de mi inteligencia
aun no estando cerradas para quien quiera abrirlas;
no ven mis cualidades, estrellas que
brillan en lo alto del cielo de mis palabras;
a sus oídos cuesta escuchar mi discurso,
que hasta los de los sordos abriría.
[...]
¡Tras estar junto a los nobles de Occidente, ¿cómo
gozaré del sueño?, ¿cómo hallará reposo mi corazón?
[...]
¡Olvídense mi diestra si los olvido, y si
privado de sus rostros quiero alegrarme!
Si me condujera de nuevo mi Dios a Granada,
serían dichosos mis caminos,
y me saciaría de las aguas del Genil, puras
hasta cuando bajan turbios los torrentes deliciosos;
una tierra en la que mi vida fue agradable, y en la que
las mejillas del Destino ante mí se extendieron.

El tudelano Yehudá ha-Leví (*ca.* 1070-1141), más tarde establecido durante largas temporadas en Toledo ejerciendo la medicina, mantuvo directo y cotidiano trato con cristianos de Sefarad, a quienes dedica los siguientes versos no exentos de demoledora crítica y pertinaz autoestima⁶:

A nobles doncellas sacaron de las ciudades al destierro,
de camas frescas y reposos tranquilos,
las dispersaron entre gentes sin entendimiento,
entre pueblos de labios balbucientes y lenguas extrañas,
mas conservaron la fe en la que se habían educado,
y se negaron a inclinarse ante imágenes de ídolos.

⁴ Sáenz Badillos y Targarona 1988 (1), p. 166.

⁵ *Ibidem*, pp. 168-169.

⁶ *Ibidem*, p. 192.

Del mismo destacado poeta hispanohebreo es una muy conocida y bella siónida, sentida dedicatoria a la imaginada y en tantas ocasiones mitificada Jerusalén que, por su contraste con Sefarad, acaso convenga recordar⁷. Obsérvese que, no obstante el definido destinatario, Jerusalén, la imagen de la España cristiana es tratada con alguna dulzura, dentro de su desgarrador contenido:

Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente.
¿Cómo encontrar gusto en los manjares y disfrutarlos?
¿Cómo cumplir mis votos y mis promesas, si sigue
Sión bajo el poder cristiano y yo sometido a los árabes?
Sería fácil para mí abandonar todo el bien de Sefarad,
y precioso contemplar las ruinas del Santuario destruido.

A partir del siglo XIII y hasta la expulsión general de 1492 es muy frecuente la aparición del judío cortesano en el reino de Castilla-León (en Aragón-Cataluña se llamará funcionario) en general con apreciables condiciones de lealtad a la corona y eficacia profesional. Y en algunas ocasiones con destacada vocación poética que a veces dedica, acaso con desmesurada medida, a la figura del rey cristiano. Me refiero a Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia (1220-*ca.* 1298), destacado toledano de quien se conserva una preciosa alabanza dirigida al rey Alfonso X, no exenta de evidente adulación. Pero conviene recordar que este monarca fue el impulsor de las *Siete Partidas*, primera legislación con carácter normativo en la España cristiana, aunque no llegó a imponerse como código jurídico hasta medio siglo después; y la séptima está dedicada precisamente a legislar con generosidad sobre múltiples aspectos concernientes a la populosa comunidad judía establecida en los territorios de su reino. Abulafia escribe en honor de su rey (difícilmente podrá encontrarse en toda la diáspora similar composición poética dedicada a un monarca cristiano) la siguiente poesía, plena de belleza y sentido respeto⁸:

Jamás ha visto la fidelidad castigo
desde que don Alfonso como rey fue investido.
Al venir a serviros, a vuestra majestad traigo
una copa con un poema grabado.
¡Que al mandato de mi señor
nunca se levante vacía!
[...]
Cuán hermoso es la orden real obedecer.
Toda amargura don Alfonso aleja.
Su voluntad se cumple cuando algo decreta.
[...]
En él no hay maldad, de ningún bien carece.
Nadie hay que el himno de su alabanza concluir pueda,
pues su loa no cabe en ningún poema.
Todo el bien que le otorgó el Creador ¿quién lo cantaría?
¡inmenso trabajo para un corto día!
juntándose las creaturas ni aun así podrían.
No tiene parangón entre los vivientes, no tiene igual.
Que no haya menesterosos es su único defecto,
su piedad convierte al indigente en príncipe heredero.
Hombre valeroso, sólo la justicia ciñe sus caderas.

⁷ Sáenz Badillos y Targarona 1988 (1), p. 196.

⁸ Targarona Borrás 1985, pp. 208-209.

Sobre sus corceles galopa en la batalla,
 no se diga que para la victoria la montura es vana.
 Riquezas no ambiciona, sólo quiere donarlas.
 Poderosos o míseros, el «no» nunca hallan entre sus palabras.
 Responder sí y otra vez sí es lo único que anhela.
 Su misericordia como el sol reluce, como la luz del alba.
 Su excelencia sobre las excelencias cual la luz destaca,
 y a todos los costados va volando su fama,
 ya que su piedad, para volar, le dio alas.
 Estrellas son los reyes, sólo él es el sol
 que nunca se eclipsa, ni lo cubren las nubes,
 ni tiene noche, ni hay que ocultarse de su calor.
 Siempre alumbra y, cual nube, sobre todos su lluvia derrama.

Es, en toda la producción literaria hispanohebraica, sin duda una excepción. Por otra parte, es precisamente este poeta hispanohebreo quien se atrevió a presentar, también a través de la poesía, un panorama, posiblemente real, de la decadencia por la que atravesaban sus correligionarios toledanos, cada vez más cercanos al lujo que desplegaban determinados estamentos sociales cristianos y al peligro del frecuente averroísmo y, por consiguiente, más alejados de los preceptos contenidos en la *Torá* o ley mosaica. Conviene recordar que buena parte de los judíos habitantes en la España medieval, tanto en al-Andalus como en Sefarad, en ocasiones lindaron con la auténtica herejía al emplear figuras retóricas e incluso cuando utilizaban el nombre de Adonay, su criador. Estamos, pues, ante un ejemplo insólito de verdadera convivencia cultural cristianojudía. Ya veremos más adelante otras facetas bien distintas.

Los testimonios documentales hebreos redactados en prosa por judíos establecidos en los reinos peninsulares tampoco facilitan información sustancial sobre Sefarad, aunque en la sinagoga toledana de Semuel ha-Leví, en la actualidad incomprensiblemente llamada del Tránsito, se reflejaron con orgullo las armas de los reinos de Castilla y León, homenaje del tesorero judío de Pedro I de Castilla, como verdadera imagen sin palabras, a los reinos que cobijaron y protegieron a la población judía como no lo hizo ninguna monarquía cristiana en toda la diáspora europea: los judíos de Sefarad, además de súbditos, eran propiedad del rey y, por consiguiente, estaban amparados por la personal autoridad del monarca. Y en esta ocasión la singular sinagoga toledana muestra gráficamente lo que varias plumas judías pudieron —mas acaso lamentablemente no lo hicieron— dejar escrito. Y en el puntual desarrollo de la presencia social y religiosa, día a día, del pueblo judío establecido en Sefarad, me permito remitir al trabajo, también incluido en estas páginas, redactado por la hebraísta e historiadora de los judíos españoles profesora Y. Moreno Koch, de la Universidad Complutense de Madrid.

Yehudá ben Selomó al-Jarizi (*ca.* 1170-1230) en uno de los diálogos de Jéber el quenita, héroe de las *maqamas* de su *Las asambleas de los sabios*, escribe sobre la antigua España párrafos de indudable belleza⁹:

Me ha sido referido en mi juventud que España era una delicia para los ojos. Su luz era como «un sol en medio de los cielos» [Jos 10, 13]. El perfume de su tierra era para el paladar como miel. Su aire era vida de las almas, su tierra la mejor de las tierras. Era el esplendor de las almas, «la alegría de Dios y de los hombres» [Jue 9,13]. Los frutos de sus jardines eran como estrellas del cielo, su tierra como «un lirio de Sarón, una rosa de los valles» [Cant 2, 1].

⁹ Al-Harizi 1988, p. 287.

O cuando destaca la belleza de Toledo. He aquí un auténtico e indisimulado piropo:

Vine a la extensa ciudad de Toledo, capital del reino, que está revestida del encanto de la dominación y ornada con las ciencias, mostrando a los pueblos y príncipes su belleza. Porque allí emigraron las tribus, «las tribus del Señor» [Sal 122, 4]. Cuántos palacios hay en su interior que hacen correrse a las luminarias para la magnificencia de su belleza y esplendor! ¡Cuántas sinagogas hay en ella de belleza incomparable! Allí toda alma alaba al Señor. En su medio habita una congregación, de semilla santa, que tiene como ornamento la justicia, numerosa como las plantas del campo.

Acaso convenga recordar que precisamente Toledo (segunda mitad del siglo XIII), centro esencial del judaísmo de Sefarad, fue la meta de Aser ben Yejiel, famoso pietista de la lejana alemana, quien decidió trasladarse a la ciudad del Tajo, como centro septentrional de las comunidades judías establecidas en Sefarad, para tratar, sin conseguirlo plenamente, de imponer un elemental orden en las librepensadoras aljamas judías, cuya decadencia desde una perspectiva religiosa inquietaba al resto de la diáspora, inserta, por otra parte, en condiciones jurídicas y sociales muy diferentes a las que gozaban los judíos de Sefarad, más liberales y en cuántas ocasiones impensables para las comunidades establecidas en el centro y este de Europa. Fue algo totalmente diferente.

La aparición del judío cortesano —y es sólo un destacado ejemplo—, cuyo origen hay que buscarlo en al-Andalus, era también frecuente en Sefarad. Y sus resultados ofrecen doble visión: por un lado la presencia de judíos con influyente poder en la corte puede representar un verdadero baluarte para la comunidad judía y, por otra, el distanciamiento que esos judíos cortesanos pudieran ofrecer como negativa realidad ante su propia comunidad. La consecuencia fue un panorama de doble filo: protección de unos derechos en una sociedad cristiana mayoritaria y, por el contrario, paulatino abandono de una creencia mosaica secular. El resultado puede advertirse con alguna facilidad. Y las consecuencias, esencialmente humanas, pueden ofrecerse en el documental panorama del judaísmo castellanoleonés de nuestra decimoquinta centuria y reminiscencias judeoconversas en el siguiente siglo: numeroso contingente de cristianos nuevos procedentes del judaísmo sin haber recibido elemental catequesis y, por consiguiente, necesariamente malos cristianos. Aquí se reanuda —ya comenzó en las sistemáticas persecuciones del año 1391— el llamado problema converso. Pero éste es otro tema que en otras páginas analiza una destacada hebraísta y destacada historiadora del pasado judeoespañol, de la Universidad de Salamanca, la profesora M.^a F. García Casar.

Los escasos cronistas hispanohebreos y algunos descendientes de los expulsados en el año 1492 (Abraham ibn Daud, Yosef ben Sadiq de Arévalo, Selomó ben Verga, Yosef ha-Kohén e incluso el nada sefardí Eliyahu Kapsali), cuyas obras traducidas al castellano ofrecieron, entre otros, F. Cantera Burgos, P. León Tello y Y. Moreno Koch, se limitan, cada uno en su variopinto estilo, a narrar las secuencias por las que atravesaron los judíos habitantes en los reinos hispánicos, citando nombres de ciudades sin mayor precisión e interés documental. Lo mismo ocurre con las numerosas *quinot* o lamentaciones que, por lo general anónimas, se redactaron para recordar las persecuciones que padecieron los judíos de Sefarad durante los sistemáticos asaltos a las aljamas durante el año 1391. No son noticias, para el caso que nos ocupa, de destacado interés. Sí, por supuesto, para la apología judía de la época. Lo mismo ocurre con las numerosas lápidas sepulcrales conservadas, algunas de muy destacada belleza.

Otro caso sería el empleo de las consonantes hebreas *sámej-tet* por parte de no pocos sefardíes cuando se trasladaron a determinados países de la cuenca del Mediterráneo, en especial a partir de 1492. La sigla hebrea *sámej-tet* indica, entre otras posibilidades, *sefaradí tabor*, es decir «español puro», que numerosos judíos expulsados de Sefarad emplearon en su nuevo exilio. Esta fue su verdadera carta de presentación, indicando con orgullo el origen cultural de su procedencia, a todas luces superior a la del país de destino. Siglos antes también lo había empleado en Egipto el cordobés Maimónides, pero según parece con otro significado muy diferente.

Cabe indicar que no son pocas las alusiones hebraicas que pudieran aducirse acerca de la excelencia de Sefarad referidas, eso sí, a las propias instituciones judías. Sólo un ejemplo: Yehudá Halaz (1486) escribe que Castilla era el «país de las academias talmúdicas (*ye-sibot*) y de los estudiantes». E incluso en romance castellano la expresada —también es sólo un ejemplo, puesto que rebasa los límites establecidos en las presentes páginas— por Mosé Arragel de Guadalajara cuando traduce en la toledana Maqueda, patrocinado por el maestro de Calatrava don Luis de Guzmán, el Antiguo Testamento a la lengua romance, al anotar con no poco orgullo según consta en la conocida como Biblia de Alba (1422-1433) [cat. 152]:

Esta preheminiencia ovieron los reyes e señores de Castilla, que los sus judíos súbditos, memorando la magnificiencia de los sus señores, fueron los más sabios, los más honrados judíos que quantos fueron en todos los regnos de su transmigración, en quatro preheminiencias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sciencia,

Nos encontramos ante un panorama de no sencilla calificación. He aquí, pues, un breve resumen que un hebraísta —asumo mis propias limitaciones— puede presentar con elemental honestidad. Y me remito a las primeras líneas cuando indicaba la espontánea iniciativa de no pocos poetas hispanoárabes para destacar la belleza de la tierra en que vivían. ¿Será necesaria la opinión del antropólogo o acaso del sociólogo para intentar un análisis con algún atisbo de realidad de lo que hasta ahora conocemos sobre este tema basado en fuentes documentales hebreas? Sinceramente lo desconozco. O tal vez pueda aparecer nueva información que rectifique estas líneas limitadas a unas fuentes muy precisas y, en mi opinión, en general poco generosas. En cualquier caso, bienvenidas sean. También pudiera pensarse que para el árabe asentado en la antigua España su propia tierra era por supuesto al-Andalus; sin embargo, para el pueblo judío, no obstante la protectora legislación real que recibió, como antes destaqué, Sefarad representó sólo parte de una larga diáspora. En cuántas ocasiones dorada, sí, pero al fin y al cabo diáspora.

SOROR mea floren
TINA accipe codicem
Quem tibi compo
Sui feliciter
amen



Oscuro origen y avatares más antiguos de las comunidades judías en España

Dos mil años de cristianismo limitan, es obvio, a esos veinte siglos como máximo la historia de la fe en Jesús el Nazareno sobre nuestra piel de toro. Sólo la expulsión de los judíos de los reinos hispánicos en 1492 y la extinción posterior de la criptojudería, determinantes de un vacío de siglos en el hebraísmo español hasta la resurrección contemporánea de las comunidades israelitas entre nosotros, puede hacer inadmisibile la afirmación de que en la Península Ibérica sea más larga la andadura de la sinagoga que la de la iglesia. Es evidente que antes de que hubiera aquí cristianos hubo judíos; como lo es también que, en los muchos siglos de aposición de ambas religiones, la convivencia no fue por lo general fácil y que al judaísmo le cupo el papel de parte débil. Cuando la Roma pagana acosaba despiadadamente a los seguidores del Cristo, también acuciaba más allá de lo soportable a los de la antigua Ley; cuando Roma se hace cristiana, sobreviene a los judíos una más de las inacabables pesadillas de su dilatada y, por lo demás y pese a todo, fructífera existencia. La islamización de España les abre más tarde, como tónica general, un marcadamente distinto panorama. En una línea histórica que, cual todas, admite luego pluralidad y variedad de cortes y éstos siempre han de ser convencionales a la postre, queda sugerido ya aquí, entre los oscuros orígenes y el 711, un tracto de suficiente sentido y coherencia. Yo lo asumí tiempo atrás en una monografía¹ que, aunque se acerca al cuarto de centuria, todavía no parece tan superada que resulte o se la tenga por inútil, bien al contrario, me da la impresión²; los organizadores de este magnífico evento han coincidido ahora en asignarme las mismas fronteras temporales para la breve aportación que el lector tiene entre sus manos y a cuya lectura da comienzo. Sintetizo en estas páginas una historia multiseccular, nebulosa por los comienzos, pero intensa y fascinante en su desarrollo, anticipatoria además, cosa curiosa, de no escasos fenómenos que adquirieron carta de naturaleza y expresión extrema en momentos posteriores —hasta el dolor, las lágrimas, la sangre—, que a otros cumple abordar y algún reflejo han de tener en colaboraciones subsiguientes de este volumen, debidas a la sabia pluma de los excelentes colegas que en él contribuyen.

¹ García Iglesias 1978 (1). De los autores posteriores a mí, se ha atenido a idéntica periorización García Moreno 1993.

² Esto no supone que no haya habido aportaciones varias que hayan complementado y superado aspectos de mi libro. He citado en la nota anterior a García Moreno. Páginas adelante aparecerán, entre otras cosas, estudios espléndidos de Gil, Saitta y González Salinero. Hago ahora referencia a *La controversia* 1998, en cuyas contribuciones hallarán los interesados muchas observaciones de sustancia.

LOS ORÍGENES DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS EN HISPANIA

Aunque es verdad que nadie se acuerda ya, afortunadamente, de los Jafet y de los Túbal, como hacían los viejos autores, no han faltado en los últimos decenios los estudiosos a quienes no repugnaba pensar en la remontada antigüedad de la presencia de grupos hebreos en la Península Ibérica. Se ha pretendido incluso que el pueblo de Israel hiciera acto de presencia en tierras hispánicas en el antiquísimo período de la monarquía uni-

da, a la sombra de la más remontada expansión fenicia por Occidente³. Si se aceptan sugerencias de este calibre, fácil será luego de asumir, a partir de ahí, que llegaron judíos a nuestro solar en los momentos de destierros y cautividades de los tiempos bíblicos⁴, o cuando eclosiona la diáspora en el período helenístico, o con el acrecimiento de la dispersión en época romana, o como consecuencia de la caída de Jerusalén ante las legiones de Tito, o quizá tras la segunda guerra judaica, ya en el siglo II de nuestra era, o en efecto de algunas de las expulsiones localizadas que tuvieron lugar. Podemos dar por buenas, también, estas palabras de un buen conocedor del judaísmo helenístico: «La gran extensión de la judería en el norte de África desde época helenística (siglo III a.C. en adelante) hace verosímil el salto de algunos hebreos hacia la próspera Bética»⁵. Tanta mayor será la verosimilitud de una propuesta cuanto menos se aproxime a las dataciones tempranas⁶ y más se ciña a las tardías.

La cuestión del momento en el que comenzaron a surgir comunidades israelitas en la Península Ibérica la tenemos resuelta, pues, si es que cabe así decirlo, más a través de hipótesis que sobre seguridades, y el valor de tales propuestas hipotéticas ha de ser inevitablemente proporcional a la prudencia que las sustente. Sí es cosa indiscutible que existían ya aquí grupos de judíos, hasta cierto punto florecientes, avanzado el Imperio romano⁷. La primera siembra de la fe cristiana exige la existencia previa de comunidades israelitas. Si San Pablo u otros misioneros de los tiempos apostólicos predicaron en España, lo hicieron sin duda en núcleos sinagogales; el proselitismo entre gentiles fue posterior al de ámbitos judíos. La sola intención del de Tarso de venir a tierras hispánicas⁸ muestra que la diáspora occidental había llegado hasta aquí. Aunque contamos con documentación menor para anteriores momentos, las actas del Concilio de Elvira del año 300, o poco después, nos proporcionan prueba suficiente de la vitalidad de estos grupos judíos y de hasta qué punto suscitaban la preocupación de la jerarquía cristiana, incluso antes de los edictos imperiales de tolerancia. Entre los numerosos cánones de este concilio, hay varios referidos expresamente a las relaciones —y sus límites— que los seguidores de Cristo debían mantener con los judíos⁹. El canon 16 prohibía los matrimonios mixtos contraídos entre hombres israelitas y doncellas cristianas; el 49 condenaba la costumbre de que los judíos bendijeran los frutos de los campos; el 50 permitía que los fieles se sentaran a la mesa con los hebreos; el 78 vedaba que los casados cristianos adulteraran con mujeres israelitas, y todavía puede que hubiera alguna otra disposición conciliar concerniente a la cuestión judía. No cabe discutir, atendiendo al contenido de estos cánones, que la religión mosaica y los creyentes en ella están presentes en la mente del alto clero sinodal como efectivos o, al menos, potenciales peligros para no pocas iglesias hispánicas.

LA LEGISLACIÓN DE LOS REYES GODOS ARRIANOS

Es importante este particular de la reserva con respecto al pueblo de Israel por parte del elemento cristiano en las primeras centurias de nuestra era. Sabido es que durante el Imperio pagano los judíos eran ciudadanos en plenitud de derechos y que disfrutaban de una tradicional tolerancia que los emperadores casi nunca dejaron de respetar. Pero, cuando la fe en el Cristo pasa en la Roma de Oriente y Occidente al primer plano reli-

³ Sería de mencionar en este punto la idea, por alguno que otro sustentada, de que cabe relacionar las «naves de Tarsis» bíblicas con la Tartessos del mediodía hispánico y de que en consecuencia 1 Reyes 20, 22 («El monarca [Salomón] tenía en el mar la flota de Tarsis con la flota de Jiram [rey de Tiro]; una vez cada tres años llegaba la flota de Tarsis cargada de oro, plata, marfil, monos y pavos reales») abona la posibilidad de que, ya en el siglo X a.C., hubiera israelitas que navegaran hacia el occidente mediterráneo a la sombra de los fenicios.

⁴ Encajaría en este contexto la interpretación literal de Abdías, 20: «Los desterrados de Jerusalén que están en Sefarad ocuparán las ciudades del sur», basada en que Sefarad es desde antiguo para los hebreos el nombre de la Península Ibérica.

⁵ Piñero Sáenz 1992, p. 14.

⁶ Trabajos como Beinart 1962, resultan en exceso voluntaristas.

⁷ García Iglesias 1978 (1), capítulo II; García Moreno 1993, pp. 38 y ss., y Sayas Abengochea 1993, pp. 479 y ss., con algunas nuevas propuestas.

⁸ San Pablo, *Romanos*, 15, 24.

⁹ Véase García Iglesias 1978 (1), capítulo III, y entre lo reciente Valle 1998 (1), pp. 15-19.

gioso, la situación de los hebreos cambia muy pronto hacia peor: comienzan las leyes discriminatorias que irán dictando los emperadores cristianos desde el primer tercio del siglo IV, desde las del propio Constantino, y hasta bien entrado el V. En estas dos centurias los judíos hispánicos se encontraban sometidos a la legislación del Imperio cristiano, disminuidos en su libertad y capacidad de acción, dado que se trataba de normas limitativas, y expuestos a los abusos provenientes de los cristianos, agresivos a veces, contra sus sinagogas y sus fieles, porque, aunque las leyes no permitían tales excesos, tampoco contenían virtud bastante como para que pudieran impedirlos. Pensemos, como mejor conocido de los posibles ejemplos, en el caso de Mahón (Menorca), un episodio de singular violencia ocurrido en la ciudad balear, en la que existía una bien nutrida comunidad hebrea dirigida por un poderoso hispanorromano que era a un tiempo patrono del municipio, *defensor civitatis*, y *pater patrum* de la sinagoga, y en la política de persecución y conversión por la fuerza y el chantaje, efectos de un ramalazo de exaltación fanática en la mayoritaria comunidad cristiana de la ciudad en algún momento de la primera mitad del siglo V, con ocasión de la llegada de un clérigo procedente de Jerusalén y portador de una reliquia de San Esteban¹⁰. La sinagoga mahonesa resultó incendiada y sus ruinas destruidas luego desde sus cimientos para dejar solar en el que construir una basílica.

Durante el período del reino de Tolosa y en los reinados de los monarcas arrianos, cuando no existía ya el Imperio romano de Occidente y eran los godos quienes dominaban lo más de Hispania, fueron las disposiciones incluidas en el *Breviario* de Alarico II (484-507) las que regían la situación de los hebreos, tanto las de carácter general, que pesaban sobre ellos como ciudadanos hispanorromanos que eran, cuanto las que les afectaban en exclusiva por su condición peculiar de creyentes mosaicos¹¹. De las varias decenas de leyes antijudías del *Código Teodosiano*, sólo diez fueron seleccionadas en la compilación alariciana. Esta colección de leyes constituyó el cuerpo legal que regiría a los judíos —aunque, la verdad, parece que no muy severamente urgido— hasta que con Recaredo y el III Concilio de Toledo, a saber, el monarca y la asamblea eclesial hispanogótica de la conversión al catolicismo, comienza la serie de leyes específicas dictadas por la monarquía goda contra los judíos hispánicos.

En la drástica selección que los jurisconsultos de Alarico II habían efectuado en los textos dispositivos del *Código Teodosiano*, se mantuvieron leyes que vedaban a los judíos el acceso a los cargos públicos, dejándoles en cambio la servidumbre, siempre gravosa económicamente, de la curia municipal; les impedían la posesión de esclavos cristianos, o les prohibían cualquier acción que perturbara a sus antiguos correligionarios conversos al cristianismo. Entre las leyes seleccionadas en el código de Alarico II estaba prevista la pena de muerte para los judíos en más de un supuesto concreto: en el caso de tenencia y circuncisión de esclavos cristianos, con ejecución invariable del médico que practicara la intervención ritual, y también en el de quienes contrajeran matrimonio mixto, a juzgar por el hecho de que este delito quedaba equiparado al adulterio en una ley de Teodosio y la pena prevista para las uniones adulterinas era la misma establecida para el parricidio, a saber, la capital. Todos los indicios apuntan, sin embargo, como arriba he sugerido, a que en la realidad los monarcas visigodos arrianos no se preocuparon demasiado por exigir el cumplimiento de la normativa recogida en la codificación alariciana relativa a los judíos.

¹⁰ Es fuente fundamental una carta del obispo Severo de Menorca. Cfr. Seguí Vidal 1937; García Iglesias 1978 (1), pp. 87-92; García Moreno 1993, pp. 59-60, y fragmentos documentales en 177-179, y Valle 1998 (3), pp. 65-76. También se relaciona con estos acontecimientos un escrito titulado *Altercatio Ecclesiae et Synagoga*, sobre el que puede verse Seguí y Hillgart 1954, pp. 1-57.

¹¹ Sobre el grado de urgencia de esta legislación y otros aspectos de interés véase Juster 1913, pp. 275 y ss.; García Iglesias 1978 (1), capítulo IV; Rabello 1981, pp. 809 y ss., y Jiménez Garnica 1993.

El inicio del rigor y la presión del reino visigodo contra los seguidores del mosaísmo coincide con la conversión de los monarcas y del sector gótico al catolicismo. Un gran historiador del judaísmo altomedieval, Blumenkranz, ha podido decir que la fecha del 589 supone el punto de partida de la más trágica aventura de los judíos con anterioridad a la plena Edad Media¹². Es evidente, pues, que la efeméride de la conversión vino a ser fecha clave para la suerte de los israelitas¹³. No hay más que ver que el propio III Concilio de Toledo, en el que se materializa el abandono del arrianismo por los godos, es el primero en plantearse la cuestión judía y que Recaredo, el primer monarca godo católico, dicta ya una ley antijudía, aunque no fuera especialmente rigurosa. No podrían los judíos adquirir siervos cristianos ni recibirlos en donación, ni mucho menos circuncidarlos, y los esclavos israelitas de dueños de la misma fe que abjuraran haciéndose cristianos quedarían automáticamente libres¹⁴. No son muy duras, da esa impresión, estas disposiciones; si es que la ley está completa, pues podría habernos llegado a falta del final y en ese caso cabría que contuviera una dureza que no nos ha sido dada conocer. El concilio de la conversión prohibió a los judíos tener esposas o concubinas cristianas, obligaba al bautismo de los niños nacidos de las ilegales uniones mixtas, acogía el viejo impedimento de acceso de los hebreos a los cargos públicos y manumitía sin más a los esclavos cristianos circuncidados a la fuerza¹⁵. Y, a partir de aquí, lo que el reino godo depara a los hebreos es una larga serie de medidas restrictivas y punitivas en proceso de creciente endurecimiento.

En el corto repaso que la ocasión me permite, voy a hacer hincapié en los más rigurosos y externos de los castigos previstos, incluyendo por descontado los físicos, que varios monarcas establecieron¹⁶. Ni Recaredo —si es que su ley nos ha llegado íntegra— ni el III Concilio de Toledo previeron castigos corporales contra los infractores de sus disposiciones, pero algunos de sus seguidores no rehuyeron extremados rigores. Es el caso de Sisebuto (612-621), quien en una de sus dos leyes sobre la posesión por judíos de esclavos cristianos y el consecuente proselitismo que facilitaba una posición de dominio de tal naturaleza, penaba a los infractores con decalvación, azotes y pena capital¹⁷. Otra novedad rigurosa que aporta este monarca es la conversión forzada de los judíos como alternativa al destierro. La desaparición del monarca y la menor lenidad de sus dos inmediatos sucesores, Recaredo II y Suintila, dejaron luego estas drásticas medidas en desuso.

El IV Concilio de Toledo, de 633, que tuvo por personalidad más influyente a San Isidoro y por el que se canaliza la legislación del rey Sisenando (631-636) —o que queda convertido en ley de validez civil por dicho monarca—, contradujo expresamente las disposiciones sisebutianas encaminadas a la conversión por fuerza¹⁸, aunque la existencia entonces de judíos no bautizados es prueba de su incumplimiento. Uno de sus cánones resucita una vieja norma con raíces en el entonces ya lejano Concilio de Elvira: la de que no debía haber trato entre judíos y conversos procedentes del judaísmo, a fin de evitar la contaminación de estos segundos por los primeros, y ello bajo pena de azotes para el infractor. Tampoco estaba permitida la circuncisión, considerada como una afrenta para el cuerpo. Otra disposición de este mismo IV Concilio, asimismo de larga tradición, prohibía a los judíos ocupar cargos públicos bajo pena de azotes, porque desde estas situaciones de preeminencia podían cometer injusticias sobre los cristianos, ampliando

¹² Blumenkranz 1960, p. 105.

¹³ Sobre la política antijudía de la monarquía goda católica habrá que añadir a García Iglesias 1978 (1), capítulos V y siguientes, por citar lo más importante: Orlandis Rovira 1980, pp. 149 y ss.; García Moreno 1993, *passim*; el espléndido Gil 1977, pp. 9 y ss.; Saitta 1995, y González Salinero 2000.

¹⁴ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 12.

¹⁵ III Concilio de Toledo, c. 14.

¹⁶ *Cfr.* García Iglesias 1979 (1), pp. 85 y ss., pequeño estudio posterior a García Iglesias 1978 (1), repetidamente citado.

¹⁷ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 13 y 14.

¹⁸ IV Concilio de Toledo, canon 57.

¹⁹ *Ibidem*, cánones 59 a 66.

las limitaciones también a los conversos¹⁹. El reinado de Sisenando es precedente, por lo tanto, de la discriminación de los hebreos bautizados, que reaparecería implacable en los muy posteriores tiempos inquisitoriales.

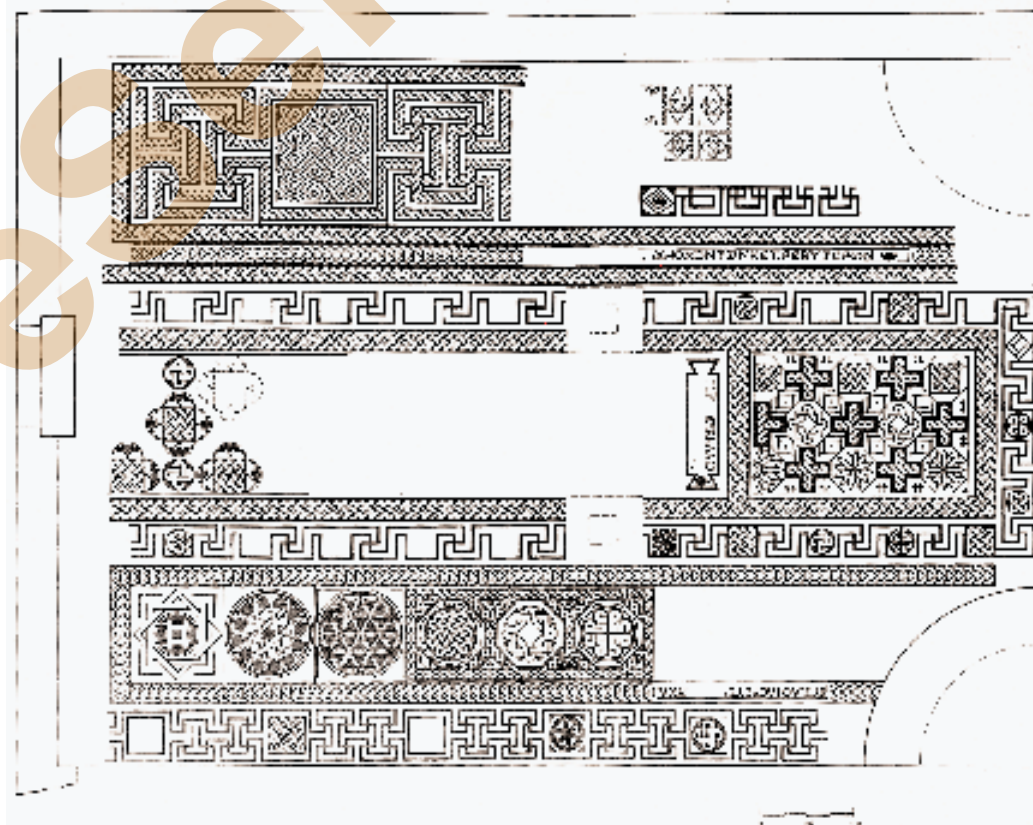
A través, pues, de un concilio se canalizaba en la España goda la costumbre de azotar por delito de judaísmo. Y no es este rigor de iniciativa eclesiástica lo que más podría extrañar, si tenemos en cuenta que una carta papal, dirigida a los obispos del VI Concilio de Toledo, de 638, tras referirse a los judíos como «perros sin fuerza para ladrar», preconizaba ya, todo parece indicarlo así, la pena de muerte. No conservamos en realidad esta misiva de Honorio I, sino que tan sólo conocemos el tenor de su contenido por la respuesta que le dio Braulio de Zaragoza. El extremo castigo sugerido por el pontífice romano, sin duda pena capital por un procedimiento de ejecución que no estamos en condiciones de precisar con seguridad, suscita el asombro del gran prelado cesaraugustano: ningún delito, contesta San Braulio al papa, puede ser tan grande como para merecer tal castigo, que además, añade el obispo de Zaragoza, carece de tradición en la Iglesia²⁰. A pesar de esta respuesta, el rey Chintila (636-639) exigirá una confesión abjuratoria en la que los judíos de Toledo se comprometen a lapidar a cualquiera de los suyos que violara el compromiso adquirido²¹. El VI Concilio de Toledo pretendió la erradicación del judaísmo, incluida la judaización de los conversos, de todo el reino goda²². De nuevo se exige la conversión forzosa o se urge la antes decretada por Sisebuto. Y es la de lapidación, precisamente, la ejecución propuesta: una pena típicamente judaica contra los judíos, es decir, una vuelta contra los propios judíos del tipo de castigo capital más enraizado en la tradición israelita.

²⁰ Sólo la respetabilidad y la reconocida autoridad doctrinal de San Braulio pueden explicar la proporción y pertinencia de esta respuesta; *cf.*: García Iglesias 1979 (2), p. 69, y, en general, sobre el elevado tono de la correspondencia del prelado, pp. 77-79. También García Iglesias 1978 (1), pp. 114-115; García Moreno 1993, pp. 119-121 y 151-152; Riesco Terrero 1993, pp. 585-604, y González Salinero 2000, pp. 47 y ss.

²¹ Publicó este documento Fita 1870, pp. 189 y ss.

²² VI Concilio de Toledo, canon 3.

Esquema de reconstrucción del pavimento de la sinagoga de Elche (Alicante), según Francisco Cantera Burgos, *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, Madrid, 1973



También Chindasvinto (642-653) prevé pena capital para el cristiano judaizante, sin especificar el procedimiento: *poena turpissima perimatur*, dice su ley²³; tal vez muerte tras aplicación de tormento. Y ha de observarse que este rey dirige sus rigores contra los cristianos que se infectan de israelitismo y no contra los judíos, a lo mejor ni siquiera los relapsos, a quienes parece que dejó en paz. Su hijo Recesvinto (649-672)²⁴ sanciona con lapidación y hoguera a los contraventores de sus severísimas leyes²⁵, que prohibían la circuncisión, la celebración de la Pascua, el rito matrimonial judío, las diversas costumbres hebraicas y todo litigio con cristianos. Lo que más preocupaba al legislador era la constante tentación de apostasía entre los conversos procedentes del judaísmo. Y permítaseme destacar la muerte en la hoguera, pues con la instauración de esa modalidad de ejecución se inicia una trágica tradición de la política religiosa peninsular, que sin duda recuerda al lector los procedimientos inquisitoriales. Además, en la legislación de Recesvinto, la pena de muerte, sea quemando al reo, sea lapidándolo, se aplica en todo caso; es a saber, sin matizaciones en lo que respecta a mayor o menor gravedad de la falta. Es más, se preveía el castigo capital incluso para los convictos en grado de tentativa. Aún sería de señalar otro particular: Recesvinto institucionaliza la costumbre de la discriminación de los conversos, convencido como estaba de la existencia de criptojudíos; y ya tenemos prefigurado aquí el fenómeno del marranismo, que siglos después y en otras circunstancias —a un tiempo diferentes y semejantes— adquiriría una proporción bien conocida y que por ende no es preciso destacar ahora. Estas rigurosísimas disposiciones legales de Recesvinto fueron conocidas, antes de promulgarse, por los obispos reunidos en el VIII Concilio de Toledo de 654 y merecieron su aprobación. Muy poco más tarde, en tiempos todavía del mismo monarca, el IX Concilio de Toledo de 655 dispuso en uno de sus cánones que se castigara con azotes al judío bautizado que eludiera la vigilancia de su obispo en los días festivos; judíos bautizados, huelga decirlo, por imperativo de la ley, es decir, a la fuerza y no por convicción. Sólo habría que apuntar un curioso rasgo de humanidad: no se forzaba a estos hebreos cristianizados coercitivamente a que consumieran carne de cerdo en atención a la repugnancia física que les producía. Recesvinto exigió la firma de otra confesión abjuratoria a los judíos toledanos, basada en particulares de su propia legislación y con previsión de lapidación y hoguera para quienes la traicionaran²⁶.

Años adelante, el rey Ervigio (680-687) insertó en su código nada menos que veintiocho leyes antijudías de nueva redacción²⁷. Discrimina a los conversos aún más y dicta contra los infractores de todos los supuestos la pena de cien azotes, pérdida de bienes y exilio. Los judíos que permanecían tales²⁸ no podían acceder al mercado, tenían que estar siempre a las órdenes de cristianos y nunca por encima, no podían tener por tanto esclavos que no fueran de su propia religión —o sea, en la práctica no podían tenerlos de ningún modo—, quedaba prohibido el matrimonio entre consanguíneos hasta el sexto grado, una disposición netamente contraria a la previsión mosaica del levirato, y se les vedaba su propia dieta, a excepción de lo referente a la carne de cerdo, entre otras limitaciones. Por el delito de circuncidar se castigaba con la amputación del pene o la nariz, según si el infractor fuera un hombre o una mujer. A veces la aplicación de cien azotes constituía la alternativa para el insolvente de la simple sanción en oro, prevista para los judíos de quienes se presumía el disfrute de una situación económica en cierta medida holgada. La vigilancia estrecha de los conversos, prevista por esta legislación en evitación de prácticas criptojudáicas, obligaba a los ex judíos a comparecer ante obispos o jueces los días festivos de la antigua Ley, los sábados y en ocasión de cualquier viaje. Todas las leyes ervigianas, incluso las más duras, fueron aprobadas por el XII Concilio de

²³ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 16.

²⁴ Padre e hijo reinan colegiadamente entre 649 y 653.

²⁵ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 3-11 y 15.

²⁶ *Ibidem*, XII, 2, 17.

²⁷ *Ibidem*, XII, primeras normas del título 3.

²⁸ El hecho de que existieran supone la caída en desuso de las leyes anteriores de conversión forzosa.

Toledo de 681²⁹. Quedaba, al menos, abolida por Ervigio y el sínodo que sancionó sus medidas la pena de muerte por mero delito de profesar el judaísmo.

Una prueba de que el rigor de las disposiciones dictadas por Ervigio no habían solucionado el problema hebreo, como no lo hicieran tampoco en su momento las de los anteriores monarcas persecutores, es que Égica (687-702), su yerno y sucesor, tuvo que preocuparse por la cuestión mediante una ley³⁰ y a través luego de las actuaciones de los XVI y XVII Concilios de Toledo³¹. Llegan otra vez las limitaciones, los azotes, las multas fabulosas —ascendían hasta tres libras de oro— y las confiscaciones, y se crea un gravamen extraordinario sobre los judíos no convertidos, quienes tenían que aportar al fisco no sólo sus propios impuestos sino también los de aquellos que se habían bautizado, ya que la caja del reino no estaba por la pérdida de ingresos. Y, muy poco después, la suerte de los judíos empeoraría aún más en lo que hemos dado por denominar la «solución final»³²: desmembramiento de las familias, erradicación, dispersión y esclavización general para todos los judíos, incluso los conversos, sin que el monarca y sus asesores creyeran oportuno detenerse a distinguir entre los sinceros y quienes no lo eran. El endurecimiento legislativo de Égica parece motivado por el convencimiento del monarca de que las comunidades israelitas, especialmente inquietas, conspiraban con las norteafricanas en detrimento de la seguridad del reino.

EL TRATO DEL REINO GODO A LOS NIÑOS JUDÍOS

Es una larga y triste historia; tanto más, si atendemos a cuanto de persecución y desdicha alcanzaba a los más indefensos de la comunidad de los israelitas hispánicos. Brindo en este apartado unos apuntes sobre lo que la política sanguinaria de los monarcas, y también la eclesiástica, reservaba a los niños y adolescentes judíos, particular al que hoy somos muy sensibles y al que alguna vez he prestado atención³³. En la época visigótica los moralistas, los tratadistas y reguladores monásticos y los concilios no dejan de manifestar su inquietud por los años débiles de la corta edad, aspecto curioso al que dediqué algunas páginas hace ya unos cuantos lustros; por su lado, las leyes civiles se preocuparon por la dimensión jurídica de la realidad infantil y adolescente mediante disposiciones proteccionistas, especialmente aquellas referentes a la tutela de los menores huérfanos o hijos de padres moralmente sospechosos. Los legisladores antijudaicos de época visigótica reflejaron alguna que otra vez, como no podía ser menos, que les condicionaba en cierta medida el cuidado por los más jóvenes. En dos ocasiones, ambas cuando ya se ha iniciado la política de cristianización forzosa en el reino de Toledo, aunque una y otra a distintos niveles, miran por los hijos en minoridad de los judíos con la intención de sustraerles de los peligros que para ellos suponía el contacto con sus progenitores. La primera vez en la que esto ocurre es en el IV Concilio de Toledo del 633³⁴. La segunda ocasión en la que a un rey visigodo le inquieta este particular es cuando el XVII Concilio de Toledo de 694 recoge las rigurosas medidas antijudías de Égica y prevé arrancar a los menores hebreos de sus propias familias para encomendárselos a cristianos una vez que hayan cumplido los siete años³⁵. Es de advertir que las circunstancias son muy distintas en este segundo caso a las del anterior, puesto que la disposición egicana se enmarca dentro de las medidas tendentes a desdibujar al pueblo de Israel, decretando esclavización general y dispersión de todos sus

²⁹ XII Concilio de Toledo, canon 9.

³⁰ *Leges Visigothorum*, XII, 2, 18.

³¹ Cánones respectivos 1 y 8 y *tomus* de las actas de uno y otro. Sobre las medidas de Égica, García Iglesias 1978 (1), pp. 129 y ss., y González Salinero 2000, pp. 70 y ss. No consigo ver la contradicción que este autor (p. 75, nota 216) atribuye a mis páginas 130 y 157, habida cuenta de la progresividad de la actuación egicana. Le agradezco profundamente, sin embargo, la cuidadosa atención que ha puesto en la lectura de mi libro.

³² Lo hice en García Iglesias 1978 (1), pp. 129 y ss., y me han seguido García Moreno 1993, p. 174, y González Salinero 2000, pp. 70, 77 y 79.

³³ Mayor pormenor que el aquí ofrecido en García Iglesias 1978 (2), pp. 28 y ss.

³⁴ Canon 60 de sus actas.

³⁵ XVII Concilio de Toledo, canon 8.

miembros, incluso conversos al cristianismo, a lo largo y lo ancho de la geografía del reino; a saber, la antes dicha «solución final». El legislador pretendió sustraer a los niños judíos a la perniciosa influencia de sus padres y quizá, suponiendo cual parece preciso hacer, que no seguían en la esclavitud, no creyó ni conveniente ni justo que, inocentes por la edad, pudieran quedar involucrados en lo que evidentemente se presenta como un castigo por la conspiración de los judíos peninsulares con sus correligionarios de África contra el reino hispanogodo, motivo y pretexto de las disposiciones expeditivas egicanas.

Como puede verse, los legisladores no se manifiestan del todo insensibles a las tiernas edades y la especificidad de sus derechos o a la inocencia de culpa positiva. Los visigodos eran por tradición bastante meticulosos en este sentido de la justicia. Un viejo principio legal recogido en una *antiqua*, o ley del período godo arriano, tenía por culpable tan sólo a quienes hubieran cometido delito, de tal manera que «ni los sucesores ni los herederos deberán temer peligro alguno por los hechos de sus padres»³⁶. Cabe explicar por ello el que Ervigio previniera la recuperación por parte de los hijos, siempre que fueran legítimos y sinceros cristianos, de su derecho a las herencias confiscadas en beneficio de la hacienda real³⁷. Advierto, sin embargo, que la restricción que supone la exigencia de legitimidad no existe cuando se trata de cristianos, por lo que el legislador compagina aquí algo de delicadeza jurídica con la discriminación antijudía.

Sería posible recordar alguna referencia más en nuestras fuentes a la preocupación de los legisladores visigóticos por los menores judíos expuestos a la influencia nociva de sus padres y maestros. Una ley de Ervigio, que pretende erradicar la conservación de libros hebraicos, probablemente talmúdicos, prevé castigo de decalvación y un centenar de azotes para quien enseñara a los niños los contenidos de tales obras, y disuaden a los propios niños de toda tentación de aproximarse a la literatura rabínica y su enseñanza en escuelas clandestinas, reservándoles las mismas rigurosas penas siempre que hubieran cumplido los diez años de edad. Previsiones de este tipo son pruebas suficientes de que los judíos no aceptaban la cristianización de sus hijos ni les privaban de una formación en su fe, oral, literaria, escolar o simplemente familiar. Cabe relacionar este afán de sustraer a los hijos de la legislación coactiva con lo que evidencia el único canon conservado de un concilio de Sevilla presidido por San Isidoro, que hubo de ser el tercero de los celebrados en la ciudad bética y con una disposición ervigiana que pretende impedir el fraude de los judíos a la hora de bautizar a sus hijos. En un momento que ha de ser el de la conversión forzosa decretada por Sisebuto, se nos habla en el primer caso de que se practicaba la sustitución de los niños hebreos por otros en el momento de administrarles las aguas del bautismo. La disposición de Ervigio prueba una vez más que la pugna religiosa es enconada y que los subterfugios de los creyentes de Israel se mantienen, haciendo precisa la reiteración normativa.

CAUSAS DE LA POLÍTICA ANTIJUDÍA DE LOS VISIGODOS

Hay una pregunta de formulación inevitable: la de cuáles fueron las motivaciones últimas de esta política represiva de los godos contra los judíos. Unos cuantos lustros atrás asistimos a una moda, muy ideologizada y más distorsionadora de los hechos que fundamenta-

³⁶ *Leges Visigothorum*, XII, 1, 8.

³⁷ *Ibidem*, XII, 3, 8.

da en ellos, por fortuna muy moderada luego, consistente en explicar mediante razones socioeconómicas la política antijudía del reino visigótico. Según los autores de tal tendencia, los hebreos formaban raza aparte; constituían una minoría inasimilada; venían a ser una sociedad dentro de la sociedad; no encajaban en la organización social del momento; estaban básicamente dedicados al comercio y los monarcas encontraban en ellos, sin gran oposición, culpables de toda crisis económica; resultaba tan fácil como popular aprovecharse de los bienes cuantiosos de los pérfidos deicidas... Sin que sea legítimo negar algunos particulares del cuadro precedente, nada es verdad en formulaciones así de tajantes y de tal modo combinadas. Hace años dediqué un buen número de páginas a profundizar en la vida económica y social de los judíos hispánicos del período y a preguntarme por las motivaciones de la violenta política de los reyes godos, y creo haber probado suficientemente que explicaciones simplistas y sesgadas como las que he apuntado están del todo erradas. Los judíos no constituían una raza, pues una comunidad religiosa con siglos de proselitismo no basa su identidad en el particularismo étnico y acaba por conservar muy poco de tal cosa, si es que mantiene algo. No se diferenciaban, salvo por su religión, del resto de los hispanorromanos; ni en la parte más externa de su vida, ni en sus dedicaciones profesionales, ni en sus niveles económicos. La política represiva no admite explicación por afán de lucro, porque en ocasiones comportaba consecuencias negativas para el fisco real y porque, aun estando previstas las confiscaciones, no siempre se acudió a ellas y sí se dejó invariablemente una puerta abierta para evitarlas. Tampoco eran los judíos en principio impopulares y fáciles chivos expiatorios; he tenido ocasión de insistir en la evidencia documental que aporta testimonio de que tenían muchos valedores entre los cristianos y eran protegidos por una opinión pública en gran medida desfavorable a la política de persecución. Lo que hubieran podido cosechar de impopularidad los creyentes mosaicos no era causa de la persecución, sino por el contrario efecto; es decir, resultado de una intoxicación constante desde el foro civil y, digamos, desde el púlpito. Las razones verdaderas son religiosas y políticas, inseparables las unas y las otras: la búsqueda de la unidad del reino y la defensa del cristianismo en su pureza, su prevalencia y su unicidad; en otras palabras, la herencia de una antiquísima tradición antijudaica de la Iglesia, competitiva y proteccionista, avivada por movimientos mesiánicos disolventes³⁸, inquietantes al menos, y la necesidad de desdibujar diferencias internas y de romper posibles puentes hacia enemigos externos.

Algunos autores, más en la dimensión de la apología que en la propiamente histórica, han querido descargar la responsabilidad del clero católico y culpabilizar a la autoridad civil de la tremenda represión antijudía de las postrimerías del siglo VI y, sobre todo, de la mayor parte del VII. Me parece más ajustado afirmar que la legislación contraria a los hebreos fue el resultado de una estrecha colaboración entre los poderes civil y eclesiástico. Y, si hubiera de cargar más las tintas sobre uno de ellos, lo haría sobre el segundo y no sobre el primero, porque la Iglesia en cuanto que tal —hubo excepciones de personalidades aisladas— nunca se apeó de su afán contra los israelitas, mientras que bastantes monarcas, por el contrario, sí lo hicieron. Un viejo especialista americano, Parkes, observó hace tiempo con acierto que los reyes godos que resultaron elegidos o se consolidaron sin el favor del clero, ni urgieron las leyes existentes ni promulgaron otras nuevas, aunque luego el autor no saca partido a su idea por el lado positivo, como, contrariamente en planteamiento y conclusiones, intentaríamos otros autores³⁹.

³⁸ Nada mejor que Gil 1977, *passim*, sobre el particular de la eferescencia mesiánica que conoce la tarda antigüedad mediterránea.

³⁹ Yo mismo aparte, García Iglesias 1978 (1), capítulo IX *passim*, son de recordar Bachrach 1977, pp. 9 y ss.; Saitta 1983 (1), pp. 221-263; Saitta 1983 (2), pp. 79-146; y García Moreno 1993, pp. 137 y ss. y epílogo en pp. 168 y ss.

Algo he de recordar, en esta breve síntesis, de la actitud de la jerarquía con respecto a los judíos sobre la base de la producción literaria y teológica de algunos preladados⁴⁰. Tras antecedentes anteriores, como el de Gregorio de Elvira o Liciniano de Cartagena, que en los años del Imperio cristiano y de la monarquía arriana respectivamente se polemizan contra los judíos y se preocupan del fenómeno de la judaización en homilías o cartas⁴¹, el siglo VII constituye el momento en el que se concentran los escritos antijudaicos más sobresalientes. Sabido es que San Isidoro de Sevilla se opuso a los rígidos procedimientos de Sisebuto, aunque esta crítica no entrañaba despreocupación por la cuestión, como lo prueba su participación fundamental en el IV Concilio de Toledo y el casi desconocido III de Sevilla más arriba mencionado, así como su *Contra Iudaeos*, opúsculo que intentaba proporcionar argumentos contra las posibles objeciones procedentes del campo hebreo o pretendía prevenir el riesgo de judaización, y su *De fide catholica*, escrito dirigido al parecer a los convertidos a la fuerza por Sisebuto a fin de afirmarlos en su nueva fe⁴². San Braulio de Zaragoza es el autor de una carta al papa Honorio I, en la que explica su postura personal y la de la Iglesia española al respecto del problema israelita. El *Liber de Virginitate* de San Ildefonso de Toledo⁴³ contiene elementos suficientes como para merecer catalogación en el capítulo de la literatura antijudía, y San Julián de Toledo⁴⁴, converso a lo que parece⁴⁵, no sólo arremete contra los hebreos violentamente y en tono despreciativo en su *Historia Wambae* y en su *Insultatio* —título bien significativo—, sino que escribe también el *Antikeimenon*, un tratado contra el judaísmo, y el *De comprobatione sextae aetatis*, que en palabras del gran latinista Díaz y Díaz es un «formidable y aparatoso alegato mesiánico antijudío»⁴⁶. A todos estos obispos escritores les inquietaba tanto la incredulidad como el proselitismo de los hebreos; más quizá lo segundo que lo primero. E insistiría en que esto es algo inseparable de la política llevada en el reino hispanogodo contra el pueblo judío, aunque sólo sea por el papel que alguno de estos preclaros varones —todos, salvo quizá Ildefonso— desempeñaron en los concilios y por el ascendente que más de uno tuvo sobre algún que otro monarca persecutor. En cuanto respecta a la conversión forzada, no faltaron los eclesiásticos contrarios, pero abundaron los favorables, convencidos de la imposibilidad de salvación fuera de la fe católica y la legitimidad de lo que resultaría una coacción para el bien.

VESTIGIOS MATERIALES DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS ANTIGUAS

Toda historia pasada de cierta entidad deja huellas para el estudio y disfrute de arqueólogos u otros especialistas más o menos cercanos, y esta nuestra no podía constituir excepción. No abundan, empero, los restos físicos que nos han legado los judíos hispánicos de la antigüedad, se conserven o los conozcamos tan sólo a través de la memoria literaria dejada por quienes tuvieron la ocasión de verlos y estudiarlos. Relaciono en las líneas que siguen algunos de los testimonios materiales más importantes. Ninguno de ellos es anterior a los tiempos de la vieja Roma. Por lo general se trata de epígrafes, aunque no faltan los de muy otro carácter. De época romana son de recordar la inscripción emeritense del samaritano *Iustinus*⁴⁷ y la almeriense de la niña *Annia Salomonula*⁴⁸, así como la existencia

⁴⁰ Véase García Iglesias 1978 (1), pp. 141 y ss.

⁴¹ Sobre uno y otro, García Iglesias 1978 (1), pp. 49-50 (Gregorio) y 99-101 y 141 (Liciniano). Para el primero de ellos, Barcala Muñoz 1998, pp. 45-62.

⁴² García Iglesias 1978 (1), pp. 142-143; Díez Merino 1998, pp. 79-110, y González Salinero 2000, pp. 121 y ss.

⁴³ Además de García Iglesias 1978 (1), p. 144, Valle 1998 (2), pp. 117-118.

⁴⁴ Como complemento de lo que escribí en García Iglesias 1978 (1), pp. 144-146 y *passim*, se deberá acudir al magnífico tratamiento de Gil 1977 [1979], pp. 87 y ss., así como a Valle 1998 (4), pp. 121-130, y González Salinero 2000, pp. 115 y ss.

⁴⁵ Una rosa nacida entre espinas, según la *Crónica Mozárabe*, 31.

⁴⁶ Díaz y Díaz 1976, p. 106.

⁴⁷ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II, 515.

⁴⁸ *Ibidem*, II, 1982.

de algunas monedas⁴⁹. Ya de tiempos del Imperio cristiano es la sinagoga de Elche, que ofrece textos altamente indicativos en los mosaicos de su pavimento⁵⁰. Otros documentos, de los siglos IV-V, son las dos piezas interesantes de Tarragona, a saber, el epitafio en griego de *Nectaris*, la inscripción bilingüe greco-latina del rabino *Lasies* y los plomos inscritos con caracteres hebraicos de Santa María del Camí (Mallorca)⁵¹. De época visigótica destaco —prescindiendo de la estrella de David, de significación muy dudosa, que aparece en una «bulla» de la necrópolis visigótica de Carpio de Tajo⁵²— la inscripción trilingüe de Tarragona, del Museo Sefardí de Toledo, que lleva *menorá*, *sofar* y una pequeña fórmula hebrea [cat. 4]; la memoria funeraria trilingüe de *Meliosa*, tortosina; la de Pallaresos (Tarragona), epitafio latino de *Isidora*, con doble *menorá*; la emeritense de difunto de nombre no susceptible de reconstrucción cierta y fórmulas israelitas indudables, y la lápida del *Rabí Jacob*, asimismo de Mérida, rota en dos partes de historia independiente y por un feliz azar reunificada⁵³.

CAÍDA DE UN REINO, FINAL DE UNA PESADILLA

El estado persecutor se hundió junto al Guadalete en julio de 711, cuando las huestes del rey Rodrigo fueron vencidas por las tropas musulmanas, mayoritariamente beréberes, de Tarik, el lugarteniente de Muza. La Iglesia hispanocatólica, que había respaldado no sólo la coacción sino también la violencia física más extrema, quedó desarbolada. Los judíos, que no fueron inocentes —todo parece indicarlo así— de conjura propicia a la invasión, rieron los últimos. Las viejas fuentes dicen que abrieron las puertas de algunas ciudades a los musulmanes o se les sumaron y que éstos los establecieron en ocasiones como guarnición⁵⁴. Si es verdad lo que dio por bueno el XVII Concilio de Toledo, celebrado bajo Égica, a saber, que las comunidades judaicas se entendían ya de antes con los enemigos exteriores de la monarquía, el descubrimiento del complot y el intento de atajarlo distó mucho de la eficacia. Al menos los invasores encontraron decididos aliados en la agónica, pero todavía superviviente, sinagoga hispánica. Podría decirse que la política antijudía de los godos se volvió al cabo contra quienes la idearon, diseñaron y practicaron, por más que como contrapartida de largos efectos en el tiempo quedara establecido en España el concepto estigmatizador de *perfidia iudaica*⁵⁵. Se comprende que unas gentes presionadas, atenzadas, desmembradas y hasta amenazadas de extinción, hicieran todo lo posible por cambiar de situación e incluso de dominadores. La conquista musulmana fue para los israelitas ocasión de esperanza primero y, por lo general, de mejora efectiva después. Continuarían severamente discriminados, pero al menos en seguridad relativa y sin riesgos que atentaran gravemente contra su preciada identidad. Y habrían de volver los malos tiempos, igualmente sañudos, con los reinos cristianos, sobre todo avanzada la Edad Media, cual en otras páginas de este mismo libro se le explica cumplidamente al interesado lector. En cualquier caso y por lo demás, no será posible encontrar en la España de tiempos medievales fundamento bastante para ese mito, políticamente correcto y tan en boga, verdadero fantasma histórico a falta de matices y sobra de excepciones, que es el de la «convivencia pacífica de las tres culturas y religiones».

⁴⁹ Relaciono el material numismático que pude conocer en García Iglesias 1978 (1), pp. 58-59.

⁵⁰ Entre su amplia bibliografía, remito a Schlunk 1952, pp. 182 y ss., y Cantera y Millás 1956, pp. 284-286.

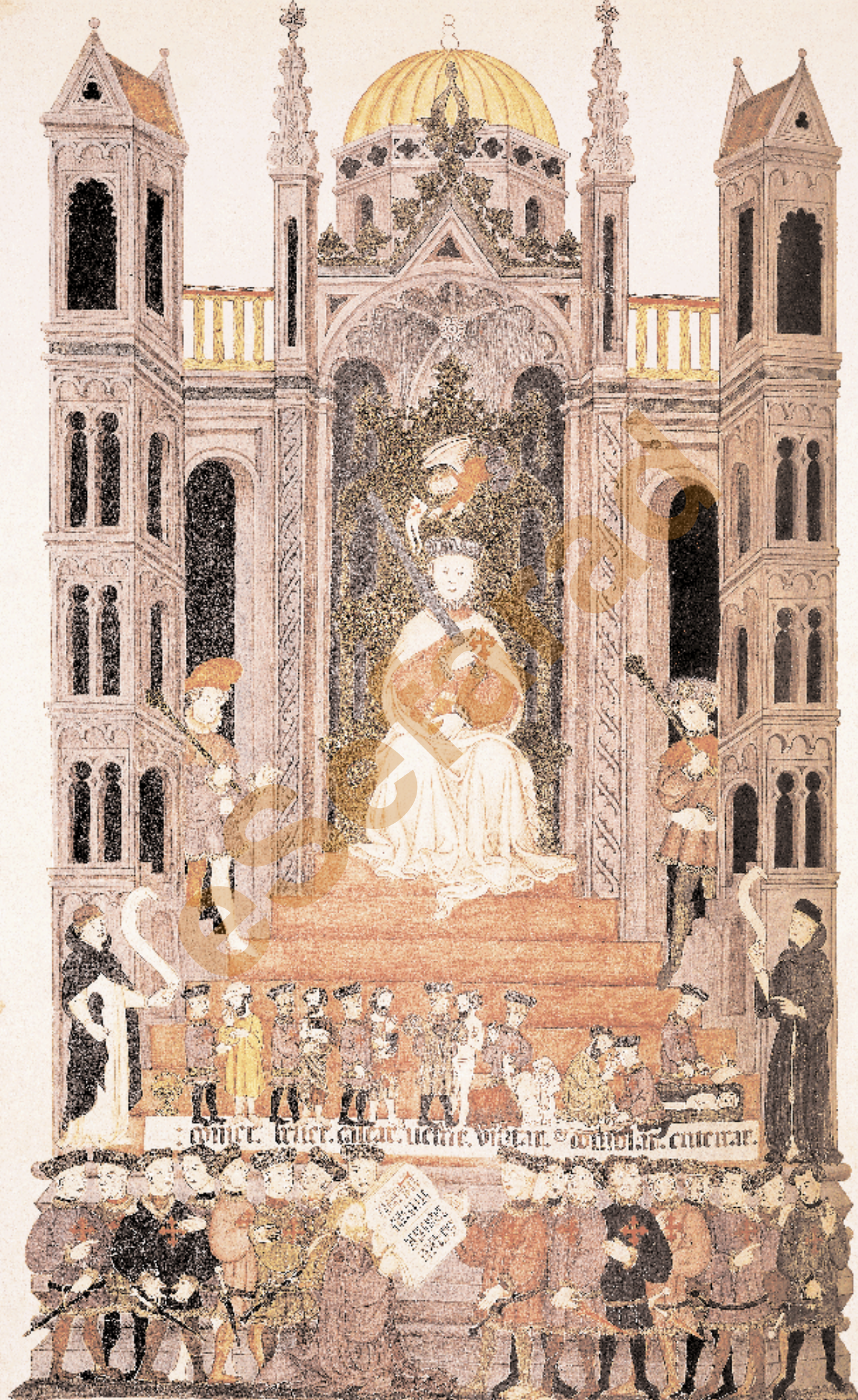
⁵¹ Véanse las respectivas referencias en García Iglesias 1978 (1), pp. 56-57.

⁵² Sin convencimiento la recogí en García Iglesias 1978 (1), p. 180: «Su probable carácter judío queda por confirmar». Ahora no puedo dejar de someter mis dudas al buen criterio crítico de Gisela Ripoll.

⁵³ Sus referencias en García Iglesias 1978 (1), pp. 173-174 y 179.

⁵⁴ Con bibliografía anterior y mención de fuentes árabes y cristianas, García Iglesias 1978 (1), pp. 199-202. Véanse también, desde el lado del arabismo, Ashtor 1973, pp. 15 y ss.

⁵⁵ Véase Ginio 1995, pp. 299 y ss.



... amict. brice. cunct. uerare. ornat. ... comblat. enterrae.

...
...
...
...
...
...

LOS JUDÍOS EN AL-ANDALUS

La trágica situación en la que se habían encontrado los judíos de Hispania en la etapa final de la monarquía visigoda cambió radicalmente a raíz de la invasión de la Península Ibérica por los musulmanes. Tradicionalmente se ha puesto de manifiesto que los judíos animaron a los islamitas establecidos en el Magreb a cruzar el estrecho de Gibraltar para asentarse en el territorio de la antigua Hispania romana. El hecho cierto es que, después de la victoria de Tariq sobre el rey visigodo Rodrigo en la decisiva batalla de Guadalete, los hebreos encontraron en al-Andalus un clima de suma tolerancia.

Los musulmanes fueron para los judíos, como lo ha señalado el historiador israelí Benzion Netanyahu, los «salvadores de su intolerable opresión»¹. Así las cosas, las juderías establecidas en los núcleos urbanos de al-Andalus no sólo gozaron de amplia autonomía, tanto en términos de gobierno como en las cuestiones judiciales y religiosas, sino que alcanzaron un gran florecimiento. Ello no fue óbice, sin embargo, para que los hebreos de al-Andalus se arabizaran profundamente desde el punto de vista cultural, lo cual obedecía, en buena medida, al parentesco lingüístico que existía entre los idiomas de ambas comunidades. Las juderías más destacadas, sin duda todas ellas de carácter urbano, eran las de Córdoba, Lucena, Valencia, Zaragoza, Toledo, Palma de Mallorca y Tudela. Los hebreos se dedicaban, ante todo, a la artesanía y el comercio, siendo muy frecuente la práctica de oficios como los de sastre, orfebre o joyero, pero también los hubo dedicados a la medicina. Más aún, algunos hebreos terminaron por ocupar puestos de gran relevancia en la corte musulmana. Tal fue el caso, por acudir a un ejemplo sumamente representativo, de Jasdáy ibn Saprut, médico personal a la vez que colaborador en diversas tareas diplomáticas del primer califa cordobés, el omeya Abd al-Rahmán III. Jasdáy ibn Saprut, por otra parte, protegió hasta la saciedad a la comunidad hebraica de Córdoba, al tiempo que financió una academia rabínica en dicha ciudad. Otro judío de alto relieve fue Ibn Negrella, brillante poeta a la vez que hombre clave en el reino taifa de Granada, en donde actuó como visir y jefe del ejército. Asimismo hubo otros muchos nombres preclaros del hebraísmo en el terreno de la actividad intelectual, entre los que merece ser recordado Selomó ibn Gabirol, cuya vida transcurrió en la ciudad de Zaragoza, que fue coetáneo de la época de los primeros taifas.

Sin duda alguna la época más brillante de las juderías de al-Andalus fue la de los siglos X y XI, es decir la época del califato omeya y, tras la estruendosa caída de éste, la de los primeros taifas. Esa fase se caracterizó por la convivencia, en la España musulmana, de mezquitas, sinagogas e iglesias cristianas, o lo que es lo mismo de musulmanes, judíos y mozárabes. Pero a raíz de la invasión de los almorávides, a finales del siglo XI, ese panorama

¹ Netanyahu 1999, p. 50.

experimentó un cambio sustantivo. Los almorávides, que procedían del norte de África, eran partidarios de una interpretación rígida de los principios del islamismo, lo que se tradujo en que se mostraran muy poco comprensivos con los practicantes de las otras religiones abrahámicas, es decir los cristianos y los hebreos. Un siglo después, en el XII, esa situación se agravó, si cabe, con la llegada al suelo hispano de los almohades, asimismo de origen norteafricano, los cuales también se caracterizaban por sus principios integristas. De ahí que muchos judíos se vieran obligados a abandonar el territorio de al-Andalus, unas veces para refugiarse en los reinos cristianos del norte peninsular, en los cuales eran muy bien acogidos, otras para establecerse en otros países del ámbito musulmán. Este último fue el caso, entre otros muchos, del gran pensador hebreo del siglo XII Maimónides, autor de la famosa *Guía de perplejos*, obra de carácter filosófico en la que intentaba armonizar, por difícil que resultara el propósito, la fe y la razón [cat. 197-199]. Maimónides, que había nacido en la ciudad de Córdoba, murió en el año 1204, por supuesto muy lejos del territorio de al-Andalus. El poeta Mosé ibn Ezra, por el contrario, constituye un ejemplo de judío que abandonó las tierras de al-Andalus, en concreto Granada, a finales del siglo XI, para refugiarse en Castilla.

LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA CRISTIANA

En los núcleos cristianos que fueron surgiendo en las zonas septentrionales de Hispania, desde el reino astur, al oeste, hasta el condado de Barcelona, al este, había en los siglos altomedievales, al parecer, algunos judíos, por más que en número reducido. Al menos así se pone de manifiesto en diversas fuentes de la época. Un documento del año 905 alude a los bienes que legó a un monasterio en su testamento un tal Habaz o Nabaz, del que se dice que fue «antes judío y después cristiano y monje». Muy significativo es, asimismo, el fuero de Castrojeriz, que data del año 974, y en el cual se establece que «si homines de Castro matarent judeo, tantum pectent pro illo quomodo pro christiano». ¿Tendría algún sentido esa referencia a los judíos si no los había en la citada localidad? Por otra parte sabemos que a finales del siglo X había una modesta judería en la localidad leonesa de Puente Castro. No obstante, fue a raíz de finales del siglo XI, período coetáneo de los inicios de la expansión militar cristiana hacia el territorio de al-Andalus, cuando la presencia judía en los núcleos políticos de la España cristiana creció de forma notoria. En parte ello fue debido a la huida de hebreos de al-Andalus, molestos con la intransigencia tanto de los almorávides como de los almohades. Pero también fue decisivo el progreso de las armas cristianas, que iban incorporando a su dominio ciudades en las que había importantes juderías. Tal fue el caso, por ejemplo, de Toledo, núcleo urbano en donde se hallaba la judería más numerosa y más dinámica de toda Hispania. Toledo, como es sabido, pasó a poder cristiano en el año 1085, en tiempos del monarca castellano-leonés Alfonso VI. Unos años después, en 1118, ocurría lo mismo con la ciudad de Zaragoza, conquistada por el rey de Aragón Alfonso I el Batallador.

Por lo que se refiere a los núcleos occidentales de las tierras hispanas, había muy pocos judíos en las comarcas de la costa cantábrica. En cambio eran muy florecientes las juderías del camino de Santiago, caso por ejemplo de Burgos o de Haro, así como de las ciudades

y villas próximas al río Duero, como Palencia, Valladolid o Zamora. Por otra parte había también importantes comunidades hebraicas en los territorios que progresivamente se fueron incorporando al dominio cristiano, ya fueran la Meseta meridional, con juderías como las de Toledo, Guadalajara o Cuenca, Andalucía, en donde destacaban las juderías de Sevilla, Córdoba o Jerez de la Frontera, o el reino de Murcia. En los núcleos orientales las juderías de más antiguo raigambre eran las de Barcelona y Gerona, pero la población hebrea aumentó notablemente con la incorporación de las zonas del valle medio y bajo del río Ebro, lo que supuso la presencia de juderías como las de Zaragoza, Huesca, Calatayud, Lérida y Tarragona. También contribuyó al incremento de la población hebrea de la corona de Aragón la conquista de la isla de Mallorca, en donde los judíos «chuetas» constituían un importante y muy dinámico grupo, y del reino de Valencia, con juderías en la ciudad de Valencia, Játiva o Castellón. En el reino de Navarra las principales juderías eran las de Pamplona, Tudela y Estella.

Los judíos, como es sabido, designaron al suelo hispano con el nombre de Sefarad, de donde deriva el término de sefarditas, que se aplicó, tiempo después, a los expulsados del suelo ibérico por los Reyes Católicos. Sefarad, según la estudiosa del hebraísmo Asunción Blasco, aludía «al extremo más occidental del mundo conocido, es decir la entidad geográfica formada por la Península Ibérica y las islas Baleares»². Ahora bien, ¿cuántos judíos vivieron en las tierras hispanas? Resulta de todo punto imposible intentar efectuar cálculos numéricos acerca de la población hebrea de Sefarad. En ocasiones se han barajado cifras muy elevadas, que hablaban de hasta 600.000 hebreos en Sefarad. Parece bastante razonable, no obstante, admitir que en las décadas finales del siglo XIV quizá hubiera entre los 200.000 y los 250.000 judíos establecidos en suelo hispano.

De todos modos, a la hora de llevar a cabo un análisis de la evolución de los judíos de los reinos cristianos de la Hispania medieval parece razonable establecer una distinción cronológica. Así las cosas, cabe diferenciar una primera etapa, que comprende *grosso modo* los siglos XI al XIII, caracterizada por la convivencia armónica entre los cristianos y los judíos, y una segunda, la de los siglos XIV y XV, en la cual esas buenas relaciones quebraron de forma estrepitosa, hasta el punto de que los judíos terminaron siendo expulsados de la piel de toro.

La convivencia cristiano-judía (siglos XI-XIII)

Un importante paso adelante, en orden a fortalecer las buenas relaciones entre las comunidades cristiana y judía, lo dio Alfonso VI, al aprobar, en el año 1090, la denominada *Carta inter Christianos et Judaeos*, en la cual se establecía que en adelante se daría el mismo trato legal a los miembros de ambas comunidades. Dicho documento ha sido considerado como una especie de fuero para la comunidad judaica. Es más, ningún otro país de la Europa cristiana de la época poseía una norma legal que garantizara, como lo hacía la *Carta* de que hablamos, el establecimiento de los judíos en su suelo. Conviene recordar que, por esas mismas fechas, la Europa cristiana fue testigo de un primer ramalazo de violencia antijudaica, como consecuencia de la puesta en marcha de las Cruzadas. La actitud de los reyes cristianos de Hispania, por el contrario, fue, en general, favorable a la comunidad hebraica, a la que ofrecieron amparo y protección, aunque a cambio utilizaron

² Blasco 1999, p. 114.

a algunos judíos para desempeñar importantes funciones en la corte, sobre todo las relacionadas con el complejo mundo de las finanzas. Al fin y al cabo, los judíos de la España cristiana eran considerados *servi regis*, expresión que ponía de manifiesto su estrecha dependencia de las autoridades monárquicas, de las que eran una especie de patrimonio o propiedad particular. Asimismo, los hebreos estaban obligados al pago de un impuesto directo a la hacienda regia, la llamada «cabeza de pecho».

Las comunidades judías, no lo olvidemos, constituían una minoría dentro de los reinos cristianos. En cualquier caso no sólo fueron bien recibidas en las tierras de la España cristiana, como se pone de manifiesto, entre otros textos, en los fueros de la época (casos, por ejemplo, de los de Sepúlveda, Cuenca o Astudillo), sino que gozaron de una amplia autonomía. Los hebreos tenían tribunales propios, así como sinagogas, escuelas, carnicerías y cementerios. Por de pronto se integraban en aljamas, término en cierto modo equivalente a los concejos de las tierras cristianas. Dichas aljamas eran dirigidas por un consejo de ancianos, los llamados *muqademin*, los cuales dictaban las *taqanot* u ordenanzas por las que se regiría la comunidad al tiempo que designaban a diversos oficiales, entre ellos los rabinos, los jueces y los recaudadores de impuestos propios destinados a atender las sinagogas, las escuelas y las cofradías asistenciales. Asimismo, los judíos tenían plena libertad para construir sus sinagogas y enseñar a los jóvenes la doctrina religiosa propia del hebraísmo. Por lo demás ninguna disposición legal obligaba a los judíos a vivir en una determinada zona urbana, aunque lógicamente ellos tendían a vivir en proximidad. Los barrios en que habitaban los judíos eran conocidos como *qahal*, de donde deriva el término catalán *call*, que alude sin más a las juderías. Ahora bien, también existían limitaciones para los hebreos. Los judíos no podían casarse con miembros de la comunidad cristiana ni comer con ellos ni, por supuesto, realizar proselitismo de sus creencias. Si un judío mantenía relaciones sexuales con una cristiana podía ser condenado a muerte. Es más, en el caso de una ejecución un hebreo podía ser colgado por los pies, medida que servía para prolongar su agonía.

Los judíos, predominantemente urbanos, se dedicaban a actividades muy diversas. La mayoría trabajaba en oficios artesanales o se dedicaba al comercio. En un principio parece que también se dedicaron a la agricultura, pero poco a poco fueron apartados de esa actividad, a lo que contribuyeron diversas leyes que prohibían a los judíos poseer heredades. En definitiva, como ha escrito Joseph Pérez, «la sociedad cristiana procura, pues, apartarlos de las actividades agrícolas y ganaderas»³. De ahí que se orientaran preferentemente hacia el mundo de la artesanía y del comercio. Las fuentes de aquellos siglos hablan de judíos zapateros, alfayates, tejedores, tundidores, jubeteros, perales, plateros, especieros, comerciantes de pescado seco o salado, etc. No obstante, pronto destacó una minoría orientada al comercio del dinero. Hay que tener en cuenta la actitud de la Iglesia cristiana en aquella época, hostil a la práctica del préstamo con interés. Los judíos, por el contrario, terminaron por monopolizar esa función, lo que explica que a la larga se les considerara como unos usureros. También destacaron los hebreos en la práctica de la medicina, campo en el que podemos destacar a la familia de los Ibn Waqqar o a Todros Abulafia, médico personal del monarca castellano Alfonso X. En otro orden de cosas, es imprescindible recordar la presencia de intelectuales judíos en las tareas de traducción de obras científicas, filosóficas o literarias desarrolladas por la escuela de Toledo. Particularmente notable fue la intervención de los hebreos en la corte de Alfonso X el Sabio. Los judíos, que

³ Pérez 1993, p. 25.



Tapiz de *La Creación* (detalle de los judíos), siglo XII, Girona, Tesoro de la Catedral

eran casi la mitad de todos los colaboradores de la brillante obra científica impulsada por el monarca Alfonso X, intervinieron en aproximadamente tres cuartas partes del total de las obras realizadas en aquel contexto. Recordemos, entre otros, a Yehudá ben Mosé y a Ishaq ben Sayyid, autores de las famosas *Tablas astronómicas alfonsíes*. Es más, Alfonso X el Sabio, como ha señalado el historiador hebreo Y. Baer, «dispensó a los sabios judíos una hospitalidad tal que no es posible hallar nada igual entre los gobernantes de su tiempo. Ni siquiera el emperador Federico II se le puede comparar»⁴. Muy brillante fue, asimismo, Abraham ibn Ezra, hebreo originario de Tudela, que vivió en el siglo XII. Abraham ibn Ezra, persona de formación enciclopédica, cultivó la exégesis bíblica e intentó sistematizar la gramática hebrea, pero su principal dedicación se orientó al estudio de las matemáticas y de la astrología.

⁴ Baer 1961, I, p. 120.

Hubo judíos, por otra parte, que alcanzaron posiciones muy elevadas en la sociedad de su época, debido a los puestos de confianza regia que ocupaban en la corte. Basta con que recordemos, entre otros, al toledano Yosef ibn Ferrusel, colaborador del monarca Alfonso VI, a Yosef ibn Selomó ibn Sosán, almojarife de Alfonso VIII, a la vez que prestamista de los fondos económicos que contribuyeron a alcanzar la resonante victoria de las Navas de Tolosa, o a Çag de la Maleha, hombre clave en la corte de Alfonso X el Sabio, aun cuando tuvo un final lamentable. También los monarcas de la Corona de Aragón incorporaron a su corte a destacados judíos para que actuaran, ante todo, en el campo financiero. Como ejemplo significativo podemos mencionar a Semuel ibn Manaseh, colaborador directo de Pedro III.

Ciertamente los textos legales, como las Partidas de Alfonso X el Sabio, no dejaban de recordar que los judíos eran tolerados en la sociedad cristiana simplemente porque, según las profecías, se esperaba que algún día reconocieran sus gravísimos errores y recibieran el bautismo cristiano. Paralelamente se afirmaba que los hebreos vivían en sociedades cristianas en una situación semejante al cautiverio, con la finalidad de poner de relieve que ellos procedían del linaje de los que habían crucificado a Cristo. Por otra parte, la presión que llegaba desde la Europa cristiana no era precisamente muy favorable a la convivencia con los judíos. A finales del siglo XI, con motivo de la puesta en marcha de las Cruzadas para rescatar los Santos Lugares del dominio de los islamitas, se desató en diversos países de la Europa cristiana una espectacular oleada de antijudaísmo. A comienzos del siglo XIII el Concilio de Letrán pedía que los judíos que vivían en países cristianos llevaran una señal distintiva, con objeto de ser fácilmente reconocidos en público. Esa medida, justo es reconocerlo, no fue en modo alguno puesta en práctica en las tierras hispanas. Asimismo causó gran impacto en toda la cristiandad lo sucedido en París en el año 1248, fecha en la cual, por impulso del dominico Nicolás Donin, antiguo judío, se procedió a la quema de numerosos ejemplares del *Talmud* hebraico. Casi por las mismas fechas el pontífice Inocencio IV estableció que en ningún caso las sinagogas podían tener más altura que las iglesias cristianas. Dicha decisión pontificia, por más que se tratara de una cuestión baladí, no dejaba de contribuir al pulso *in crescendo* que se estaba desarrollando entre las comunidades cristiana y hebrea.

Ahora bien, al margen de las influencias procedentes de las tierras ultrapirenaicas, la realidad de las tierras hispánicas indicaba que poco a poco iba creciendo a nivel popular el sentimiento antijudaico. En ello intervenían tanto factores puramente religiosos como otros de índole social y económica. Por de pronto, a los hebreos se les tachaba de «deicidas», pues ellos habían sido los culpables de la muerte de Cristo. Esa acusación, por lo demás, se escuchaba con frecuencia en los sermones que pronunciaban los clérigos desde los púlpitos de las iglesias, lo que contribuía a fomentar la hostilidad de las masas populares. Pero a la vez se recelaba de unas gentes dedicadas a los negocios, que se enriquecían con suma facilidad, por supuesto a costa del sufrido pueblo cristiano. Si alguien necesitaba un préstamo lo normal era que acudiera a un hombre de negocios judío. ¿No eran asimismo hebreos la mayoría de los recaudadores de impuestos? Es verdad que sólo una minoría de los miembros de la comunidad hebraica alcanzó puestos elevados, ya fuera en el terreno político o en el económico, pero, como es habitual en estos casos, lo que era específico de una minoría se atribuía, sin más, a todo el grupo. Así las cosas, no resulta nada extraño que llegara a construirse un auténtico estereotipo del hebreo, al que se presentaba como un individuo soberbio y

traidor, a la par que sucio, astuto y cobarde. Las letras hebreas se identificaban con la brujería. Al mismo tiempo corría el rumor de que los médicos judíos lo que buscaban era envenenar a sus pacientes cristianos. ¿Cómo olvidar, en otro orden de cosas, las representaciones pictóricas en las que los judíos aparecen con su inequívoca nariz aguileña? ¿No llegó a identificarse a los judíos nada menos que con el demonio? En definitiva, el judío se fue convirtiendo en el enemigo imaginario de los cristianos.

Pese a todo el clima reinante en la España cristiana de los siglos XI al XIII fue, por lo que se refiere a las relaciones entre las comunidades cristiana y judía, pacífico, salvando, obviamente, algunas excepciones. En efecto, algún conflicto aislado entre cristianos y judíos puede señalarse en esos siglos. En Toledo, a la muerte de Alfonso VI, en el año 1109, se produjeron ataques a la judería. Un siglo después combatientes ultrapirenaicos que acudieron a la llamada de Alfonso VIII para luchar contra los almohades, al pasar por Toledo atacaron la judería. En todo caso estamos hablando de casos puntuales, a la par que de escasa trascendencia. Sin duda predominó en esos siglos la armonía entre cristianos y judíos. Por lo demás estos últimos contaban con importantes apoyos. Aparte de los reyes, que solían incorporar a destacados judíos a su corte, en calidad de almojarifes o tesoreros, los grandes magnates nobiliarios también acudieron a los hebreos para que llevaran a cabo funciones de índole financiera. La propia Iglesia acudía con frecuencia a los hombres de negocios hebreos para que realizasen, en su nombre, tareas de carácter económico. Ahora bien, a la hora de concluir este apartado, relativo a las relaciones cristiano-judías en el transcurso de los siglos XI a XIII, quizá hay que ser muy cautos en el empleo de los conceptos. Hablar, por ejemplo, de tolerancia puede resultar excesivo, toda vez que la aceptación de los hebreos por parte de la comunidad cristiana estaba seriamente condicionada, como sabemos, al cumplimiento de las profecías que anunciaban el reconocimiento de sus errores.

La ruptura de la convivencia cristiano-judía

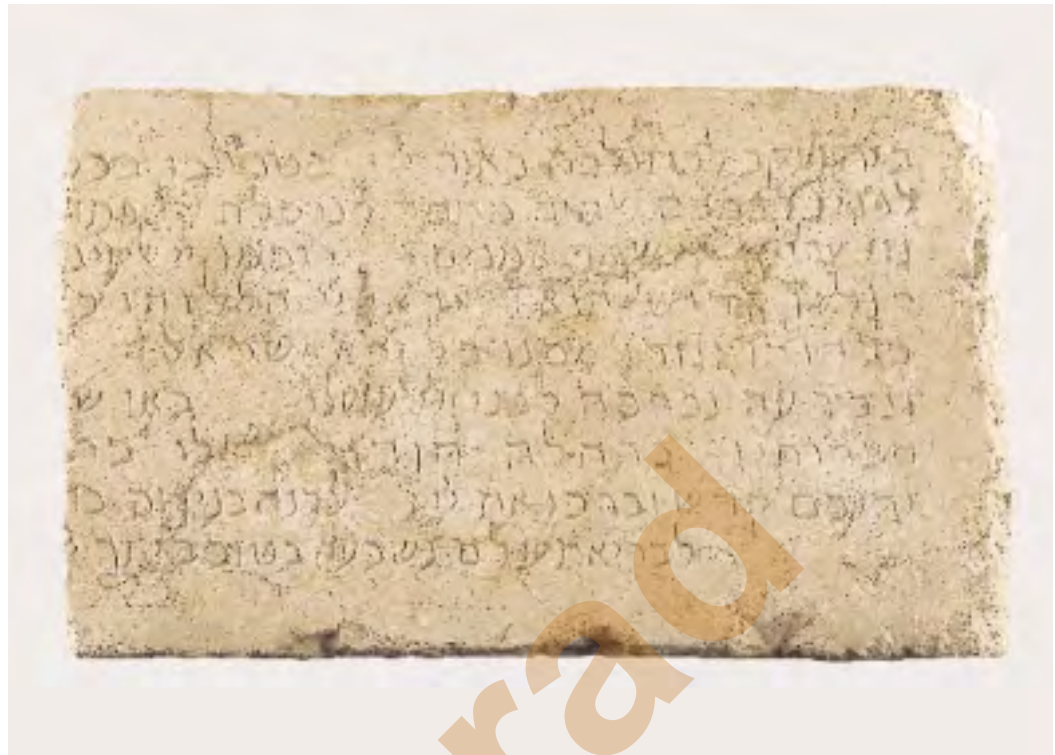
Ese panorama de relativa armonía entre las dos comunidades citadas, no obstante, experimentó un giro radical en el transcurso del siglo XIV. Por de pronto, la expulsión de los judíos de Inglaterra, decretada por Eduardo I en el año 1290, iniciaba una nueva fase en las relaciones con los hebreos. Por si fuera poco, el citado monarca inglés había ordenado la confiscación de los bienes comunales de los hebreos, así como la anulación de las deudas judiegas. A comienzos del siglo XIV los obispos de la provincia compostelana, reunidos en la ciudad de Zamora, siguiendo las resoluciones del concilio celebrado un año antes en la localidad francesa de Vienne, se mostraron muy duros con la comunidad judía. Entre otras cosas pedían que se estableciera una radical separación entre las juderías y los barrios de los cristianos, pero a la vez que los hebreos llevaran señales distintivas, que no practicasen la usura y, finalmente, que no ejercieran la medicina sobre gentes cristianas. Por si fuera poco, siguiendo la estela de la hostilidad antihebraica que se había desatado unos años atrás en el sur de Francia por unos grupos de fanáticos conocidos como los *pastoureaux*, las predicaciones, en el reino de Navarra, del franciscano fray Pedro Olligoyen desembocaron, en el año 1328, en un clima de violencia contra los hebreos. Muchos judíos asentados en Navarra fueron asesinados por las bandas de fanáticos seguidores de Olligoyen, en particular en la localidad de Estella.

También desempeñó su papel, a la hora de debilitar la cohesión de la población hebrea establecida en la piel de toro, la creciente división que se observaba en el seno de la propia comunidad judía. En el transcurso del siglo XIII había tenido lugar una viva controversia entre los judíos a propósito de la obra de Maimónides. Junto a los partidarios del citado filósofo, que se situaban en una línea de pensamiento racionalista, surgieron voces críticas a dicha línea, que juzgaban sumamente peligrosa, por cuanto podía conducir nada menos que al descreimiento. El movimiento más reactivo a los planteamientos de Maimónides se conoce como la «cábala», cuya génesis se encuentra en el denominado *Libro del Zóhar*, que fue escrito a finales del siglo XIII por Rabí Moisés de León [cat. 191]. En definitiva, desde los últimos años del siglo XIII se observa en el ámbito del judaísmo hispano una clara dicotomía entre las elites, por lo general partidarias de la línea racionalista, y los sectores populares, defensores de las tendencias místicas.

Pero el momento culminante se produjo a partir de mediados del siglo XIV. Las espectaculares calamidades de la época, y en primer lugar la difusión de la terrible epidemia conocida como la «peste negra», contribuyeron de forma decisiva a la ruptura de la convivencia judeo-cristiana. ¿Pues no llegó a acusarse a los judíos de haber sido los culpables de esa epidemia o lo que es lo mismo sus chivos expiatorios? ¿No se decía de los hebreos que habían infectado las aguas y los pozos y corrompido el aire? El territorio de Cataluña, como otros muchos de la Europa cristiana, fue testigo de los ataques lanzados por las masas populares contra las juderías poco después de la irrupción de la «peste negra».

En el caso de la corona de Castilla, no obstante, el antijudaísmo cobró un gran auge a raíz de la actitud adoptada por el príncipe bastardo Enrique de Trastámara en la pugna que sostuvo con su hermanastro, el rey de Castilla Pedro I. Enrique acusaba a Pedro I de ser un protector de los judíos, al tiempo que sus tropas atacaban sin piedad las juderías de los territorios por donde pasaban. Con esa política buscaba atraer a su causa a los sectores populares. Un ejemplo paradigmático de la violencia antijudaica ejercida por los soldados del príncipe bastardo nos lo ofrece la judería de Briviesca, situada en tierras burgalesas. Allí, según la versión transmitida por el cronista hebreo Semuel ibn Zarza, «aniquilaron a la comunidad santa y pura [...]. No quedó de ellos ni uno solo entre los doscientos padres de familia que residían allí». Simultáneamente, Enrique de Trastámara exigía a las comunidades judías de las ciudades que iba ocupando elevadas sumas de dinero. Es verdad que una vez que se hizo con el trono de Castilla, en 1369, Enrique II pretendió dar marcha atrás a su política antijudaica, llegando incluso a incorporar a su corte, como tesorero mayor, al judío Yuçaf Pichón. Pero las aguas del antijudaísmo popular, hasta entonces contenidas, ya no podían ser detenidas. Basta con que acudamos a las reuniones de Cortes, entre ellas las que tuvieron lugar en la villa de Toro en el año 1371, en las que los procuradores de las ciudades y villas solicitaron del rey de Castilla que tomara drásticas medidas contra la odiada comunidad. Así se expresaron los representantes del tercer estado: que los judíos vivan apartados de los cristianos, que lleven señales, que no tengan oficios de ningún tipo, que no sean arrendadores de las rentas reales, que no lleven buenos paños ni cabalguen en mulas, y que no tengan nombres de cristianos. Al mismo tiempo se decía que se les admitía en suelo cristiano como testimonio de la muerte de Cristo. Ciertamente en ninguna reunión de las Cortes, tanto de Castilla y León como de la Corona de Aragón, el antijudaísmo había alcanzado tales niveles.

Lápida con inscripción hebraica conmemorativa de una sinagoga, Girona, Museo de Historia de los judíos, Patronato Call de Girona



Así las cosas, se fue creando un clima de antijudaísmo popular, claramente expresado por Pedro López de Ayala, en su *Rimado de Palacio*, cuando afirma lo siguiente:

Allí vienen judíos, que están aparejados
para beber la sangre de los pobres cuytados...
Allí fassen judíos el su repartimiento
sobre el pueblo que muere por mal defendimiento...
Aquellas condiciones Dios sabe cuáles son,
para el pueblo mesquino negras como carbón...⁵

Ese clima, no podía ser de otra manera, terminó desembocando en los sangrientos y trágicos sucesos del año 1391, de los cuales el principal instigador fue un clérigo andaluz, Ferrán Martínez, arcediano de Écija. Américo Castro, entendemos que acertadamente, afirmó en su día lo siguiente: «Es probable que las matanzas de judíos de 1391 fueran lejanas e indirectas consecuencias de la guerra entre ambos hermanos [Pedro I y Enrique II]»⁶. El arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, llegó a prohibir al mencionado Ferrán Martínez que predicara. Los propios reyes de Castilla, en cartas personales enviadas al arcediano de Écija, le pedían que cortara sus incendiarias predicaciones. Pero el citado clérigo no cejó en ningún momento en su furia antijudía. La muerte, casi simultánea, del rey de Castilla, Juan I, con el consiguiente vacío de poder que se creó, y del mencionado prelado hispalense, facilitaron la irrupción del antijudaísmo. Así las cosas, Sevilla fue, en la fecha citada de 1391, en concreto en el mes de junio, escenario de la actuación de los seguidores de ese clérigo, a los que se denominaba en la época, muy expresivamente, «matadores de judíos». A los habitantes de la judería hispalense se les ofrecía el dilema de convertirse al cristianismo o, en caso contrario, ser asesinados.

⁵ López de Ayala 1952, pp. 432-433.

⁶ Castro 1965, p. 62.

La chispa prendida en Sevilla se propagó rápidamente por el valle del Guadalquivir, continuando después por la Meseta meridional e incluso por la cuenca del Duero, aunque ya con mucho menos fuelle. Pero la violencia antijudía no se limitó a la corona de Castilla, sino que también llegó a la corona de Aragón. Particularmente dura fue la actuación de las masas populares contra los judíos de la ciudad de Valencia, aunque también sufrieron daños considerables las juderías de Barcelona y de Gerona. Aquella persecución derivó en el hecho de que numerosos hebreos, puestos en el dilema de convertirse al cristianismo o perder la vida, aceptasen el bautismo. De esa forma irrumpieron de golpe en las filas de la comunidad cristiana numerosos judíos, a los que se conocerá como «cristianos nuevos», «conversos» o «marranos». Al mismo tiempo descendió considerablemente el número de judíos. Por lo demás algunas juderías, entre ellas la de Sevilla o la de Valencia, prácticamente desaparecieron del mapa. Otras, entre ellas la de Toledo, sufrieron un considerable colapso. El año 1391, por lo tanto, fue una fecha clave en la historia de las relaciones cristiano-judías, pues marcaba el final de la coexistencia que hasta entonces, con todos los matices que se quiera, había funcionado en los reinos cristianos de Hispania. Un siglo después se tomaría la «solución final», es decir la expulsión de los hebreos de los reinos hispánicos.

En los años siguientes siguieron debilitándose las comunidades judaicas. Un factor muy importante en ese sentido fueron las predicaciones del dominico valenciano Vicente Ferrer, las cuales provocaron, al parecer, gran número de conversiones de judíos al cristianismo. Vicente Ferrer, el cual contaba con unas excepcionales cualidades de orador, entendía que había que atraer a los judíos a las filas del cristianismo por medio de la convicción y no por la violencia. Paralelamente se organizaban disputas teológicas entre cristianos y judíos, por lo general hábilmente preparadas por los primeros para que de ellas saliese claramente derrotado el hebraísmo. La más importante de esas disputas fue la celebrada en la localidad catalana de Tortosa en los años 1413-1414. La iniciativa de aquel acto fue debida al converso Jerónimo de Santa Fe, si bien en el fondo la apoyaba nada menos que el pontífice Benedicto XIII, en el cual anidaba un indudable espíritu antijudío. Al concluir dicha disputa, que resultó un rotundo éxito para los cristianos, muchos judíos pidieron el bautismo. Al mismo tiempo las Cortes se mostraban muy duras con la comunidad judaica. Tal fue el caso, entre otras, de las Cortes de Valladolid de 1405, de las que salió, digámoslo en palabras del profesor Emilio Mitre, «todo un cuerpo de legislación antijudía»⁷. Pero aún fueron mucho más duras las disposiciones tomadas en la Corona de Castilla en el año 1412, conocidas como las «leyes de Ayllón», las cuales propugnaban nada menos que el «encerramiento de los judíos», o lo que era lo mismo su inclusión en auténticos guetos. Unos años después, en 1415, se aprobaron en la Corona de Aragón unas leyes antijudías que imitaban a las de Ayllón.

Pese a todo, a partir del año 1420 se registra una cierta recuperación de la comunidad judaica, sobre todo en la Corona de Castilla, en donde las disposiciones de Ayllón quedaron finalmente sin aplicación. Muy importante fue la asamblea celebrada en Valladolid, en el año 1432, por la comunidad hebraica. Allí se aprobaron unas interesantes *taqanot*, en las cuales, aparte de procurar reforzar el centralismo en el gobierno de los judíos, se ponía el acento en la necesidad de fortalecer la enseñanza religiosa. El gran artífice de aquel paso fue Abraham Benveniste, a la sazón rabino mayor de los judíos de Castilla. Como ha escrito Luis Suárez gracias a las *taqanot* Abraham Benveniste

⁷ Mitre 1969, p. 361.

«consolidó la reconstrucción de las aljamas permitiendo al judaísmo español recuperar su fuerza»⁸. Por esos mismos años alcanzaron un gran esplendor los estudios rabínicos, actividad en la que es preciso destacar a Mosé Arragel, un judío al servicio de la familia nobiliaria de los Mendoza. Mosé Arragel llevó a cabo una traducción y comentario de la Biblia, lo que constituye un indudable precedente de la futura Biblia Políglota. Asimismo, siguieron colaborando hombres de negocios judíos en las actividades de la corte regia. El citado Abraham Benveniste de Soria fue tesorero mayor de Juan II. Otro financiero notable de aquella corte fue Yuçaf el Nasçí. Posteriormente, en tiempos del monarca Enrique IV, ocupó un puesto clave en las finanzas regias otro hebreo, Yuçef ibn Sem Tob. Incluso los Reyes Católicos contaron, en sus primeros años de gobierno, con un destacado judío en el campo de las finanzas, Abraham Seneor.

No obstante el panorama de las comunidades judaicas de las tierras hispanas continuaba retrocediendo, en parte debido a la continua reducción de sus efectivos. Con frecuencia se producían chispazos antijudíos, como el que tuvo lugar en la ciudad de Murcia a mediados de la decimoquinta centuria. Los asaltos a la judería murciana habían sido alentados nada menos que por el adelantado mayor en aquel reino, Pedro Fajardo, así como por el alcaide de la ciudad de Lorca, Alfonso Fajardo. Enrique IV no tuvo más remedio que salir en defensa de los hebreos murcianos, los cuales, según se puede leer en una carta regia, estaban bajo su amparo «como lo son e están todos los otros judíos de las aljamas de mis regnos e señoríos». Paralelamente crecían los rumores que atribuían a los judíos sacrilegios y crímenes rituales. En el año 1410 se acusó a los judíos de Segovia de haber robado y profanado una hostia consagrada. Unos años más tarde, en 1452, se dijo que unos hebreos de Valladolid habían crucificado a un niño cristiano. Es probable que esas acusaciones no pasaran de ser simples calumnias, pero ello no impidió, ni mucho menos, que causaran un gran impacto en la mentalidad popular de los cristianos.

Por otro lado la antigua hostilidad contra los judíos en cierto modo se proyectaba a mediados del siglo básicamente contra los conversos o cristianos nuevos, en quienes se veía a judíos encubiertos. Un suceso paradigmático de esa orientación lo constituye la actitud tomada en Toledo contra los conversos, en el año 1449, por un importante grupo de gentes de aquella ciudad, a los cuales dirigía el magnate nobiliario Pero Sarmiento. En cualquier caso, la suerte de los judíos, lo quisieran o no, iba a estar estrechamente conectada con la de los cristianos nuevos. Maurice Kriegel ha hablado de la aparición en las tierras hispanas, en el transcurso del siglo XV, de un «nuevo antisemitismo», cuyo propósito no era «marginalizar a los judíos y a quienes miraban como quasi judíos, sino eliminarlos»⁹.

⁸ Suárez 1980, p. 295.

⁹ Kriegel 1995, p. 137.

1

Ara de Justino

Época romana, siglo II

Mármol

160 x 72 x 30 cm

Mérida, Museo Nacional de Arte Romano (n.º inv. Gral 572)

BIBLIOGRAFÍA: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II, n.º 515; García Bellido 1959, pp. 142-143; García Iglesias 1978 (1), pp. 51-52.

Se trata del epitafio de un personaje llamado Justino, donde se explicita su lugar de origen, Flavia Neápolis, es decir, la «Siquem» de los judíos, la actual Nablus. Según García Iglesias este Justino sería probablemente un samaritano.

El epitafio presenta las fórmulas habituales: «Hic situs est» y «sit tibe terra levis», careciendo de la tópica leyenda «D.M.S.», lo que se entendería como el lógico rechazo de un modelo pagano por parte de un judío.

C.B.G.



[CAT. 1]

2

Monedas de Ampurias

Siglos I a.C.-I d.C.

Bronce

1,5-1,6 cm (n.º 1-2, 4-10), 1,7 cm (n.º 3)

Ampurias, Museu d'Arqueologia de Catalunya – Empúries (n.º inv. MAC-Empuries 6343-6352)

BIBLIOGRAFÍA: Gusi 1976, pp. 67-69; Ripoll, Nuix y Villaronga 1976, pp. 59-66; Kindler 1977, pp. 35-36; García Iglesias 1978 (1), pp. 58-60; Ripoll, Villaronga y Nuix 1979, pp. 257.

Serie de monedas halladas en circunstancias muy diversas, sólo una aparece en el curso de la excavación, y en distintos momentos, entre 1949 y 1971. No se trata de las únicas halladas en Ampurias pues se tiene noticia de otra en manos de un particular de la época de los procuradores romanos bajo Tiberio y de dos más, de la misma época, halladas en el curso de la campaña de 1975. De similares características y de la serie de Augusto son las dos halladas en la antigua ciudad romana de Iluro (Mataró, Barcelona) en un estrato fechable a finales del siglo I d.C., lo que lleva a F. Gusi a suponer que, o bien, reflejan la existencia de un comercio activo entre Palestina y la costa hispana, o bien alguien las trajo de allí por razones que desconocemos. Más difícil de explicar es la presencia de una moneda de Herodes Agripa en Llívia la antigua capital de la Cerdeña.

Las monedas ampuritanas pueden clasificarse en dos grupos, uno formado por dos monedas del reinado de Herodes I (37-4 a.C.) y de Herodes Arquelao (4 a.C.-6 d.C.) y el resto a la época de los procuradores bajo Augusto y Tiberio.

Estas monedas de Ampurias no forman parte de ningún tesoro y en la mayoría de los casos constituyen hallazgos casuales. El hecho de aparecer en puntos muy diversos de la ciudad, unido a que constituyen el 4,9% del total de las monedas ampuritanas de la época de Augusto y Tiberio confirma que debieron ser más numerosas de lo que en un principio podría pensarse. La única hallada en un contexto arqueológico claro es la n.º inv. 6348, localizada el 4 de agosto de 1971 en el curso de la excavación del Decumanus B, lado Este, ampliación N, Estrato I.

Los motivos que aparecen en el anverso son variados: áncora (n.º inv. 6352), racimo de uvas (n.º inv. 6351), espiga de cebada (n.º inv. 6350) para estabilizarse con la representación de la corona de laurel a partir de los procuradores bajo Tiberio (n.º inv. 6343-6349). Mayor variación se advierte en el reverso: doble cornucopia con el caduceo en medio (n.º inv. 6345 y 6352), casco con doble cresta y caduceo (n.º inv. 6351), palmera (n.º inv. 6350), rama (n.º inv. 6343 y 6349) y tres flores de lirio unidas por la base (n.º inv. 6344 y 6346-6348).

Su presencia en Ampurias plantea numerosos problemas, ya que por su escaso valor difícilmente puede justificarse por razones económicas ni relacionarse con los movimientos de tropas acantonadas en la Península. Estas monedas han sido consideradas como el testimonio de la existencia en Ampurias de judíos, para quienes estas monedas representarían un nexo de unión con Palestina, su metrópolis. Sin embargo no queda claro si formaban comunidad o no.

J.C.M.



[CAT. 2]
ANVERSO (N.ºS INV. 6343, 6344, 6345, 6346, 6347)



[CAT. 2]
REVERSO



[CAT. 2]
ANVERSO (N.ºS INV. 6349, 6348, 6350, 6351, 6352)



[CAT. 2]
REVERSO

Lucerna decorada con «menorá»

Siglos IV-V d.C.

Fragmento de cerámica

3 x 7,5 x 5 cm

Procede de las excavaciones de urgencia realizadas en el Mercado de Abastos (Pol. Industrial), Toledo

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Depósito del Museo de Santa Cruz de Toledo, n.º inv. 936)

BIBLIOGRAFÍA: Barroso y Morín de Pablos 1944, pp. 279-291; Sussman 1972, p. 10; Lyon-Caen 1986, pp. 90-120; Arce 1987; Momigliano 1987; Bailey 1988, pp. 554 del General Index; Carrobes Santos 1988; Israeli y Avida 1988, pp. 144 y ss.; Pérez-Rioja 1988; López, Izquierdo y Palomero 1990; Klagsbald 1997, p. 67; Goodenough 1998, vol. III, n.ºs 931 y 927; González Salinero 2000; González 2002.

Fragmento de lucerna decorada con una *menorá*, que aparece en el ambiente de una *villa* tardorromana en el *territorium* de *Toletum*.

Técnicamente se trata de un «sobremolde», es decir, utiliza un molde que su propietario original ya consideraba amortizado, por eso ajusta mal con la otra parte del molde y presenta una deformación no habitual en una lucerna.

Este tipo de lámparas está bien atestiguado desde Israel, Grecia e Italia, hasta la propia Hispania. Israel, Egipto y norte de África son los lugares en los que se sitúan los principales centros de producción de estas lucernas decoradas indistintamente con motivos de simbología judía (*menorá*) o cristiana (cruz) o ambas a la vez. Al parecer, se popularizan en cerámica aunque las más lujosas estén fabricadas en bronce, colocándose estas últimas en edificios religiosos judíos y cristianos.

Aunque la adscripción cronológica es clara (siglos IV-V d.C.) hay una cierta confusión en la taxonomía ya que la mayoría de los arqueólogos en Israel la atribuye al «período Bizantino»; otros autores prefieren denominarlas de tipo «cartaginés» por el lugar de producción o «africanas» más genéricamente. En España se adscriben a la «época tardorromana».

Desde el punto de vista del significado simbólico, el candelabro está estrechamente ligado a la luz inmaterial, la luz de la creación, de la divinidad con una polivalencia semántica múltiple que dependerá del objeto al que sirva de soporte o al lugar que se le asigne. Decora objetos litúrgicos y sinagogas o monumentos funerarios, en donde sirve como luz de tránsito a la muerte y para alejar los poderes inquietantes de las tinieblas y también, por supuesto, objetos de la vida cotidiana, monedas, sellos, amuletos (talismán, según el valor que se le atribuye en el salmo LXVII), joyas o una humilde lucerna como en este caso.

La *menorá* para el judaísmo tiene profundos significados semánticos como recuerdo del gran candelabro que iluminó el templo de Jerusalén. Candelabro que forma parte del ideario de la diáspora en el recuerdo colectivo judío al ser llevado a Roma por el vencedor y, todavía hoy figura en el Arco de Tito. Es uno de los símbolos de identidad más antiguos del judaísmo, apareciendo ya en el Éxodo (XXV, 31) y sobre todo en la visión profética de Zacarías (4, 2-11) (siglo V a.C.) y teniendo su mo-



[CAT. 3]

mento álgido desde época helenística y romana hasta el fin de la era talmúdica. Tras unos siglos de pérdida de identidad del símbolo, volverá a reaparecer en la Edad Media y, en la actualidad, es un «logotipo» comúnmente aceptado del judaísmo.

En el estado de la cuestión actual (González Salinero 2000) esta pieza se enmarca en el medio cultural, económico y religioso de la pujante ciudad de *Toletum* (siglos IV-V d.C.) en plena transición del paganismo al cristianismo, en un ambiente de proselitismo mutuo entre judíos y cristianos, no exento de roces y problemas como los atestiguados en los primeros concilios tanto en el de Elvira como en los de Toledo.

La valoración y adscripción cultural y religiosa de la lucerna es complicada, pues, aunque se trata de una pieza única en la Península Ibérica, no se puede inferir automáticamente por la presencia de la *menorá* que pertenezca con total seguridad a la población judía de *Toletum*. Ésta sin duda debió de ser importante ya en época tardorromana, por cuanto las fuentes posteriores de época visigoda y los mismos concilios dejan poca duda al respecto.

Un ladrillo de Acinipo (Ronda, Málaga) conservado en el Museo Sefardí y con una adscripción cronológica entre los siglos IV y VII d.C. también tiene como motivo central una *menorá* y la leyenda añadida de «MICAL», que hace referencia al culto a San Miguel. El hecho es que este tipo de ladrillos, claramente adscritos a bendiciones o aclamaciones cristianas, y con motivos como crismones, palomas, cruces, coronas de laurel, tienen un simbolismo religioso claramente cristiano, ya que se ponían en las techumbres de iglesias y tumbas, y hacían referencia a la vida celestial. Según Julián González (2002), las leyendas que aparecen en la mayor parte de ellos se referirían a los obispos de las diócesis en que fueron hallados y el significado es que en las iglesias o en las tumbas de sus diócesis respectivas son utilizados para invocar la compañía de Cristo o en el caso del ladrillo con *menorá* la protección de San Miguel.

El problema técnico de que se trate de un «sobremolde» y por tanto de una «reutilización», también dificulta su adscripción directa con seguridad a un judío.

Con todo es hoy por hoy, la pista más cercana de la presencia judía en *Toletum* en época tardorromana y en este sentido cabe valorarla.

S.P.P.

Pileta trilingüe

Siglos V-VI (?)

Mármol blanco

14 x 57 x 44 cm

Procede de Tarragona

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Depósito del Museo de Santa Cruz de Toledo, n.º inv. 80).

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1955 (2), pp. 151-156; Sánchez Real 1955, pp. 139-140; Cantera y Millás 1956, pp. 350-354; *Obras de los museos* 1956, p. 23, n.º 118; Alföldy 1975, pp. 466-467; García Iglesias 1978 (1), p. 173; López Álvarez 1986, p. 54; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 251; Noy 1993, pp. 254-256; Rabello 1996, pp. 172-174.

Esta notable pieza —las lápidas trilingües constituyen una rareza— apareció al derribar unas casas en la calle del Enladrillado en Tarragona muy cerca del barrio judío, donde había sido reutilizada como fregadero. De forma rectangular, muestra dos orificios de desagüe difíciles de adscribir a una época determinada.

Presenta una inscripción junto a diversos símbolos en la cara frontal: en el centro una *menorá*, el candelabro de siete brazos, flanqueada por el ár-

bol de la vida a la derecha. Para Noy podría tratarse de un *lulav* elaborado, y por el *sofar* a la izquierda. Cierran la composición dos pavos enfrentados, símbolo de la Resurrección, uno a cada lado, uno de los cuales parece picotear los frutos del Árbol de la Vida. Sobre el pavo de la izquierda se lee en hebreo: «Paz sobre Israel, sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Encima del de la derecha, en latín: «PAX. FIDES»; y debajo de ésta se leen con dificultad tres letras griegas «MAH» cuyo sentido se nos escapa.

Para unos se trata de una pileta ritual. Noy sugiere la posibilidad de que se trate de un osario y Beinart propuso en un principio que podría ser un sarcófago infantil de los siglos I-III d.C. Noy rebate su propuesta alegando que no existe ningún paralelo entre los sarcófagos actualmente conocidos y que no hay evidencia del uso del hebreo en una época tan temprana. Rabello, que la tiene por pila de abluciones, siguiendo a Cantera, que en un primer momento la consideró sepulcral por su decoración, propone ubicarla como pila de abluciones en la entrada de una de las sinagogas de Tarragona.

Para Noy el hecho de ser trilingüe abona la posibilidad de que sea contemporánea a la de Tortosa, y con similares argumentos Rabello se reafirma en el siglo VI, como máximo del VII. Para Alföldy la forma del trazo horizontal de la A de PAX sugiere que dicha pieza, si es que los motivos decorativos y las inscripciones son coetáneos, no puede ser anterior al siglo V.

J.C.M.



[CAT. 4]

Lápida de Orihuela

Siglo VI

Piedra caliza blanca
18,7 x 18,3 x 2,4 cm

Orihuela, Museo Arqueológico Comarcal (n.º inv. HEB-0000001)

BIBLIOGRAFÍA: Vilar 1957, pp. 337-339; García Iglesias 1978 (1), p. 175; García Moreno 1993, pp. 61-62 y 91.

Fragmento inferior de una losa con diversas representaciones en bajorrelieve. En el centro la base de una *menorá*, símbolo de la esperanza del pueblo judío, de la que se conserva el soporte, constituido por una columna con un fuste entorchado y capitel corintio de factura visigoda, y el arranque de dos de los brazos. A ambos lados de ésta aparecen dos pavos, símbolo de la Resurrección, el de la izquierda devorando una serpiente y el de la derecha picoteando unos frutos redondos (¿uvas?). Una moldura enmarca la escena por la parte inferior y por ambos lados, lo que elimina la posibilidad de que se trate de un friso corrido de mayor extensión. Si bien los motivos representados, de tradición tardorromana, son comunes en toda la

cuenca del Mediterráneo, pudiéndose fechar la pieza en algún momento del siglo VI (Barroso y Morín de Pablos 2000, p. 285). Sin embargo, la posición de los pavos denota una mayor originalidad. Pavos picoteando un racimo se encuentran, por ejemplo, en el techo de un arcosolio de la catacumba judía de la Villa Torlonia en Roma, como símbolo de inmortalidad (Goodenough 1988, p. 123), aunque en ningún caso combinado con la imagen de un pavo comiendo una serpiente. Sobre las probables influencias bizantinas, no tan evidentes, señaladas por Vilar, creemos que este es un aspecto al que convendría dedicar una mayor atención.

Para Vilar podría tratarse de una lápida funeraria, cuya inscripción se encontraría en la parte superior, actualmente desaparecida, o del cancel de una sinagoga. Por sus reducidas dimensiones y por los motivos representados en ella, nos inclinamos por considerarla funeraria, siguiendo algunos paralelos remotos de la ciudad de Roma (Frey, n.ºs 144, 306, 348 y 653^a), todos ellos de los siglos III-IV d.C.

Se desconoce su procedencia y dada la inexistencia de paralelos locales resulta comprometido aventurar una hipótesis. Vilar planteaba la posibilidad de que procediera de Elche (Ilici) o de la propia Orihuela, lo que retrotraería la fecha del primer asentamiento de judíos, pero por el momento no es posible asegurar nada.

J. C. M.



[Cat. 5]

6

Tablero pétreo con la estrella de David

Siglos X-XI (?)

Piedra caliza

59 x 53 x 22 cm

Procede de un templo de la región de la Ojeda

Palencia, Museo Diocesano

BIBLIOGRAFÍA: Sancho Campos 1999, p. 75; Huerta Huerta 2002, p. 107.

Pieza compleja de difícil clasificación, tanto estilística como iconográficamente, dada su ambigüedad formal y el desconocimiento que tenemos sobre su exacta ubicación en origen.



[CAT. 6]

Ya se ha hablado en detalle sobre el significado del «sello de Salomón» o «estrella de David» en este catálogo [cat. 70 y 71]. Desde este punto de vista, y dada su problemática, es evidente que pudo pertenecer perfectamente a un edificio cristiano, islámico o judío. Se trata de una pieza de talla a bisel de formas tendentes a la esquematización. Se han realizado unos huecos apropiados para el relleno de pasta coloreada, a fin de completar mejor el aspecto cromático del conjunto cuando estuviese totalmente terminado con la pintura correspondiente.

Este tipo de decoración, imitando piezas metálicas con piedras engastadas, es muy característico de la plástica hispana, especialmente desde el siglo VI hasta 1100.

C.B.G.

7

Epitafio de Havaab

1156

Mármol

32 x 26 x 5 cm

Procede de la Iglesia San Miguel el Alto de Toledo

Toledo, Museo de Santa Cruz (n.º inv. 235)

BIBLIOGRAFÍA: Arellano 1980, pp. 35-39; Casamar 1985, p. 305.

Este epitafio está en perfecto estado de conservación, excepto su esquina derecha, pero el texto se puede leer entero.

La letra y la disposición de los caracteres siguen la tradición de los manuscritos mozárabes. El texto está dividido en dos columnas, marcando los hemistiquios de un dístico elegíaco, muy frecuente en los epitafios de esa época. Otra característica propia es la separación de los hemistiquios mediante tres puntos. La traducción del texto latino, según Casamar, sería la siguiente: «Seguidor de Cristo, que esta tumba contemplas / y recordar quieres al que esta losa cubre: / se te ofrece noticia de este bello sepulcro. / Pues muestra el epitafio a quien cubre el túmulo: / Por su vida y costumbres fue israelita sincero / y presbítero insigne. Varón bueno y piadoso / y de noble linaje, su bondad bien se sabe. / Havaab se llamaba, por la espalda fue muerto. / Su polvo y huesos yacen bajo la tumba que ves, / Al cielo, suerte feliz, emigró el alma. / Si de mil y doscientos sólo seis años restas, / mira los que quedan: a la era revelan.»

Comprobamos por este epígrafe la conversión de un judío, convertido después a miembro del clero secular. Se muestra una de las características de los conversos, el sentimiento de orgullo por pertenecer a una familia hebrea, circunstancia que se hace patente entre los eclesiásticos de origen judío durante la Edad Media, lo que ya no ocurrirá a partir del *Decreto de Expulsión*.

C.B.G.



[CAT. 7]

LA JUDERÍA

Un espacio para la vida y la muerte

eSefarad



Un barrio de la ciudad: la judería

La judería es la denominación genérica del ámbito urbano donde residen los judíos en la España medieval. Cuando la judería contaba con las instituciones reglamentarias y con sus edificios comunitarios correspondientes (sinagoga, escuela, baño ritual, cementerio, etc.), se denomina aljama de los judíos¹. Se utilizan también otras denominaciones de época. Así, en Cataluña es habitual denominarlo *call* de los judíos, término que tiene su origen en la expresión hebrea *qahal*, reunión o congregación. Tampoco faltan nombres más urbanos como barrio. En un documento de Gerona, del año 1284, figura el «*barri d'Israel*»².

Dado nuestro conocimiento actual, nos resulta prácticamente imposible trazar un panorama perfectamente articulado sobre el ámbito urbano de la judería, durante los casi mil quinientos años de estancia de los judíos en España. Se han hecho grandes esfuerzos por delimitar y sistematizar la organización de la red viaria o de su estructuración en el entorno de la edificación monumental, sin embargo los resultados no son muy satisfactorios y posiblemente nunca lo serán, pues no debió de existir nunca una sistematización.

DE UN BARRIO DE LA CIUDAD A UN ENCLAVE CERRADO

Cuando leemos la pragmática de la reina doña Catalina del año 1412, nos damos cuenta de lo que hemos de relativizar todas esas referencias a la judería como un espacio cerrado y aislado que figura en muchos documentos de época. ¿Para qué era necesario que los judíos «vivan en un lugar aparte de la Çidad, villa o logar», si es que las juderías ya lo eran? A esto vamos a intentar dar respuesta en las breves páginas que siguen.

Los judíos ocuparon barrios propios cuya delimitación resulta problemático precisar. Lo que en un principio no era otra cosa que vivir juntos por afinidad étnico-religiosa, a partir de la tardorromanidad se convirtió en muchas ocasiones en obligación impuesta por las leyes. La conocida carta del obispo Severo de Menorca (418) alude ya a una ocupación de poblaciones distintas para cristianos y judíos.

Durante el Medievo hispano la obligación de vivir separados afectó a judíos, moros y cristianos según quién gobernase. Generalmente se trata de un barrio único, aunque en grandes poblaciones pudieron ocupar zonas diversas de la ciudad. A lo largo de la Reconquista las juderías de las ciudades musulmanas mantuvieron la misma ubicación después de la conquista cristiana, tal como podemos comprobar en Córdoba, Tudela, etc.

Por diversas circunstancias de las relaciones cristianojudías, ciertas juderías cambiaron de ubicación en el plano de la ciudad. Tensiones sociales, intereses económicos o las reiteradas presiones de la Iglesia por aislar a los judíos son los factores determinantes de estos cambios.

¹ Existe también la aljama de los moros. Como referencia a la judería como espacio urbano y organización además de las obras clásicas de Cantera o Lacave, tantas veces repetidas en este catálogo, es muy interesante por su interpretación a partir de la información arqueológica el breve estudio de Izquierdo Benito 1998, pp. 265-290.

² Planas 2002, p. 58. Es muy habitual en la documentación medieval encontrar la referencia a una comunidad judía con el nombre del pueblo o nación Israel.

«Cocción de panes ácidos»,
Agadá Morisca (Castilla, 1300),
Londres, The British Library
(Ms. Or. 2737, fol. 88r)

«El *miqvé*, fieles purificando copas», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 90r)

Miqvé (baño litúrgico), Besalú (Girona)



En ciudades y poblaciones importantes estos barrios tuvieron cerca propia, articulada sobre el encintado murario del exterior del conjunto urbano. Así conocemos que algunas juderías, además de las puertas que comunicaban con los barrios cristianos inmediatos, también tenían otra puerta que permitía salir de la ciudad, puerta que recibía el nombre de «puerta de los judíos»³. Ya las juderías en territorio musulmán tenían cerca. En Toledo residían fuera de la aglomeración musulmana y mozárabe, en una «ciudad de los judíos» (*madīnat al-yahud*), que un cronista árabe nos informa que había sido cercada en el año 820⁴.

En las ciudades cristianas algunas juderías también tuvieron su propia cerca, pero en muchos casos no era diferente a la que separaba los distintos barrios cristianos del conjunto urbano⁵. Otro aspecto es el que se refiere a las noticias que hablan de los judíos del castillo en ciudades cristianas. Algunos han hablado de castillos o zonas fortificadas a la manera de un alcázar dentro de las juderías. Aunque este es un tema confusamente tratado por ciertos especialistas, en general consiste en utilizar el castillo del rey como amparo de «sus judíos». Situando la judería junto al castillo, los oficiales del rey pueden intervenir fácilmente en su protección. Otras veces, los judíos construían sus viviendas en el interior de la misma fortaleza. Ya en pleno siglo XII tenemos noticias a este respecto. Alfonso VIII, al conceder fueros a la aljama de los judíos, les entrega el castillo de Haro⁶. En el año 1170, los judíos de Tudela se trasladaron al castillo del pueblo con el beneplácito del rey Sancho el Sabio, con este fin les concedió permiso para vender las casas que dejaban en su barrio⁷.

Esta misma idea del castillo como amparo será la que imponga algunas veces el sistema de la judería cercada y fortificada para su defensa. La judería de Pamplona, después de los sucesos que comportaron su destrucción en 1277, se hizo de nuevo procurando

³ Son muchas las puertas documentadas que comunicaban el barrio judío con el resto de la ciudad. Posiblemente las más antiguas sean las de la judería de Córdoba. «Puerta de los judíos» había en las murallas de Zaragoza. Esta solución se detecta en las ciudades musulmanas conquistadas por los cristianos (Torres Balbás 1985, t. I, pp. 210-211).

⁴ Lévi-Provençal 1957, p. 127.

⁵ Es muy conocido cómo ciertas diferencias populares y sociales llevan al enfrentamiento violento entre los barrios, lo que obliga a su defensa con muros.

⁶ González 1960, vol. III, doc. n.º 962, pp. 660 y ss.

⁷ Yanguas y Miranda 1964, p. 516.

«Preparación para la Pascua»,
Golden Hagadá (Barcelona, 1320),
Londres, The British Library
(Ms. Add. 27210, fol. 15r, detalle)



que estuviese cerrada y segura, «de manera que no le pudieran sobrevenir nuevos daños»⁸.

La organización de la red viaria no presenta novedades con respecto a lo que conocemos de los ámbitos urbanos cristianos de igual momento. La información documental insiste numerosas veces sobre la existencia de una o varias calles principales de las que parten las características vías estrechas y en recodo tan típicas de la ciudad hispana, tanto musulmana como cristiana. Se trata de callejones y adarves, de los que la judería toledana todavía nos ofrece múltiples testimonios históricos, perfectamente visibles en el

callejero de la ciudad. Cuando la judería era muy pequeña, ésta se articulaba a lo largo de una simple calle. Todavía, después de quinientos años transcurridos desde la expulsión, queda la memoria en algunos pueblos de la calle de la sinagoga⁹.

Desde que se produjeron los graves sucesos del siglo XIV, las juderías conocerán un importante descenso de la población, quedando amplias zonas de los barrios despobladas. Hasta el siglo XIV era bastante normal que los judíos vivieran fuera de sus barrios, al igual que cristianos habitando en el interior de las juderías. Sin embargo, a partir de esos momentos las cosas se radicalizarán, y se insistirá no sólo en que los hebreos vivan en los lugares señalados sino también en que los cristianos tengan dificultades para acceder a éstos.

Las autoridades eclesiásticas perseguían aislar totalmente lo que consideraban un foco de peligro. En un determinado momento pareció que lo habían conseguido. Las leyes de la reina Catalina del año 1412 son muy estrictas en este deseo de confinarlos en un lugar aparte de la ciudad:

Que sean çercados de una cerca en derredor e tenga ésta una puerta sola, por donde se manden en tal çírculo, e que en el dho çírculo e los que asy fueren asignados, moren los tales judíos e judías e moros e moras e non en otro logar nin casa fuera de él¹⁰.

Estas normas también se extendieron por tierras de la Corona de Aragón. Ahora sí que podemos hablar con toda propiedad de que se quiere reducir a la población judía a un verdadero gueto. Incluso ciertas normas que empezaron a limitar el acceso de los cristianos a las juderías se hicieron más radicales. No obstante, bajo la protección de los reyes y de algunos nobles, las ordenanzas de aislamiento no se llegaron a aplicar. Son numerosas las referencias a su falta de cumplimiento, o al abandono de los lugares que se les había señalado. Un reflejo de esta circunstancia lo podemos ver en el sínodo de Ávila, del año 1481: «por sus intereses y provechos han dexado los sitios y circuitos y lugares a ellos dados y deputados antiguamente, y anse venido a morar y moran entre los fieles»¹¹.

⁸ *Ibidem*, p. 218.

⁹ Para la ubicación de muchas juderías sólo se han contado con referencias como la pervivencia del nombre donde se encontraba la sinagoga («calle de la sinagoga»). En Yepes (Toledo), la calle de la sinagoga era una de las dos calles «reales» del pueblo: «las calles reales, una que va de la plaza al alcázar, y la otra que dicen calle de la sinagoga» (Rico Sáez-Bravo 1998, p. 214)

¹⁰ Amador de los Ríos 1875-1876, p. 965.

¹¹ *Synodicon Hispanum* 1994, p. 180.

Los cambios que pretendía la pragmática de doña Catalina no fueron definitivos, pero los desplazamientos a los que se habían visto impelidas algunas comunidades, unido a la postración en que se encontraban desde las migraciones y conversiones del siglo XIV, habían propiciado una crisis prácticamente definitiva de la existencia de las juderías. El canto del cisne de las mismas serán las *taqanot* de Valladolid de 1432.

LA VIVIENDA

Durante los últimos años varias excavaciones arqueológicas han sacado a la luz diversos tipos de vivienda ubicadas en barrios judíos. Estos hallazgos posibilitan avanzar en el conocimiento del tema, superando una imagen idílica, tremendamente falsa, que desde la historiografía decimonónica se ofrecía del tema.

Cuando hablamos de vivienda judía parece como si hubiera necesidad de encontrarnos con un tipo de mansión condicionado funcionalmente por la etnia de sus habitantes. Nada hay a este respecto. Salvo la *mezuzá* que se coloca en las jambas de las puertas, ningún otro distintivo encontramos en este tipo de casa. Tanto las noticias documentales como los hallazgos arqueológicos confirman una plena identidad de la arquitectura doméstica de los judíos con la del resto de la población. Y esta identidad con este tipo de edificación se debe entender tanto en el ámbito islámico como en el cristiano.

Acudiendo a los repertorios de fuentes documentales judías hispanas podemos comprobar en las múltiples referencias a las casas, que éstas constan de los mismos elementos que las cristianas: patio-corte, bodega, cámara, cocina... Lógicamente al hablar de la vivienda debemos tener en cuenta la condición social del propietario: los más acomodados podrían llegar a tener verdaderos palacios señoriales.

Como la arquitectura doméstica más popular apenas deja huellas importantes, la arqueología nos ha suministrado información sobre viviendas de clase media y clase alta. La Casa Mañara, en la judería de Sevilla, nos demuestra cómo un viejo conjunto musulmán fue reaprovechado por una familia judía para construir después de la conquista cristiana un importante conjunto residencial. Los restos de yeserías con azulejería, artesonados y heráldica familiar demuestran el acomodado nivel social de los moradores¹². Una casa de la judería de Alcalá de Henares recientemente estudiada nos habla de una vivienda habitual en las ciudades castellanicas: fachada con pórtico y galería volada, zona de tienda o amplio zaguán exterior, área de vivienda interior en torno a un patio y un paso trasero a zona de huerta y cobertizos¹³.

EDIFICIOS COMUNITARIOS

Las juderías contaban con una serie de edificios de uso público por parte de la comunidad, cuya propiedad estaba permitida por las leyes: la sinagoga y sus anejos, escuelas, baños, carnicerías, horno y taberna. De los cementerios se hablará monográficamente en otro capítulo de este catálogo.

¹² Ojeda Calvo y Tabales 1994, vol. II, pp. 137-146.

¹³ Reyes 1998, pp. 181-216.

La sinagoga

Es el único edificio que recibirá un verdadero tratamiento monumental. No entraremos aquí en su estudio pormenorizado, pues es objeto de otro apartado de este catálogo.

Aunque, tanto bajo dominio musulmán como cristiano, se impusieron ciertas limitaciones al aspecto exterior, los interiores recibieron el tratamiento monumental que cada promotor consideró oportuno. En momentos de radicalización de posturas religiosas, las autoridades musulmanas y cristianas impusieron restricciones a la construcción de nuevas sinagogas, legislación que se inspira, o mejor dicho, es una continuidad de la última legislación imperial romana. Las referencias legales que podríamos aportar a este respecto son numerosísimas desde la época hispanogoda, sin embargo, dada su reiteración, tan sólo, como muestra, recogeré aquí tres disposiciones de los siglos XIV y XV:

Concilio provincial de Zamora (1313)

XI: «Lo onçeno es que tornen las sinagogas, alzadas et ennoblecidas de nuevo, al estado en que fueron fechas primeramente, daquí fastal día de Pasqua mayor de Resurrección, primera que viene»¹⁴.

¹⁴ Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 935-938.



«Escena de una zapatería»,
Retablo de San Marcos,
Manresa, Catedral



«Preparativos para la fiesta de Pésaj: hervido de utensilios para eliminar el leudo», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 87r)

En la España cristiana son muchos los casos de conversión de sinagogas en iglesias: en unos casos por simple compra; en otros, después de los abandonos de las juderías o por expropiación forzosa. Generalmente, la transformación del espacio se hacía mediante el añadido de un ábside¹⁸.

Del baño público al baño ritual

La documentación medieval refiere de manera continuada la existencia de baños públicos en relación con los judíos. El significado de estos baños es diverso. De los que tenemos noticias, en las juderías tienen la misma función que los baños en los barrios cristianos o musulmanes, incluso en alguna ocasión son compartidos por cristianos y judíos. Este tipo de edificación sigue el esquema de tradición romana que sobrevive en las ciudades medievales, tanto cristianas como musulmanas. A este respecto, el de Zaragoza es un buen testimonio ilustrativo.

En varios fueros del siglo XIV se hace referencia a los días que les corresponden a cada una de las comunidades de la villa. La hebrea tenía reservado los baños públicos los viernes y los sábados: el de Baeza (art. 132), el de Béjar (art. 67), el de Úbeda (Ley II), el de

Bula de Benedicto XIII (Don Pedro de Luna) contra los judíos españoles (1415)

V. «[...]está prohibido a los judíos fabricar Sinagogas y ampliar o engrandecer las antiguas y más recientes; [...], en diversas partes del mundo no sólo las construyen de nuevo, sino que amplían las antiguas con fábricas muy más preciosas, violando muchas veces, con servil audacia, los antedichos decretos [...]»¹⁵.

Carta de Juan II de 1450

«[...]que puedan tener como tyenen, sus sygnogas e escuelas que tyenen fechas a reparar e reformar las antiguas, e que puedan aver lugares non sagrados [*sic*] para sus sepolturas según su costumbre e queremos que puedan gosar libremente de todos e cada vno de los preuillejos, graçias e concesiones e indultos otorgados[...]»¹⁶.

Todas estas medidas, prohibiendo o permitiendo reconstruir, reparar o ampliar las sinagogas, unido a qué religión tiene el que gobierna, hace que, salvo las sinagogas bien documentadas, sea todo un problema su identificación arqueológica. Durante la invasión islámica, hubo iglesias que se convirtieron en sinagogas con la aquiescencia de las autoridades musulmanas. En la Reconquista, muchos reyes cristianos concedieron, a sus colaboradores judíos o a comunidades enteras de hebreos que participaron en la repoblación de las ciudades recién conquistadas, mezquitas para que se convirtiesen en sinagogas¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 970-985.

¹⁶ Castaño González 1995, p. 181-203, en especial 194-203.

¹⁷ En Sevilla, al menos, fueron tres las mezquitas convertidas en sinagogas (Comez).

¹⁸ Este es el caso de una de las sinagogas de Ágreda.



«Botica de un alfaquín judío»,
Cantigas de Santa María (edición
 facsímil del ejemplar conservado
 en la Biblioteca del Real
 Monasterio de San Lorenzo de
 El Escorial, fol. 155r, detalle)

silios de cristal de la Pascua. Este tipo de baños se supone que formaban parte del conjunto de la sinagoga. Era necesario que el agua fuese corriente, originada en un manantial y que contase con la evacuación correspondiente. Si comparamos la imagen del *miqvé* representada en la llamada *Agadá Morisca*, obra castellana del siglo XIV, donde unas mujeres lavan los objetos de cristal, nos sentimos obligados a recordar el ambiente del baño de Besalú: un espacio cerrado, de sólidos muros, con arcos de piedra y canalización para el agua.

Alcaicería

La alcaicería es un mercado cerrado de origen musulmán. Este mercado con tiendas tenía su normativa. Sólo las juderías con una cierta entidad podrían contar con él. Al principio los tenderos judíos tenían sus establecimientos arrendados en la alcaicería de la población mezclados con la comunidad cristiana. Pero, con el paso del tiempo, habrá una alcaicería judía. En la documentación se habla en numerosas ocasiones de cómo muchos judíos intentaban sacar a las puertas de la judería sus tiendas a fin de que fuesen más accesibles a los clientes cristianos. La miniatura y la pintura gótica nos han ofrecido imágenes muy sugerentes de estas tiendas: la botica de un alfaquín, una zapatería, el almacén de sedas, el obrador de un orfebre, o la «casa de empeños»...

¹⁹ Passini 1998, pp. 300-326.

Villaescusa de Haro (art. 55). Seguramente sería un día para las mujeres y otro para los hombres, pero esta separación no la encontramos en el Fuero de Huet donde sólo se cita un día: «los judíos vayan en el día del viernes». Estos baños eran una importante fuente de ingresos, por esta razón es bastante habitual encontrarnos como propietarios a los judíos.

Algunas casas importantes pudieron contar con baños de este tipo de uso privado. A esta clase deben corresponder los baños encontrados por Passini en algunas viviendas de Toledo¹⁹.

Junto a estos baños públicos y de carácter higiénico, también existió un baño ritual, conocido como *miqvé*, relacionado con determinadas ceremonias de purificación de la mujer y de la limpieza y purificación de los uten-

Hornos

Las fuentes documentales también nos hablan de la existencia en la judería de hornos para cocer el pan. Aunque los más acomodados de la sociedad tenían su propio horno, es evidente que eran necesarios los públicos para el común de las gentes. Durante mucho tiempo los judíos compartieron el horno público con los cristianos. Una vez más la información sobre la preparación de la Pascua nos informa de la utilización de estos hornos públicos para la elaboración de los panes ácimos, *maso*. Otra miniatura del *Agadá Morisca* nos suministra la imagen de uno de estos hornos, con la característica forma de las obras de este tipo en el siglo XIV.

Carnicerías

La carnicería entre los judíos requería, además de las funciones típicas de lugar de matanza y de venta, una preparación de la carne con criterios religiosos. La *Golden Hagadá* nos permite ver en una de sus miniaturas una aproximación iconográfica a una de estas carnicerías medievales.

El fuero de Madrid nos suministra cierta información sobre las condiciones de venta de carne para los judíos: «El carnicero que vendiera carne propia de los judíos, trifá u otra carne alguna exclusiva de ellos, pague doce maravedís, y si no los tuviere, sea ahorcado...»²⁰.

Taberna

En las *taqanot* de Valladolid figuran ciertos datos sobre las tabernas en la judería, en las que debía existir vino apto para ser consumido por los judíos: «que en el lugar do moran o moraren diez cabezas de familia o más, que fagan en manera que [sea] exista entre ellos taberna de vino kaser, así pora ellos como pora los transeúntes»²¹.

Escuelas

Junto a las sinagogas existieron lugares dedicados a la enseñanza, especialmente en relación con la formación religiosa de los niños. Nada sabemos de estos espacios, aunque sí tenemos un buen conocimiento de cuáles eran las normas y criterios que regían la organización de estas escuelas. El capítulo primero de las *taqanot* de Valladolid se dedica primero a este tema²².

A menudo se utiliza como evocación de estas escuelas la imagen que ilustra en la *agadá* a Gamaliel con sus discípulos.

²⁰ Sánchez 1963.

²¹ Moreno Koch 1987, p. 65.

²² *Ibidem*, pp. 21-23.

8

Enric Blanc

Maqueta del Call o barrio judío de Girona

Madera

37 x 150 x 122 cm

Procede del Ajuntament de Girona – Patronat Municipal Call de Girona
Girona, Museo de Historia de los Judíos. Patronat Municipal Call de Girona

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991.

El Call, el barrio judío medieval de Girona, situado en el corazón del casco antiguo, está documentado desde 1160. En los siglos XIII y XIV se estructuró a lo largo de la actual calle de la Força, llamada en la época «calle mayor del Call». Diversas callejuelas, que se abrían a ambos lados, formaban un espacio de dimensiones reducidas que contenían los edificios para el uso de la comunidad: sinagogas, baño y carnicería. En sus pri-



[CAT. 8]

meros tiempos el Call no era un espacio de marginalidad y la vida en sus calles transcurría tranquila. A finales del siglo XIV empezaron a aplicarse medidas de prohibición y de reclusión para los judíos que, a partir de 1448, fueron obligados a concentrarse en el llamado Call reducido, en su margen izquierdo.

El Call de Girona, rehabilitado a partir de 1987, mantiene su estructura original y es, en la actualidad, uno de los barrios judíos mejor conservados de Europa.

D.V.C.

9

Frontal de fuente

Siglos XIV-XV

Piedra arenisca

60,5 x 16 cm

Tarragona, Museu Nacional Arqueològic de Tarragona
(MNAT 45495)

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1949, pp. 188-190; Cantera 1950, pp. 173-176; Cantera y Millás 1956, pp. 354-355; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 252.

Se trata, por el momento, de un *unicum* dentro del conjunto epigráfico hebraico hispánico. La misma estructura de la lápida con dos orificios semicirculares en la base y uno correspondiente al caño de salida en la base del frontal, debajo de la inscripción, confirman su carácter utilitario formando parte, según Millás, de una fuente pública del barrio judío de Tarragona, cuyos costes fueron sufragados por Selomó de Blanes.

La inscripción se desarrolla en la cara frontal presidida por dos escudos en losange con las barras de Aragón. El texto, muy alterado, presenta seis líneas de escritura, parte de las cuales, en especial las dos primeras, es ilegible aunque se distinguen letras aisladas. El resto, con señales claras de un intento de borrarlas, puede leerse con cierta dificultad. Las razones del repicado pueden justificarse por un uso continuado de dicha fuente con posterioridad a la expulsión de los judíos hasta la ruina del muro del que formaba parte junto a otros materiales de derribo. La pérdida de sentido y significado del texto se tradujo en su parcial desaparición que, como ya señaló Millás, no debe atribuirse a razones antisemitas.

Texto: fuente y pozo [...] / [...] santifique / [...] e hizo manar arroyos / [...] de la roca / [...] para servir en el santuario / [...] Selomó de Blanes. Bendito sea el recuerdo del justo.

Las letras mostraban restos de color pardo rojizo (minio de hierro), un recurso al parecer utilizado con frecuencia en las inscripciones para resaltarlas, del que se han conservado escasos ejemplos. Su tamaño es variable, entre 1,5 y 2 cm en las dos líneas iniciales, 2,2 en la tercera, 3 en la cuarta y quinta líneas y de nuevo 2 cm en la sexta.

J.C.M.

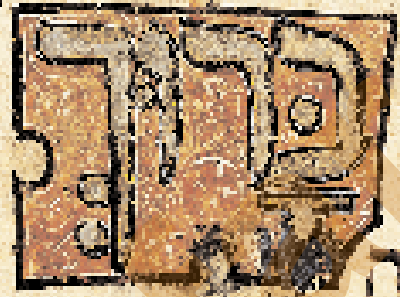


[CAT. 9]



שטפין ככא ומוזנין חמדה וכו' כין כרסה היין

אתה יי
פדא פרי
זאחינמל



וקדושהוים ואומ
אחינמלך העולם
הנפין פרוך אתה

העולם אשר כרד בעמל עכורוממט גמר
ליטון וקדשנו בני צותיו ותתן לנו יי אהינו טאחם
מויעדים לשמחה חנים וזמנים לישטון את יום
חג הפעולת הזה זמן חירותינו פאחמה מן קדא
קדשזכר לייצאת מערים בני כחרת ואותנו
קדשתמכל העמים ומויעני קדשך בשמחה



La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media

En los primeros tiempos del establecimiento de judíos en diferentes lugares de la Península Ibérica y cuya antigüedad se basa en la leyenda, vivieron en pacífica convivencia entre las demás sociedades, y lugares como Toledo, Mérida, Granada, Córdoba, Tarragona y Baleares albergaron una importante comunidad judía. En el 300-314 d.C., se convocó el Concilio de Elvira y en cuatro de sus cánones se puede observar el deseo de la Iglesia de suprimir la convivencia de judíos y cristianos impidiéndoles continuar con determinadas actividades que realizaban en común, como asistir a banquetes y fiestas juntos, bendecir las cosechas o celebrar matrimonios mixtos. Las oleadas de las tribus bárbaras procedentes del norte de Europa, y que conquistaron la Península, profesaban la religión arriana, hasta que en el año 589 Recaredo se convirtió al cristianismo, momento en el que se inicia un progresivo deterioro de las relaciones entre cristianos y judíos, y en el que las disposiciones de los concilios toledanos refrendadas por los sucesivos reyes ocasionaron la pérdida de muchos de los antiguos derechos de los judíos. Las leyes de Recaredo se dirigen a la prohibición de tener esclavos cristianos, la exclusión de cargos públicos que supongan una supremacía del judío sobre el cristiano, así como el bautismo forzoso para los hijos de matrimonios mixtos; en definitiva leyes relacionadas con el tema de la convivencia. Durante el reinado de Sisebuto, en el año 613, se produjo la primera expulsión de judíos, ya que el monarca exigió el bautismo forzado o el abandono del país. Años después, en el 681, Ervigio exigió también el bautismo forzado lo que provocó una huida de judíos al norte de África. Egica, en el año 696, redujo a todos los judíos a esclavitud, confiscó sus bienes y les prohibió practicar su religión obligando a que los niños desde los siete años fueran separados de sus padres con el objeto de recibir una instrucción cristiana. Las leyes editadas por Justiniano en el 535, represivas para los judíos, perduraron hasta la invasión musulmana en el 711, iniciándose un nuevo período en el desarrollo de las comunidades judías, que se prolongó hasta el siglo XII, siendo durante el califato andalusí cuando vivieron una época de gran esplendor, destacando el intercambio cultural e intelectual entre ambas sociedades, a pesar del elemento diferenciador entre ambas, es decir, la religión. En el siglo X, bajo Abd al-Rahmán III (912-961) algunos personajes judíos desarrollaron actividades como administradores y comerciantes en al-Andalus entrando al servicio de familias poderosas. Destacó Jasdáy ben Saprut, médico real y diplomático que actuó de mecenas e impulsó los estudios de la gramática hebrea, así como la poesía y las traducciones de obras científicas. En esa época se fundaron las academias rabínicas de Córdoba y Lucena, lo cual favoreció que el judaísmo de al-Andalus se independizara de las academias talmúdicas de Babilonia. Los Reinos de Taifas que surgieron a la caída del califato a comienzos del siglo XI vieron aumentar el esplendor de la cultura judía en especial en las comunidades de Granada y Zaragoza, donde Semuel ha-Naguid ibn Nagrella, de Granada, fue visir

y general del ejército del rey Badís. En 1056, a su muerte, le sucedió su hijo Yosef, cuya ambición y poder desmedidos le ocasionaron una muerte violenta por los musulmanes. La invasión almohade en el 1148 ocasionó un grave deterioro en la minoría judía debido a la gran intransigencia en materia religiosa que impusieron a los habitantes de al-Andalus. Entre los afectados por ello se encontraba la familia de Mosé ben Maimón (Maimónides), una de las más importantes figuras del judaísmo de todos los tiempos, que hubo de abandonar Córdoba y finalmente establecerse en Egipto donde fue nombrado *rais al-yahud*, jefe de la comunidad judía. Además de ser elegido médico de la familia del sultán Saladino, fue autor de obras de medicina, filosofía y códigos legales. Definió los trece principios de la fe judaica.

Los dos grandes centros en Europa donde el judaísmo se consolidó durante la Edad Media tal como lo conocemos hoy fueron Alemania y España (Askenaz, por extensión la entidad cultural y social formada por las comunidades judías de Europa, desde el norte de Francia hasta Slavonia, y Sefarad, los reinos cristianos hispánicos y posteriormente también Portugal), de donde salieron dos formas de vivir y pensar específicas. Durante la larga Edad Media hispánica los judíos formaban parte de un sector de la población a la que había que proteger. Según el derecho feudal tomado del modelo romano, los judíos eran *servi camerae regis*, convirtiéndose en propiedad del rey, lo que significaba que le pertenecían en cuerpo y bienes. Su existencia, entre una sociedad mayoritariamente cristiana, se desarrolló en dos planos bien diferentes: por una parte una integración en la sociedad cristiana —sobre todo en el plano económico y social— y por otra un rechazo hacia ellos, en gran parte por motivos de índole religiosa, sucediéndose en ocasiones persecuciones violentas por esta causa. La situación real era variable según la predisposición de los reyes, aunque la Iglesia también colaboró con su deseo de conversión al introducir en los concilios cláusulas discriminatorias, y en ocasiones vejatorias, con las que pretendía imponer una separación entre ambos y no la integración. En el IV Concilio Lateranense (1215), en el canon 68, entre otras disposiciones, se determina el uso de señales distintivas —en el caso de los reinos hispánicos una rodela, la mayoría de las veces bermeja—, para distinguirlos de la población cristiana de la que en nada se diferenciaba externamente. Esta pretensión es la misma que los procuradores de las ciudades solicitan en las Cortes de Palencia de 1313, una señal redonda de paño amarilla en el pecho y en 1405 de paño bermejo, peticiones que no se estaban cumpliendo como se reconoce en las Cortes de Madrigal de 1438 y 1476. Sin embargo, ya desde la época de Alfonso X se establece una separación entre los distintos estratos sociales relacionados con el vestir y las joyas.

ORGANIZACIÓN INTERNA DE LAS ALJAMAS Y JUDERÍAS

En los reinos hispánicos medievales la institución que indicaba la existencia de una comunidad judía en una ciudad determinada, provista de todas las condiciones legales mínimas para considerarla como tal, se la denominaba aljama (del árabe, que significa «la reunión», y se aplica tanto a los judíos *aljama iudaeorum* como a los moros *aljama sarracenorum*), y en hebreo *cahal* —reunión—, congregación. En tal caso, poseía sinagoga, cementerio, escuela, *miqué* o baño ritual, carnicería, etc. Cuando no cuenta con todas las condiciones legales mínimas para ser considerada aljama hablamos de «juderías». La documentación

«Degüello ritual y asado del cordero», *Hagadá Rylands*, Manchester, John Rylands University Library (Ms. Ryl. Hebr. 6, fol. 19v, detalle)



medieval también designa con este término la zona geográfica de la villa o ciudad donde solía vivir el mayor contingente de familias judías, aunque no es extraño encontrar también familias cristianas entre ellos. En ocasiones es sinónimo de barrio judío. En Aragón y Navarra el término utilizado más frecuentemente es el de judería, en tanto que en Cataluña, Mallorca y Rosellón se llama a la zona urbana donde viven los judíos *call*, y en un sólo caso en Lérida se la denomina *cyuraça*.

La comunidad judía, reconocida como tal por los poderes municipales y señoriales, tiene jurídicamente un estatus de asociación, representada por un responsable, que sirve de intermediario entre los judíos y las autoridades; está capacitada para recaudar impuestos y tasas específicas para ellos. Pero también gozaba de privilegios, como la posibilidad de practicar su religión y arreglar por sí mismos sus asuntos internos, entre otros los relativos a impuestos y la solución de los litigios en materia religiosa, que eran juzgados por un tribunal rabínico.

En diferentes ocasiones se elaboraron en las comunidades judías un conjunto de acuerdos con carácter de ley que regulaban la vida judía en su ámbito privado y público, las *taqanot*—estatutos—, que permitieron actualizar las normas legales de conducta según la tradición y aplicarlas a situaciones sociales nuevas. Estas prescripciones legales se adoptaron rápidamente fuera de su lugar de origen y llegaron a convertirse en la norma de diversas comunidades judías sefardíes después de la expulsión de los reinos hispánicos en 1492. Ejemplo de regulación interna son las *taqanot*—estatutos de Valladolid—, promulgadas en 1432, que presentan un panorama de su evolución y una decisión de reformar sus instituciones en un intento de salir al paso de abusos y atropellos que inevitablemente influían de forma negativa en la sociedad judía. Conocemos otras *taqanot* y ordenanzas que se promulgaron en épocas anteriores y en diferentes ciudades y reinos como las de Tudela (1287-1305) o las de Zaragoza (1264), en el reino de Aragón por mencionar sólo algunas.

La actuación de los miembros de una aljama o judería era supervisada no sólo por la autoridad religiosa, sino también por aquellos personajes que, por unanimidad, eran elegidos por una asamblea elegida con la mayoría de votos y sus cargos refrendados por el *rab* de la corte. Generalmente y si no se decidía lo contrario, las pequeñas juderías se adherían a las mayores, adoptando las decisiones que se tomaran en cuanto a estructuración y reglamentación de la vida cotidiana.

CARGOS ADMINISTRATIVOS Y JUDÍOS CORTESANOS

Las comunidades de los reinos hispánicos a finales de la Edad Media se encontraban bajo el control general del llamado *rab* de la corte, o *rab* mayor de la corte, en ocasiones también denominado juez mayor, cargo que recaía en aquel que el rey eligiera directamente. Sus funciones eran muy amplias, interviniendo como juez en frecuentes ocasiones, como en el caso de las sentencias dictadas por otros jueces y que eran apeladas por alguno de los implicados en el juicio, decidiendo si era o no una sentencia apropiada, disponiendo la cantidad de las multas establecidas en las sentencias de los jueces, y sobre el destino de las multas de *Talmud Torá* —escuela rabínica—, e institución sociobenéfica que atendía las necesidades de los estudiantes rabínicos. Concedía privilegio a los jueces para prender a los sentenciados y confirmaba la sentencia de pena de muerte por malsindad, sentencia que debía ser refrendada en última instancia por el rey y ejecutada por los guardias de la corona. Su actuación en la elección de los jueces era solicitada cuando el *maamad* —asamblea del *qahal*, comunidad— no llegaba a un acuerdo para su elección, aunque su intervención más importante estaba relacionada con los asuntos económicos ya que fijaba las normas para la percepción de rentas y alcabalas cuando la aljama no se ponía de acuerdo siendo a su vez ayudado por otro *rab* para decidir si eran justas o no, a la vez que juzgaba y verificaba las reclamaciones de los pecheros; decidía la validez de las cartas de privilegio que a menudo miembros de la aljama presentaban con el objeto de evadir impuestos.

Los asuntos públicos de la aljama eran regidos por la asamblea que se reunía siempre que el *qahal* tuviera necesidad de solucionar cualquier asunto que reclamara la atención de sus integrantes. No tenían fecha fija para reunirse y el resultado de sus decisiones se comunicaba habitualmente en la sinagoga, lugar donde podían encontrarse la mayor parte de los miembros de la aljama durante la oración del sábado. Esta asamblea estaba integrada en su mayor parte por los verdaderos gobernantes de las comunidades judías, los *guedolé ha-qahal* —los mayores del *qahal*—, que llegaban a formar una auténtica oligarquía. Se les podría considerar como regidores y en algunas comunidades, como en Navarra, se les llamaba mayores o mayores cuyo número no era fijo pues dependía del número de habitantes de la aljama. En ocasiones se les denomina *zeqené ha-ir* —ancianos o viejos de la ciudad—. En la corona de Aragón, y en concreto en Barcelona, se promulgó una ordenación en 1327, que fue sancionada por Jaime II en la sinagoga de la ciudad. En estas ordenanzas se prohíbe que ningún judío pudiera tener un cargo en la aljama por decisión del rey, prerrogativa que a partir de ese momento le pertenecía al llamado Consejo de los Treinta, y cuyas decisiones se tomaban por la mayoría de votos. Estos acuerdos fueron después adoptados por las aljamas de Huesca y Valencia.



«Escena de duelo», *Hagadá Kaufmann*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia (Ms. A 422, fol. 1v)

La asamblea del *qahal* tenía que refrendar por mayoría de votos los cargos de los *berorim u-memunim*, elegidos y encargados para el gobierno de la comunidad, pero si no conseguían la mayoría de los votos para hacerlo se realizaba una nueva elección. Entre los cargos más importantes destacan los *muqademim* —adelantados—, ya que eran el punto de unión entre las aljamas y la corte y ejercían un gran poder en las comunidades, en especial en el control del reparto de los impuestos. A su vez eran nombrados los *neemanim* —fieles—, que controlaban el arrendamiento de los impuestos, y una vez recaudado lo entregaban a los *meayenim* —veedores o inspectores— que disfrutaban de un rango similar al de los jueces. Tanto su actuación como la de los fieles era muy parecida y a menudo estos cargos recaían en las mismas personas. El *gizbor*, tesorero, era elegido cada vez que se repartía y arrendaba un impuesto finalizando su trabajo una vez recogido éste.

Durante toda la Edad Media los monarcas de los diferentes reinos hispánicos tuvieron a su servicio a personajes judíos, los llamados en la historiografía «judíos cortesanos», tanto como consejeros y médicos como hombres relacionados con las finanzas y en especial el arrendamiento de impuestos. Las frecuentes reclamaciones tanto de los representantes de la Iglesia como de los gobernantes y procuradores de las ciudades ante los reyes, se debía en gran medida a que éstos permitían y querían que la recaudación de impuestos la realizaran los judíos. Y por poner algún ejemplo mencionar que en los reinados de Fernando III y después en el de Alfonso X de Castilla actuó como almojarife mayor Selomó ibn Sadoc y su hijo Ishaq ibn Sadoc, conocido entre los cristianos como don Zag de la Maleha, que fue ajusticiado por orden del rey por haber permitido que su hijo don Sancho se apropiara del dinero que se necesitaba para sufragar el cerco de Algeciras. En el mismo reinado sobresalieron el almojarife don Meir ibn Sosán, junto con sus hijos don Ishaq y don Yosef, así como su yerno don Abraham ibn Sosán. Durante el reinado de Sancho IV destacó don Abraham el Barchilón que controlaba las finanzas del reino. En el reino de Aragón Jaime I nombró a don Yehudá de la Caballería baile y recaudador de todos los impuestos y tenía bajo su control al resto de arrendadores del reino. Le sucedió como baile de Zaragoza y posteriormente de Valencia Mosé Alconstantini. También en Valencia ocuparon importantes cargos Muça de Portella y Aharon Abinafia, por mencionar sólo algunos. Figura importante del judaísmo aragonés durante el reinado de este monarca fue Mosé ben Najmán (Najmánides) quien además de ser médico, exegeta y autor de obras donde la cábala formaba parte de sus escritos, fue *rab* mayor de Cataluña y fue elegido por el rey para

«Inicial E: un hombre recibe de un judío una bolsa de monedas a cambio de una copa», *Vidal Mayor*; Los Ángeles, The S. Paul Getty Museum (Ms. Ludwig XIV 6, 83. Mq, 165, fol. 114r, detalle)



representar a los judíos en la famosa Disputa de Barcelona en 1263 frente al converso Pablo Cristiano. De entre los más importantes funcionarios judíos durante el reinado de Pedro III de Aragón fueron los hermanos Yosef y Mosé Ravaya. Yosef fue tesorero privado del rey y murió en la campaña de Sicilia. Con frecuencia los arrendadores de impuestos de la corona y de la Iglesia formaban compañías en las que también participaban cristianos y que, una vez recaudado el impuesto, se disolvían. A pesar de las continuas quejas de los representantes de las ciudades sobre el poder que los judíos cortesanos ejercían sobre la población cristiana, quejas que se ven reflejadas en las Cortes, veremos que al menos en Castilla no se les privó de su poder, al contrario que en Aragón donde a finales del siglo XIII no se encuentran judíos de corte en la administración del reino. El enfrentamiento de los monarcas con los procuradores y representantes de las ciudades era frecuente en lo relacionado con la elección de arrendadores y recaudadores judíos, y exceptuando algunos momentos en los que se les prohibió ejercer estas profesiones, recordemos por ejemplo a doña María de Molina, regente durante la minoría de Fernando IV, que accedió a estas peticiones, hasta el reinado de los Reyes Católicos siguieron los judíos prestando servicios a la corona, en la administración de las finanzas del reino entre otros. No podemos dejar de mencionar a algunos personajes judíos de gran relevancia en el mundo financiero en relación con la corona de Castilla, como don Semuel ha-Leví, tesorero y administrador de las finanzas del reino durante el reinado de Pedro I, poseedor de una gran fortuna que le permitió construir una gran sinagoga en Toledo, conocida hoy como la sinagoga del Tránsito, y que por motivos no muy claros fue ajusticiado por orden del rey.

En los últimos veinte años del siglo XV y hasta la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón en 1492, vemos cómo don Abraham Seneor, *rab* mayor de la corte, además de juez mayor de todas las aljamas del reino de Castilla entre otros cargos, fue favorecido por los Reyes Católicos que le concedieron amplios poderes en la administración del reino.

La administración de justicia

Aunque no existía un lugar específico y permanente para llevar a cabo los juicios, el *Bet-Din* —tribunal rabínico—, se reunía en muchas ocasiones en la misma sinagoga o en alguna de sus dependencias. Los *dayanim* —jueces— eran elegidos por la asamblea, en número de tres, por un año. Para la elección de nuevos jueces y diez días antes de que su cargo fuera aceptado debía reunirse la asamblea que debía llegar a un acuerdo unánime. Si no lo conseguían se recurría al *rab* mayor de la corte para que efectuara él el nombramiento. Tenían capacidad, siguiendo las normas y veredictos del *Talmud* —recopilación de la ley oral—, para multar y castigar a quienes a juicio suyo, de un *rab* y tres *Tobé ha-ir*, hombres buenos de la ciudad, eran culpables de los delitos que se les imputaban. Tenían que elegir el lugar y los días para juzgar fijándolos en tres días por semana. No estaba permitido que un juez que tuviera relación con el caso o fuera un pariente próximo del acusado o simplemente un amigo pudiera juzgar, a no ser que la parte demandante lo aceptara. Cuando alguno de los jueces no era digno de confianza se traía uno de fuera y en ocasiones el *rab* de la corte o bien actuaba como tal o bien mandaba traer a alguno de fuera del reino, por un tiempo limitado y fijo, aunque para ello debería de tener a su favor la mayoría de votos y la mayoría de contribuyentes del *qahal*. En Aragón y Cataluña se les denominaba albedines o bedines.

Las funciones de los jueces eran juzgar las demandas, contiendas, quejas, procesos criminales y las transgresiones religiosas, siguiendo para ello el derecho talmúdico, lo cual reportaba ventajas al demandante ya que se seguían sus mismas leyes, pagaban menos en los juicios y podían esperar más imparcialidad en la sentencia, aunque en ocasiones, por ejemplo cuando el demandado no acataba la sentencia del tribunal judío, o creyera que no podría obtener justicia o no le aceptaban la demanda, los jueces y el *rab* le permitían acudir a un tribunal cristiano. En el marco jurídico de los judíos en la diáspora se aplica el concepto *diná de-maljutá diná* —la ley del reino es ley— para todo aquello que no fuera la ley religiosa. Por lo tanto podía haber juicios con tribunales cristianos por motivos de alcabalas de rentas, o de otros impuestos del reino siempre en asuntos que afectaran al rey o la reina o en asuntos eclesiásticos. Si se acudía a un tribunal cristiano por motivos de índole personal se le amonestaba y si reincidía podía ser excomulgado además de pagar una multa. Durante mucho tiempo los judíos figuraron como testigos en los juicios mixtos, en especial para los casos de deudas y causas civiles, aunque en las causas criminales la corona estableció que no se aceptara su testimonio. Dispusieron de «un alcalde apartado» elegido por ellos para los pleitos mixtos, sin el cual no podía tomarse ninguna decisión judicial y con el beneplácito de los monarcas que los consideraban esenciales para evitar abusos y atropellos. Los demandantes y el demandado tenían la posibilidad de no aceptar la sentencia del tribunal pudiendo apelar al *rab* de la corte, que juzgaba en segunda y tercera instancia. El juez aceptaba esta dilación en aplicar la sentencia si el demandado juraba pagar la multa. No existían abogados que presentaran las demandas y si alguien intentaba aconsejar a

alguno de los litigantes, el *melamed taanot* —maestro de argumentos—, no era bien recibido, como tampoco lo era presentar las reclamaciones o acusaciones por escrito sin licencia del tribunal. En el caso de que se admitiera una demanda escrita debía ir firmada, confirmada por testigos y bajo juramento. Los jueces tenían una serie de obligaciones que cumplir. Por ejemplo, no podían ordenar el encarcelamiento de ningún judío o judía si la orden no era dada por escrito y firmada y sellada ante testigos. No podían intervenir en la elaboración de los padrones para el pago de impuestos, ni en las rentas de alcabalas o del *qahal*, pero sí juzgar pleitos por estos casos.

Las multas económicas impuestas por los tribunales dependían de la gravedad del asunto y eran destinadas una parte al *Talmud Torá* —escuela rabínica— y otra para los pobres o para quien decidieran los jueces. Pero si el condenado era un *talmid* —estudiante rabínico— que proporcionaba argumentos, falsos o no, sin que se lo pidiera un tribunal, perdería el contrato de *Talmud Torá*.

De las mayores multas podía considerarse la impuesta a aquellos hombres que imponían por la fuerza un matrimonio entrando con violencia en las casas y poniendo un anillo en la mano de la mujer. A menudo hombres poderosos conseguían cartas del rey, la reina o de otros señores o señoras para conseguir arreglos matrimoniales contra la voluntad de las familias. El castigo en estos casos era la confiscación parcial de los bienes del transgresor pudiendo imponérsele la excomunión.

Las multas no económicas se establecían para casos considerados muy graves y en su mayoría iban dirigidas contra el malsín, figura odiada en las aljamas. Se trataba del *jerem* —excomunión— y el *niduy* —excomunión menor—. Si el denunciante lo era ante no



«Inicial E: un cristiano y un judío pactan la venta de una copa», *Vidal Mayor*, Los Ángeles, The S. Paul Getty Museum (Ms. Ludwig XIV 6, 83. Mq. 165, fol. 180r, detalle)

judíos, se le imponía la multa económica y tenía que pasar veinte días en prisión. Si ocasionaba daño, diez días en *niduy*, y si el daño lo ocasionaba en su cuerpo, el *Talmid Jajam* —experto en la ley judía— le castigaría en consonancia a su delito además de las penas anteriores.

Pero si el malsín actuaba contra un judío o judía por un asunto de dinero relacionado con un no judío, y realizara su malsindad ante testigos (al menos dos), el *Talmid Jajam* le impondría una multa económica, una parte para *sedaqá* —caridad— y otra para lo que determinarían los jueces del caso; prisión de diez días y, si le ocasionaba daño y agravio, el culpable pagaría los costes del daño ocasionado. A veces se imponía el castigo de cien azotes en público. El *jerem jamur u-gamur* —excomuni3n completa y definitiva— generalmente se lanzaba contra los malsines que reincidían y adem3s se le imponían diversas humillaciones: su condena se pregonaba en todas las comunidades del reino, se le consideraba hombre sanguinario y vil, no se le permitía casar con una judía, ni participar en ceremonias judías, ni relacionarse con la comunidad; no se admitía su testimonio en ningún juicio, ni podía ser enterrado en un cementerio judío. Adem3s, recibía latigazos, se le marcaba con hierro candente una *mem*, de malsín, en la frente y si una vez cumplida la condena reincidía, se le podía condenar a muerte, sentencia que debía ser refrendada por el *rab* de la corte y confirmada por el rey, siendo ejecutado por la justicia real.

En ocasiones se lanzaba un *jerem* preventivo a las comunidades en la elecci3n de jueces para que ésta fuera honrada y honesta, o durante el reparto de impuestos para que fueran equitativos. Este *jerem* se hacía público en la sinagoga el s3bado por la mañana. Otro cargo menor era el de *saliaj bet-din* —enviado del tribunal—, podríamos considerarlo como el alguacil del tribunal, que vigilaba y mantenía el orden en los tribunales y que en muchos casos actuaba como árbitro entre los litigantes.

Otros cargos

Si no existía en la comunidad ninguna persona apropiada para realizar las funciones de *sofer* —escribano— y *jazán* —cantor—, podía ejercerlos el *rab*. Eran elegidos por un número indeterminado de años y se les pagaba de los fondos generales de la aljama. El *sofer* tenía la obligaci3n de escribir las demandas de los tribunales en un plazo de tres días, pagando una multa de veinte maravedís, cuando no lo hiciere. Existía en las aljamas la figura del predicador que se encargaba de explicar y difundir la *Torá* y se le pagaba de las rentas de la carne y el vino *kaser* o del *Talmud Torá*. Generalmente este cargo duraba un año al igual que el oficiante que impartía las bendiciones en los preliminares de las bodas o esponsales aunque a menudo también realizaba otras funciones en los tribunales. El encargado de recoger las limosnas era el *gabé sedaqá* —limosnero—.

VIDA COTIDIANA

De gran importancia en la comunidad judía es la figura del *rab* que era contratado por un número determinado de años y también era pagado con los fondos de la comunidad, y dado que el salario en muchas ocasiones no era muy elevado ejercía paralelamente algún

oficio, como sastre, ropavejero o incluso platero. A menudo el cargo de *rab* era hereditario y en ocasiones desarrollaba otras funciones como la de juez y maestro para los niños.

Nacimiento. Circuncisión

Uno de los preceptos más importantes en el judaísmo es el de la circuncisión, pues constituye una alianza —*berit*— entre Dios y su pueblo Israel. La *Torá* en el libro del Levítico (12, 3) especifica que «al octavo día será circuncidado» todo varón, que ha de estar sano. Para ello se encarga a un *mohel*, experto en circuncisiones, y un *sandak* —padrino— que sujeta al niño en las rodillas durante la operación y que se sienta en una silla especial para la ocasión en la sinagoga. Se utiliza un cuchillito con forma ancha y un poco curvada y mientras se realiza la operación se pronuncia una oración especial por la salud del niño y de la madre y después se menciona su nombre. Cuando el *mohel* ha finalizado la operación, se desinfecta la herida y recita una bendición ritual para el vino que el circuncidador tomará junto con los que asisten al acto. Si el nacido es una niña la ceremonia de las *fadas* en la que se le pone el nombre se celebraba en las casas o el sábado siguiente a su nacimiento en la sinagoga.

La educación

En general la enseñanza estaba dirigida sólo a los niños, ya que las niñas aprendían sus obligaciones rituales y deberes en las casas y eran las madres las que se encargaban de ello. Hasta los diez años los niños aprendían a leer y escribir con el fin de poder leer la *Torá* y comenzar después el estudio del *Talmud*. A la edad de trece años los niños realizaban la ceremonia llamada *bar misvá* en la sinagoga por la cual adquiere el compromiso de cumplir los 613 preceptos de la ley judía, participar en el rezo sinagoga y formar parte del mundo adulto. A partir de ese momento podía ingresar en la *yesibá* —escuela rabínica— y dedicarse de lleno al estudio de la *Torá* y profundizar en el estudio de la exégesis bíblica. Sin embargo, lo más frecuente era que continuara el aprendizaje de la profesión o el oficio del padre. En las comunidades donde había más de cuarenta cabezas de familia se procuraba tener un *melamed* —maestro— que era pagado por los padres según su haber, pero cuando el salario era poco la comunidad le pagaba de los impuestos que provenían de las rentas de la carne y el vino *kaser* —legalmente apto para su consumo— y también le proporcionaba la comida y vestido; si aún no era suficiente, se le aumentaba con parte del dinero recaudado de las multas. Era muy importante que los maestros no tuvieran más de veinticinco niños a su cargo para poder enseñarles bien, y en el caso de que hubiera más se nombraba un *res dujaná* —ayudante, monitor—, que recibía un salario similar al del maestro y realizaba las mismas tareas. Si había más de cincuenta niños se contrataban dos maestros.

La escuela rabínica estaba a cargo del *Talmid Jajam* —sabio o discípulo de sabio—, que percibía un salario fijo de la aljama que provenía del impuesto *Talmud Torá* o de la *sedagá* —limosna—, o bien de los beneficios de los alquileres de casas o bienes patrimoniales de la comunidad. En España existieron renombrados *Talmidé jajamim* —sabios— que durante la Edad Media nos dejaron una magna obra.

Matrimonio

Con el fin de cumplir el mandamiento de la *Torá* «procread y multiplicaos» del Génesis (1, 28), se ha de observar la obligación de casarse y engendrar, al menos, un hijo o hija. El matrimonio se desarrolla en dos partes: la primera *quidusín* —declaración de matrimonio—, en la que el novio entrega a la novia un objeto valioso, generalmente un anillo, ante dos testigos válidos. Después se lee la *ketubá* —contrato matrimonial, preparado previamente—, que consta de dos partes: la primera que se escribe en arameo con letra cuadrada hebrea y que es similar en todos los contratos, contiene los nombres de los cónyuges, la fecha y lugar en el que se celebra el matrimonio, el compromiso del novio de cumplir con sus obligaciones hacia su esposa, de atender y cubrir sus necesidades económicas, el precio que pagará por su virginidad y el compromiso de hacer vida marital con ella, además de un «añadido» económico que recibiría la esposa en caso de divorcio o viudedad; la segunda parte del contrato se escribe en hebreo con letra cursiva, contiene los acuerdos y aportaciones que hace la novia, es decir, la dote o ajuar que aporta al matrimonio. La ceremonia del casamiento —*nisuim*— consiste en la lectura de la *ketubá* y el recitado de las bendiciones por el rabino, finalizando con la bendición sobre una copa de vino que después pisarán el novio y la novia. Según la ley bíblica del levirato del Deuteronomio (25, 5 y ss.), si una mujer queda viuda sin haber tenido hijos, el hermano del marido está obligado a casarse con ella con el fin de tener un hijo que perpetúe su memoria. Si la mujer renuncia a este acto, su cuñado la libera mediante la ceremonia de la *jalisá*, pudiendo casarse la mujer con quien quisiese.

Muerte y duelo

En el momento en que alguna persona está agonizando, debe recitar el *viduy* —confesión—, y si no le es posible o está inconsciente otra persona lo hará por él. Cuando fallece, los presentes rezan el *semá* —profesión de fe—, se le cierran los ojos y se le cubre con una mortaja blanca de lino o algodón, que no lleve bolsillos, se le deposita en el suelo y se recitan salmos. Todo lo relacionado con el muerto, desde el lavado del cuerpo con agua y jabón hasta que se le envuelve en la mortaja, lo realiza la *jebrá qadisá* —cofradía piadosa—. Desde tiempos bíblicos es costumbre arrojar el agua que se encuentre en recipientes y en la Edad Media se vertía alrededor del muerto, pues se creía que los espíritus no podían cruzar una extensión de agua. En España se prefería enterrarlo directamente en la tierra según el Génesis (3, 19) «polvo eres y al polvo has de volver». Una vez enterrado se recita el *qadis* —oración para el momento del duelo en presencia de diez varones adultos—. En recuerdo de Jacob, que al ver la túnica de su hijo José ensangrentada se rasgó las vestiduras, es obligatorio que el oficiante de la ceremonia fúnebre corte con un pequeño cuchillo o navaja un pequeño trozo de tela en la parte superior izquierda del vestido o chaqueta y el que ha perdido a su pariente rasga la tela de arriba hacia abajo. Al regresar del cementerio se ofrece una comida de duelo que consiste en huevos duros, aceitunas, además de vino y otros alimentos. El tiempo de duelo dura siete días en los que es costumbre sentarse en el suelo o en una banqueta baja y los espejos de la casa

se cubren. La persona que está en duelo no trabaja durante los tres días siguientes y ha de cumplir una serie de normas específicas como no cortarse el pelo o la barba, no se calza zapatos de cuero, no participa en fiestas, no puede casarse, etc., normas que no se cumplen en *sabat* —sábado—.

La alimentación

La alimentación *kaser*, es decir legalmente apta para su consumo, es uno de los fundamentos del pueblo judío y es objeto de numerosas recomendaciones de la *Torá* que permite o prohíbe tomar y mezclar determinados alimentos. Según el Levítico (11, 3), se permite el

consumo de la carne de animales cuadrúpedos si son rumiantes y si tienen la pezuña hendida, como son el buey, vaca, becerro, el carnero, la oveja, la cabra, el macho cabrío, el cabrito y siete animales no domésticos entre los cuales están el ciervo y el corzo.

Entre las aves, la *Torá* enumera veinte especies no aptas o impuras, pero la costumbre es comer sólo aves tradicionalmente permitidas: gallina/pollo, pavo, ganso, algunas clases de patos domésticos y palomas también domésticas. Algunas características de estas aves que las hacen puras son: que tienen penacho en la cabeza, o tener el dedo del medio más largo que los otros.

En cuanto a los pescados, sólo están permitidos aquellos que tienen aletas y escamas que han de desprenderse fácilmente de la piel. Por tanto todo lo que se llama fruto de mar o marisco está totalmente prohibido, así como los llamados reptiles de mar: calamares, ostras, caracoles, mejillones, etc. Las prohibiciones alimenticias son más importantes que otras pues «el alimento prohibido que penetra en el cuerpo del hombre se convierte en parte de su carne». La prohibición de cocinar o mezclar carne con leche se menciona en el libro del Éxodo (23, 19) y en el Deuteronomio (14, 21), en el capítulo que explica las leyes sobre usos paganos y las carnes comestibles. El cocinar carne con leche se consideraba una costumbre cananea y por tanto idólatra.

El encargado de sacrificar a los animales según lo exige la ley judía es el *tabaj* —matarife—, que no recibía un salario fijo y se le pagaba según el número de reses o animales que mataba, y generalmente ejercía su trabajo en varias comunidades. La preparación de la carne conlleva un rígido proceso de control desde el momento en que se elige el animal. Primero el matarife hace el degüello de la bestia o del ave que consiste en un corte en la yugular seco y limpio con un cuchillo que no tenga mella, procediendo después al examen de las vísceras, en particular los pulmones, para verificar que no tienen enfermedades, lesiones o defectos. Esta costumbre era específica de los judíos españoles, aunque no todos los rabinos estaban de acuerdo en su práctica. En el caso de los cuadrúpedos se les extrae ciertas partes del cuerpo que no han de ser consumidas: el sebo de los riñones, de las entrañas y de las patas traseras, y el nervio ciático. Antes de ser cocinada la carne ya examinada, es necesario extraer la sangre ya que su consumo está prohibido por la *Torá*, «Cuida mucho de no consumir la sangre» según el Deuteronomio (12, 23), y para ello se ha de proceder de la siguiente manera: se enjuaga la carne, se sumerge en

«Inicial A: dos artesanos judíos trabajando», *Vidal Mayor*, Los Ángeles, The S. Paul Getty Museum (Ms. Ludwig XIV 6, 83. Mq. 165, fol. 243v, detalle)

agua fría durante media hora y en un plazo máximo de tres días después de haber sido sacrificado el animal para retirar la sangre externa y reblandecerla para que la sangre interior salga mediante el proceso siguiente del salado cubierta completamente de sal fina durante una hora, sacudiendo después la sal para proceder a su enjuague, tres veces en un recipiente o bajo el grifo y observar que el agua penetra en su interior. Todo el proceso de inmersión, salado y enjuague puede sustituirse por el asado de la carne para extraer directamente la sangre. Cuando un animal no sigue estas normas legales, se le llama *trefá*, es decir no apto para su consumo.

Para la preparación de las aves el proceso es el siguiente: se degüella, se despluma y se pasa por el fuego rápidamente; se le quita la cabeza, las venas del cuello, las venas; se cortan las patas inferiores y las alas; se retiran todos los órganos internos uno por uno; procediendo después al examen de todo ello para comprobar que no existen heridas o deterioros, y se procede después al salado de la forma que ya se ha descrito.

El pescado no necesita una preparación de lavado y salado y tampoco el resto de los alimentos como verduras o frutas. Estos últimos son considerados neutros y por tanto pueden consumirse y mezclarse sin seguir ninguna norma especial.

Impuestos

Los judíos pagaban impuestos por partida doble. Por un lado, los impuestos particulares de la aljama y, por otro, los exigidos por la corona, como eran el servicio y medio servicio que se pagaba de forma regular, además de otros impuestos extraordinarios, que se emitían en castellanos de oro para la guerra de Granada, bodas reales o de infantes, viajes reales, etc. Se eximía de pagar impuestos a las viudas y jóvenes solteros, huérfanos y huérfanas antes de casarse que además recibieran una parte de la *sedaqá*, y los huérfanos menores de edad. Tampoco pagaban los que no controlaban sus miembros. Había personas que obtenían privilegios especiales de la corte o de otras personas poderosas y hacían todo lo posible para conseguir la exención de pagar estos impuestos, lo cual suponía un gran perjuicio para las comunidades que a cambio de esas exenciones no se les rebajaba el total de la cantidad fijada obligando a los pecheros a pagar más. Por ello las aljamas intentaban controlar estas exenciones reduciéndolas a casos muy especiales. Según se desprende de la documentación de carácter económico que se conserva, numerosas comunidades judías eran muy pequeñas y pagaban junto con otras, formando así una sola unidad fiscal. A todo el que pretendía evadir impuestos se le amonestaba con las «diez maldiciones» (Dt 28, 16-19) en público, en la sinagoga.

Mucho más se podría decir acerca de la vida cotidiana de los judíos españoles, pero las exigencias editoriales lamentablemente no permiten extenderse más allá de los límites establecidos.

10

Documento de Alfonso VIII a los judíos de Palencia

Urueña, 16 de octubre de 1185

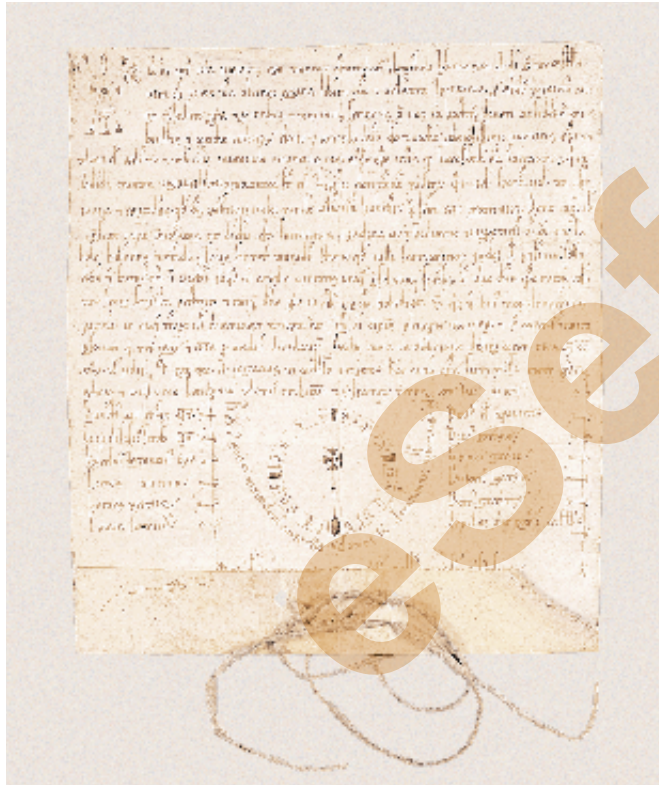
Pergamino
31 x 28 cm

Palencia, Archivo de la Catedral

BIBLIOGRAFÍA: González 1960, II, doc. 237 y 441; III, doc. 589; León Tello 1967; Huerta Huerta 2002, p. 96.

Este es uno de los tres documentos reales de Alfonso VIII relacionados con los judíos de la ciudad de Palencia que se conservan en la catedral.

En el más antiguo (2 de octubre de 1175), el rey concede los judíos de la ciudad al obispo palentino, a cambio de la mitad de Amusco, que el obispo había dado a la Orden de Calatrava. Diez años después (16 de octubre de 1185), Alfonso VIII por este privilegio rodado exime de tributación a la aljama judía de Palencia, para que no pechen a ninguno



[CAT. 10]

sino al obispo y a éste según fuero. Finalmente, por un documento fechado el 12 de abril de 1192, el monarca precisa la tributación de los judíos y moros palentinos, disponiendo que pechen en todo con el concejo de la ciudad y que sean exentos de otras tributaciones al rey.

La judería de Palencia tuvo su origen en la repoblación llevada a cabo por Fernando I en el siglo XI pero, aunque en el siglo XIII llegó a tener una gran importancia, nunca alcanzó un elevado número de habitantes.

C.B.G.

11

Padrón de Huete

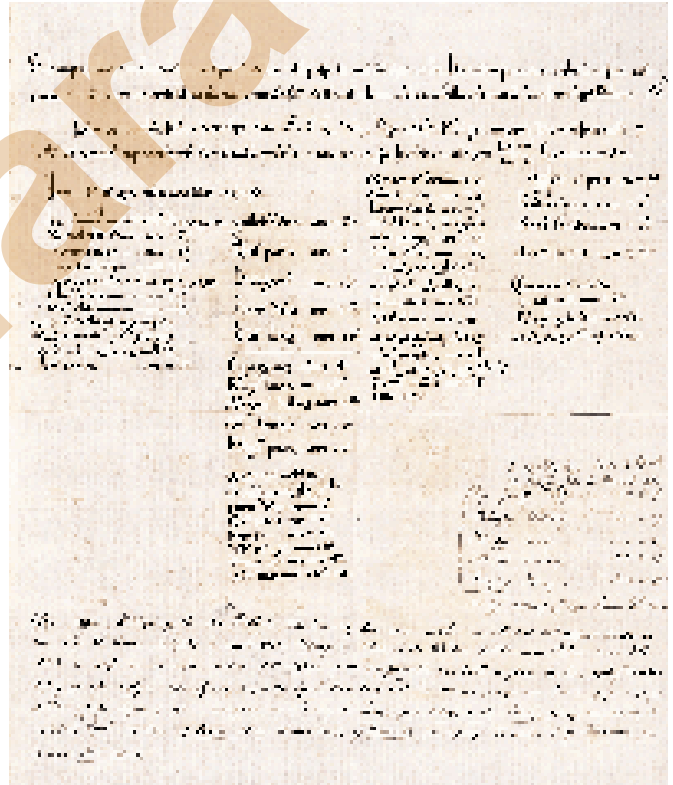
Huete, 1290-1291; copia de mediados del siglo XVIII

Manuscrito sobre papel; 140 folios
33 x 23,5 x 3,5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 13089)

BIBLIOGRAFÍA: Carrete Parrondo 1976, pp. 121-140; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 265.

Esta copia del Padrón de Huete del siglo XVIII, realizada por P. Burriel, presenta algunas diferencias con su original, que se halla en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Dicha copia se recoge en un volumen titulado *Aljamas, padrones, arrendamientos y otros papeles pertenecientes a los moros y judíos de Castilla*, libro donde podemos encontrar todos los documentos relacionados con la expulsión del pueblo hebreo bajo el reinado de los Reyes Católicos.



[CAT. 11]

Gracias a este texto podemos conocer las juderías que existían en la Península Ibérica durante el reinado de Sancho IV, ya que se especifica el repartimiento de los impuestos reales de las aljamas de Castilla; asimismo, nos permite saber el tamaño físico de cada una de ellas. Sin embargo, sólo se ha conservado, de forma global, la descripción de las juderías andaluzas, del Reino de León, Galicia y Asturias.

C.B.G.

12

Ordenanzas de la aljama de Tudela

Tudela, 1287; 25 de septiembre de 1305, mayo-junio y 16 de julio

Manuscrito sobre pergamino
30 x 25 cm en pliego; 30 x 50 cm desplegado

Pamplona, Archivo General de Navarra (Cámara de Comptos, caja 192, n.º 15)

BIBLIOGRAFÍA: Lacave 1983, pp. 169-179; Moreno Koch 1987; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 270; Lacave 1992, pp. 149-152; Lacave 1998 (2), pp. 23-43.

Las ordenanzas de la aljama de Tudela de 1287 y 1305 son unas de las más importantes que han llegado hasta nosotros. A diferencia de las *taqanot* de Valladolid de 1432 (editadas por Moreno Koch), que son de



[CAT. 12]

carácter general para todas las juderías castellano-leonesas, éstas sólo afectan a la aljama de Tudela.

Para la elaboración de dichas normas se siguió la interpretación de Maimónides, salvo dos excepciones que se advierten en la introducción: «[...] no se emitirá veredicto en ningún juicio, trate de lo que se trate, si no es siguiendo la opinión de nuestro maestro Moisés [Maimónides], de bendita memoria, en todos aquellos asuntos en que pueda aducirse su opinión, excepto en estos dos, en los que la aljama acordó que no se han de resolver jurisdiccionalmente según su opinión, y que son: la remisión de las deudas en el año sabático y la reducción en la deuda por empeño de las casas a cuenta del usufructo de tales casas cedido por el deudor al acreedor».

Tudela poseyó una gran judería, importante desde época musulmana. Durante el siglo XII, la aljama destacaba no sólo por ser la más poblada de Navarra, sino por su propio prestigio y organización.

C.B.G.

13

Privilegio de Sancho el Sabio a los judíos de Tudela

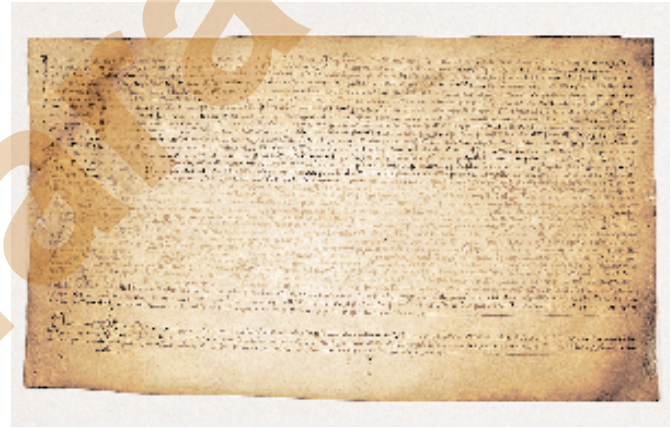
1170, copia con «*vidimus*» del año 1359, autorizada por el notario García Pérez del Peso

Manuscrito sobre pergamino
28 x 49 cm

Pamplona, Archivo General de Navarra (Cámara de Comptos, caja 1, n.º 35)

BIBLIOGRAFÍA: Lacave 1983, pp. 169-179; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 262; Carrasco *et al.* 1994, pp. 40-42.

Tudela poseyó la judería más grande de toda Navarra. En el año 1170 el rey Sancho VI de Navarra, con el fin de proteger a los judíos, ordenó su traslado al castillo para que construyeran otro barrio. Esta medida se corresponde con otras similares en todos los reinos cristianos de la



[CAT. 13]

Península. Por tanto, encontramos dos juderías en el siglo XII en Tudela, una durante la época musulmana y los primeros cincuenta años de la dominación cristiana y, la nueva, desde la fecha de este documento (1170) hasta la expulsión de la comunidad hebrea. También les cedió un terreno para cementerio, aunque no se ha podido precisar su localización exacta.

Solía ser habitual que los monarcas concedieran estos privilegios al pueblo hebreo para que defendieran y protegieran el castillo de los enemigos, por lo que encontramos muchas aljamas situadas en las laderas de las fortalezas. El rey Sancho VI pagaba esa protección, permitiendo que los judíos se refugiasen en caso de peligro en sus fortificaciones.

C.B.G.



[CAT. 14]

14

Actas del Bet-Din

Tudela, 1467

Manuscrito sobre pergamino; una hoja de 65 líneas
59 x 55 cm

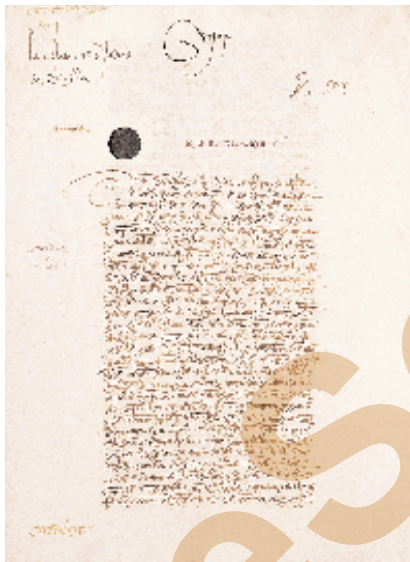
Tudela (Navarra), M. I. Ayuntamiento de Tudela (Navarra) – Archivo Municipal (DH n.º 2)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 270; Lacave 1998 (2), pp. 406-431.

Este texto en hebreo recoge las actas de una sesión del *bet-din* de Tudela celebrado el 2 de *sebat* de 5228 (27 de diciembre de 1467).

En este documento Fatbuena, hija de Yehudá ben Daud, reclama al tribunal el pago de su *Ketubá*. Viuda de Selomó Abenabez, también llamado Selomó Malaj, y madre de nueve hijos, todos menores de edad. La demandante reclamaba el pago de su contrato matrimonial, su dote y la donación que le hizo su marido. Como pruebas se incluyen en estas actas, el contrato matrimonial, el testamento de este último, el inventario de los bienes inmuebles y el de los muebles que dejó el difunto con la valoración por dos expertos. La sentencia dictada por el tribunal fue favorable a la viuda.

C. B. G.



[CAT. 15]

15

Seguro Real a la aljama de Sevilla

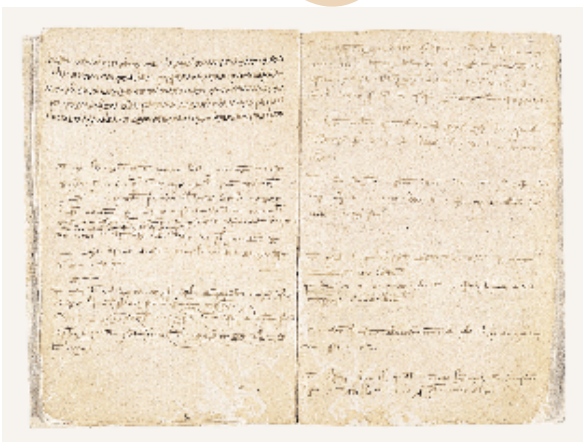
Córdoba, 6 de diciembre de 1478

Manuscrito sobre papel horadado; 2 folios
31,5 x 22,5 cm

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (RGS, 1478, diciembre, fol. 75).

Las diferentes circunstancias ocurridas en la aljama de Sevilla obligaron a los reyes a tomar una serie de medidas protectoras sobre los judíos de la ciudad. Entre éstas figura nuestro documento.

C. B. G.



[CAT. 16]

16

Libreta de cuentas particulares de los recaudadores del impuesto de bovaje en el obispado de Gerona

1281

Manuscrito sobre papel; cuadernillo de 16 folios
23,5 x 16,5 cm

Procede del Archivo Real

Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Cancillería, Cartas Reales Diplomáticas de Pedro II, extra-serie, n.º 101).

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1983; *La vida judía en Sefarad* 1991.

El bovaje era un impuesto típico de la Corona de Aragón, cobrado en dinero, que gravaba inicialmente las parejas de bueyes (de ahí su nombre), aunque posteriormente se hizo más extensivo. Era usual cobrarlo al principio de cada reinado. Así lo hizo también Pedro el Grande a su advenimiento al trono el año 1276. Para ello se apoyó en un grupo de judíos que en ese momento tenían gran protagonismo en los asuntos financieros y administrativos de la Corona. Jucef y Mosé Ravaya, especialmente este último, fueron los encargados de la recaudación. Para ello nombraron delegados en los diversos obispados, que en el caso de Gerona fue Astrug Ravaya. De la labor de dos subordinados de este último en la región de Amer, un cristiano de nombre desconocido y un judío llamado Astrug Abram, ha quedado como testimonio el cuaderno de contabilidad que aquí se expone. Los asientos están escritos en catalán, la mayoría, y también en hebreo, y recogen diversos pagos y anotaciones relacionados con la recaudación del impuesto.

A. T.

17

Libro de la Alcabala de los judíos de Huesca

Huesca, 1389

Manuscrito sobre papel; encuadernación en pergamino
23,5 x 16 x 1,5 cm

Huesca, Archivo Histórico Provincial – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. AHPH 11.998)

BIBLIOGRAFÍA: Arco 1947, pp. 271-301; Arco 1949, pp. 351-392; Lacave 1992, pp. 124-129.

Es una versión aragonesa del original hebreo de los capítulos de la alcabala judía de Huesca, aprobados en la asamblea plenaria en la sinagoga mayor el día 31 de enero de 1389. En ella se regula básicamente la percepción de impuestos (arrendados por períodos anuales), que constituyen los principales recursos financieros de la comunidad, entre los que



[CAT. 17]

se sistematizan: el «*cabezaje*» (capitación o talla personal), el «*brazaje*» (rentas de trabajo y actividades profesionales), rendimientos del capital mobiliario e inmobiliario, la «*mercaduria*» (compraventas) y el «*forniment*» (adquisición de bienes de consumo).

La judería de Huesca fue, junto a la de Catalayud, la más importante de Aragón. Sabemos de la existencia de la comunidad hebrea en Huesca desde época musulmana, y desde la Reconquista cristiana, en 1096, poseemos importantes documentos que nos manifiestan la existencia de una notable y próspera judería, situada extramuros y al oeste de la ciudad.

C. B. G.

18

Impuestos de Navarra

Navarra, 1391-1392

Manuscrito sobre pergamino, fols. 13-120, y papel; 233 folios;
cubierta de pergamino
36,5 x 27 x 6,5 cm

Pamplona, Archivo General de Navarra (Cámara de Comptos, Reg. n.º 212)

BIBLIOGRAFÍA: Leroy 1985; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 265; Leroy 1991; Carrasco 1993; Gampel 1996.

Los judíos de Navarra estuvieron obligados a pagar impuestos al rey, a los señores feudales, a los municipios y a las iglesias locales, además de los que pagaban a su propia aljama. El impuesto real más importante es el conocido con el nombre de «pecha», por el que se fijaba una cantidad total para todo el Reino y se dividía entre los seis grandes grupos de aljamas. Lo recaudaban los recibidores, funcionarios reales, ayudados por los delegados de las aljamas. La cantidad que correspondía a cada judería se repartía entre sus miembros, según las propiedades de cada uno.

C. B. G.



[CAT. 18]

19

Ordenaciones de la aljama judía de Zaragoza para el arrendamiento de la sisa de la carne

Zaragoza, 1488

Manuscrito sobre papel

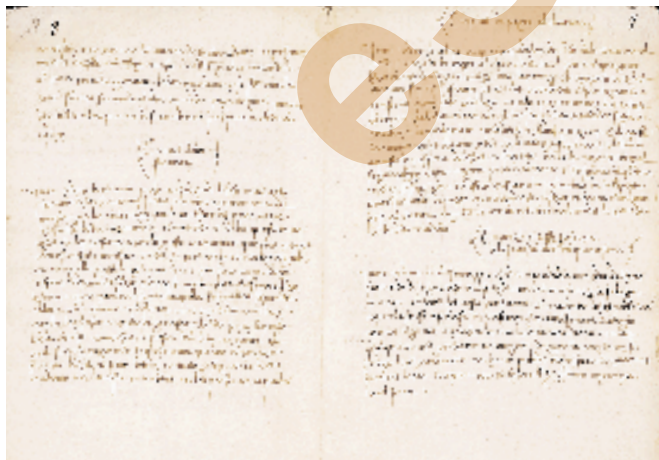
18 x 15 cm

Zaragoza, Ilustre Colegio Notarial de Zaragoza (n.º inv. 355)

BIBLIOGRAFÍA: Lacave 1975; Blasco Martínez 1988; Motis Dolader *et al.* 1994; Aragón 2000, p. 428.

Los estrictos ritos religiosos practicados por los judíos condicionaron la existencia de establecimientos como carnicerías, tabernas, panaderías e, incluso, los baños rituales. Por lo que se refiere a las carnicerías, tanto moros como judíos tenían prohibido matar en la de la villa, y el carnicero de las aljamas, por su parte, debía dar cuenta de lo que importaba la sisa de su carnicería y de lo que habían pesado los corderos, carneros, ovejas y machos. La abundante documentación conservada sobre la carnicería de la aljama de Zaragoza nos permite conocer diversos aspectos, tales como su ubicación dentro de la judería, las instalaciones con el control de limpieza y el mantenimiento adecuado, así como la calidad de la carne despachada y la normativa que regía el sacrificio de los animales (deshuesado, prohibición de matanza privada, importación de carne sin licencia...), la regulación de los precios de venta e, incluso, la importancia social que tenía el oficio de matarife, al que se le exigían conocimientos rabínicos. En este manuscrito, realizado por varios copistas con escritura redonda y tinta de color sepia, se recogen las ordenanzas de la aljama judía de Zaragoza. Éstas fueron redactadas en 1488, en aragonés y con caracteres hebreos, y por ellas se establecía en 22.000 sueldos anuales el arriendo de la sisa de la carne y cinco dineros por cada libra de carne despachada.

M.L.G.S.



[CAT. 19]

20

Repartimiento de las aljamas judías

Segovia, 1474

Manuscrito sobre papel; 4 folios

31,5 x 22,5 cm

Firma del rabí Yacob aben Núñez, físico del rey Fernando el Católico

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (DC. 8-125)

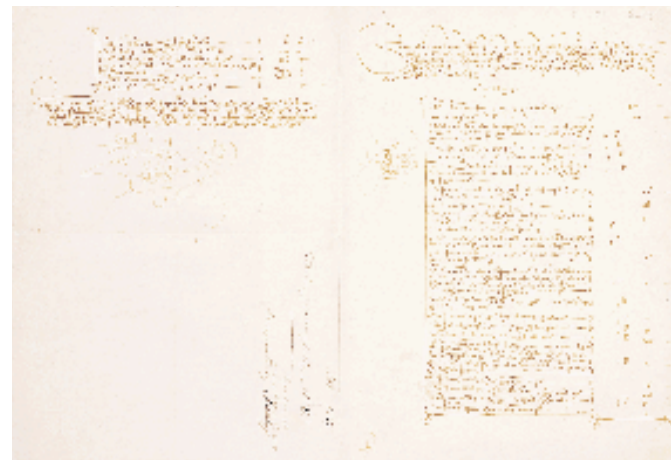
BIBLIOGRAFÍA: Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 590-602; Suárez Fernández 1964, pp. 75-82; Cantera Burgos 1971, pp. 213-247; Ladero Quesada 1971, pp. 249-264.

La población judía de Castilla estaba obligada a pagar ciertos tributos, uno de los cuales era la «cabeza de pecho», cantidad que cada hebreo debía abonar anualmente como reconocimiento a la protección real que recibía. Otro impuesto que las juderías debían tributar era el «servicio y medio servicio», cantidad extraordinaria repartida mediante el procedimiento de la capitación. Durante el siglo XV se cobraba cada año, con un montante fijo de 450.000 maravedís. Además, las comunidades hebreas de Castilla, también estaban sometidas a los tributos directos que solía pagar la población pechera de Castilla, es decir, la «moneda forera» y los «pedidos y monedas».

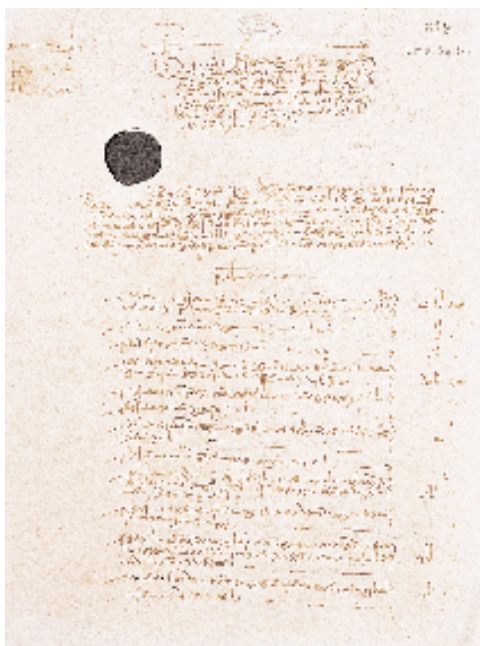
Los repartos del «servicio y medio servicio» eran realizados por el juez mayor, junto con las otras altas autoridades de la comunidad judía. El reparto de 1474 se debe al célebre rabino Jacob ibn Núñez (Yacob aben Núñez), físico del rey Fernando el Católico.

El estudio de este tipo de documentos ha permitido a los historiadores tener un conocimiento detallado del proceso demográfico de las juderías. Para un estudio comparativo de los distintos «servicios» fiscales del siglo XV me remito al trabajo de Ladero Quesada (1971).

C.B.G.



[CAT. 20]



[CAT. 21]

21

Repartimiento del «Servicio y medio servicio» en las aljamas

Castilla, 1450

Manuscrito sobre papel horadado; folios 319-320

31,5 x 23,5 cm

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (EMR, leg.1-1, fols. 319-320)

BIBLIOGRAFÍA: Ladero Quesada 1971, pp. 249-264; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 266.

El reparto efectuado en 1450 se hizo por el rabino José (Yuçé) ibn Soriano, «físico o contador mayor» del príncipe don Enrique IV, José (Yuçaf) Bienveniste, junto con el gaón Isaac Canpantón (Çag Çapatón), «Fraym aben Xuxén» y «Maestre Timón», todos ellos figuras ilustres de la comunidad judía castellana de su época [véase cat. 20].

C. B. G.



[CAT. 22]

22

Repartimiento del «Servicio y medio servicio» en las aljamas

Madrid, 17 de abril de 1464

Manuscrito sobre papel horadado; 6 folios

28 x 21,7 cm

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (EMR, leg. 18-1, fol. 5)

BIBLIOGRAFÍA: Ladero Quesada 1971, pp. 249-264; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 266; Baer 1998, p. 708.

La distribución del año 1464 se llevó a cabo por Maestre Samaya, médico del rey Enrique IV, quien ocupaba el cargo de *rab*, juez mayor y repartidor de impuestos [véase cat. 20].

C. B. G.



[CAT. 23]

23

Venta de un huerto

Calahorra, 9 de diciembre de 1283

Manuscrito sobre pergamino; una hoja de 27 líneas

23 x 19 cm

Calahorra (La Rioja), Archivo Catedralicio de Calahorra (Cat. de F. Bujanda, sign. 5)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1946, pp. 37-61; Cantera 1955 (3), pp. 353-372; Cantera Burgos 1956 (3), pp. 73-112; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 267; Lacave 1992, pp. 169-171.

Documento escrito en hebreo donde figura la venta de un huerto en Calahorra, situado en el término llamado «Camino de Agud», próximo al «cementerio de los abades», y lindando con la propiedad de los «cofrades de San Andrés».

El texto relaciona todo el proceso de la venta: los vendedores son Ora Dona y su marido, Selomé bar Jacob Abushac; el comprador, Juan Gil Cebrián, «campanero de la iglesia de Santa María», quien dio seiscientas monedas de oro alfonsíes por dicho huerto. Los testigos hebreos fueron Yehudá bar Semuel y Yom-Tob bar Sansón Hacoheén y el cristiano don Pere Miguel, hijo de don Miguel de Murillo, el capellán.

Las noticias que poseemos sobre la judería de Calahorra son a partir de finales del siglo XI. En el Padrón de Huete de 1290, Calahorra aparece ya como la cuarta judería de la diócesis, y según E. Cantera tendría unas cuatrocientas almas.

C.B.G.

24

Venta de una viña

Calahorra, septiembre de 1259

Manuscrito sobre pergamino; una hoja de 21 líneas
14 x 17 cm

Calahorra (La Rioja), Archivo Catedralicio de Calahorra (Cat. de F. Bujanda, sign. 7)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1946, pp. 37-61; Cantera 1955, pp. 353-372; Cantera Burgos 1956 (3), pp. 73-112; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 267; Lacave 1992, pp. 169-171.

En este documento contractual escrito en hebreo, se tramita la venta de una viña en Calahorra, en el término llamado «Landata», que se encuentra rodeado por el río, un camino público y por las propiedades de Juan Gil y de Joanes Gordo.

Los vendedores son Miryam, hija de Abraham Alsaror, y su marido, Ishaq Usillo, junto con Leví bar Abraham Chico; el comprador es don Garcí Garcés, hijo de don García Alfaro, quien dio treinta monedas de oro por el huerto [véase cat. 23].

C.B.G.



[CAT. 24]

25

Venta de unas casas

Zaragoza, 10 de noviembre de 1400

Manuscrito sobre pergamino
68 x 54 cm

Zaragoza, Cabildo Metropolitano – Archivo Capítular de Zaragoza
(n.º inv. Archivo Capítular del Pilar 2.11.3.13. Hd)

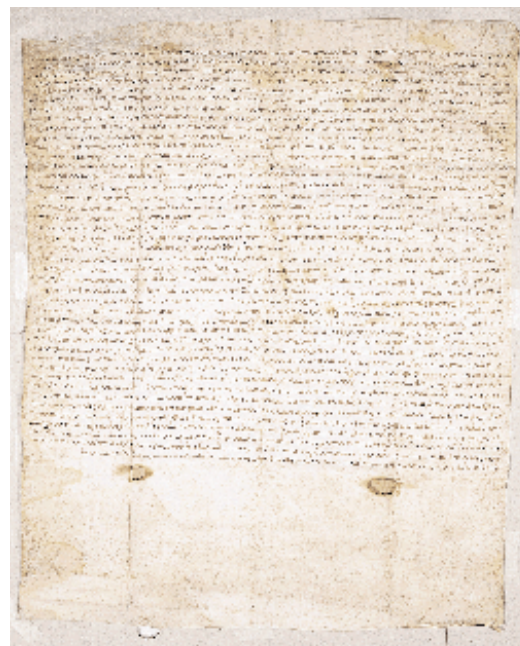
BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1930, pp. 669-684; Canellas 1974, pp. 85-97; Falcón Pérez 1981; Motis Dolader 1985; Blasco Martínez 1988; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 268; Lacave 1992, pp. 99-111.

Documento escrito en hebreo, por el que se venden unas casas y una tienda llamada «Propiedat» situadas en la judería de Zaragoza. El contrato se realizó el 22 del mes de *marhesván* del año 5161 (10 de noviembre de 1400). Por él, Dueña, hija de don Yom-Tob ben Bitas, y su marido Ishaq Almachuquí, ante su pariente Moisés Afia, ceden dichas propiedades, por 1.600 sueldos jaqueses, a Ishaq, hijo de don Yom-Tob Galur.

Se ofrece una detallada e interesante situación urbana de los inmuebles vendidos. Las casas y la tienda tienen su linde con las casas de don Abraham Galur, antes propiedad de don Selomé Anacní y las casas de don Yosef ben Forma; también limitan con la calle pública, donde está la entrada de la tienda vendida, y, por último, con un callejón sin salida donde se encuentra la entrada de las casas.

Zaragoza tuvo una importante judería, que se fue fortaleciendo desde la conquista cristiana en 1118, convirtiéndose en la más próspera y poderosa de todo el Reino. Los judíos zaragozanos tuvieron dos barrios: la «judería cerrada», intramuros, y la «judería nueva», fuera de la muralla romana, pero muy cerca de la vieja.

C.B.G.



[CAT. 25]

26

Alquiler de casas

Zaragoza, 26 de agosto de 1398

Manuscrito sobre pergamino; 1 folio
58 x 30,5 cm

Zaragoza, Cabildo Metropolitano-Archivo Capitular de Zaragoza
(n.º inv. Archivo Capitular del Pilar 2.11.3.13. Hc)

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1930, pp. 669-684; Canellas 1974, pp. 85-97; Falcón Pérez 1981; Motis Dolader 1985; Blasco Martínez 1988; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 267; Lacave 1992, pp. 99-111.

Contrato escrito en hebreo y fechado el 13 del mes de *elul* del año 5158 (26 de agosto de 1398). Don Ishaq, hijo de don Selomó Almachuquí, alquila una casa y una tienda, en la judería de Zaragoza, a Semuel, hijo de Ishaq Quimhí, y a su mujer Oro. El arrendatario expone diferentes condiciones, tales como que el alquiler será perpetuo y al año los arrendadores pagarán 45 sueldos y seis dineros jaqueses anuales, la mitad en *Purim* (hacia febrero-marzo), y la otra mitad la víspera del sábado denominado *Najamú* (julio-agosto). Los arrendadores, por su parte, se comprometen a mantener la casa en perfecto estado, y no podrán vender, alquilar o hipotecar sin permiso del arrendador aunque, sin permiso, sí podrán darlo en herencia o donarlo, con la obligación de que quien los ocupe debe aceptar dichas condiciones. Si los arrendatarios incumpliesen este contrato o no pagaran el alquiler en tres meses se verían obligados a perder todos sus derechos [véase cat. 25].

C. B. G.



[CAT. 26]

27

Acta notarial de las razones tenidas entre Alfonso Guillem, colector real de las rentas de los moros de Elche, y la aljama de moros de dicho lugar, en presencia del baile real Guillem de Montserrat y con la intervención del judío Abraham al-Behbehí como traductor, a propósito de las reclamaciones de dicha aljama contra dicho Alfonso Guillem

Elche, 12 de abril de 1314

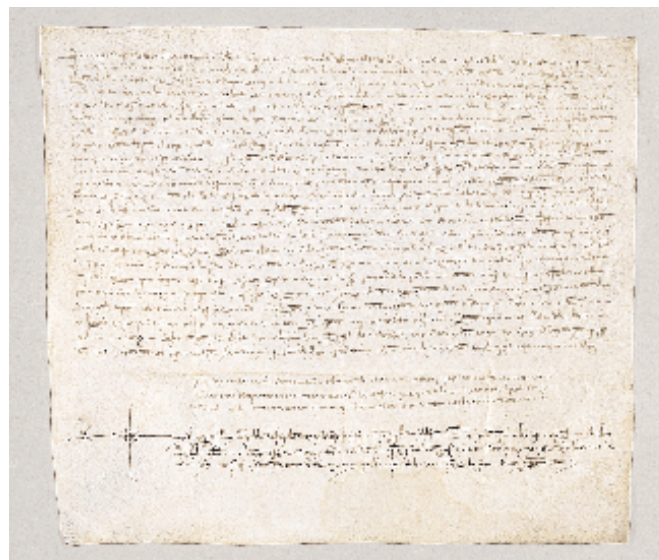
Manuscrito en pergamino
34,5 x 39 cm

Procede del Archivo Real

Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Cancillería, Pergaminos de Jaime II, n.º 3224)

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1969, pp. 313-318; *La vida judía en Sefarad* 1991.

La aljama de los moros de Elche se presentó el 12 de abril de 1314 ante el baile real para protestar contra la recaudación de los impuestos que les gravaban y que por orden del rey iba a ejecutar a Alfonso Guillem, vecino del mismo lugar. Para evitar malentendidos y futuras reclamaciones, este último hizo llamar a un notario para que levantara acta de lo que allí sucediera. Junto al notario acudió también el judío Abraham al-Behbehí para actuar como *torcimany* (trujumán o traductor). Las que-



[CAT. 27]

jas de la aljama se dirigieron contra la persona de Alfonso Guillem, aunque al no acusarle de ninguna ilegalidad concreta, el baile reafirmó la voluntad real de que fuera él quien recolectara los impuestos. En el acta notarial que aquí se expone, junto a la suscripción de un gran número de testigos cristianos y moros, y para mayor firmeza, se incluyó la au-

tenticación autógrafa del traductor, dando fe de que en el documento se habían vertido correctamente al catalán las palabras en árabe que él había traducido. La curiosidad de este texto inserto en el acta notarial es que está escrito en lengua árabe pero con caracteres hebreos, siguiendo un sistema de transliteración muy regular y uniforme, según su editor. La traducción al castellano es la siguiente: «Yo, el susodicho Abraham al-Behbehí, trujumán del baile —dure su poder— y de la aljama de mudéjares —presérveles Dios—, vi, oí y estuve presente en los asuntos mencionados en este documento; los alegatos expuestos, en los que se recogen las palabras de las dos partes, son los que interpreté y traduje. Y yo atestiguo que cualquier cosa que figure en todo lo que precede es conforme a la verdad, según manifesté y expuse en aquel momento. El propósito y la intención de esto es corroborar los alegatos antes citados, en este escrito. Y yo escribí esto de mi puño y letra, en la fecha arriba indicada».

A.T.

28

Gil Ferrans y Martín Peres pagarán a Osua treinta y tres maravedíes que les prestó y Gil Ferrans se responsabiliza y se obliga a abonar a Martín Peres todos los daños que le puedan ocasionar por ser su avalista

Ágreda (Soria), 12 de junio de 1339

Papel árabe de trapo; tinta ferrogálica
34,5 x 26,5 cm

Procede del Ayuntamiento de Ágreda (Soria): Registro del Escribano del Concejo de Ágreda

Ágreda (Soria), Archivo Municipal (Código n.º 3)

BIBLIOGRAFÍA: Sánchez Belda 1952; Hurtado Quero 1987; Rubio Semper 1999.

El registro de escribanos del Archivo Municipal de Ágreda es una de las piezas más interesantes de su documentación. No ha llegado completo aunque se conservan unos quinientos documentos. Contiene escrituras otorgadas por los escribanos del concejo entre 1338 y 1365, siendo uno de los registros de escribanía más antiguos de España. El soporte es papel grueso, típico del siglo XIV, con letra gótica cursiva.

Entre las escrituras contenidas en él, se conservan varias relativas a los judíos, destacando una familia de prestamistas que compaginó la venta de paños de lujo con los préstamos de dinero. Los préstamos documentados se deben a la necesidad de abonar impuestos.

Los contratos de endeudamiento se firman ante el escribano en presencia de testigos: moros y cristianos por parte del deudor y judíos por parte del prestamista. El testigo del prestamista era un miembro de la familia. Siempre aparece un tercer personaje, el avalista, que suele obligar a que se le exculpe, asegurando que se le abone lo adelantado en caso de ejecución.

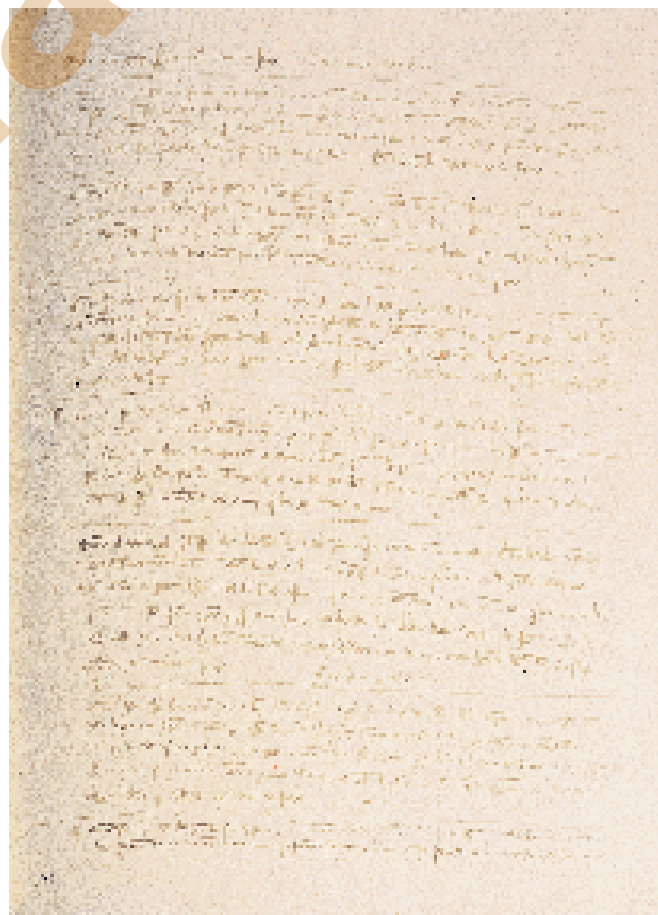
El estudio de esta familia judía resulta fácil a través de las escrituras. M. Hurtado publicó una reseña de ella, pero un estudio detallado permite ampliar sus relaciones: Semuel de Arnedo, judío originario de la Sierra de Cameros, tuvo tres hijos: Mosé, Çah y Nohem Ben Xeteni, que aparece en algunos documentos como Nombre Bueno Xeteni, romanizando el nombre hebreo. Los tres eran prestamistas, vendedores de paños y propietarios de bienes raíces en Ágreda. De los hijos de Semuel, el más activo fue Xeteni, casado con doña Oro, que también se dedicó al negocio del dinero, a juzgar por la referencia de 1340.

Xeteni y doña Oro tuvieron varios hijos: Çeli, don Çah y Osúa, que a veces se le llama Rabí Osúa, y es sobre él que recae el negocio familiar firmando diecisiete escrituras como prestamista, testigo y vendedor de paños, sin olvidar el asunto que tuvo con la justicia por falsear los padrones de la fonsadera.

Osúa tuvo hermanas casadas con judíos que intervienen en los negocios. Selomó, yerno de Xeteni y cuñado de Rabí Osúa, y Abraham, yerno de Xeteni. Fueron prestamistas y vendedores. Actúan como banqueros y como testigos. El último de la saga es Niago, hijo de Osúa, que aparece como testigo.

Otros judíos siguieron el ejemplo de la familia, documentando en el registro nombres hebreos, y en una ocasión encontramos un judío que debe dinero en vez de prestarlo.

P.S.D.



[CAT. 28]

La *ketubá*

La *ketubá* es el contrato de esponsales, aunque también se denomina con este nombre la suma que se puede pagar a la mujer en caso de divorcio. Se trata de un documento que a veces, cuando corresponde a personas muy importantes y con muchos recursos, tiene una gran complejidad en sus cláusulas.

En esencia, el documento refiere cómo un novio solicita a una joven que sea su esposa y como compensación se compromete «a servirla, honrarla, mantenerla y sustentarla». Además como *mohar* (pago en metálico) de su virginidad se compromete a la entrega de una cantidad. El compromiso también alcanza a la manutención, el vestido, y demás necesidades incluida la vida marital.

Este tipo de contratos responden claramente a una sociedad patriarcal, donde la mujer, como dice Tova Rosen, «no puede tener sentimientos, opiniones, apetitos, deseos, gustos y aversiones propias»¹. La madre era la encargada de educar a las hijas en este ambiente de sumisión a los hombres, mientras que entre éstos corrían consejas como las que nos ha transmitido Semuel ha-Naguid: «Dispón para tus mujeres una cámara y un cerrojo / y nunca compartas tu secreto con una mujer».

A continuación reproducimos el texto completo de la *ketubá* de Torrelobatón [cat. 31] para que se pueda tener un más exacto conocimiento del contenido de este tipo de documento:

[Al margen:] «La escritura»

En el sexto día de la semana syete días del mes de veniçan que es março, año de cinco mill e dozientos e quarenta del criamiento del mundo a la cuenta que contamos aquí, en el lugar de Torre de Lobatón este entendido Rabé Mosé Amigo que es el novio, fijo del honrrado Rabí Symuel Amigo, morador en el dicho lugar, dixo a doña Bienvenida que es la novia, virgen, hija del honrrado Rabí Yuda Galfon el Rico, morador en la villa de Arévalo: Sey mi muger como la ley de Moysen e Yrrael, e yo con la ayuda de Dios te honrraré y te manerné y te daré todo lo que viyerdes menester con la regla de los varones judíos que honrran e mantienen e gobiernan [fol. 31v] a sus mugeres en verdad, y darte he en prescio de su virginidad dozientos pesos de plata que te conviene de ley, y tu mantenimiento y tus vestimentas e tu gobierno, y usaré contigo el uso de toda la [¿tierra?], Y quyxo doña Bienvenida que es la nobia y fue su muger, y quyxo él y hena-

diola de lo suyo del un henadimento sobre la mijoría de su carta de dote cinquenta mill maravedís de la moneda que se usa, y más quixo y dióla en donación perpetua quatro codos de suelo de su fazienda. Y este es el dote que ella traxo de la casa de su padre a la casa de Rabí Mosé que es el novio, entre vestidos e atavíos y serviçios de casa e de la cama de lo que él vio e rescibió por sy cinquenta mil maravedís de la dicha moneda. Y más la dio en donación cinquenta mil maravedís de la dicha moneda allende de su dote e mejoría, por su voluntad hásese, sumando entre lo que él le dio y henadió por su voluntad y entre las arras ciento e cinquenta mill maravedís de la moneda dicha. E fizo obligación e juramento el dicho Rabí Mosé que es el novio que no casaría con otra muger en su vida della, y no la sacaría deste lugar a otro lugar salvo por su voluntad y por su mandado, y sy pasare este juramento e tomare otra muger o la sacare deste lugar a otro lugar que yncurra en graves penas. Y de todo esto fizo una obligación fuerte e firme en la mejor manera que se pudo obligar e más fuerte, e obligó todos sus bienes muebles e raíces, los que tiene e los que ganare él y todos sus herederos, como la horden de los sabios y no como la opinión de algunos ni como el traslado de las cartas, e todo como el uso que usan aquí en el dicho lugar y en la dicha aljama guárdelo su criador e sea en su ayuda el que guarda verdad para syempre. Abran Zequt es el escribano, Abraham Narboni testigo, Jaco Azeraca? [fol. 32r] atestiguamos sobre su persona por una obligación perfetua desde agora el entendido Rabí Mosé Amigo, fijo del honrado don Symuel Amigo, morador en Torre de Lobatón, e otorgó ante nosotros una manifestación cumplida que quyxo por su propia voluntad y con perfección de su sentido syn ninguna memoria de fuerça del mundo salbo por voluntad cumplida e entero sentido, y dióla quatro codos de suelo de sus bienes y fazienda, e doña Bienvenya su esposa la que está para casar, fija del honrrado don Yuda Galfon que mora en la villa de Arévalo, e a bueltas desto la dio por ley de arras y de dote por una donación cumplida ciento e cinquenta mill maravedís, los cuales rescibió con ella que traxo de casa de su padre entre paños e atavíos e en moneda amonedada, y por tanto obligó su persona como debda perfeuta el dicho Rabí Mosé de dar e pagar los dichos ciento e cinquenta mill maravedís en moneda amonedada y no en otra cosa a la dicha doña Vienvenida o a quien su poder oviere desde el día que fuere requerido fasta treynta días tasados e complidos en la moneda que ella quixere, en vida o en muerte, en paz o en guerra, quier que ella tenga fijos que bivan quier que no tenga fijos que bivan. Y estas palabras dixo el dicho Rabí Mosé a la dicha doña Bienvenida ante nosotros los testigos: Yo te doy esta donación desde oy e desde agora e para siempre, una donación perfetua donación pública, donación que no me pueda desdezir della ni volver atrás ni arrepentirme en ninguna manera, que puedas heredar deuda y hagas heredero della y puedas fazer della toda tu voluntad de la manera que faze qual quier ombre de la cosa que le es fecha donación, y que no sea como donación escondida ni pueda alegar en ella ninguna cosa en juizio ni fuera de juizio. Todo esto alçó

¹ Rosen 1998, p. 138.

de sy un alçamiento perpetuo desde oy e desde agora e para siempre y estas palabras nos dixo Rabí Mosé: Esta donación que yo [fol. 32v] hago escrevidla en la calle e firmadla en la plaza, por que no sea como donación escondida ni como donación de quien está malo en la cama salvo donación descubierta e pública e firme e valedera con todas las fuerças que hordenaron los sabios, como los usos que usan con las fijas de Yrrael, como las cartas de sus dotes, y estas firmezas desta carta de dote yo las rescibo sobre mí e sobre mis herederos que después de mí vinyeren para que lo cobren de mí o de mis bienes muebles o raíces que yo comprare o ubiere

comprado como la horden que hordenaron los sabios, no como opinión de alguno ni como el traslado de las cartas, y tomamos del dicho Rabí Mosé obligación perpentua de todo lo suso dicho en la mejor manera que se pudo obligar en seys días de la semana, siete días del mes veniçan que se dize março, año de cinco mill e dozientos e quarenta a la quenta de los judíos, para lo qual firmamos aquí nuestros nombres: Abrahan Zequtel escribano, Jaco de Bonilla, fue firmada esta carta de obligación ante nosotros en la casa de juicio como conviene y rubricamos aquí dos en lugar de tres Abrahan Amigo, Dabid Bonilla².

² Transcripción de Cristina Empeador Ortega, Real Chancillería de Valladolid.



[Cat. 29]

29

Ketubá

Tudela, 1300

Manuscrito sobre pergamino con orla decorativa
29 x 55 cm

Pamplona, Archivo General de Navarra (Cámara de Comptos,
Caja 192, n.º 2)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera Burgos 1973 (2), pp. 378-379; Sabar 1987 (1), p. 40; Sabar 1987(2), p. 102; Sabar 1990, p. 9; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 281; *Convivencia* 1992, p. 205; Lacave (2) 1998, pp. 43-45.

Es la *ketubá* navarra más antigua que conservamos. El texto está enmarcado con una banda coloreada en tinta roja y, a cada lado, presenta la fi-

gura de una pequeña ave, siendo la única *ketubá* que conserva su ornamentación zoomórfica. La forma de decorar este manuscrito se puede poner en relación con lo que defendía Rabí Simeón ben Zerah Durán de Mallorca (1361-1444), el cual recomendaba decorar todos los espacios libres que hubiera en un escrito, para evitar con ello que se manipulasen las cláusulas y así alterar el contrato.

Dicho contrato matrimonial, redactado en hebreo, establece el matrimonio de Selomó, hijo de Yom-Tob Alparga (o Alfarga), y Soli, hija de Hayim ben Kelaf, firmado el «jueves, a 2 días del mes de *elul* del año 5060 de la Creación del mundo» (18 de agosto de 1300). En el documento se plasma la fórmula habitual por la que el novio le dice a su prometida: «Sé mi esposa según la ley de Moisés e Israel, y yo te serviré, honraré, mantendré y sustentaré a la manera de los varones judíos que sirven, honran, mantienen y sostienen a sus mujeres fielmente...».

C. B. G.



[CAT. 30]

30

Ketubá

Milagro, 1309

Manuscrito sobre pergamino con orla decorativa

30 x 57 cm

Pamplona, Archivo General de Navarra (Cámara de Comptos, Caja 192, n.º 54)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera Burgos 1973, pp. 375-386; Lacave 1987; Sabar 1987(1), p. 40; Sabar 1987(2), pp. 102-103; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 281; *Convivencia* 1992, p. 206; Lacave 1998 (2), pp. 49-51.

Esta *ketubá* de sencilla decoración, a base de tinta de color rojo, presenta el contrato matrimonial de Samuel, hijo de Yom-Tob Suri, y Jamila, hija de Ishaq ben Bibach, fechado el 5 de *siván* de 5069 (15 de mayo 1309). Es la única *ketubá* hebreo-navarra que nos ha llegado y que no pertenece a la judería de Tudela. Posteriormente, se utilizó como cubierta de legajos notariales.

C.B.G.

Documento aportado como prueba en el pleito litigado por Mencía Velázquez, cristiana nueva vecina de Arévalo (conocida antes como Bienvenida) contra el fiscal del rey sobre la restitución de sus bienes dotales, embargados en el pleito por sodomía que sigue contra su marido, Nuño de la Torre, boticario, cristiano nuevo antes conocido como Rabí Mosé Amigo.

La lectura e interpretación del contrato matrimonial no estuvo exenta de problemas. Dado que parece que en Arévalo en 1514 no hay nadie que pueda —o que quiera— interpretar la lengua hebraica, se ha de recurrir a Medina del Campo, donde el licenciado Duarte y el maestro Rodrigo hacen la transcripción de la *ketubá* al castellano que se presenta en el pleito.

C.E.O.

31

Escritura de dote y esponsales (ketubá) entre Rabí Mosé Amigo y Bienvenida, judíos de Arévalo (Ávila)

Torrelobatón (Valladolid), 7 de marzo de 1479

Manuscrito sobre pergamino con escritura hebrea; tinta sepia y roja y orla decorada con motivos geométricos

43 x 35 cm

Valladolid, Archivo de la Real Chancillería – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Pergaminos, carpeta 13, n.º 11)



[CAT. 31]

32

Anulación de esponsales

Barcelona, 1346

Manuscrito sobre pergamino; 64 folios
23 x 10 cm

Barcelona, Biblioteca de Cataluña (Ms. 254, pieza 11)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 283.

Este documento hebreo es de suma importancia por ser una de las pocas anulaciones matrimoniales que poseemos.

Se redactó en Barcelona en el mes de *adar*, primero del año 5106, que corresponde a los meses de enero-febrero de 1346. En él se establece la anulación del matrimonio entre el judío barcelonés Jucef, hijo de Samuel Bonafós, y una hija de Astruc Saporta, judío de Tárrega.

C.B.G



[CAT. 32]

33

Relación de los bienes confiscados a Nuño de la Torre

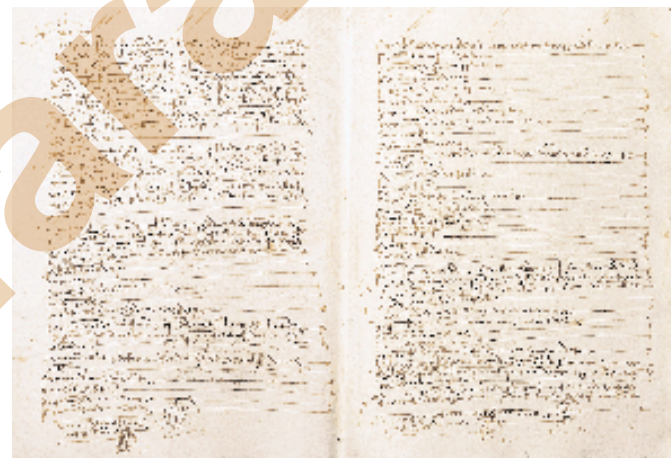
Arévalo (Ávila), 7 de enero de 1514

Manuscrito sobre papel verjurado; 4 piezas
31,5 x 22,5 cm

Valladolid, Archivo de la Real Chancillería – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Pleitos Civiles. Quevedo (F), Caja 1412-4, pieza n.º 2)

Nuño de la Torre, boticario vecino de Arévalo, cristiano nuevo, antes conocido como Rabí Mosé Amigo, es acusado por haber cometido delito de sodomía, por lo que le son incautados sus bienes. En el pleito litigado, su esposa, Mencía Velázquez, cristiana nueva y vecina de Arévalo (antes conocida como Bienvenida), aportó esta relación de los bienes confiscados, para que el fiscal del rey le restituyera sus bienes dotales.

C.E.O.



[CAT. 33]

Tesorillos judíos de Briviesca

La localidad burgalesa de Briviesca es conocida en la arqueología provincial por la abundancia de hallazgos arqueológicos que aparecen en su subsuelo y en su término municipal. Briviesca está situada en la comarca de la Bureba, espacio geográfico que desde la antigüedad ha sido zona de paso y comunicación natural entre el norte y oeste de la Península hacia el Mediterráneo y los Pirineos. Su buena situación geográfica favoreció la ocupación del territorio en épocas prerromanas y romanas, siendo en esta última un importante nudo de comunicaciones donde se bifurcaban las vías que se dirigían desde Astorga hacia Tarragona y Pamplona¹. La ciudad de Virovesca estuvo asentada en el cercano cerro de San Juan, en el que permaneció a lo largo de la etapa romana y visigoda, trasladándose en época medieval hacia la zona llana que ocupa actualmente.

La Edad Media fue también una etapa floreciente para la villa, en la que alcanzó un notable desarrollo. Buen ejemplo del mismo fue el ordenamiento ortogonal de su planta, realizado a partir de 1208², con ocasión de una puebla nueva ordenada por doña Blanca de Navarra. Este ordenamiento ortogonal es el que configura actualmente la planta histórica de la ciudad con el trazado en cuadrícula de sus calles. Otro hecho importante de su historia medieval fue la celebración de las Cortes en 1387, durante el reinado de Juan I. Estas Cortes han sido siempre un punto de referencia para los historiadores, pues en ellas fue la última reunión en la que el tercer estado defendió su posición e intentó tener participación más activa en los asuntos concernientes a la vida política —tanto en asuntos legislativos como en el control del gasto público—, si bien su repercusión fue mínima pues el rey no perdió su potestad de gobierno³.

Briviesca fue, pues, una villa pujante y dinámica en la que se desarrollaron las actividades productivas y comerciales al amparo de su potencial humano, aspecto que se confirma por los frecuentes hallazgos de tesorillos medievales como los que aquí se presentan. Los tesorillos aparecieron a lo largo

de la pasada centuria, siempre de forma casual, y en razón de sus materiales —vajilla de plata, adornos y numerario— constituyen hasta la fecha un *unicum* en el norte peninsular. Su singularidad es todavía mayor por estar asociados a un grupo social muy concreto, el de la comunidad judía. La presencia de estas comunidades en los reinos cristianos de la Edad Media fue muy importante porque contribuyó al desarrollo de la sociedad, no solo en aquellos campos relacionados con la economía y el comercio sino también en los de la cultura y el conocimiento científico, favoreciendo así el enriquecimiento cultural de la entonces emergente y dinámica sociedad cristiana. Todos los hallazgos proceden de una zona situada al sur de la localidad, entre la calle de los Baños y el camino del cementerio, donde estuvo ubicada la judería. Los hallazgos aparecieron en 1938 (Tesorillo I), 1985 (Tesorillo II) y 1988 (Tesorillo III).

Los primeros testimonios documentales sobre la comunidad judía datan de 1123, cuando Alfonso VII en su fuero favorece la repoblación de la ciudad y ofrece protección a los judíos que allí quieran instalarse⁴. La localidad debía de contar ya desde el siglo XI con población hebrea, pues, debido a su situación en la ruta del Camino de Santiago, era un lugar inmejorable para controlar las vías comerciales entre Burgos y el Cantábrico. Según Huidobro⁵, este fue uno de los motivos fundamentales que tuvieron en cuenta las comunidades hebreas al trasladarse, a partir del siglo XII, a los reinos cristianos huyendo del fanatismo religioso almohade.

Referencia documental de esta comunidad no la volvemos a encontrar hasta el reinado de Alfonso X, quien el 19 de mayo de 1270 concede los pechos que gravaban a su población al monasterio de las Huelgas. A finales de ese siglo, en 1290, esta judería aparece relacionada en el repartimiento de Huete, allí se la registra como tributaria con la cantidad de 24.200 maravedíes⁶, la tercera más importante de la provincia después de la de Burgos ciudad y de la de Pancorbo.

¹ Abásolo Álvarez 1975, pp. 89 y ss.

² *Ibidem*, p. 95.

³ Valdeón Baroque 1990, pp. 142-148.

⁴ García de Cortázar 1983, p. 258.

⁵ Huidobro y Serna 1948, p. 140.

⁶ Carrete Parrondo 1976, p. 130.

El desarrollo de la comunidad fue floreciente hasta mediados del siglo XIV, época en la que se vio inmersa en el conflicto bélico entre el rey de Castilla, Pedro I, y el pretendiente, Enrique de Trastámara. El desigual desarrollo de la guerra tuvo sus efectos a lo largo del siglo, si bien el más calamitoso y trascendental fue la destrucción de la aljama en la primavera de 1366. Esta comunidad apoyó desde un principio al rey Pedro y por ello, ya al final de la guerra, cuando su causa estaba prácticamente perdida, fue asaltada y saqueada por las tropas de don Enrique que, según el testimonio de Semuel Zarza⁷, «mataron a la santa e inocente comunidad de Briviesca [...] de los doscientos padres de familia que allí vivían no quedó ni uno y sirvieron sus cadáveres de pasto a las aves de los cielos y a las fieras de la tierra». La comunidad judía, que consiguió recuperar en cierto grado su anterior pujanza, permaneció en Briviesca hasta la expulsión de 1492, fecha en la que se tiene constancia de que sus propiedades fueron repartidas, entre otros, entre el Hospital del Rey⁸ y el Condestable de Castilla⁹.

Desde el punto de vista urbanístico pocos datos conocemos de esta aljama, pues, a pesar de los hallazgos arqueológicos, la continua transformación de la zona no ha permitido registrar datos relativos a viviendas o al urbanismo. Únicamente constatar que en la excavación arqueológica de los números 44 y 46 de la calle de los Baños aparecieron restos de un pavimento enmorrillado que pudiera corresponder a un vial público del recinto. Este asentamiento estuvo situado al sur de la villa, bajo la protección del castillo levantado en la margen izquierda del río Oca, en el barrio conocido como Santa Cecilia, primero, y más tarde como San Andrés. A pesar de la escasez de referencias creemos que no es desatinado suponer que su estructura urbana seguiría el modelo propuesto por Lacave¹⁰ con una calle principal o calle mayor, la plaza, donde estaría la sinagoga, y un conjunto de callejuelas que completarían el entramado urbano. La existencia de la sinagoga viene reafirmada en el fuero real de Briviesca de 1313, en que se indica que la jura de «salva» la hagan los

judíos «en la Synagoga por sus cabezas, poniendo las manos sobre la *Torá*, en la manera que diz la ley del título de la jura de la mancuadra»¹¹.

Los hallazgos más importantes de la judería de Briviesca son, sin duda, los tesoros que nos ocupan. Todos ellos son hallazgos casuales aparecidos al realizar obras de construcción y mejoras urbanas, por lo que los datos relativos a la ocultación y su contexto no son muy detallados.

El Tesorillo I¹² apareció al reformar una casa en 1938. Las piezas fueron vendidas por sus descubridores y recuperadas más tarde por la Comisaría General del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional de Vitoria, donde fueron recogidas por el subcomisario de Burgos, Luis Monteverde, en 1939 para su ingreso en los fondos del Museo. Al parecer, según nos transmite Luis y Monteverde¹³, el tesorillo estaba oculto en el centro de una habitación, en un hoyo de un metro de profundidad. En su interior estaba depositado el plato o bandeja de plata y sobre él un recipiente de cobre conteniendo las monedas, escudetes, un pinjante, sortijas, etc. El Tesorillo II¹⁴ apareció en 1985 al reestructurar el trazado de una calle, en una zona utilizada anteriormente para huerta, y el Tesorillo III¹⁵ se halló en 1988 al reformar una casa en la calle de los Baños¹⁶. La excavación arqueológica realizada como consecuencia del conocimiento de este hallazgo no aportó datos de interés para conocer los detalles del ocultamiento.

Estos tesorillos mantienen las características de las ocultaciones medievales en las que predomina, sobre todo, el numerario que circulaba en aquel momento y las joyas, aunque estas últimas aparecen de forma más esporádica. En nuestro caso, debemos añadir la presencia de otros objetos como las piezas de vajilla, platos y cucharas, que hoy por hoy son los únicos conocidos. Todo el conjunto presenta unos caracteres muy uniformes, tanto en el tipo de objetos como en la coincidencia temporal de las acuñaciones monetarias y sus valores, por lo que creemos que vienen a confirmar la hipótesis de su pertenencia a un grupo social concreto y a que su ocultación se realizó de forma

⁷ Valdeón Baruque 1968, p. 47.

⁸ Peña Marazuela y León Tello 1955, p. 92.

⁹ Cantera Burgos 1984, p. 180. Permiso de venta de bienes de don Pedro Fernández Velasco a favor de su mujer en 1554, «las casas de Briviesca que fueron de los judíos...».

¹⁰ Lacave 1992, p. 13.

¹¹ Cantera Burgos 1984, p. 180.

¹² Luis y Monteverde 1939, p. 3.

¹³ *Ibidem*, p. 4.

¹⁴ Sainz Varona y Elorza Guinea 1985, p. 47.

¹⁵ Elorza Guinea 1995, pp. 130-132.

¹⁶ Los Tesorillos II y III fueron también disgregados y vendidos por sus halladores. Las piezas se recuperaron gracias a la colaboración entre la Policía Nacional, la Guardia Civil, el Juzgado de Briviesca y el Museo de Burgos.

casi simultánea, pues las piezas que los integran estaban en pleno uso cuando fueron enterradas.

Un aspecto importante que debemos destacar es que nos encontramos frente a dos conceptos diferentes de riqueza, por una parte la acumulación de dinero —lo que podemos considerar como riqueza básica y fundamento de la actividad comercial— y por otra las joyas y vajilla que son componentes específicos de la denominada «riqueza familiar». Esta riqueza, integrada siempre por bienes muebles¹⁷, tuvo gran importancia en la época, pues sobre su valor pecuniario descansaba en gran medida la seguridad de la vida cotidiana familiar. No en vano vajillas y joyas han sido desde siempre valores fácilmente intercambiables y transferibles, que han ayudado a afrontar frente a cualquiera de las necesidades del momento. Esta «riqueza» permitía a la familia hacer frente a deudas, adquisición de simientes, bienes de consumo, mejora de los medios de producción, pago de dotes, etc. En nuestro caso nos llama la atención el elevado número de objetos aparecidos que responden a este concepto de «riqueza familiar», lo cual nos hace pensar que quizás, al menos para el Tesorillo III, no se trate con exclusividad de las posesiones de una sola familia, sino que por el contrario pudiera ser posible que todo el conjunto proceda de la reunión de objetos de diferentes propietarios que fueron ocultados al mismo tiempo y en el mismo lugar.

Debido a la similitud en la composición de los tesoros y a su coincidencia en el tiempo de ocultación hemos considerado más oportuno realizar una valoración de conjunto. En ella diferenciaremos sus componentes atendiendo a las características formales y a su funcionalidad. Pensamos que de esta manera se ofrece una visión más completa de los tesoros y de su significado que si mantenemos la secuencia cronológica de la fecha en que fueron hallados. Para ello hemos establecido tres grandes grupos: las piezas de vajilla, platos y cucharas; los adornos, personales y destinados al jaez del caballo, y finalmente el numerario.

Dentro del panorama de la orfebrería medieval los tesoros de Briviesca son uno de los con-

juntos más interesantes para conocer el grado de desarrollo que ésta alcanzó en Castilla, en general, y en Burgos en particular. La presencia de atesoramientos importantes en la provincia burgalesa está justificada en razón del notable desarrollo económico, social y político que Burgos y sus territorios tuvieron durante las primeras etapas de este período cultural. Desde el siglo XII, la ciudad de Burgos se convirtió en un centro de poder al amparo de la monarquía, que fijó durante largas temporadas la corte en su solar. El dinamismo procedente de la actividad cortesana, así como el derivado posteriormente de la construcción de un templo tan emblemático como la catedral, favoreció la expansión de las actividades urbanas y de sus gentes que, al menos para la primera mitad del medioevo, se traduce en la convivencia urbana de las tres comunidades dominantes en la Península: la cristiana, la islámica y la judía. Esta convivencia tuvo sus reflejos en diversas manifestaciones artísticas que ponen de relieve las relaciones existentes entre la cultura andalusí y la cristiana. Los primeros testimonios los encontramos en las capillas mudéjares, de finales del siglo XII, de la Asunción y de San Salvador en el monasterio de las Huelgas¹⁸ y se continúan posteriormente en ejemplos tan singulares como las decoraciones de yeserías que adornaron las estancias del castillo de Burgos o de las torres de Medina de Pomar, fechadas ya a partir del siglo XIV, a los que debemos añadir estas piezas de arte mueble procedentes de Briviesca. El auge económico y social amparado por la corte favoreció también el interés y la demanda para el consumo de productos de calidad. Por ello, dentro de esta perspectiva, es fácil pensar que por entonces debieron existir talleres especializados que fueran capaces de satisfacer las necesidades de consumo de una sociedad civil emergente, poderosa y cultivada. En este sentido, los recientes estudios de A. Barrón¹⁹ sobre la platería burgalesa ponen de manifiesto la presencia de talleres de platería, a pesar de la escasez de noticias documentales, en los siglos XIII y XIV. Quizás a estos talleres burgaleses, si no en su totalidad sí en parte, podamos adscribir la procedencia de las

¹⁷ Antoranz Onrubia 2001, p. 105.

¹⁸ Borrás 1995, p. 91.

¹⁹ Barrón García 1998, p. 117.

piezas de Briviesca de las que, al menos para el plato del Tesorillo I, no existe ninguna duda por tener impreso el punzón de Burgos.

Un aspecto importante a destacar de estos tesoros es la dualidad estilística de sus piezas, por una parte los platos cuya decoración se decanta hacia al estilo mudéjar y por otra los adornos que se vinculan de forma más directa con el gusto cortesano del momento. Dualidad, que a nuestro entender se mantiene en el uso y funcionalidad de los objetos, pues mientras la vajilla tiene un significado ritual, los adornos, pinjantes y escudetes, están relacionados con el mundo cortesano y su valor, independientemente del crematístico, es puramente ornamental. La filiación de estos tesorillos con la comunidad judía de Briviesca creemos que está perfectamente demostrada y fuera de toda duda, sin embargo lo que es más difícil de asegurar es que el conjunto de las piezas en ellos conservadas sean claros exponentes de su cultura material. La duda más razonable se plantea con la presencia de los escudetes con decoración heráldica, pues a tenor de nuestros conocimientos actuales la ostentación de este tipo de decoraciones por parte de la sociedad judía no está suficientemente documentada.

La explicación de estos tesorillos quizás únicamente debamos buscarla en el concepto tradicional del término: como una ocultación de valores crematísticos que hay que salvaguardar de un peligro inmediato. Esta explicación sería la adecuada para el numerario, los adornos y las joyas, pero pensamos que inexacta para los platos y cucharas. En este último caso creemos que el valor ideológico y simbólico prima sobre el económico, de tal manera que con su ocultación se quiso evitar el acto de la rapiña sobre unos objetos destinados a la celebración de la fiesta de la Pascua.

Ambas explicaciones deben ser tenidas en consideración, pues la propia composición de cada uno de los tesorillos redundará en los mencionados aspectos. Así en el Tesorillo I, a pesar de contener un plato y el instrumento de aseo personal, predomina el concepto típico de atesoramiento ya que el resto de los componentes —sortijas, escudetes, pinjantes, cascabeles y el lote de 298 monedas— son representativos de una riqueza monetaria, fácilmente transferible. Este mismo significado le podemos aplicar al Tesorillo II. Sin embargo el Tesorillo III con su abundancia de platos rituales y de monetario plantea algunas dudas a la hora de aceptar esta interpretación, pues no deja de ser una extraordinaria acumulación de riqueza representativa de valores mercantiles y familiares. Por ello anteriormente, al referirnos a las piezas de vajilla, expresamos la posibilidad de que este tesorillo no fuese exclusivamente de un solo propietario, sino que por el contrario podría significar la reunión de los bienes privativos de varias familias. El alto número de ejemplares y la similitud de los platos, así como la elevada cantidad de monedas, más de dos mil, así parece confirmarlo.

En cualquier caso la riqueza que contienen estos tesorillos sí nos informa sobre el gran desarrollo y la importancia económica que tuvo la comunidad judía de Briviesca. Comunidad de la que no nos cabe la menor duda de que entre sus actividades económicas, la comercial tuvo que ocupar un puesto preferente. Esta hipótesis se confirma igualmente en el estudio del Tesorillo II²⁰, a tenor de la dispersión de las cecas de acuñación en él registradas y del estado de conservación de las piezas, caracterizado por lo que podríamos denominar como el «típico desgaste de uso».

²⁰ Sainz Varona y Elorza Guinea 1985, p. 66.

Lote de 298 monedas de vellón, del Tesorillo I y cuatro reales de Pedro I (El Numerario)

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

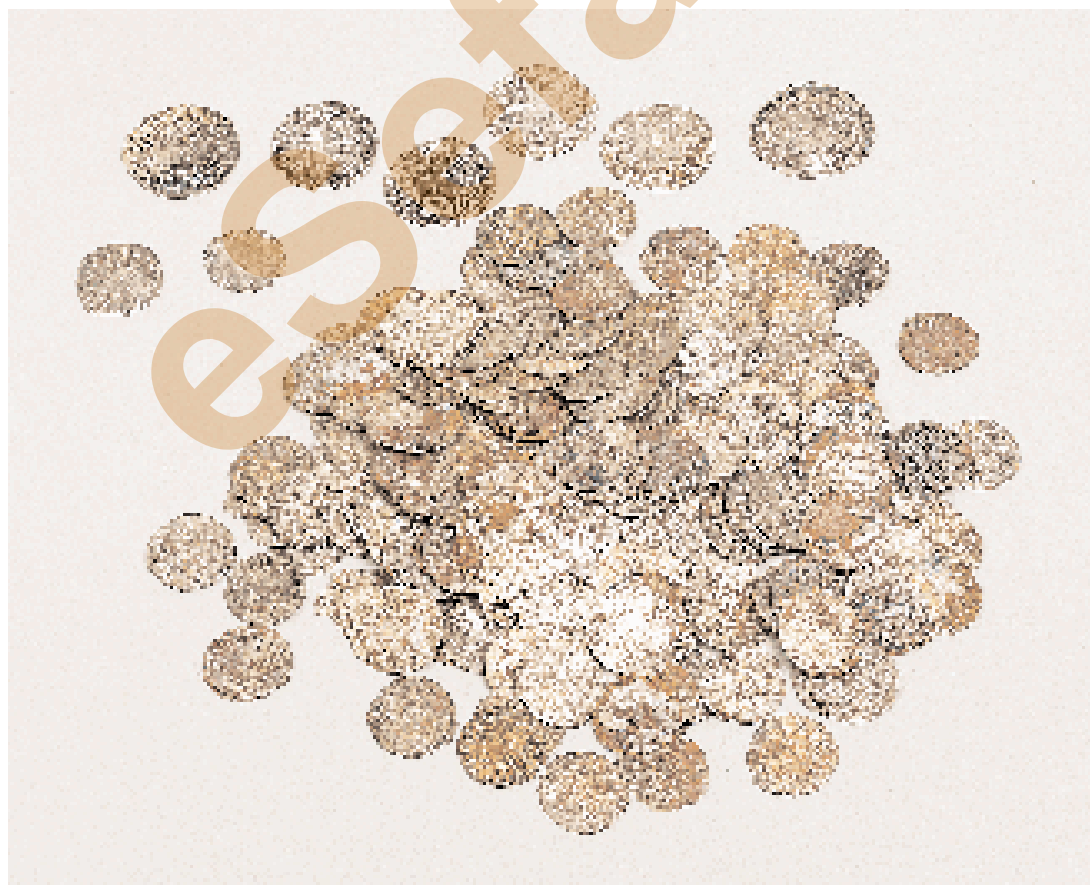
Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8850/1)

Sin duda alguna, las monedas que han aparecido en estos tesorillos constituyen uno de los aspectos más interesantes para su estudio. Todos los hallazgos han aportado un número considerable de monedas y en los tres casos coinciden en la abundancia de la moneda de vellón, valor de circulación más habitual, y en que la secuencia cronológica que se documenta en cada atesoramiento es prácticamente la misma. Así, las acuñaciones más antiguas son las de Alfonso VIII y las más modernas las de Pedro I. La distribución de acuñaciones por tesoros es la siguiente: en el Tesorillo I aparecieron dineros de Fernando III, Sancho IV, Alfonso XI y Pedro I, siendo los más abundantes los acuñados por Alfonso XI; en el Tesorillo II aparecieron cornados, novenes y dineros de Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV, Alfonso XI y Pedro I y, finalmente, en el Tesorillo III aparecieron más de dos mil monedas con valores de vellón de Alfonso VIII, Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV, Alfonso XI y Pedro I y, además, setenta y tres reales de Pedro I.

Al igual que comprobamos en el caso de las otras piezas de los tesorillos, el numerario vuelve a plantear la gran homogeneidad que los caracteriza. En este caso la «riqueza financiera» aparece claramente representada por valores corrientes, cuyo uso estuvo generalizado entre la población. Su acuñación dentro de un espacio temporal relativamente reducido nos indica que todavía, cuando fueron ocultados, era dinero de curso legal, por ello es muy posible suponer que su ocultación se realizó ante un peligro externo e inminente. Peligro ante el cual esconder la riqueza de la casa fue, posiblemente, la única alternativa.

La fecha de ocultación de los tesorillos nos viene dada por las acuñaciones más recientes, en este caso las de Pedro I, y por la ausencia de numerario emitido por los reyes de la dinastía Trastámara que le precedieron en el gobierno de Castilla. Lo cual nos indica que ésta debió producirse hacia el año 1366, año en el que Pedro I perdía definitivamente la guerra y el trono de Castilla que pasaría a manos de Enrique II. La aljama de Briviesca, como otras comunidades judías, sufriría las consecuencias por haber apoyado al bando perdedor y, como ya hemos señalado con anterioridad, al referirnos a su historia, fue duramente castigada por las tropas de Enrique II. Como consecuencia de este fatídico momento, acaecido en la primavera de 1366, se ocultarían estos tesorillos con el objeto de salvaguardar las riquezas familiares de la rapiña de las tropas. Esta fecha está asimismo corroborada por la presencia de un cornado de Pedro I formando parte del Tesorillo II, pues este valor monetario sólo se acuñó en torno a ese año.

B. C. I.



[Cat. 34]



Cuando contemplamos ciertos repertorios iconográficos del arte cristiano medieval se diría que los judíos adoptaron una determinada imagen personal que fácilmente los identificaba. Surge así la tópica figura del judío, representación que corresponde a lo que llamaríamos la «imagen del otro», en este caso la visión interesada de la población cristiana¹. De esta manera se creó una iconografía que responde a un estereotipo caricaturesco, que permite en todo momento identificar sin ninguna clase de explicitación complementaria al individuo judío: unos determinados rasgos fisonómicos (narices prominentes, negras barbas), un sombrero puntiagudo, etc. Este aspecto es el que figura en las imágenes de repertorio como las *Cantigas* o el *Libro de Ajedrez* [cat. 185], sin olvidar otras obras típicas de carácter jurídico, como el *Vidal Mayor*, o estrictamente religiosas del tipo de las biblias historiadas. Aquí nos ocuparemos de la imagen real, aquella que voluntaria o involuntariamente adoptaron los judíos hispanos.

Aunque hubo momentos en que fueron un pueblo señalado, o su atuendo o aspecto físico tuvieron restricciones impuestas por las leyes, en líneas generales, por su indumentaria y sus adornos nada distinguía a un judío del resto de la sociedad en la que vivía; su mimetismo con el medio islámico o cristiano fue absoluto.

¹ De este tema se ocupa el trabajo de Joan Molina en su texto «Las imágenes del judío en la España medieval», de este catálogo.

² En este apartado trataremos de las señales que imponían las leyes religiosas y civiles de los hispanocristianos, pero también en el mundo andalusí hubo prohibiciones de este tipo: Lévi-Provençal las recoge en su historia.

³ «Eos [judíos] a christianis habitus sic distinguit» (Bula de Honorio III del año 1220, Carrasco *et al.* 1994, t. 1, doc. n.º 61).

⁴ *Ibidem*, doc. n.º 62.

«Escena de la Pascua», *Hagadá Rylands*, Manchester, John Rylands University Library (Ms. Ryl. Hebr., fol. 19v, detalle)

UN PUEBLO MARCADO

En un momento determinado cristianos y musulmanes decidieron que los judíos debían circular por las calles de manera que todo el mundo los identificase².

A partir del IV Concilio de Letrán (1215), entre las múltiples medidas restrictivas que se imponen a los judíos europeos figura la de llevar señales en sus indumentarias que permita al resto de la sociedad identificarlos con facilidad. Los reinos hispanos, a diferencia de lo que ocurría en el resto de Europa, se mostraron muy reacios a aceptar esta disposición tan querida por el papa Inocencio III.

Jaime I había solicitado del pontífice que en sus reinos los judíos no tuvieran necesidad de cumplir con la norma lateranense, pues por sus ropas eran perfectamente reconocibles. La contestación de Honorio III fue ordenar al arzobispo de Tarragona y sus sufragáneos que, dado que cristianos y judíos se distinguían en las ropas, no estaban obligados de llevar señal alguna³. En 1233 Gregorio IX exhorta al rey Sancho VII el Fuerte para que los judíos de Navarra usen distinto vestido que los cristianos⁴.

En Castilla y León las normas papales eran conocidas y así se acusan en el texto de las *Partidas*, cuya ley XI está íntegramente dedicada al tema:

Cómo los judíos deben andar señalados porque sean conocidos.

Muchos yerros et cosas desaguisadas acaecen entre los cristianos et los judíos et las cristianas et las judías, porque viven et moran de so uno en las villas, et andan vestidos los unos así como los otros. Et por desviar los yerros et los males que podríen acaecer por esta razón, tenemos por bien et mandamos que todos quantos judíos et judías vivieren en nuestro señorío, que trayan alguna señal cierta sobre las cabezas, que sean atal porque conozcan las gentes manifestamente cuál es judío o judía. Et si algunt judío non levase aquella señal, mandamos que peche por cada vegada que fuese fallado sin ella diez maravedís de oro; et si non hobiere de que los pechar, reciba diez azotes públicamente por ello⁵.

⁵ *Partida*, VII, título XXV, ley XI.

⁶ Aunque, como ya hemos visto, Jaime I se opuso al uso de esta señal, a finales del siglo XIII se empezó a usar en su reino.

⁷ «Teneantur in veste superiori rotulam panni coloris dissimilis dicte vesti consuram portari», Carrasco *et al.* 1994, doc. n.ºs 214 y 215.

⁸ *Libre dels privilegis* 1988, privilegio del rey Pedro, n.º 144, p. 182.

⁹ Por problemas de seguridad, en Aragón, los judíos eran dispensados de llevar la señal por autorización de Alfonso el Magnánimo: «quels jueus e juyhías no porten roda per camí per esquivar perill».

¹⁰ Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 983-984.

¹¹ Preocupadas de evitar el trato carnal entre cristianos y judíos, las autoridades eclesiásticas insisten en sus concilios en que se cumpla la norma de la señalización. A este respecto es muy ilustrativo este canon del Concilio de Ávila de 1481: «Porque en algunos lugares, los judíos y moros deben ser conocidos entre los cristianos en la diferencia del hábito» por error «cristianos conocen judías y moras, y los moros y judíos, cristianas» y para que no haya excusa el sínodo establece «que de hoy en adelante todos los judíos y moros traygan señales, los judíos coloradas, según que es de costumbre, y los moros capuces amarillos con lunas azules, y las moras lunas de paño azul» (*Sinodicon Hispanarum* 1993, p. 204).

¹² Una bula de Sixto IV, del año 1484, trata del disgusto del pontífice por no cumplirse en España las normas sobre los judíos: «en los reinos de España, y sobre todo en la provincia de Andalucía, judíos y sarracenos viven mezclados y juntos con los cristianos y que visten la misma clase de trajes que estos» (Martínez Díez 1998).

¹³ El título III (Libro Octavo) está dedicado íntegramente a judíos y moros.

Los legisladores saben que los judíos deben llevar una señal sobre la cabeza, pero no saben de qué tipo. La idea es que los cristianos no tengan relaciones no consentidas con los judíos por no poder identificarlos. Esta normativa no se llevó a la práctica en tierras castellanoleonesas, pues a comienzos del siglo XIV, las Cortes reunidas en Palencia (1313) reclaman del rey que los judíos vayan señalados como iban en Francia: «que los judíos e las judías que troguessen señal de pano amariello en los pechos e en las espaldas segunt lo trayan en Francia, porque andassen conocidos entre los cristianos e las cristianas».

La señal que reclaman los representantes en Cortes es «una roella». Es la rueda o círculo que desde el siglo XIII llevaban los judíos europeos y también en Navarra y Aragón⁶. Jaime II dispensaba a su médico Ezmel de Ablitas, judío navarro, y a su familia de la obligación de llevar la «*rotula panni*» que identificaba su condición religiosa⁷. Sobre la rueda se nos dice en diferentes lugares cómo ha de ser. Era del tamaño de un palmo, siendo la mitad de color amarillo, mientras que el resto era rojo⁸. Incluso se hablaba de llevar una capa redonda y un capuchón, estas indicaciones de la ciudad de Valencia seguían, como indican las normas, «de la misma manera que las llevan los judíos de Barcelona».

Eran tantas las excepciones⁹ que permitían a los judíos no llevar sus señales, que continuamente se deben repetir las prohibiciones. Benedicto XIII insiste en ello en su célebre bula antijudía del año 1415:

Que en aquellas partes donde los judíos no llevaren a la presente tan claro y manifiesto el signo referido, como disponemos en esta constitución, lo muestren eminente, fijo y partido de color rojo y amarillo, los varones en el traje o prenda exterior sobre el pecho¹⁰.

En todo caso, en las tierras de la corona castellana, la reiteración a las prohibiciones es tan continuada y tan habitual la manifestación expresa de que no se cumplían las leyes de identificación de los judíos que lo más seguro es que su práctica fuera muy restringida. Los sínodos provinciales repiten las prohibiciones¹¹ e incluso el mismo papa debe intervenir una y otra vez para que estas normas se cumplan¹². Aunque la práctica real estaba muy lejos de su exacto cumplimiento, las leyes habían ido repitiendo la normativa de una manera casi esclerótica, tal como se puede ver, al final de la Edad Media, en el *Ordenamiento* de Montalvo del año 1484: «E mandamos otrosy que traygan continuamente la dicha señal de paño bermejo en el ombro derecho según que en las leyes antes desta se contiene»¹³.

BAJO EL HÁBITO DE JUDÍO

Tomando como referencia la iconografía estereotipada que se había ido forjando a partir de las *Sagradas Escrituras* y de la vieja controversia Iglesia/Sinagoga, algunas autoridades

eclesiásticas quisieron señalar a los judíos con un determinado tipo de atuendo a la vez que se imponía un tratamiento específico para barbas y cabellos.

Desde el siglo XIII en Francia se impuso a los judíos la obligación de llevar una capa redonda, que muy pronto se impuso en la Corona de Aragón: *capa rotunda*—«redondel»— que se completaba con un capuchón. En Castilla existieron disposiciones de este tipo, que aluden a un sobretodo y al gorro, sin embargo sus referencias demuestran por sí mismas lo poco que se cumplían.

En relación con el gorro, según las ordenanzas de doña Catalina, los judíos no podían llevar «capirotos con chías luengas», aunque sí se les autorizaba si eran «las chías cortas fasta un palmo, fechas a manera de embuo e a tuerto cosidas, todas en derredor fasta la punta»¹⁴. La imagen se completaba con la utilización de un tabardo: «e otrosí que trayan sobre las ropas ençima tabardos con aletas, é non trayan mantones»¹⁵.

La pragmática de doña Catalina no se olvida de las mujeres: «que todas las judías [...] trayan mantos grandes fasta los pies [...] e trayan las cabezas cobiertas con los dhos. Mantos doblados».

Para los cabellos las normas se inspiran en las supuestas viejas leyes: «non se fagan nin manden façer las barbas a nabajas nin a tixera, salvo que las trayan largas, como les creciere, ni se cercenen nin corten los cabellos; e que anden, según antiguamente solían andar»¹⁶.

¹⁴ «Pragmática de la Reina Doña Catalina, Gobernadora del Reino durante la minoridad de Don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las jude-rías» (Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 965-970).

¹⁵ Las normas del ordenamiento de Montalvo se expresan en los mismos términos con referencia a gorros y tabardos.

¹⁶ «Pragmática...», n.º 18.

¹⁷ Este diálogo es una recreación de Selomó ben Verga en una de sus conocidas obras. Aquí está citado siguiendo a Baer 1998, p. 699.

¹⁸ Sobre las leyes acerca del lujo hablaremos en el apartado siguiente. Dentro de las restricciones generales sobre el lujo en la forma de vestir, a los judíos las limitaciones alcanzaban incluso cuando estaban en presencia del rey: varios sínodos provinciales indican que, cuando los judíos salen a recibir en las poblaciones al rey, sólo el que porta la *torá* podrá llevar ropas de precio. Todavía el Ordenamiento de Montalvo hace referencia a estas medidas: «que de aquí adelante quando los judíos ovieren de salir a nuestro recibimiento non lieven vestiduras de lienço sobre las rropas salvo el que llevare la *torá*».

LA IMAGEN DE LA DIGNIDAD

Entre los judíos siempre existió por parte de una minoría selecta un sentido de la ética y de la dignidad en cuanto a la imagen personal. Aunque la condición económica y social se lo permitiese, su aspecto era sobrio y discreto. En un diálogo entre los más notables de la judería hispana de finales de la Edad Media y su rey, éste les recriminaba su soberbia y por llevar vestidos de hombres libres. La respuesta del célebre Benveniste el Viejo es muy ilustrativa sobre el aspecto de los dignatarios judíos de aquel momento: «¿Has visto alguna vez, rey nuestro, que yo, tu siervo, aun cuando todos los asuntos de Castilla están en mis manos, lleve vestidos de seda?».

La respuesta de los delegados de las aljamas, Abraham Benveniste, Yosef Nasí y R. Semuel ben Susén, fue muy similar: «Nosotros, siendo mensajeros de tu pueblo y los más ricos de nuestro pueblo, y a pesar de que no se debe venir a presencia del rey sino con vestidos caros, henos aquí con vestidos negros y baratos»¹⁷.

Este diálogo, hábilmente compuesto por Selomó ben Verga, responde claramente a dos verdades, una manifiesta y otra subyacente: un grupo de judíos guarda las formas, mientras que de las palabras del rey se desprende que los hebreos de cierta posición se vestían como el resto de la población. Benveniste y sus compañeros están demostrando que son responsables acatando las normas sobre el lujo y las limitaciones que se les impone incluso ante la presencia del rey¹⁸.

Al contemplar las imágenes del rabino Mosé Arragel de Guadalajara en la *Biblia de Al-ba* [cat. 152], percibimos en sus representaciones ese espíritu de legalismo y dignidad que atribuye Selomó ben Verga a los dignatarios reales: siempre aparece, por muy solemne que sea el acto en el que participa, con una sencilla túnica y manto morado provisto con la rueda roja que establece la normativa legal.

En las imágenes que conservamos de judíos en la sinagoga, todas del siglo XIV, éstos aparecen, como indican las normas, con túnicas largas y amplios mantos que permiten cubrir también las cabezas.

DE LOS ADORNOS Y LA ELEGANCIA DE LOS VESTIDOS

Si tenemos en cuenta lo que llevamos dicho de las normas que marcan a los judíos, la imagen de dignidad que interesa a determinados grupos ideologizados y los hábitos que obligan durante los oficios de la sinagoga y otras manifestaciones religiosas, sacamos la conclusión de que estamos ante un pueblo al que la moda, el lujo, la buena presencia enfatizada por las joyas y los adornos, no le interesan. Sin embargo, esto no fue verdad. Hombres y mujeres siguieron las modas de la sociedad en la que vivieron. Posiblemente el paso decisivo se dio bajo el gobierno andalusí. Al igual que los gustos literarios, la cultura en general se islamizó profundamente, haciendo perder en muchas ocasiones las señas de identidad de la tradición hebrea, el gusto por lo material y lo sensual se hizo patente en los usos y costumbres de las viviendas y vestidos de los judíos. El tudelano Abraham ibn Ezra (1089-1164), en uno de sus poemas, nos ha transmitido una visión de los tópicos de los sentimientos de los pueblos:

Los poemas de los ismaelitas, sobre amores y placeres
Los de los cristianos, sobre guerras y venganzas...
Los de los israelitas, cánticos y alabanzas al Dios de los ejércitos¹⁹.

No es consciente el poeta hasta qué punto esto no fue una realidad plena de la poesía hebrea bajo los musulmanes. La mujer que nos describe el poeta Todros Abulafia (1247-1306), aunque en un lenguaje figurado, responde a un deseo de cuidar la imagen personal en todos los detalles incluido el maquillaje de su rostro:

Ella pintó sus ojos con las [cenizas] negras de mi corazón [abrasado];
el lustre de sus dientes lo tomó de las perlas de mis lágrimas;
ella pintó su rostro de blanco y de carmín
con mi cabello encanecido y la sangre de mis vísceras²⁰.

Su contacto con lo islámico hizo que las judías llevaran sus cabezas cubiertas con mantos, cosa que las identificaba de una manera tan clara, que las leyes religiosas cristianas, obligaron, como ya hemos indicado antes, a que siempre estuviesen así en público. La mujer velada de los musulmanes era una referencia también para las hebreas, tal como podemos apreciar en estos versos del poeta: «Su rostro es como los genitales expuestos en la vía pública, / que deben cubrirse con chales y velos»²¹.

El aspecto de la pareja que ilustra la *Hagadá Rylands* habla por sí solo de cuál era la referencia de unos judíos con pretensiones elegantes. Se vestían sus mejores ropas para celebrar la fiesta. El atuendo del hombre y la mujer responde al mismo espíritu sensual que muestra el maquillaje de la mujer del poema de Todros. Pero esto no sólo era coquetería o presunción personal, que evidentemente podría ser así, sino también es una recomendación de carácter pietista: «La gloria de Dios está en el hombre y la gloria del hombre

¹⁹ Tomo la cita de Sáenz-Badillos 1991, p. 149.

²⁰ Tomo la cita de Rosen 1998, p. 128.

²¹ *Ibidem*.

está en su vestido» (Yebamot, 63 b). Testamentos hispanos del siglo XIV recogen las recomendaciones del padre a sus hijos: «Acostumbraos, vosotros mismos, vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas, a llevar siempre vestidos bellos y apropiados, a fin de que Dios y los hombres os honren»²².

Al contemplar el oro empleado en la botonadura y el tocado de la dama Rylands podemos percibir la riqueza de los vestidos cortesanos de las mujeres de la época, sin que podamos precisar a qué religión pertenece. Lo mismo diríamos del noble judío que socorre a los pobres en los preparativos de la Pascua representado en la *Golden Hagadá*.

Se han referido en muchas ocasiones las limitaciones al lujo en las vestimentas de los judíos. Para analizar el tema en su estricto sentido hay que decir que limitaciones del mismo tipo se refieren también a los cristianos. Se trata de normas de política económica y fiscal de los siglos XIII al XV²³. En algunos momentos la teoría política de estas disposiciones se quiso utilizar como complemento de las medidas antijudías. En líneas generales, su aplicación tuvo el mismo nivel de cumplimiento que el realizado por la sociedad cristiana.

Las referencias más antiguas, las del siglo XIII, recogen las limitaciones en las variedades de paños²⁴. Los judíos que elaboraron las *taqanot* de Valladolid de 1432 nos suministran una información clarísima del tipo de ropas que se llevaban en aquella época y las restricciones que se habilitaban para su uso. La justificación de las leyes restrictivas eran las mismas que se daban para los cristianos y el tipo de prenda de que se habla idéntico al que podría haber en cualquier hogar cristiano de igual rango y condición²⁵. ¿De qué tipo de telas hablamos? ¿De qué joyas y adornos? Al describirlas nos damos cuenta de que la mujer Rylands estaba dentro de estas ropas ostentosas:

Las mujeres no debían vestirse de paño de oro nin de azeituni nin de çendal nin de seda nin de camelote nin traya en su ropa forradura de pania rica, nin de paño de oro, nin de azeituni; ni traya brochadura de oro, nin nin de aljófar, ni sartal de aljófar puesto al comienzo de la frente, ni cola en ropa alguna que arrastre mas de treça de vara de medir, etc.

Se continúa con la relación de telas y ropas, para concluir que se admiten determinadas aplicaciones ricas, aunque de limitado peso: «brochadura de plata e esmaltes de plata e çintas de plata o cualquier cosa de ello, de manera que aya en cada cosa dellas fasta peso de quatro onças e non más»²⁶. Pero todas estas medidas tenían excepciones: los jóvenes o durante las grandes solemnidades como «en tiempo de alegrías o recibimiento de señor o señora, nin en danças».

Las mismas leyes mostraban igual restricción a los adornos de los arcos de las caballerías y de los caballeros; «siella de barba dorada nin argentada»²⁷; además de las referencias a la silla: «freno dorado nin argentado, nin espuelas doradas nin argentadas»²⁸.

Con el fin de tener una mera aproximación a las piezas que pudiéramos considerar las propias de un ajuar judío de finales del siglo XV, reproduzco a continuación una relación de bienes subastados en Granada según figuran en un documento fechado el 8 de septiembre de 1495. La variedad de materias en él relacionadas se corresponde perfectamente con los objetos que pudiéramos encontrar entre los cristianos:

Una ropa de carmesí de grana de lavores con alcarchofas de oro fino. Otra axedría de zarzahán. Unos cordones azules que eran los botones de aljófar menudo. Una hamya de seda orillada. Una aljuba con orillas toda de seda amarilla. Una farba amarilla. Otra farba colorada. Una namat de

²² Metzger 1982, p. 149.

²³ Sempere y Guarínos 1788.

²⁴ Cortes de Valladolid de 1258 y las de Jerez de 1268.

²⁵ Véase la excelente edición de estas normas realizada por Moreno Koch 1987.

²⁶ Capítulo quinto acerca del vestir (*Ibidem*, pp. 93-95).

²⁷ Cortes de Valladolid de 1258.

²⁸ Cortes de Jerez de 1268.

seda como colcha. Quatro çeñidores de seda que llaman many del de con oro. Un adud de seys borlas de seda, con aljófar. Otro sin aljófar todo de seda. Dos çarçellos de oro de XIX quilates. Una sortija de oro grande con una piedra çamorra que no vale nada. Otra sortija con una turquesa falsa. Otra sortija de un sello con un esmalte de oro de XXII quilates. Otra sortija con una gorgoça que no vale nada. Otra sortijuela que pareçie de oro y salió de latón, con un doblete de visrio. Quatro quantas esmaltadas de a XVIII quilates. Una quenta de oro sin esmaltar que es de XXI quilates. Otras dos quantas de oro sin esmaltar de XVI quilates. Dos canutos de oro sin esmaltes que se llamen tutes de a XVIII quilates e dies granos de oro. Una madexuela de oro de baçin hilado, vieja. Un pedaço de çarçillo de plata. Unos cordones con perillos de plata. Otros dos cordones como los susodichos. Unas cabeçadas con una espuela dorada, vieja todo²⁹.

²⁹ Martínez Ruiz 1977-1979, pp. 357-367. Se ha ocupado de los inventarios judíos para conocer los ajuares personales y domésticos López Álvarez 1998, pp. 219-246.

Las piezas que se recogen en el catálogo constituyen una buena muestra de los ajuares judíos que han llegado hasta nosotros, sin embargo, y este es el problema, lo que ha sobrevivido no es nada representativo de las joyas de las grandes familias judías de Sefarad.

eSefarad

Los adornos

A este apartado pertenece una serie de objetos de diferentes características, pero que al igual que los platos, podemos considerar como integrantes de la «riqueza familiar». Son un total de veinticuatro piezas destinadas unas al ornato y aseo personal, caso de las cuatro sortijas y el *dentilcaspium* [cat. 35], y el resto —escudetes, cascabeles, esfera y pinjante— al ornato del jaez del caballo. De estas últimas, la pieza que plantea alguna duda es el pinjante o colgante [cat. 36] decorado con una dama. Quizás en este caso, más que un pinjante para el jaez, pueda tratarse de un dije o colgante para adorno personal o de otros objetos. Todas las piezas proceden del Tesorillo I.

Los adornos personales están representados por cuatro sortijas. Tres de ellas se decoran con un chatón soldado sobre el aro, siendo este último de sección ancha y laminar en todas ellas menos en una donde tiende más hacia la sección circular. La sortija [cat. 41] que muestra un diseño más diferenciado es la que tiene el aro circular y se decora con una piedra de forma oval y superficie convexa de color granate claro. Otra de las sortijas [cat. 42] presenta un cabujón de plata decorado con tres bandas de círculos tangentes de filigrana aplicada y la tercera [cat. 43] tiene un cabujón circular de caja alta con una piedra de color verde oscuro de sus mismas dimensiones. El cuarto anillo es más sencillo, consta de un aro igualmente en forma de lámina que presenta un ligero engrosamiento romboidal en la parte superior decorado con un motivo reticular de rombos con puntos en el centro. De todas estas joyas quizás sea el último anillo mencionado, el decorado con un sencillo engrosamiento, el que por su tipología se acerque más a otros anillos aparecidos en los enterramientos de necrópolis judías de la zona de Aragón. En este sentido muestra una cierta afinidad con los anillos judíos conservados en el Museo de Valladolid¹, para los que se supone un origen aragonés. El uso de anillos con chatones circulares, metálicos o con piedras, fue extensivo al conjunto de la sociedad en la Edad Media. Sus tipos son sencillos y han tenido una larga pervivencia en el

tiempo, siendo modelos que provienen desde la tradición romana y que se perpetúan hasta casi nuestros días. Las bases circulares de paredes muy desarrolladas para acoger piedras u otras materias son características de la orfebrería medieval, lo mismo que las decoraciones geométricas o vegetales de filigrana que también se utilizan como elemento de relleno de las escenas figuradas de arquetas, pastas de libros, etc. Estas joyas son piezas de morfología sencilla cuyo uso estuvo bien difundido, por ello piezas similares las encontramos en otros atesoramientos como el burgalés de Villavieja de Muñó. Este tesorillo está formado por joyas y numerario y se fecha igualmente en el siglo XIV, para él Osaba presupone igualmente motivos bélicos como causa de su ocultación².

Una pieza singular, por su rareza, es el instrumento de aseo personal, denominado *dentilcaspium*. Está elaborado en plata y consta de una barrita muy delgada, adornada con tres esferas decoradas con doble banda de círculos concéntricos. La esfera central tiene un arito que servía para llevar el instrumento colgado de una cadena. Los extremos se rematan de manera diferente. Uno con un doble garfio: agudo y plano respectivamente y el otro, en el extremo opuesto, con una cucharita. Al parecer este instrumento deriva de algunos utensilios de época romana destinados a la limpieza personal de oídos, dientes y uñas. Hasta la fecha no conocemos ejemplares de características similares, sin embargo en documentos de al-Andalus se mencionan, ya con anterioridad, instrumentos destinados a la higiene personal de la boca³.

El otro gran grupo de adornos tenía por finalidad embellecer el jaez del caballo. De todos ellos quizás el que más dudas aporta es el pinjante decorado con un motivo figurado de dama sedente [cat. 36]. Esta pieza conserva todavía algunos restos de esmalte de color rojo y verde. El colgante tiene forma triangular, con los ángulos redondeados y los bordes moldurados en su zona central. El campo decorativo de la superficie está delimitado por un reborde lobulado. La pieza se decora con una figura

¹ *Guía* 1997, p. 221.

² Osaba y Ruiz de Erenchun 1954, p. 95.

³ Domínguez Perela 1986, p. 67.

femenina, se trata de una dama sentada sobre un banco que está apoyando su brazo izquierdo sobre un almohadón. A sus pies se dispone un elemento vegetal junto a una rama y por detrás, a su espalda, un árbol. El tema de la dama es bastante conocido por su representación en medallas y pinjantes de la época, sobre todo presentes en piezas elaboradas en cobre o plata, cuya superficie estuvo decorada en muchos ejemplares con esmaltes, como lo demuestran los restos de este material hasta hoy conservados. Las figuras femeninas reproducidas en ellas muestran una gran variedad de actitudes: sedentes, de pie, solas, acompañadas, etc., haciendo clara referencia a la vida cortesana. Una iconografía muy extendida fue la de la figura femenina de pie, *mag-na mater*, que simboliza la patria⁴. En la práctica totalidad de los ejemplos las imágenes femeninas se acompañan de motivos vegetales, que en ocasiones se complementan con otros de animales. Un aspecto a considerar de estas piezas es que las damas aportan datos especialmente interesantes para conocer la moda femenina de la época. En nuestro caso, la dama lleva vestido largo y con vuelo, corpiño corto ceñido al cuerpo con mangas cortadas a la altura del codo que deja visto el brazo por delante mientras que por detrás se prolonga en una pieza suelta al estilo de las mangas «perdidas o de corneta». Se cubre la cabeza con una toca que le llega hasta los hombros. Su mano derecha está levantada y con ella ofrece un corazón. Estamos de nuevo ante una escena de tipo cortesano posiblemente relacionado con el amor, si bien la iconografía más habitual en este sentido es la de la dama coronando a un doncel.

Menos dudas en cuanto a su finalidad como elementos decorativos del jaez del caballo presentan los escudos y los cascabeles. Los escudos están elaborados a molde con la decoración en relieve. El material utilizado es la plata que está sobredorada y en la parte posterior, en el centro, llevan un pequeño aro soldado que serviría para sujetarlos a otro material. Existen dos grupos de escudetes diferenciados por su forma y decoración.

Al primero [cat. 37] pertenecen diez piezas que reproducen el modelo heráldico propiamente dicho.

Tienen forma rectangular rematada con borde curvo en la base. Presentan la superficie dividida en cuatro cuarteles decorados el 1.º y 4.º con tres bandas reticuladas y oblicuas y el 2.º y 3.º con lobo pasante ante árbol, todo ello recorrido por una estrecha bordura decorada con perlas. A pesar de la rica heráldica que se conserva en Burgos, no se ha encontrado un escudo de armas que se corresponda con éstos. Los emblemas representados proceden de dos apellidos distintos, si bien los dos están reproducidos en el *Libro de la Cofradía de los Caballeros de Santiago*⁵. El primer paralelo corresponde al retrato ecuestre del caballero Alffon Fernandes, lámina fechada en el siglo XIV, cuyo escudo es de cuatro cuarteles, coincidiendo el 1.º y 4.º con las tres bandas reticuladas, mientras que el 2.º y 3.º tienen un castillo. El segundo corresponde con la ilustración del retrato ecuestre de Alonso de Astudillo, fechado en el siglo XVI, que tiene escudo cuartelado decorado en el 1.º y 4.º con castillo y en el 2.º y 3.º con lobo pasante ante árbol. En su estudio Luis y Monteverde menciona que este escudo tiene ciertas similitudes con otro del siglo XV existente, al parecer, en la parroquia de San Martín, en Briviesca, y que estaba atribuido a la familia López Valdivielso. Al segundo grupo [cat. 38] pertenecen los ocho ejemplares que responden al tipo denominado «rodela», por su forma circular. La superficie se decora con una orla lobulada de cuatro arcos, en cuyo interior aparece un castillo en el centro y una rosácea dentro de cada arco. Los emblemas representados en este caso no aportan ningún elemento distintivo de armas familiares, al ser el castillo un emblema de uso muy general, por lo que únicamente quizás debamos considerar el gusto de los motivos heráldicos para adornar algunas piezas. Completan los adornos tres cascabeles de base circular y cuerpo cónico liso con arito para colgar [cat. 39].

Este grupo de piezas constituye un conjunto interesante asociado al adorno de las cabalgaduras, costumbre que estuvo muy extendida en la Edad Media entre la sociedad caballeresca de los reinos cristianos. Sin embargo, creemos que es importante mencionar una serie de diferencias existentes entre estas piezas de Briviesca y otros pinjantes que han llega-

⁴ Martín Ansón 1985, p. 153.

⁵ Luis y Monteverde 1939, p. 8.

do hasta nosotros como los conservados en el Museo de la Seo de Urgel⁶, o de los conservados en el Museo Arqueológico Nacional y en la Fundación Lázaro Galdiano⁷. Lo primero que nos llama la atención es el uso de un material noble, la plata, para su elaboración, cuando en los otros ejemplares es predominante el uso del cobre o del bronce. Otra diferencia es que los adornos de Briviesca presentan el aro de sujeción soldado en su cara posterior, en vez de tenerlo sobre el borde superior, lo que nos indicaría que en su caso irían sobrepuestos sobre el jaez, en vez de ir colgando del mismo, y por último la carencia de orlas o festones decorativos en los bordes, muy utilizados en los adornos de los pinjantes. Este conjunto de Briviesca presenta unos caracteres muy uniformes, tanto en su tipología como en su decoración, por lo que pensamos que en su totali-

dad se destinaría al embellecimiento de una única montura. Se conoce la finalidad de estas piezas a través de su prolífica representación en miniaturas y esculturas, por lo que sabemos que se disponían tanto en los arreos y cintas, como en las sillas de montar. A tenor de estas representaciones vemos que su mayor apogeo se alcanzó en la Baja Edad Media, decayendo su uso en la Edad Moderna, momento en el que el atalaje del caballo se transforma hacia modelos más evolucionados. Generalmente estas piezas presentan una decoración muy variada⁸, grabada a cincel o buril, con figuras de animales, humanas y emblemas nobiliarios o escudos. Muchas de ellas tuvieron la superficie esmaltada. Cronológicamente se distribuyen entre los siglos XIII al XV y se han diferenciado hasta el momento talleres de fabricación en Castilla, Cataluña y Levante.

⁶ Casanovas y Rovira 1995.

⁷ Martín Ansón 1985; Martín Ansón 1986.

⁸ Martín Ansón 1986, p. 59.



[CAT. 35]

35 *Dentilcaspium*

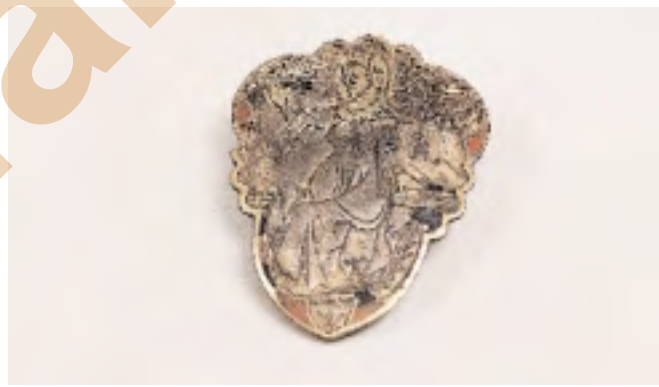
Plata
6,8 x 1,6 x 0,8 cm

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 733)

Instrumento de aseo personal, barrita decorada con tres esferas y aro para colgar. Extremos rematados con una cucharita pequeña y dos garfios.

B.C.I.



[CAT. 36]

36 *Pinjante*

Plata y restos de esmalte
4,3 x 3,3 x 0,6 cm

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 734)

Tiene forma triangular con ángulos redondeados. En el interior, motivo figurado grabado a buril de dama sedente vestida a la moda de la época con árbol por detrás. Representación inscrita en arcos lobulados y hojas grabadas en la base.

B.C.I.



[CAT. 37]

37

Escudos

Plata dorada

4,2 x 3 x 0,2 cm cada uno

Proceden del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 735)

Diez piezas de escudo de forma rectangular con base redondeada y cabecera recta. Decoración troquelada dividida en cuatro cuarteles: 1º y 4º tres bandas reticuladas oblicuas, 2º y 3º lobo pasante ante árbol.

B.C.I.

38

Escudos

Plata dorada

0,2 x 3 cm de diámetro

Proceden del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 736)

Ocho escudos circulares decorados con orla lobulada en cuatro arcos con castillo en el centro y rosácea en cada arco. Vértices de los arcos con ramo de cuatro flores, círculo perlado en el exterior.

B.C.I.



[CAT. 38]

39

Cascabeles

Plata

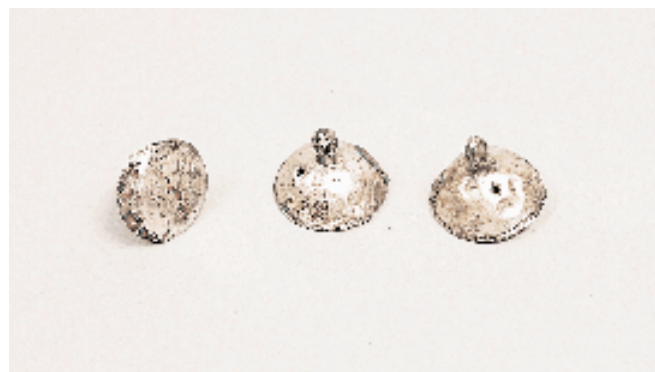
2 x 2,2 cm de diámetro

Proceden del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 737)

Tres unidades. Base circular con superficie ligeramente redondeada. Cuerpo cónico con argolla central para colgar.

B.C.I.



[CAT. 39]

40

Sortija

Plata

1 x 2,2 cm de diámetro

Procede del «Tesorillo I», hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 738)

Sortija circular elaborada a partir de una lámina que se ensancha en el centro a modo de sello romboidal. Se decora con motivo inciso de retícula romboidal con punto central.

B.C.I.

42

Sortija

Plata

1 x 2,4 cm de diámetro

Procede del «Tesorillo I», hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 739)

Sortija de aro circular de doble chapa, se decora con un chatón semiesférico adornado con tres bandas de círculos tangentes dispuestas en horizontal.

B.C.I.

41

Sortija

Plata y ágata granate

2 x 2,4 cm de diámetro

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 740)

Aro circular de lámina plana con engrosamiento central para soportar una piedra dura, ágata, de color granate.

B.C.I.

43

Sortija

Plata

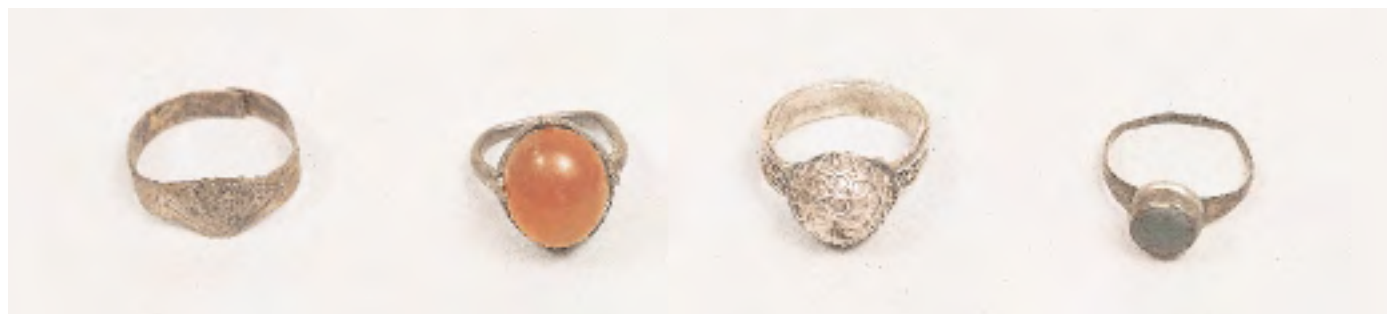
0,7 x 2 cm de diámetro

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938, cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 741)

Aro circular de cinta. Chatón cilíndrico con piedra verde oscura de iguales dimensiones.

B.C.I.



[CAT. 40-43]

44

Esfera

Plata

2 cm Ø

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938,
cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 742)

Esfera laminar decorada con círculos concéntricos repujados.

B.C.I.



[CAT. 44]

eSefarad

Yacimiento de Soria

La necrópolis situada en el denominado «Cerro de los Judíos», al oeste de Deza (Soria), fue excavada en los años treinta del pasado siglo por Blas Taracena. La investigación se centró sólo en la zona oriental del cementerio, descubriendo un total de cincuenta y siete tumbas excavadas en la roca caliza en fosas individuales, en algunos casos a dos metros de profundidad, de forma trapezoidal, con la cabecera orientada por lo general al norte, y sin lajas coberteras. Los cadáveres —treinta y seis adultos, ocho jóvenes y trece niños—, estaban depositados en posición decúbiteo supino, con los brazos estirados a lo largo del cuerpo, y, excepcionalmente, doblados. A juicio de Taracena, debieron estar colocados sobre tablas, parihuelas o en sencillos ataúdes, ya que entre los elementos hallados no se encontraron grapas angulares ni herrajes complementarios, y, aunque se encontraron gran cantidad de clavos, su presencia se atribuye, mayoritariamente, a la pervivencia de una manifestación ritual.

Al realizar la catalogación de los materiales aparecidos en la necrópolis, Casanovas y Ripoll, inventariaron alrededor de seiscientos clavos, todos ellos de hierro, y los clasificaron en tres grandes grupos: *a)* con cabeza de tachuela, *b)* escarpías y *c)* saetas. De ellos, según se deduce de su distribución,

los de los dos primeros tipos, con unas medidas entre los 3 y los 7 cm, debieron estar hincados en las articulaciones y en las partes blandas del cuerpo, en un total de treinta y ocho de las tumbas estudiadas, como parte de un ritual que aseguraba la inmovilidad del cadáver. Los que aparecieron diseminados sin un orden aparente, se interpretaron como talismanes para proteger al difunto de influencias malélicas. El tercer tipo, las saetas, de doble punta y hasta de 10 cm de largo, servirían para el ensamblaje de algún tipo de parihuelas para el transporte y la colocación del cadáver en la fosa, ya que algunas poseían adherencias de madera.

Los ajuares, considerados como pobres, están conformados por anillos de plata, con fina labor de palmetas e inscripciones con caracteres hebreos grabadas, o de bronce, en un caso con inscripción y en otro con aplique de pasta vítrea; algunas cuentas de plata, azabache o hueso; adornos de plata de forma amigdaloides con un delicado calado de filigrana, y alfileres de bronce. Estas piezas suponen una amplia muestra de lo hallado, y, cronológicamente, pueden adscribirse a los siglos XII-XIII, aunque la presencia, entre el material recuperado en sendas tumbas, de dos dineros de vellón de Enrique II, prolonga la utilización de la necrópolis hasta un momento tardío del siglo XIV.

45

Anillo de placa con inscripción

Siglos XII-XIII

Plata

Aro: 2 cm Ø; placa: 1 x 1,2 cm

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/568)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

46

Anillo con inscripción

Siglos XII-XIII

Plata

Aro: 1,5 cm Ø; placa: 1 cm Ø

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/569)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

47

Anillo con inscripción

Siglos XII-XIII

Plata

Aro: 1 cm Ø; placa: 1 x 0,9 cm

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/570).

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

48

Anillo de placa decorada

Siglos XII-XIII

Plata

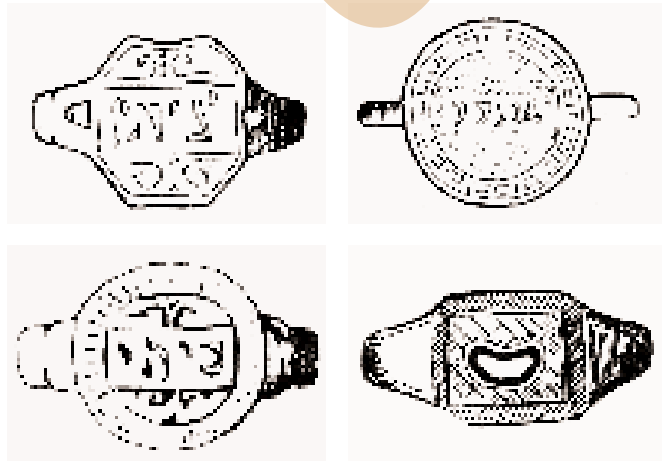
Aro: 2 cm Ø; placa: 1,5 x 1,5 cm

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/574)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.



[Cat. 45, 46, 49 y 50]



[Cat. 45-50]

49

Anillo de placa decorada con inscripción

Siglos XII-XIII

Bronce

Aro: 2,2 cm Ø; placa: 1,4 cm Ø

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria),

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/571)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

50

Anillo de placa con aplique y pasta vítrea

Siglos XII-XIII

Bronce

Aro: 2 cm Ø; placa: 1 x 0,95 cm

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/572)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

51

Dos cuentas de collar tubulares con decoración calada

Siglos XII-XIII

Plata

0,7 y 0,6 cm; 0,4 cm Ø

Proceden de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.ºs inv. 81/1/636 y 81/1/637).

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.



[CAT. 52 y 51]

52

Cuenta de collar cilíndrica con decoración acanalada

Siglos XII-XIII

Azabache

1,1 x 1 cm Ø

Procede de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/58)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.

53

Conjunto de cuentas de collar

Siglos XII-XIII

Hueso

0,5-0,6-0,8 cm; 0,6-0,7-0,7 cm Ø

Proceden de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.º inv. 81/1/649)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.



[CAT. 53]

54

Conjunto de cinco piezas de forma amigdaloides

Siglos XII-XIII

Plata

2 cm c/u

Proceden de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.ºs inv. 81/1/631-632-633-634-635)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.



[CAT. 54]

55

Conjunto de siete alfileres

Siglos XII-XIII

Bronce

5 cm c/u

Proceden de la necrópolis del Cerro de los Judíos, Deza (Soria)

Soria, Monasterio de San Juan de Duero, sección medieval del Museo Numantino (n.ºs inv. 81/1/614-615-616-617-618-619-620)

BIBLIOGRAFÍA: Taracena 1933, pp. 65-71; Casanovas y Ripoll 1983, pp. 135-148.

E.T.N.



[CAT. 55]

Ajuares de la necrópolis judía de Teruel

La necrópolis judía de Teruel (*fosal u honsal de los judíos*, en la documentación medieval) estaba situada en las lomas que rodean la ciudad de Teruel por el norte (Los Llanos de Santa Lucía), ocupando una extensa superficie de siete hectáreas aproximadamente, a una notable distancia del núcleo habitado. Fue localizada en torno a 1924, al efectuar diversas obras públicas. En 1925, P. Floriano llevó a cabo una campaña de excavación, además de documentar los restos encontrados anteriormente, que puso al descubierto un total de trece tumbas intactas¹, correspondientes a un período indeterminado entre el siglo XIII y el siglo XV. En su artículo, describe con cierto detalle los ajuares encontrados en las tumbas (desaparecidos posiblemente durante la Guerra Civil de 1936-1939), formados básicamente por agujas de bronce, anillos de oro, plata y bronce, y algún recipiente de cerámica de Teruel (verde y manganeso, y azul), junto a otros de cerámica sin vidriar o con vidriado de plomo.

Alguno de los cadáveres conservaba los elementos de adorno personal *in situ* (agujas de pelo alrededor del cráneo en tumbas femeninas, o ani-

llos colocados en los dedos de otros difuntos). Interesa especialmente la tumba F, masculina, donde se hallaron cinco anillos en la mano izquierda, con distintos elementos iconográficos (un castillo de una torre, flanqueado con líneas en zigzag; un escudo con ramas enlazadas, y dos con engarces de piedras azules), y un anillo de plata, también con engarce de piedra azul, en la mano derecha. En otras tumbas se hallaron restos de tejidos, y sortijas con inscripciones hebraicas, posiblemente los nombres de los enterrados allí².

En 1953, A. Novella efectuó nuevas excavaciones³, descubriendo ocho tumbas, algunas de ellas infantiles, que conservaban parte del ataúd de madera, aunque con escaso ajuar (algunas agujas y restos cerámicos). F. Cantera, que visitó la excavación, resalta la ausencia de nuevas inscripciones⁴.

En 1962, P. Atrián excavó tres nuevas tumbas, localizadas al efectuar unas obras, de las que proceden los ajuares que se incluyen en esta exposición. La información detallada de esta excavación permanece inédita, por lo que desconocemos las características precisas de los enterramientos y el contexto de los ajuares.

¹ Floriano 1925.

² Cantera y Millás 1956, pp. 373-375.

³ Novella Mateo 1953, pp. 257-261.

⁴ Cantera 1953 (1), pp. 364-370.

56

Anillo

Siglos XIV-XV

Plata

0,5 x 2 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 593)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 279; *Convivencia* 1992, p. 166; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 411.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 56]

57

Anillo

Siglos XIV-XV

Oro

1 x 2,4 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 594)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 278; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 413.

De sección rectangular, con piedra de vidrio azul engarzada.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 57]



[CAT. 58]

58

Anillo

Siglos XIV-XV

Oro

0,8 x 2,1 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 595)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 278; Vicente Redón, 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 413.

De sección rectangular, con engarce de granate.

J.V.R./C.E.J.

59

Cadena

Siglos XIV-XV

Plata

Varios tamaños

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 596)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 280; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 414.

Cadena cilíndrica de hilos trenzados con remates decorados con dibujos geométricos.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 59]



[CAT. 60]

60

Collar

Siglos XIV-XV

Plata

Varios tamaños

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 597)

BIBLIOGRAFÍA: Vicente Redón 1994, pp. 13-26.

Formado por un conjunto de hojas nervadas unidas de tres en tres por uno de los extremos, alternando con bolitas esféricas.

J.V.R./C.E.J.

61

Brazalete

Siglos XIV-XV

Vidrio

0,5 x 6,9 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 628)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 279; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 410.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 61]

62

Cuentas de collar

62.1

Cuenta de collar

Siglos XIV-XV

Vidrio

0,4 x 1,9 x 2 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 598)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 280; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 412.

62.2

Cuenta de collar

Siglos XIV-XV

Vidrio

0,5 x 1,7 x 1,5 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 13897)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 280; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 412.

62.3

Cuenta de collar

Siglos XIV-XV

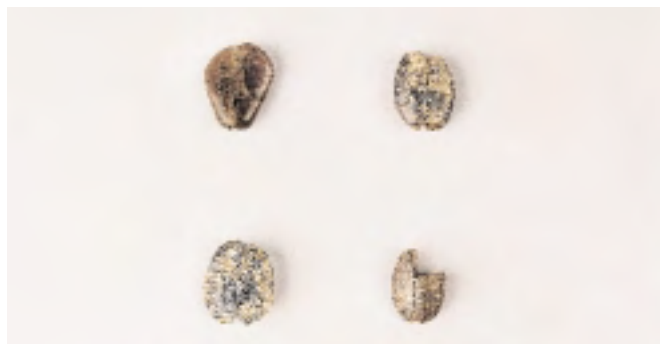
Vidrio

0,6 x 1,5 x 1,1 cm

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 13898)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 280; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 412.



[CAT. 62]

62.4

Cuenta de collar

Siglos XIV-XV

Vidrio dorado

0,6 x 1,5 x 1,2 cm.

Procede de la necrópolis judía de Llanos de Santa Lucía (Teruel)

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 13899)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 280; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Aragón* 2000, p. 412.

J.V.R./C.E.J.

63

Anillo

Lérida, Siglo XIV (?)

Oro

3 x 1 x 1,9 cm Ø

Lleida, Fundació Pública Institut d'Estudis Ilerdens de la Diputació de Lleida, (nº inv. L-2718)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 278; Bertrán i Roigé 2002, p. 87.

Este anillo de oro se halló, hacia 1870, cerca del cementerio judío de Lérida. La parte central del anillo, de forma elíptica, presenta una inscripción desgastada, con caracteres hebreos enmarcados por dos adornos cuadrados y separados por una ligera muesca. En dicha inscripción podemos leer la palabra «Gog», que quiere decir, *Goig*, nombre de mujer usado en las juderías catalanas y documentado en Lérida en los años 1291 y 1380.

C.B.G.



[CAT. 63]

64

Anillo con inscripción hebraica

Siglos XIII-XIV

Oro

1,5 cm Ø

Procede de la necrópolis de Montjuïc (Barcelona), tumba n.º 51

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 83)

BIBLIOGRAFÍA: Durán y Millás 1947; Cantera 1953 (1); Cantera y Millás 1956, p. 376; Pérez Herrero 1978; Cirlot 1984; Romero 1989, pp. 142; *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 276-279; López Álvarez, Palomero Plaza y Menéndez 1995; Rosemberg 1996; Klagsbald 1997, pp. 22 y 23; Goodenough 1998; Izquierdo Benito 1998; Casanovas 2002 (en prensa).

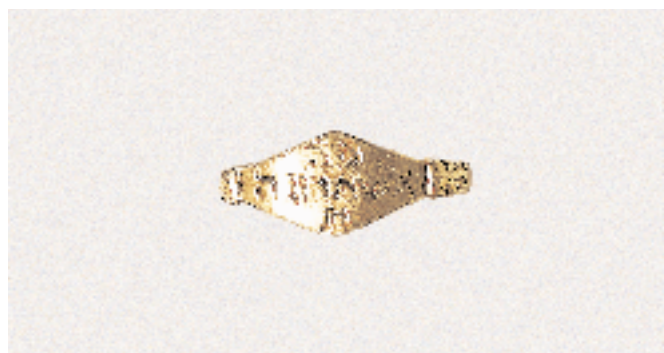
Anillo de oro, procedente de las excavaciones realizadas por A. Durán Sampere y J. M. Millás en 1945 en el cementerio judío de Montjuïc en Barcelona. El estudio de la pieza y de la inscripción hebrea es obra de Cantera y Millás, que lo describen como perteneciente a una mujer, Astruga, nombre muy frecuente y bien documentado entre los judíos de Cataluña.

El aro del anillo remata en dos cabezas zoomórficas que sostienen por su boca una cartela, en la que aparece inscrita una inscripción hebrea que Cantera y Millás transcriben y traducen: «Entre las mujeres en la tienda Astruga sea bendecida».

La inscripción haría referencia, según los citados autores, a una eulogia femenina de carácter bíblico que aparece en Jueces (5, 24): ¡Bendita eres entre las mujeres, Yael, / mujer de Jéber, el quineo / bendita entre las que habitan en las tiendas!

Los remates zoomórficos del anillo en los que se engarza la cartela han sido interpretados tradicionalmente como «cabezas de león», motivo un tanto extraño al judaísmo; a nuestro juicio, una vez analizada la pieza con detenimiento, los remates podían interpretarse mejor como «cabezas de serpiente».

La serpiente es símbolo de la energía, la fuerza, la capacidad de regeneración, y de ahí su polivalencia; aparece asociada al árbol, y su analogía con raíces y ramas, muda de la piel, lengua bífida, silbido amenazante avance reptante la hacen especialmente apta para su identificación



[CAT. 64]

con lo femenino (frente al árbol masculino, al que aparece asociada), con el poder curativo y con la inmortalidad.

En el judaísmo la serpiente es utilizada con la misma función polivalente de las culturas del Próximo Oriente Antiguo, pero adaptada a sus creencias: así la primera afirmación bíblica sobre la serpiente es la astucia (Gn 3, 1) y la seducción (Gn 3, 5), atrae sobre sí la maldición de Dios (Gn 3, 14) y Dios anuncia que su cabeza será pisotada (Gn 3, 15).

La creencia en otra vida está profundamente arraigada en el pueblo judío y todo lo relacionado con la muerte está sujeto a una serie de ceremonias y a un detallado ritual. El judaísmo prohíbe en términos generales el uso de joyas y ricas vestiduras aparte del sudario, por eso las necrópolis judías suelen ser tan parcas en hallazgos, como de hecho sucede en la de Montjuïc.

El anillo de oro aquí mostrado es, pues, una excepción de la regla en el conjunto del cementerio. Otros anillos similares han aparecido en las necrópolis judías de Deza (Soria), Mérida, Toledo y Teruel.

S.P.P

65

Anillo

Siglos XIII-XIV

Oro

1,8 cm

Procede de la necrópolis de Montjuïc (Barcelona), tumba n.º 88

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 82)

BIBLIOGRAFÍA: Durán y Millás 1947; Cantera 1953; Pérez Herrero 1978; Cantera y Millás 1956, p. 376; Cirlot 1984; Romero 1989, pp. 142; *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 276-279; López Álvarez, Palomero Plaza y Menéndez 1995; Rosemberg 1996; Klagsbald 1997, pp. 22 y 23; Goodenough 1998; Izquierdo Benito 1998; Casanovas 2002 (en prensa).

El anillo de oro apareció, según Durán y Millás, «en una tumba antropomorfa, perteneciente a un sepulcro infantil, junto con un pendiente de plata y dos sortijas de oro, con una piedra de color perdida una de ellas».



[CAT. 65]

En efecto, la pieza que describimos en su origen debió de llevar engarzada una piedra preciosa, hoy desaparecida. A ambos lados del engarce aparece una decoración de tipo vegetal.

Tanto este anillo como el anterior, procedentes ambos de la necrópolis judía de Montjuïc han sido analizados por Salvador Rovira, quien en su informe señala que «los dos anillos presentan aleaciones muy similares, próximas a la ley de 18 quilates (75%). Es un tipo de aleación muy antigua, que se moldea y se trabaja muy bien. La presencia de mercurio indica que el metal fue afinado o recuperado por el método de la amalgama y el fuego, procedimiento habitual desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XIX, pero que ya no se utiliza. Por otra parte, el 25% restante hasta completar el 100% en peso sigue la norma de cuatro partes de cobre y una de plata, muy usada por los plateros desde tiempos bajomedievales».

S. P. P.

66

Sello

Sevilla, siglos XIII y XIV

Bronce

3,7 x 2,7 x 1,5 cm

Sevilla, Museo Arqueológico (n.º inv. RSD 3063)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1954, pp. 369-371; Cantera y Millás 1956, n.º 251; Lacave 1982; Friedenberg 1987, pp. 127-129; Menéndez Pidal y Gómez Pérez 1987, p. 113; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 275; *Convivencia* 1992, pp. 239-240; *Metrópolis* 1998, pp. 314-315.

Esta matriz de sello, de forma oblonga, tiene un anillo dorsal. En el centro se dibuja un candelabro de siete brazos y, en la parte superior, se remata con una estrella de seis puntas, mientras que en la base hay una flor de lis. Una inscripción bilingüe envuelve toda la pieza: en hebreo, de derecha a izquierda, se lee «seneor, hijo del Rab. Don Semuel»; en latín, de izquierda a derecha, «Seneor d'Ebora». Sobre la identificación de los símbolos que presenta este sello se han dado otras interpretaciones, tales como que el objeto central sea un árbol con siete ramas rematadas



[CAT. 66]

con frutos, que pudieran ser pomas o granadas, y en los caracteres latinos se ha leído: «seneor filº Bona».

Según Cantera y Millás, este sello pudo pertenecer a un miembro de la misma familia a la que perteneció Abraham Seneor o Senior, y su hijo Selomó Senior, Juez Mayor de las aljamas de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos.

C. B. G.

67

Sello

Sevilla, Siglo XIV

Bronce

3,1 x 3,1 x 1,2 cm

Sevilla, Museo Arqueológico (n.º inv. RSD 2981)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1951, p. 388; Cantera 1953 (2), pp. 110-111; Cantera y Millás 1956, n.º 251; Baer 1961, p. 144; Friedenberg 1987, p. 127; Menéndez Pidal y Gómez Pérez 1987, p. 115; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 276; *Convivencia* 1992, p. 240, *Metrópolis* 1998, pp. 316-317.

Matriz cuadrilobulada con anilla dorsal. En el centro se dibuja una flor de lis, probablemente el emblema del propietario del sello. Hay tres letras hebreas inscritas en los cuatro lóbulos que, al unir las, nos dan el nombre de «Abraham ben R. Sa'adia».



[CAT. 67]

Para esta pieza tenemos dos paralelos: uno, hallado en Toro al deruir una casa del siglo XV, y otro que, actualmente, forma parte de los fondos del Museo Británico.

Este tipo de sello lobular era muy frecuente en el Reino de Castilla, entre todos los grupos religiosos, hasta finales del siglo XIV, cuando su uso decae.

C. B. G.

68

Sello

Toro, siglo XIV

Bronce

1 x 3,2 x 3,2 cm

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 216)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1953 (2), pp. 110-111; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 275; Lacave 1992, pp. 255-258.

Este sello apareció en 1953, al derribarse un tapial contiguo a la mansión del barón Covadonga, en Toro.

No sabemos mucho acerca de la judería de Toro. En 1404, por una bula de Benedicto XIII, tenemos conocimiento de una petición que habían hecho los judíos de Toro al Pontífice para erigir una nueva sinagoga, lo que dicho Papa les autorizó, llegando a ser ésta la segunda aljama de Zamora en la segunda mitad del siglo XV.



[CAT. 68]

El sello presenta una forma lobulada en sus cuatro lados con el escudo de Castilla con tres torres en su parte central. En los lóbulos superior e inferior se representan cuartos menguantes, mientras que en los laterales hay flores de lis. Formando un cuadrado alrededor del castillo, se lee la siguiente inscripción en hebreo: «Abraham bar Moisés Crudo».

C.B.G.

69

Sello

Al- Andalus, 1145

Bronce

2,7 cm. de diámetro

Edimburgo (Escocia), National Museums of Scotland (n.º inv. H.NM 51)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1953 (2), pp. 110-111; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 275.

Este sello, de forma circular, presenta una figura en el centro, probablemente del propietario y, alrededor, una leyenda que alude a su nombre. Está compuesta por seis palabras: en las tres primeras, en hebreo, leemos: «Salomón hijo de Isaac»; en las otras tres, en árabe, se lee: «Al que



[CAT. 70]



[CAT. 69]

fue dado el turbante, Alá le guarde». Este curioso letrero ha sido interpretado como un reflejo de la política celota e intransigente llevada a cabo en al-Andalus bajo la hegemonía almohade. En este período muchos judíos emigraron a los reinos cristianos del norte, mientras que los que permanecieron en territorio andalusí, se convirtieron en musulmanes. Se cree que el dueño del sello fue obligado a convertirse al Islam hacia mediados del siglo XII.

C.B.G.

70

Bocado de caballo

Siglos XIII-XV

Bronce

11,5 x 2,7 cm

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (depósito del Museo Arqueológico Nacional, n.º inv. 28)

Denominado así por tratarse de la parte del freno que entra en la boca de la caballería. Está compuesto por dos argollas circulares que enlazan con la pieza central, que ostenta una rica decoración, en la cara vista,

que formaría parte del enjaezado del caballo. En el centro destaca una estrella de seis puntas con una flor de ocho pétalos en su parte central y motivos vegetales y geométricos.

Después de su restauración en el Museo Sefardí se aprecian restos de policromía verde y roja en la parte visible de la pieza.

S. P. P.

Pieza de cinturón

Siglos XIII-XV

Bronce

5,8 x 3,8 cm

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (depósito del Museo Arqueológico Nacional, n.º inv. 29)

BIBLIOGRAFÍA: Schire 1966, pp. 59 y ss; *Encyclopædia Judaica* 1971, vol. 11, pp. 687-697; Testa 1981, pp. 282 y ss; Cirlot 1985; Goode-nough 1988; Pérez-Rioja 1988; Lurker 1994; Márquez Villanueva 1995; Maier y Schäfer 1996, p. 112; Klagsbald 1997, pp. 25-38; Márquez Villanueva 2001, pp. 261-272.

Posible hebilla de cinturón en forma de pequeño escudo en la que aparece dentro de un doble círculo una estrella de seis puntas y en el interior de la misma una esquemática flor de seis pétalos. Después de su restauración en el Museo Sefardí son visibles los restos originales de policromía verde y roja que formaron parte de la decoración de la pieza.

El problema está en que en el estado de la investigación actual y sobre todo en lo referente a la Edad Media española, la aparición de una estrella de seis o cinco puntas, sea en edificios, tumbas, cerámicas, cueros o metales como motivo decorativo, no es sinónimo de judaísmo, antes bien cabría hablar de «mudejarismo» o de utilización híbrida de ese motivo decorativo tanto por musulmanes y judíos como por cristianos.

En sentido muy genérico, las estrellas son un símbolo de la armonía cósmica creada por Dios y de la fascinación de todos a través de los tiempos por el misterio, la belleza y el esplendor de los astros en el firmamento. Las estrellas representan un fulgor en la oscuridad, siendo, además, un símbolo del espíritu y al iluminar de noche la bóveda celeste evocan la guía y el favor divinos.

En hebreo, «*Maguén David*» significa literalmente «escudo de David» y la estrella consiste en un hexagrama compuesto por la superposición horizontal de dos triángulos, en la que el superior está invertido. El número seis es el número de la perfección para muchos pueblos del Oriente Antiguo; resume la omnipresencia divina, simbolizada en la estrella cuyos vértices son los puntos cardinales del mundo superior y del mundo terrestre; la Creación se hizo en seis días; seis y sus múltiplos y divisores se repiten con frecuencia en la Biblia, y sesenta son las miríadas que constituyen el nudo místico del pueblo de Israel.

El origen de este símbolo para el judaísmo sigue siendo objeto de controversia desde los estudios de Gershom Scholem hasta los actuales de V. Klagsbald que considera el hexagrama una representación esquemática de la flor de lis de seis pétalos.

El uso de este símbolo está atestiguado desde la Edad del Bronce por diversas culturas y civilizaciones desde la India hasta el Próximo Oriente, Europa o Asia. Se supone que tenía una finalidad decorativa y también «mágica», lo mismo que la esvástica y otros motivos de geometría simple muy similares.

En la Biblia las estrellas que aparecen en el cielo atestiguan la majestad del Creador, el Señor «cuenta el número de las estrellas y a cada una la llama por su nombre» (Sal 147, 4); Dios mismo se las mostró al patriarca Abraham como símbolo de sus promesas «Mira al cielo y cuenta las estrellas si puedes. Así será tu descendencia» (Gn 15, 5); en el sueño de José (Gn 37, 9) las once estrellas podrían significar los signos del zodiaco como símbolos de las tribus de Israel y José sería la número doce... En el Nuevo Testamento la llegada de Cristo a la tierra (Mt 2, 2) es indicada a los tres magos de Oriente por una estrella. Y en el cristianismo la estrella se asocia y se adapta geométricamente a la cruz. Estoy seguro de que si analizásemos el Corán, pasaría lo mismo, pues es conocida la admiración y crédito que el mundo árabe concede a la astronomía.

A nuestro juicio, no se debe buscar una explicación única para este símbolo, sino que nos encontramos ante una utilización múltiple por di-



[CAT. 71]

versas creencias y culturas, dependiendo del tiempo y del espacio histórico y geográfico en que nos movamos.

La primera vez que aparece asociada la estrella a un objeto judío es en el siglo VII a.C. en un sello encontrado en Sidón. En la sinagoga de Cafarnaún, en los siglos II-III d.C., es usada como motivo decorativo, por cierto junto a una esvástica, y durante toda la época grecorromana casi desaparece tal motivo para los judíos en comparación a su relativo uso en la cultura clásica como elemento puramente decorativo.

Es en la Edad Media cuando el hexagrama se utilizó sobre todo, junto con la estrella de cinco puntas (pentagrama, formada por cinco triángulos unidos por el mismo vértice) para amuletos y diseños mágicos, y era conocida por las fuentes árabes como «sello de Salomón». En al-Andalus y los Reinos Cristianos ha servido como motivo decorativo en edificios, tumbas y en multitud de objetos de la vida cotidiana; incluso los reyes de Navarra utilizan el hexagrama en sus sellos durante los siglos X y XI, así como en algunos registros notariales de la España medieval.

En catedrales cristianas, como Burgos, Valencia y Lérida, aparecen inscritas en la piedra junto con otros motivos geométricos, figurados y vegetales, sobre todo en las portadas. Curiosamente, también en algunas sinagogas alemanas medievales aparecen como motivo decorativo como en Budweis, en Bohemia (siglo XIV).

En las fuentes árabes el hexagrama o «sello de Salomón» aparece en amuletos y en diseños mágicos, que serían utilizados indistintamente por judíos, musulmanes y cristianos en la España medieval. También aparece en numerosos manuscritos hebreos bíblicos utilizado el hexagrama como motivo decorativo micrográfico por los masoretas, pero es sobre todo en la cábala donde alcanza su mayor pujanza, de ahí su éxito como amuleto.

La noción de «escudo de David» con poderes mágicos no estaba en principio relacionada con el hexagrama, pero acabará unida a éste, bajo la denominación de «*Maguén David*». Durante buena parte de los siglos XIII al XVII se usarán indistintamente los términos «sello de Salomón» y «escudo de David».

El uso oficial del «*Maguén David*» está atestiguado por primera vez en Praga, con motivo del privilegio de usar bandera propia, otorgado por Carlos IV a la comunidad judía de la ciudad; la bandera ostentaba como escudo en el centro una «estrella de David» y hasta el siglo XVIII tuvo un significado preferentemente ritual y su uso se fue extendiendo entre los judíos de Alemania, Austria y los Países Bajos, pero sólo desde el siglo XIX comenzó a difundirse su uso como símbolo del judaísmo.

Así pues, el hecho de que dicho símbolo haya acabado por ser aceptado en época contemporánea como «logotipo» del judaísmo no debe confundirnos respecto a su uso y significado en otras épocas. A nuestro juicio, la aparición en la España medieval en edificios, artesanados, cerámicas, tumbas, telas u otros objetos no debe identificarse con los judíos, antes más, incluso cabe considerarlo como un motivo claramente «mudéjar» y por tanto abierto a la «hibridación» y a su uso indiferente por musulmanes, cristianos y judíos.

Una clara muestra del «mudejarismo» que caracteriza a la Península Ibérica se puede atisbar claramente en una pieza aparecida recientemente en la iglesia de San Pedro de Cuenca en un contexto funerario del siglo XVI, se trata de un amuleto de bronce con baño de oro con inscripciones hebreas y símbolos mágicos como el pentagrama y el cuadrado con

las doce combinaciones que permiten las letras del nombre de Dios y en leyenda circular los cuatro arcángeles.

Conocemos bien ese tipo de amuletos porque en el sur de Francia se han conservado en bronce bastantes, pero el de Cuenca, en concreto, tenía en medio del pentagrama en un círculo inscrito rodeado de inscripciones hebreas, la propia figura de Cristo, con su aureola. Con toda probabilidad fue el encargo de un alto cargo de la jerarquía eclesiástica con quense, cristiano (desconocemos si de origen converso) y fue utilizado como «talismán» para el «viaje a Tierra Santa» como peregrino, que es para lo que servía este tipo de amuletos (Schire 1966). El viaje le debió dejar un buen recuerdo y se enterró con él para su último periplo.

Por tanto las dos piezas citadas y descritas arriba cabe adscribir las al «híbrido» universo cultural «mudéjar» propio de la España medieval, en la que musulmanes, judíos y cristianos «convivieron» o mejor se «toleraron» en ciertas ocasiones.

Define muy bien esta circunstancia, el profesor Márquez Villanueva: «La Península Ibérica en la Edad Media se constituye en una tierra aparte del Occidente cristiano, siendo la única población cristiana en haber aceptado vivir entre mezquitas y sinagogas [...]. La «tolerancia» de la Baja Edad Media derivaba de la doctrina islámica de la «*dhimma*» o «protección» de las religiones del libro, reforzada por imposiciones de orden social y económico que no permitían alternativa [...]. Aparte del volumen intrínseco que suponen instituciones, sociología cultural y «mundo de las cosas» de sello semítico, lo que verdaderamente se halla aquí en juego es su carácter plenamente diferencial, o en otras palabras, la radical anomalía que hacía de todo aquello algo no ya conocido, sino inconcebible fuera del ámbito hispánico, lo cual nos proporcionó una reputación dudosa desde el ángulo de los cánones ético-políticos de la Europa cristiana. Es lo que así mismo motivó que, como producto final de nuestro anómalo medievo, Europa se encogiera de hombros y se acostumbrase a olvidarse de aquella periferia tan dispuesta a regirse por su propio extraño reloj».

S. P. P.



El menaje del hogar

Uno de los aspectos que mejor conocemos de la intimidad de los judíos españoles de la Edad Media es el que se relaciona con el menaje del hogar en su sentido más amplio. Para ello contamos con una rica colección diplomática que nos informa a través de las testamentarías sobre los diferentes objetos que constituyen el patrimonio doméstico. Por otro lado, las *agadot* hispanas nos suministran una riquísima información icónica sobre los comedores y las cocinas de las casas judías. Además de estos testimonios, las excavaciones arqueológicas nos han proporcionado multitud de piezas del menaje de mesa y de cocina, en algunos casos de calidad excelente.

El catálogo de la exposición recoge una serie importantísima de objetos del menaje: los correspondientes a la cerámica de Teruel y el conjunto de Burgos. Ni por la calidad, ni por los motivos reproducidos, salvo excepciones a las que luego aludiré, sería posible identificarlos con el pueblo judío.

El repertorio icónico de las *agadot* nos permite aproximarnos a mesas extraordinarias para el *séder* de Pascua y a las cocinas de las casas en plena actividad para realizar los alimentos de la comida festiva. Sobre la mesa se han colocado la mejor vajilla de la casa con copas, recipientes para el vino, cuchillos, etc. El perfil de estos objetos nos recuerda muchas de las piezas que forman el conjunto turolense. Pero a pesar del lujo que nos quieren transmitir los miniaturistas en sus imágenes, todo palidece ante la realidad de utensilios

«Dos hombres cocinando en olla trípode», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 90r)

«Interior de una sinagoga: el oficiante levanta ante los fieles el *Séfer Torá* recubierto con una funda bordada», *Agadá de Barcelona* (Barcelona, 1350), Londres, The British Library (Ms. Add. 14761, fol. 65r)

Cantigas de Santa María (edición facsímil del ejemplar conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, fol. 39r)





«Escenas de la Pascua», *Hagadá Rylands*, Manchester John Rylands University Library (Ms. Ryl. Hebr. 6, fol. 19r, detalle)

¹ La *Agadá de Sarajevo* nos muestra una mesa en la que la vajilla era de oro.



«Cocina y sala», *Hagadá Kaufmann*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia (Ms. A422, fol. 2r)

Fragmento y reconstrucción de una *banukiya* o lámpara ritual procedente de Puigcerdà (siglo XV), Puigcerdà, Museo Cerdà

de plata u oro, propios de los palacios de algunos acomodados judíos. La exposición cuenta con los platos de plata de la vajilla de Briviesca [cat. 130] que son dignos de un ambiente palatino como el que apreciamos en la joven pareja o el señor representados en la *Hagadá Rylands*¹. Podemos ver cómo la cena de Pascua se celebra en un comedor con ricos tapices y paramentos, con los elegantes comensales servidos por pinernas. A otro nivel más popular, aunque no exento de calidad, está la bandeja de cerámica metalizada del *séder* que se conserva en el Museo de Israel de Jerusalén. Sobre esta bandeja se colocaban los alimentos requeridos para el ritual: apio, huevo (hervido y con su cáscara), hierbas amargas (preferentemente lechuga), *jaróset*, carne y tres *masot*. Esta bandeja se coloca frente al cabeza de familia.

La llamada *Agadá Morisca*, de mediados del siglo XIV, nos permite conocer con detalle distintos aspectos de los cacharros del menaje de cocina. Los grandes morteros hispanos donde se prepara el *jaróset*, machacando frutos, especias y vino, o las grandes ollas donde cuecen los caldos.

Otro tipo de miniaturas, de origen cristiano, nos permiten acercarnos a diferentes aspectos de la casa hebrea: en un jardín de una vivienda dos jugadores ante un tablero de ajedrez; la sala de una casa; en el dormitorio, un cadáver es velado por la familia y un grupo de plañideras; un gabinete de trabajo, etc.

En todos estos ambientes, en su mobiliario, en el menaje y en el resto de equipamiento no detectamos nada que pudiéramos identificar como una característica judía, salvo en algún caso muy raro una esporádica representación de la estrella de David. Así aparece en uno de los platos de plata [cat. 130-136] o en el salero de pellizcos [cat. n.º 124]. En el dormitorio de las *Cantigas*, identificamos que se trata de una dependencia de una casa judía por tener en las cortinas una estrella de David bordada. En las *Cantigas* encontramos representados numerosos dormitorios; todos son idénticos, sólo en éste, en el que es necesario explicar que se trata de un personaje judío, lleva como decoración la estrella. En otras ocasiones la estrella no es tan claro que identifique a un objeto judío, a este respecto hay serias dudas en el caso del salero de pellizcos, tal como se explica en la ficha correspondiente.



Yacimiento de Burgos

El asentamiento de la comunidad judía en Burgos se documenta avanzado el siglo XI, aunque algunos autores apuntan una presencia más antigua. Las fuentes documentales de este siglo muestran por primera vez a los judíos como propietarios de viñas¹ y como grupo establecido según indica el diploma fundacional fechado el 22 de febrero de 1085 por Alfonso VI², por el que estaban obligados a pagar portazgo al Hospital del Emperador creado para el cuidado y acogida de los peregrinos.

Este primer asentamiento judío tuvo su enclave al amparo del castillo, en el sector conocido por el fuero de 1103 como *Villavieja*, en torno a la iglesia de Santa María la Blanca³. Referencia que encontramos en la *Historia compostelana*, donde se dice que este sector estaba poblado por judíos: «Nempe Burgis civitas in latere montis posita reginae favebar. In eodem quoque monte natura duo capita composuerat; *inferius plebi judaeorum incolebat...*»⁴.

Durante el siglo XII el barrio de la *Villavieja* va a presentar los primeros signos de abandono y despoblación, en relación con el desarrollo urbano que experimenta la ciudad en contacto con el Camino del Santiago y su expansión hacia el llano. La comunidad judía no va a ser ajena a este movimiento y la mayor parte de su población va a desplazarse o expandirse hacia el sureste, formando lo que la documentación denomina *Villa Nueva* o judería nueva⁵. Esta nueva judería se localiza en el barrio o colación de San Andrés en la ladera meridional de la iglesia de Santa María la Blanca, entre ésta y el Camino de Santiago, la Cal de las Armas y la Puerta de San Martín. Este nuevo asentamiento no anulará por completo al anterior, como lo refleja la documentación bajomedieval, debido al carácter político-religioso de las aljamas castellanas durante la Plena Edad Media⁶.

El siglo XIII va a representar el momento de esplendor para las comunidades judías de los reinos cristianos, llegando a ser la aljama burgalesa la segunda más importante del Reino de Castilla, después de la de Toledo. Según se desprende del re-

partimiento de Huete de 1290, pudo alcanzar una población de entre 540 y 675 habitantes, que corresponderían a unas ciento veinte o ciento cincuenta familias, lo que representaría el 7-9% de la población de Burgos⁷.

Esta aljama situó en la ladera suroriental del cerro de San Miguel su necrópolis, que la documentación de 1386 dice que estaba «camino de San Andrés so el *fosario* de los judíos»⁸. Diferentes hallazgos arqueológicos⁹ han sacado a la luz un conjunto hipógeo, compuesto por pequeñas cavidades excavadas en la roca y distribuidas en varias cámaras cegadas con una losa, que contenían inhumaciones en el interior de ataúdes de madera. De este mismo lugar procede el descubrimiento, en 1918, del esqueleto de una mujer judía datado en el siglo XIV.

Esta aljama debió de poseer varias sinagogas aunque las fuentes no proporcionen datos al respecto. De 1440 datan las referencias de una en la *Villanueva*, cerca de la Puerta de San Martín, en donde «ayuntados en su oración en la aljama de los judíos desta cibdad de Burgos en la *Xinagoga* que es cerca de la puerta de Sant Martín»¹⁰.

Para algunos autores la iglesia de Santa María la Blanca se correspondería con una primigenia sinagoga situada en la judería alta de la *Villavieja*, transformada en templo cristiano en 1369¹¹. Esta interpretación no parece confirmarse con las parciales intervenciones arqueológicas, ni con las fuentes documentales que presentan a Pedro Alonso de Bonifaz enterrado en su claustro viejo en 1271¹².

La excavación emprendida en el verano de 1993 en la explanada occidental del castillo, con el fin de controlar la delimitación espacial de esta iglesia¹³, ha confirmado la existencia de un gran templo, destruido en 1813, con claustro al poniente. Su interior presenta dos clases de estructuras funerarias, la compuesta por tumbas excavadas del tipo «oval o bañera», relacionadas con momentos que alcanzan la Plena Edad Media, y la de sepulturas encajonadas de momentos bajomedievales.

¹ Ortega Valcárcel 1991, pp. 190 y 195.

² Martínez 1994, p. 102.

³ Ortega Valcárcel 1994, p. 43.

⁴ Martínez Díez 1991, p. 244.

⁵ López Mata 1951, pp. 340 y ss.

⁶ Pérez 1993, p. 28.

⁷ Carrete Parrondo 1976, p. 130.

⁸ Cantera 1952, p. 46.

⁹ Luis y Monteverde 1941, pp. 628-629; Ortega Martínez 1997, p. 505.

¹⁰ Cantera 1952, p. 46.

¹¹ Ballesteros 1942, pp. 73-74; Cantera Burgos 1984, p. 181; Martínez Díez 1994, p. 104.

¹² Hergueta Martín 1921, p. 41.

¹³ Ortega Martínez 1997, pp. 489-502.

Esta excavación proporcionó en el sector oriental de la iglesia de Santa María la Blanca la existencia de un espacio de almacenamiento agrario con estructuras excavadas en el substrato (silos), que fue sellado y colmatado por niveles bajomedievales, incorporándose posteriormente a la estructura arquitectónica de la iglesia. A pesar de la exigüedad de la intervención, que en este sector se limitó a la excavación de las unidades de colmatación de un único silo, su interés reside en el descubrimiento de un amplio repertorio cerámico, que constituye una representativa muestra de los ajuares domésticos de los momentos de transición de la Plena a la Baja Edad Media, siglos XIII-XIV, que incluye además cerámicas dedicadas a funciones culturales judaicas.

Las producciones cerámicas predominantes son las de pastas grises o claras de cocción reductora, junto a piezas micadas, con un repertorio uniforme para la preparación de alimentos, con ollas, tapaderas y cazuelas, al que hay que unir los elementos de almacenamiento, jarras y cántaros, todos ellos de época plenomedieval. Estas producciones presentan decoraciones incisas hechas con el torno, formando bandas y ondas, e impresiones en las asas de motivos espiguiformes.

El repertorio del servicio de mesa y doméstico está representado por diferentes tipos de producciones mudéjares que alcanzan al siglo XIV. Entre las cerámicas con engobe metálico, destacan las vajillas de mesa de mediano y pequeño tamaño, cuyas formas enmarcan cuencos, jarritas, tacitas, platos y escudillas. Un único fragmento de fondo de una posible escudilla representa a la loza gótico-mudéjar decorada en azul, relacionada con las producciones mediterráneas bajomedievales.

Este conjunto de tradición mudéjar destaca por la representación de cerámicas del servicio de mesa con vidriado estannífero, en las que dos escudillas lobuladas [cat. 81] y un pequeño cuenco con pie realzado de paredes rectas y asas enfrentadas, conformaría la tipología de saleros con vedrío verde en su interior [cat. 80]. Otras formas detectadas son las jarritas y las piezas de formas abiertas como platos, algunos decorados con líneas inci-

sas en su base, y cuencos con vedríos verdes, melados y plumbíferos.

Destacan los restos de una rara vasija con esmalte plumbífero verde-claro y decoración plástica de perlas (goterones o pétalos)¹⁴ [cat. 84]. Esta decoración se relacionaba con la de «a vetrina pesante» del Lacio altomedieval¹⁵ y aparecen como elementos de importación en Córcega¹⁶ y en la Aljafería de Zaragoza¹⁷. El alfar bajomedieval de la calle Duque de la Victoria de Valladolid proporcionó moldes para la producción de estos vasos de lujo¹⁸.

Un pequeño grupo de piezas poco habituales completa este registro, entre las que se encuentra un posible «ungüentario» esmaltado en verde [cat. 83], un fragmento de un posible aguamanil, con decoración incisa a peine y barniz melado-verdoso, y varios candiles de piquera para la iluminación de la vivienda [cat. 86]. Además se han recuperado varios restos de *hanukiyot* o lámparas de aceite con nueve candiles de piqueras para el ritual del culto judío de la fiesta de la Hanuká [cat. 140-142]. Presentan esmaltes plumbíferos melados y verdes. Tienen paralelos arqueológicos en Teruel¹⁹ y posiblemente en Valladolid²⁰. El grupo de huchas y juguetes (pequeñas piezas a escala) [cat. 79 y 82], de producciones con engobe metálico, cierra el repertorio de cerámicas mudéjares bajomedievales, al que hay que añadir la presencia de azulejos de arista y monocromos, ladrillos agujereados y adobes [cat. 85].

Los materiales vítreos, a pesar de su escasa representación, confirman la datación bajomedieval de la colmatación de este silo, al reconocerse tipos (ampollas, vasos y copas) y técnicas decorativas (aplicaciones de finos hilos y gotas de vidrio o los relieves acanalados realizados a molde) que se desarrollan en Europa avanzada la Edad Media.

A la vista de los datos aquí aportados, y en espera de nuevos resultados, podemos concluir que estamos ante un rico conjunto de materiales cerámicos relacionados con las actividades de la vida cotidiana de la población que vivía en torno a la iglesia de Santa María la Blanca, en la *Villavieja*, durante la Baja Edad Media. La docu-

¹⁴ Con estos tres apelativos aparece definido el motivo de esta decoración en la bibliografía.

¹⁵ Whitehouse 1985, pp. 105-108.

¹⁶ Démians, D'Archimbaud y Picón 1980, pp. 28-29.

¹⁷ Escó *et al.* 1988, pp. 85-86.

¹⁸ Moratinos y Santamaría 1991, pp. 174-175.

¹⁹ *Operis terre turolii* 2002, p. 154.

²⁰ Moratinos y Santamaría 1991, p. 172. Identificados como tinteros-especieros.

mentación tardía sitúa en este espacio la judería alta y los restos de *hanukiyot* confirman esta presencia, aunque con un significado de abandono relacionado con la crisis del siglo XIV, que agudizó las tensiones sociales y políticas contra la comunidad judía.

En Castilla, el conflicto social se materializa con la guerra civil entre Pedro I, apoyado por los judíos, y Enrique de Trastámara, aliado con la nobleza descontenta y con Francia, el Papado y Aragón. Enrique utilizó el tema judío como arma política, iniciando en 1355 una serie de asaltos a las juderías. En 1366, con el recrudecimiento de los motines antijudíos en plena contienda, exige a la aljama de Burgos la cantidad de un millón de maravedís, bajo la amenaza de convertir en esclavos a aquellos que no pagasen²¹. La victoria del Trastámara tuvo consecuencias catastróficas para el judaísmo castellano, que trajo la ruina y desmoralización a las aljamas y el triunfo de la intransigencia religiosa y social de la comunidad cristiana, que desembocó en la proliferación del asalto a las juderías en 1391.

Tras estos acontecimientos, la aljama burgalesa va a experimentar un importante retroceso, como se deduce de los 700 maravedís que paga a la contribución de 1474²², muy lejos de los 109.921 maravedís que pagaba a la corona en 1291²³. Esta aljama va a perder gran parte de su población, por muerte, emigración o conversión a la fe cristiana. Entre estos últimos destacan los casos de los rabi-

nos Abner (1320) y Selomó ha-Leví (1390)²⁴, que tomó el nombre de Pablo de Santa María, arrasando consigo a gran parte de la comunidad judía de Burgos.

La situación de inestabilidad existente favorece el cumplimiento de las normativas segregacionistas de ubicar a los judíos en barrios separados, y con las Leyes de Ayllón (1412) empiezan a formarse en distintas ciudades castellanas juderías o barrios de judíos²⁵. De la Baja Edad Media datan las referencias documentales sobre el recinto amurallado de la judería inferior de Burgos, situado al sur de la *Villanueva*, desde la puerta de San Martín hasta el torreón de doña Lambra en la muralla²⁶. Se trata del barrio de Orbaneja que las mismas fuentes muestran abandonado.

El asedio al castillo por parte de Fernando el Católico, en 1475, representó un golpe definitivo para la aljama burgalesa, ya que tras la contienda el sector de la *Villavieja* y de la iglesia de Santa María la Blanca quedó asolado irreversiblemente. Este sector tradicionalmente habitado por judíos pasó a ser habitado, a lo largo de los siglos XIV y XV, por una población conversa y cristiana, convirtiéndose en área marginal casi despoblada a lo largo del siglo XVI. Con el paso del tiempo, el sector occidental de Burgos, en donde se ubicaron las diferentes juderías, va a transformarse en un enclave suburbial de carácter agrícola del que se ha borrado toda memoria arquitectónica de la existencia de esta comunidad.

²¹ Pérez 1993, pp. 42-54.

²² Suárez González 1995, p. 273.

²³ Carrete Parrondo 1976, p. 130.

²⁴ Pérez 1993, pp. 39 y 59.

²⁵ *Ibidem*, pp. 28 y 60.

²⁶ López Mata 1951, pp. 336 y ss.



[CAT. 72-75]

72

Plato

Siglo XIV

Cerámica de mesa, con engobe metálico
6,9 x 20,9 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)
Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/8)

A.I.O.M.

74

Plato

Siglo XIV

Cerámica barnizada de mesa
4,5 x 20 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)
Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/10)

A.I.O.M.

73

Plato

Siglo XIV

Cerámica de mesa
5,4 x 18 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)
Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/3)

A.I.O.M.

75

Plato

Siglo XIV

Cerámica barnizada de mesa
4,5 x 16,5 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)
Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/15.1)

Plato con decoración incisa formando dos círculos paralelos. Su cara interna presenta esmalte melado

A.I.O.M.



[CAT. 76 y 77]

76

Olla

Siglo XIII-principios del XIV

Cerámica común de cocina

17 x 8,9 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/11.2)

A.I.O.M.

77

Olla

Siglo XIII-principios del XIV

Cerámica común de cocina

22 x 9,5 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/11.1)

A.I.O.M.

78

Cazuela

Siglo XIII-principios del XIV

Cerámica común de cocina (producciones grises)

10,3 x 27 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/13.1)

A.I.O.M.



[CAT. 78]

79

Hucha

Siglo XIV

Cerámica con engobe metálico

22 x 9,5 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/14)

Sencillo, pero efectivo modelo de hucha que se generalizó en el siglo XIV.

A.I.O.M.



[CAT. 79]

80

Salero

Siglo XIV

Cerámica barnizada de mesa

6,4 x 9 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/16.2)

Cuenco con pie realzado de paredes rectas y asas enfrentadas, decorado con bandas horizontales incisas con el torno, conformaría la tipología de saleros con vedrío verde en su interior.

A.I.O.M.

81

Escudilla lobulada

Siglo XIV

Cerámica barnizada de mesa

6,4 x 14,3 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/16.1)

Vaso esmaltado en el interior en verde. Perfil troncocónico sobre un pie realzado que proporciona una apertura en forma polilobulada.

A.I.O.M.



[CAT. 80 y 81]

82

Juguete

Siglo XIV

Cerámica con engobe metálico
6,4 x 4,5 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos
(n.º inv. 8.796/17.1)

Pieza a escala de una jarra.

A.I.O.M.



[CAT. 82 Y 83]

83

Ungüentario (?)

Siglo XIV

Cerámica barnizada
6 x 6 cm Ø máx.

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos
(n.º inv. 8.796/17.2)

Pieza en forma de lágrima, de base ligeramente redondeada. Presenta decoración incisa de tres bandas paralelas y esmalte verde.

A.I.O.M.



[CAT. 84]

84

Jarro/Jarra

Siglo XIV

Cerámica barnizada de mesa con
decoración plástica en perlas
27,5 x 20 cm Ø

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos
(n.º inv. 8.796/18)

Pieza hecha a molde con esmalte verde claro, cuyo perfil se asemeja a los jarros andalusíes y del Lacio. En Valladolid se recuperaron moldes de estos vasos.

A.I.O.M.

85

Pavimento: Azulejos

Siglo XIV (?)

Cerámica común de uso arquitectónico

75 x 50 cm

Procede de *Villavieja*, antigua iglesia de Santa María la Blanca, en el Parque del Castillo (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (inv. 8.850/1)

Restos de un pavimento compuesto por azulejos estrellados con ocho puntas que se interrelacionan con piezas romboidales.

Este pavimento procede de un hallazgo casual de una zona situada al noroeste de la iglesia de Santa María la Blanca. Junto a estos restos aparecieron numerosos restos de yeserías mudéjares.

A.I.O.M.



[CAT. 85]

86

Candil de piquera

Cerámica común de iluminación

2,5 x 44 (aprox.) x 6,8 cm

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/19.20)

Los candiles de piquera son un tipo de lámpara de aceite muy frecuente en la Edad Media en toda la Península.

A.I.O.M.



[CAT. 86]

Los judíos en Teruel

La comunidad judía de Teruel, presente posiblemente desde los primeros momentos tras la fundación de la ciudad, constituyó una de las aljamas más importantes del reino de Aragón (la cuarta, según las contribuciones, tras Zaragoza, Calatayud y Huesca), con una población, en los momentos de mayor desarrollo, estimada en unos cuatrocientos habitantes, el 10% de la población total de la ciudad¹.

Las relaciones de los habitantes de la aljama con los del resto de la ciudad se recogen con precisión en el Fuero de Teruel (redactado posiblemente en 1177, aunque los códices que conocemos corresponden a un momento posterior, entre 1229 y 1260). La comunidad judía de Teruel estuvo protegida desde el principio por la monarquía aragonesa, e integrada en el concejo de Teruel, aunque en un plano de cierta inferioridad jurídica. Esta inferioridad, no obstante, no se traslada inicialmente a las relaciones entre vecinos, como ilustra perfectamente el Fuero de Teruel (fol. 422): «Mando también que si un cristiano y un judío pleitean por algo, designen dos alcaldes vecinos, de los que uno sea cristiano y otro judío».



¹ Motis y Falcón 1992.

² Vendrell Gallostra 1953, pp. 87-89.

³ Sesma Muñoz 1987.

Excavación en la plaza
de la Judería de Teruel

Como grupo social netamente urbano, desempeñan actividades relacionadas con el comercio, la artesanía, la sanidad y el crédito, llegando a poseer un notable poder e influencia en la vida ciudadana.

A finales del siglo XIV, no obstante, una sucesión de malas cosechas, guerras con Castilla y epidemias, provoca una seria crisis socioeconómica que tiene entre sus consecuencias negativas la ruptura de la convivencia, y el incremento de la conflictividad y la intolerancia religiosa. En Aragón, la activa protección real consigue evitar situaciones como las viudas en Andalucía, Valencia o los condados catalanes, aunque no logra eliminar algunos saqueos y violencias. Es significativa, en este sentido, la actitud del rey Juan I, en 1391, al advertir a los regidores de la comunidad de Teruel que los judíos no pueden ser amenazados ni injuriados, o en 1395, proclamando que los barrios de judíos y moros debían ser respetados como palacio real.

Esta situación de inseguridad, a pesar de la protección real, acrecentada por las intensas campañas del fraile Vicente Ferrer, en 1412², provoca el aumento de conversiones, especialmente entre las familias judías aristocráticas y mercantiles más poderosas. Por otra parte, cediendo a las presiones de Vicente Ferrer, el concejo de Teruel, aunque renuente a la persecución de esta comunidad, decreta el apartamiento de los judíos y la creación de una judería concentrada y aislada mediante un muro «de réjola», en el que se abren tan sólo tres puertas.

La aljama de Teruel comenzó un profundo declive producto de su marginación y empobrecimiento, parcialmente superado en la segunda mitad del siglo XV, como refleja la convivencia que se observa entre las distintas comunidades con ocasión de los funerales de Alfonso V, en 1458.

Tras la conflictiva (y contestada por el Concejo) instalación del Santo Oficio en Teruel³, que persigue con especial insistencia a las familias aristocráticas conversas, comienza el proceso de despoblamiento que culminará tras el decreto de expulsión de 1492. Un centenar de judíos optaron

por la conversión, mientras que otros doscientos tomaron el camino del exilio.

Con la marcha de los judíos y el traslado de los conversos a otras zonas de la ciudad, el barrio que ocupaban queda abandonado y es objeto de saqueo y destrucción, tal como refleja la excavación de los sótanos del edificio existente en la actual plaza de la Judería, destruido y colmatado con escombros de otros edificios colindantes a fines del siglo XV⁴.

LA JUDERÍA DE TERUEL

La comunidad judía de Teruel no habitaba inicialmente un espacio urbano segregado del resto de vecinos de la ciudad, aunque se puede pensar que un número significativo de judíos se asentaba en las viviendas próximas a la sinagoga y otros edificios propios de esta comunidad (baños rituales, carnicería, horno de pan, etc.). Este barrio, posteriormente denominado judería, se encontraba junto al Alcázar Real, en las calles Judería, Valcaliente, Fontana, Comadre, Ainsas y San Pedro. El barrio no tenía ninguna característica arquitectónica diferente del resto del núcleo urbano, y estaba también habitado por numerosos cristianos, como se refleja en la documentación conservada. Tan sólo tras la quiebra de la convivencia, se construyen muros de separación y se obliga a la concentración de la población en la judería.

La aljama contaba, al menos, con dos sinagogas (la mayor, de tapial y madera, y la menor de la que no tenemos mayores noticias). Se citan en diversos documentos las propiedades colindantes, de donde puede deducirse su ubicación aproximada (junto al castillo de Ambeles, entre las calles Ainsas y Comadre), así como su notoria y visible presencia en la trama urbana.

A pesar de la importancia de la comunidad judía turolense y del largo período en que constituyó un segmento importante de la población, son escasos los restos que pueden adscribirse con seguridad a esta colectividad. La identificación de solares ocupados por viviendas o establecimientos ju-

díos es muy complicada, excepto cuando aparecen objetos directamente vinculados con su culto o sus tradiciones. Por esta razón, se consideran habitualmente como judíos todos los elementos que han aparecido en los niveles de los siglos XIV y XV de los solares situados en la judería, o en otros con presencia de elementos claramente judíos. No obstante, este material es desgraciadamente insuficiente, y representa de forma muy parcial e incompleta la complejidad de elementos que constituirían el entorno material de la vida cotidiana de la comunidad judía.

LA CERÁMICA DE TERUEL

Esta producción cerámica, que constituye una parte importante de los restos de cultura material encontrados en las excavaciones de la judería, ha sido recientemente estudiada por Julián Ortega⁵, vinculando el proceso tecnológico, el repertorio formal e iconográfico y las sucesivas modificaciones que se detectan, a la evolución que experimenta la propia sociedad turolense, sus usos alimentarios, las redes comerciales, y la creciente complejidad y diferenciación social de sus habitantes.

La comunidad judía, lógicamente, utiliza los productos elaborados en los alfares turolenses del mismo modo que el resto de la población, como objetos de uso cotidiano, y a la vez, como vehículo cargado de simbolismo para comunicar su estatus social. Tan sólo algunos elementos rituales, como las lámparas utilizadas en la fiesta de *Hanuká*, presentan características singulares.

En la exposición se han incluido ejemplares que completan a los encontrados en las excavaciones de la judería, de modo que pueda obtenerse una visión más cercana a la realidad, en cuanto a la composición de las vajillas cerámicas de los siglos XIV y XV.

El ajuar cerámico de estos siglos está formado, básicamente, por elementos de almacenamiento y transporte de alimentos (entre los que destacan los cántaros sin vidriar y pintados, y las cantarillas, en ocasiones con vidriado verde o me-

⁴ Atrián Jordán 1979, pp. 44-46.

⁵ *Operis terre turolii* 2002.



Ajuar cerámico (Teruel, finales siglo XIII-principios siglo XIV)

lado, además de las tinajas para el almacenamiento de aceite y vino). En cerámica de cocina destacan las ollas globulares de pasta roja (y en las primeras fases, también las ollas de pasta gris) y las cazuelas y grasoneras con barniz plumbífero. La vajilla de mesa se caracteriza por el predominio de las escudillas y los «salseros o saleros», cuencos con un pequeño receptáculo central y notables alas horizontales, habitualmente decoradas con motivos vegetales. A mediados del siglo XIV aparecen dos de los elementos más característicos de la cerámica bajomedieval turolense: los tajadores (grandes fuentes destinadas al servicio co-

mún de carnes, aves y pescados), y los morteros «de cubilete», ambos con esmaltado y decoración en verde y morado, que en el caso de los tajadores alcanza los mayores niveles de complejidad y variedad icónica.

Para el servicio de líquidos, desde los inicios del siglo XIV es característico el *picher*, jarra de pico y pie alto que recibe numerosos tipos de decoración a lo largo de las dos centurias [cat. 109 y 111]. Son también características, para el servicio de líquidos, las jarritas globulares con profusa decoración esmaltada en verde y morado.

A lo largo del siglo XV el repertorio formal tiende a la estandarización y a la reducción de variantes tipológicas. Es masiva la presencia de escudillas (de borde liso o polilobuladas), jarras (alcuzas), *terrazos* y *terrazicos* (jarras bicónicas, con cuatro asas), y morteros que imitan los ejemplares metálicos. En el período final de este siglo, al que corresponde el grueso del material hallado en el sótano del edificio de la plaza de la Judería, se observa la aparición de grandes orzas, con decoración en azul o en verde y morado, destinadas al almacenamiento de alimentos, y la continuidad, con variantes morfológicas derivadas del influjo de la cerámica valenciana, de jarras, alcuzas, escudillas y platos, en gran parte decorados con cobalto.

87

Escudilla

Finales del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

6 x 14 cm Ø

Procede de la Casa del Judío, Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 2225)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 273.

De forma troncocónica, con arista marcada, borde recto y pie de anillo. Interior esmaltado en blanco, decorado con motivo floral esquematizado, en verde y morado. Exterior vidriado en verde, a escudilla.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 87]

88

Cantarillo

Finales del siglo XIV

Cerámica común

15 x 6 cm Ø

Procede de la Casa del Judío, en la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 2406)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 272; *El Marqués de Santillana* 2001, p. 144; *Operis terre turolii* 2002, p. 259.

Cuerpo de forma globular con cuello cilíndrico, ligeramente acampanado, dos asas de cinta y fondo plano.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 88]

89

Fuente o tajador

Segunda mitad del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

10 x 27 cm Ø

Procede del solar del Archivo Provincial de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5053)

BIBLIOGRAFÍA: *Le vert* 1995, pp. 182-183; *Operis terre turolii* 2002, p. 264.

Forma hemisférica, con retalle exterior en el borde y pie de anillo. Interior decorado con figura de dragón que ocupa todo el campo decorativo y diversos motivos de relleno, a base de esquematizaciones vegetales. Exterior sin vidriar.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 89]

90

Mortero

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

17 x 20 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5251)

BIBLIOGRAFÍA: Atrián Jordán 1979, pp. 44-46; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 273; *Operis terre turolii* 2002, p. 341.

Forma troncocónica, pie macizo, pico vertedor horizontal y tres apéndices laterales, dispuestos de forma vertical. Su superficie exterior está compartimentada con costillas verticales en ocho partes, decoradas con diferentes motivos vegetales y geométricos.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 90]

91

Mortero

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
14 x 17 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5252)

BIBLIOGRAFÍA: Atrián Jordán 1979, pp. 44-46; *Exposición de arte* 1988, p. 139; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 273; *Convivencia* 1992, p. 230; *Le vert* 1995, pp. 182-183; *Operis terre turolii* 2002, p. 341.

Mortero de perfil troncocónico, con pie macizo diferenciado, tres asas de cinta, borde biselado al interior y pico vertedor horizontal. Superficie decorativa dividida en cartelas rectangulares ocupadas por hojas de helecho, alternando con esquematizaciones vegetales. Rematando la parte superior, orla con hojas de perfil triangular unidas por zarcillos.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 91]



[CAT. 92]

92

Escudilla

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
5,5 x 13,5 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5265)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 344.

Forma hemisférica, borde recto y fondo plano. Interior decorado en el centro con motivo vegetal estilizado, en verde y rodeado con zarcillos en morado. Exterior sin vidriar.

J.V.R./C.E.J.

93

Jarrita

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
14,5 x 9,4 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5270)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 271; *El Marqués de Santillana* 2001, p. 143; *Operis terre turolii* 2002, p. 363.

Cuerpo de forma ligeramente cilíndrica con cuello estrechado, dos asas de cinta enfrentadas y fondo plano. Decorado con motivos geométricos de «ces» rellenas con trazos lineales.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 93]

94

Cazuela o grasonera

Finales del siglo XV

Cerámica común vidriada

10 x 18 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5276)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 339.

Forma troncocónica con borde reentrante, pico vertedor y un asa de cinta. Interior vidriado con barniz melado.

Esta pieza era utilizada para recoger la grasa generada en el asado de la carne.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 94]

95

Cazuela

Finales del siglo XV

Cerámica común vidriada

5,8 x 14 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5277)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 339.

Forma troncocónica, borde con retalle interior, asa de apéndice horizontal y fondo plano.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 95]

96

Olla

Finales del siglo XV

Cerámica común vidriada

20 x 11 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5278)

BIBLIOGRAFÍA: Atrián Jordán 1979, pp. 44-46; *Operis terre turolii* 2002, p. 338.

De forma globular, con borde en T, dos asas y fondo plano. Vidriada por el interior con barniz plumbífero de color rojizo y exterior sin vidriar. Corresponde a un nuevo tipo de olla, que surge en la cerámica de Teruel a finales del siglo XV. El tipo de borde está diseñado para mejorar el encaje de la tapadera.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 96]

97

Cobertera o tapadera

Finales del siglo XV

Cerámica común

2 x 13,5 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5281)

Forma circular, con parte superior rehundida con cogedor de botón y parte inferior con retalle para encajar en la vasija.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 97]

98

Fuente o tajador (fragmento)

Finales del siglo XIV

Cerámica

32,5 x 11,5 cm

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5290)

BIBLIOGRAFÍA: Atrián Jordán 1979, pp. 44-46; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 273; *Operis terre turolii* 2002, p. 306.

Corresponde a una pieza de cerámica valenciana, en azul y reflejo dorado, con una decoración realizada a base de motivos vegetales en disposición radial y una figura central con león rampante coronado con una flor de lis.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 98]

99

Escudilla de orejetas

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

5 x 13,5 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5291)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 350.

Escudilla con dos orejetas y fondo plano, decorada con motivo central vegetal de hojas filiformes, a modo de plumas de ave y alrededor alternando motivos vegetales del mismo tipo y grupos de líneas. La decoración de esta pieza es muy común en las producciones de fines del siglo XV en la cerámica azul de Teruel.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 99]

100

Escudilla de orejetas

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

4 x 9 cm Ø

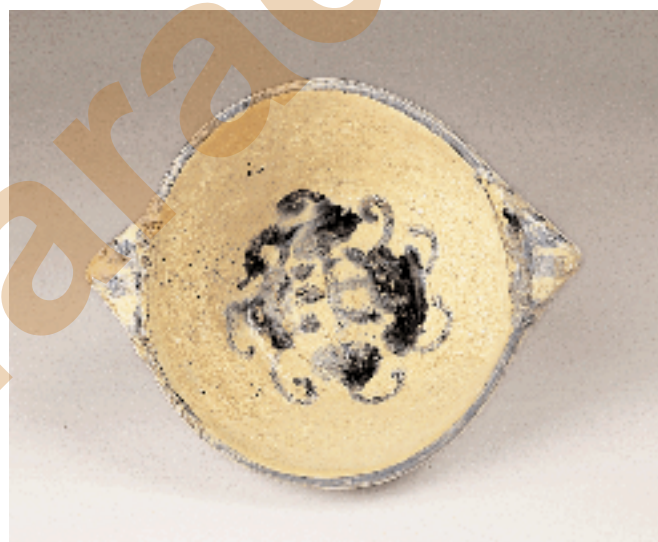
Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5295)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 346.

Forma hemisférica, con dos orejetas triangulares y fondo plano. Decorada con motivo central de carácter vegetal.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 100]

101

Escudilla de orejetas (juguete)

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

3 x 7 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5296)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 350.

Forma hemisférica, con dos orejetas redondeadas y fondo plano. Interior decorado con motivos de palmetas con hojas filiformes.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 101]

102

Bacinete

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul
6 x 15 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5297)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 356.

Escudilla de forma hemisférica con borde de ala plana, decorada con las denominadas «solfas», de claro influjo valenciano, y motivo vegetal en el centro.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 102]

103

Escudilla

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul
3,5 x 8,5 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5298)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 351.

Perfil de paredes rectas con pequeña carena en la parte inferior y pequeño pezón perforado. Esmaltado en blanco con una flor de lis en el centro.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 103]

104

Taza

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul
5,5 x 6,4 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5300)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 363.

Paredes rectas con pequeña asita de cinta y fondo plano. Superficie exterior decorada con motivos en zig-zag.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 104]

105

Jarra o picher

Primera mitad del siglo XIV

Cerámica de Teruel

25,5 x 8,5 cm Ø

Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 5341)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 247.

Cuerpo de perfil bitroncocónico, cuello cilíndrico, pico horizontal, asa de cinta y pie de anillo diferenciado. Superficie esmaltada con barniz estannífero.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 105]

106

Fuente o tajador

Segunda mitad del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie

verde/morada

12 x 34 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel

(n.º inv. 7156)

BIBLIOGRAFÍA: *Exposición de arte* 1988, p. 139; *Jornadas de Literatura* 1992, p. 27; *Operis terre turolii* 2002, p. 264.

Forma hemisférica, borde con retalle y pie de anillo diferenciado. Superficie interior decorada con árbol de la vida y dos aves de alas extendidas. Exterior sin vidriar.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 106]

107

Jarrita con pitorro

Mediados del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
17 x 14 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7315)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 330.

Cuerpo y cuello de forma cilíndrica, con tres asas, pitorro saliente y fondo plano. Decoración con hojas de helecho.

J.V.R./C.E.J.

108

Jarrita con pitorro

Segunda mitad del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
18 x 9,5 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7317)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 362



[CAT. 107]



[CAT. 108]



[CAT. 109]

De cuerpo globular, cuello troncocónico, asa de cinta, pitorro saliente y fondo ochavado. Superficie decorada con motivos de hojas de helecho. La forma muestra clara influencia de la vajilla metálica.

J.V.R./C.E.J.

109

Jarra o picher

Finales del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
27,5 x 16 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7328)

BIBLIOGRAFÍA: *Jornadas de Literatura* 1992, p. 28; *Operis terre turolii* 2002, p. 289.

De cuerpo cilíndrico, ligeramente estrechado en el cuello, pico vertedor horizontal, asa y fondo plano. Superficie decorada con motivos ajedrezados. La decoración con ajedrezados es una de las más utilizadas en la cerámica de Teruel de fines del siglo XIV.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 110]

110

Escudilla

Último tercio del siglo XIV

Cerámica
4 x 9 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel
Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7345)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 284.

Decoración vegetal, en manganeso, muy sencilla, propia de una producción amplia y estandarizada.

J.V.R./C.E.J.

111

Jarra o picher

Último tercio del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada
23 x 14 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel
Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7502)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 287.

Cuerpo de forma acampanada con cuello estrechado, pico vertedor horizontal, asa de cinta y fondo plano. Superficie decorada con el escudo del rey de Aragón, rodeado de lambrequines. Las cerámicas con este motivo son extraordinariamente abundantes, tanto en los yacimientos relacionados con la población judía, como en el resto de la ciudad.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 111]

112

Escudilla

Mediados del siglo XV

Cerámica de Teruel
7,5 x 16,5 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel
Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7541)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 321.

Superficie interior esmaltada en blanco, con flor de lis en morado.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 112]

113

Escudilla

Mediados del siglo XIV-mediados del siglo XV

Cerámica

7 x 15,5 cm Ø

Procede del claustro de la iglesia de San Pedro de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7577)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 236.

Escudilla decorada con trazos entrecruzados en verde, una de las decoraciones más características de la cerámica bajo-medieval en Teruel, desde las primeras producciones del siglo XIII.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 113]



[CAT. 114]

114

Jarrito

Finales del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

16,5 x 8,4 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7698)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 272; *El Marqués de Santillana* 2001, p. 144; *Operis terre turolii* 2002, p. 358.

Jarrito decorado con inicial gótica, que actúa como motivo heráldico.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 115]

115
Plato

Segunda mitad del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

4 x 22,7 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7707)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 272; *El Marqués de Santillana* 2001, p. 144; *Operis terre turolii* 2002, p. 351.

La decoración vegetal, con motivos organizados radialmente, como el de «tallo carnoso», refleja la adaptación al gusto turolense de motivos vinculados a la cerámica valenciana del siglo XIV.

J.V.R./C.E.J.

116
Plato

Segunda mitad del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

3,4 x 23 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7709)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 352.

Decorada con doble círculo y cuatro granadas dispuestas radialmente.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 116]

117
Plato

Segunda mitad del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

3 x 22,5 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7710)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 352.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 117]

118

Escudilla lobulada

Siglo XIV

Cerámica

6 x 12 cm

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7920)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 237.

La escudilla polilobulada, decorada con simples trazos semicirculares en verde, es una de las producciones más características de la cerámica bajomedieval de Teruel.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 118]

119

Escudilla

Finales del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

6 x 12,8 cm Ø

Procede del casco urbano de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7946)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 274.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 119]

120

Jarrita o terrazo

Último tercio del siglo XIV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

14 x 12 cm Ø

Procede de un solar tras el Torreón de Ambeles, en la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 8575)

BIBLIOGRAFÍA: *Convivencia* 1992, p. 228; *Operis terre turolii* 2002, p. 294.

J.V.R./C.E.J.



[Cat. 120]

121

Plato

Segunda mitad del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie azul

3,5 x 21,5 cm Ø

Procede de la calle Ripalda-Temprado de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 17719)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 325.

Decoración con bandas rectangulares que alternan con acicates o espuelas, claramente influenciada por la cerámica de reflejo dorado levantina.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 121]

122

Mortero

Finales del siglo XIV-principios del siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

14 x 16 cm Ø

Procede de la calle Amantes, n.ºs 15-17-19, de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 18452)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 261.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 122]

123

Candil

Finales del siglo XIV-principios del siglo XV

Cerámica esmaltada en blanco

4 x 9,5 cm

Procede de la calle Amantes, n.ºs 15-17-19, de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 18472)

BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 297.

El candil denominado «de pellizco», por la forma de realizar la boca donde se sitúa la mecha, se desarrolla de forma notable en la cerámica de Teruel y en el resto de alfares de la Corona de Aragón.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 123]

124

Salero de pellizcos

Paterna, primera mitad del siglo XIV

Cerámica vidriada, pintada en cobre y manganeso

5 x 12,5 cm

Valencia, Colección del Ayuntamiento de Valencia, depositado en el Museo Nacional de Cerámica «González Martí» (n.º inv. 598)

BIBLIOGRAFÍA: González Martí 1944, p.168; Martínez Ortiz y Scala Aracil 1968; Soler Ferrer 1980, p. 15; Pascual y Martí 1986, p. 133; *Convivencia* 1992, p. 227.

Esta pieza fue hallada en las excavaciones de Testar del Molí de Paterna, siendo restaurada en el siglo pasado con pintura al estuco.

Formaba parte de la vajilla de mesa, posiblemente como salero o especiero. En la base de este recipiente, vemos un dibujo con el «signo de Salomón» o la «estrella de David», inscrito dentro de la «Mano de Fátima» o *hamsa*. Normalmente, estos dos símbolos eran muy utilizados en los objetos de cerámica o en otras formas del arte islámico, aunque es muy raro encontrarlos juntos en un mismo objeto. Se trata de un típico producto cerámico de la Valencia del siglo XIV, característica producción morisca.

C.B.G.



[CAT. 124]



El judaísmo como modo de vida

INTRODUCCIÓN

La religión es el signo más significativo del judío a lo largo de la historia. Es el nexo de unión entre los distintos grupos y el motor que impulsa su vida diaria, sus costumbres y sus celebraciones.

Según las tradiciones del pueblo judío y los datos históricos de que disponemos, el origen del judaísmo lo podemos situar cronológicamente en torno al año 1000 antes de la era cristiana, en una zona costera del Próximo Oriente antiguo en donde se articula un pueblo que vive una época que sus propias crónicas califican de gloriosa, durante los reinados de sus dos reyes más grandes, David y su hijo Salomón. Este pueblo se llama Israel y en ese momento su estructura sociopolítica es la monarquía hereditaria.

Anteriormente ha tenido la estructura de una confederación de grupos tribales (las famosas doce tribus de Israel), con líderes carismáticos momentáneos que han dirigido el proceso de conquista y «asentamiento» en un territorio denominado Canaán, al que llegaron «emigrados» desde diversos sitios. Las tradiciones marcan Egipto y la antigua Babilonia como los tradicionales puntos de origen. Dos personajes destacan en este imaginario común: Abraham (de Ur, antigua ciudad mesopotámica), al que el Señor elige como «antepasado por excelencia» del pueblo de Israel, padre y patriarca primordial a la vez, y también «héroe» pues desciende de uno de los hijos de Noé, el superviviente del gran diluvio, y Moisés, el «héroe» que les salvó de la esclavitud en Egipto y los lideró en «el paso por el desierto» y que «recibió la *Torá*» del Señor. La «salida» de Egipto sería entre el 1400 y el 1200 a.C. y Abraham habría «vivido» hacia el 2000 a.C.

La realidad histórica es que ambas figuras parecen muy controvertidas y hay que considerarlas como un *tropos* literario y metafórico más que otra cosa. Por ejemplo, las fuentes egipcias no hacen mención a los hechos narrados en la tradición oral y escrita judía, sólo se refieren a unos «apiru» (hebreos) para indicar su condición no urbana, de pastores nómadas.

El compromiso de «pueblo elegido» por Dios para con Abraham y sus descendientes llegaba hasta el punto de que al obligarle a salir de su tierra y dejar su familia se le prometía «otra tierra» y «otra familia», que sería muy numerosa, hasta el punto de llegar a ser un pueblo, el de Israel. Egipto, en este imaginario, sería el lugar en el que los descendientes de Abraham se convierten en un pueblo grande, potente y numeroso, pero esclavizado; ahí juegan un papel fundamental las figuras de Moisés y Aarón, los líderes de la comunidad durante «el paso por el desierto», donde se reafirman las creencias en un solo Dios, no sin momentos de duda, y por fin se entrega a Moisés la Ley (la *Torá*) en el monte Sinaí y se le recuerda el pacto por el que se le prometió a Abraham la «Tierra Prometida», que será Canaán.

El planteamiento de la religión como «pacto» o «alianza» entre Israel y Dios, es una característica fundamental del judaísmo desde sus inicios. Por tanto, se convierten en un pueblo distinto de todos los demás, «escogido» por un Dios que a través de ellos va a tener el cauce para mostrarse a las restantes naciones como el Único.

Por eso, una semana después de nacer, todos los hijos varones son circuncidados, en hebreo *berit milá* o «alianza de la circuncisión», en recuerdo de Abraham quien circuncidó a su hijo Isaac cuando tenía una semana. Esta será la señal de posesión por parte de Dios y de pertenencia al pueblo de Israel.

En este sentido, podrá decirse que el monoteísmo de este pueblo es «fruto» de una lectura judía de las tradiciones de Israel, realizada en Babilonia en la época del destierro y durante el retorno y posterior estancia en Palestina en época persa y helenística (siglos VI-II a.C.).

Israel es el nombre con el que se conoce al Pueblo de Dios en la Biblia y ha quedado como nombre del pueblo en hebreo. Los otros nombres que suelen usarse, «hebreos» o «judíos», proceden también del texto bíblico. El término «hebreo» sigue siendo importante como nombre de la lengua, que los judíos denominan «lengua santa», la lengua en que está escrita la Biblia y la liturgia, a la par que la lengua del nuevo Estado de Israel. La palabra «judío» viene de Judea, el antiguo territorio que tuvo a Jerusalén como capital y que los judíos de la antigüedad veían como su país.

El judaísmo se basa en la *Torá* (Ley, Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia), en la *Misná*¹ (siglo II d.C.) y en el *Talmud*² (siglo VI d.C.). Los rabinos hasta nuestros días interpretan esa normativa a sus respectivas comunidades.

La reverencia al rollo de la *Torá* se expresa por el lugar que ocupa en la sinagoga y por los ornamentos con que es revestida. Es una reina y como tal se la honra y se la atavía. Así se la cubre con ricos mantos de terciopelo bordado o brocado y se la corona. En algunas comunidades orientales se la guarda en cajas, ricamente pintadas u ornamentadas, cuya función en principio era proteger los rollos, en especial cuando se emprendía un viaje. A fin de facilitar su lectura, el rollo manuscrito de la misma gira sobre dos guías o bordones, *es ha-jayim* (árbol de la vida), cuya parte inferior tiene una forma que permite su apoyo para la lectura y la superior, terminada en punta, se adorna con los pináculos o *rimonim*, hechos generalmente de plata y otros metales preciosos e incluso con piedras preciosas incrustadas, adornos que imitaban los que eran utilizados en el antiguo ritual del templo de Salomón y por el sumo sacerdote. Se adorna también la *Torá* con collares o pectorales en los que se leen en hebreo nombres de las principales fiestas e incluso las secciones que comprenden estos rollos. A fin de no impurificar el texto sagrado, al tocarlo con la mano, y de no deteriorarlo, se emplea un puntero o *yad* con una cadena que pende de los pináculos que sirve para señalar las líneas de la lectura correspondiente. Tiene en su extremo una mano, con el dedo índice extendido. Está realizado en metales preciosos y a veces lleva un receptáculo para hierbas olorosas. Después de leer la *Torá*, en Europa los rollos se anudaban con una cinta. En algunas comunidades europeas, las fajas estaban hechas con las mantillas de los niños varones. Esa prenda se cortaba en tiras, que eran empalmadas para formar una larga banda que era bordada o pintada con inscripciones que hacen referencia a los nombres del niño y otros parientes relacionados con la tradicional bendición para que aprenda la *Torá* y la comprenda, con su colocación bajo la *upá* (matrimonio) y los *maasim* (buenas acciones) y sus parti-

¹ Significa «instrucción» y por extensión compila las enseñanzas orales hasta comienzos del siglo III d.C. Es una compilación en hebreo de leyes realizada por Yehudahel Príncipe y los maestros de la ley, llamados *tanaitas*. Se divide en seis órdenes o *sedarim*, que a su vez se dividen en tratados.

² Exposición interpretativa de tipo legal de la *Torá* a través del compendio de la *Misná*. Está contenido en dos obras enciclopédicas que se acabaron de compilar en Babilonia, siglo VI d.C. (*Talmud* Babilónico) y en Jerusalén, en el siglo V d.C. (*Talmud* de Jerusalén). Contiene además de la parte legislativa anécdotas, leyendas, máximas y disgresiones. Sigue la clasificación de los órdenes y tratados de la *Misná*.



Rimonim, siglo XIV, Catedral de Mallorca

nentes representaciones. Otros adornos, como pájaros y flores, reminiscencias de su nombre, los acompañan insertados en los espacios restantes. Cuando el niño cuenta cuatro o cinco años y visita por primera vez la sinagoga, lleva su faja para la *Torá* que en su *bar misvá* adornará la que ha de leer.

La sinagoga es la institución que da vida a estos conocimientos al haber sido destruido el templo de Jerusalén. La sinagoga no tiene sacerdotes y no se realizan sacrificios y puede construirse en cualquier lugar, en ciudades grandes o pequeñas, fuera o dentro de las murallas en la Diáspora o en Israel. Se adapta a la forma de construir de la zona y a los estilos artísticos imperantes en cada época. Allí donde había diez hombres judíos para rezar, había una sinagoga.

Después de la caída de Jerusalén ante los romanos en el año 70 d.C. y con la destrucción del segundo templo, la sinagoga se convertirá en la institución más importante del judaísmo.

La fundación de la sinagoga como lugar dedicado básicamente al culto de la comunidad y sobre todo a la instrucción y lectura de la *Torá* se atribuye al período del exilio babilónico después de la destrucción del templo de Salomón.

Según Yehudá ha-Leví, poeta español del siglo XI, en su obra *Kuzari*, el judío vive el año litúrgico donde en cada momento del mismo hay un punto importante.

«Todas las horas del día están orientadas a los tres tiempos de oración que realiza en la sinagoga»: la de la mañana, la de la tarde y la oración vespertina, antes de anochecer. Para la más solemne, que es la de la mañana, colocará sobre su cabeza un casquete o *kipá*, el manto o *tallit* y unas filacterias o *tefilim* en su frente y en su brazo. El elemento más importante en los tres oficios es la oración o *tefilá*, llamada también *amidá* por recitarse en pie. Asimismo, en el acto sinagoga se incluye la *semá*, que es la confesión de fe judía y que se recita antes de la *tefilá*. Cada uno de los oficios empieza y termina con el *qadís*, oración similar al padrenuestro cristiano.

«La semana en el sábado, *sabat* (descanso)», cuya celebración ha sido uno de los preceptos más observado por el judío y que ha señalado su identidad.

«El mes en el día de la luna nueva, *yom ha-jodes*».

«Los tiempos del año en las tres fiestas de peregrinación, *salos ha regalim*», porque existía en la antigüedad la costumbre de celebrarlas peregrinando a Jerusalén. Son estas fiestas: Pascua (*Pésaj*), la de las Cabañuelas (*Sukot*), y la de las Semanas (*Sabuot*).

«Todo el ciclo litúrgico en el Día del Perdón (*Yom Kipur*)».

A estas fiestas se han unido otras que recuerdan algún hecho histórico-milagroso del pueblo judío: la de las Luces (*Hanuká*), la de las Suertes (*Purim*), o la que conmemora el ciclo de la naturaleza (*Tu-bisbat*).

Otro momento importante de la vida del hombre judío es: el de su mayoría de edad religiosa, *bar misvá*, que se celebra al cumplir los trece años. A partir de ese momento participa en los actos religiosos y está sometido a la Ley.

Otra ceremonia importante es la del matrimonio, denominado *qidusim*, que aparece rodeado de curiosas tradiciones según la zona donde se realiza.

También la muerte y el luto incluyen una serie de complejas ceremonias y rituales en torno al cadáver hasta el momento en que éste era enterrado y a lo largo del primer año que duraba el luto oficial.

Asimismo, el hombre judío se ha caracterizado por el cumplimiento de determinadas prescripciones dietéticas. La comida elaborada de acuerdo con éstas se denomina *caser*, que hace referencia no sólo al alimento en sí sino a la forma de prepararlo. En la Biblia se establecen los alimentos permitidos y los no aptos. Se puede consumir carne de mamíferos rumiantes que tengan la pezuña hendida (Lv 11, 1-3), de peces que tengan escamas y aletas (Lv 11, 9-11), y de todas las aves, excepto las que se indican en (Lv 11, 13-19). Está prohibido el consumo de todo tipo de insectos y reptiles (Lv 11, 20 y 41). Se excluyen de la alimentación la carne de cerdo y de otros mamíferos como el caballo, el conejo, la liebre. De los productos del mar están prohibidos los mariscos y moluscos. Asimismo, se prohíbe ingerir sangre (Lv 17, 12). Como consecuencia de ello hay que sacrificar a los animales destinados al consumo de una forma determinada. Éste tiene que estar sano y no tener defecto. Su sacrificio no se hará de forma violenta y debe ser totalmente desangrado. Igualmente está prohibido comer la grasa de los animales y mezclar la carne con los productos lácteos (Ex 13, 19 y 34), (Dt 14, 21). A este fin se suele disponer de utensilios distintos en la cocina para su elaboración y cubiertos especiales para las dos clases de alimentos.

EL SÁBADO (*SABAT*)

El sábado (*sabat*) es el día de descanso semanal para el judío; comienza al ponerse el sol el viernes y dura hasta el día siguiente a la misma hora. En este día está prohibido todo tipo de actividad a excepción de las que tienen relación con la oración y el estudio de la *Torá* y las ocupaciones de tipo piadoso. Están prohibidos todos los trabajos domésticos, a fin de que la fiesta tenga sólo a Dios y la *Torá* como protagonistas.

El ritual del sábado comienza con la asistencia de los varones a la sinagoga para la oración vespertina (*arbit*), mientras la mujer permanece en el hogar ultimando los detalles de la celebración. Después de preparar la mesa para la cena, la mujer enciende dos lámparas o velas, cubriéndose los ojos con las manos y recitando una bendición. Cuando los hombres vuelven de la sinagoga, se llena una copa de vino y se dice la bendición de santificación (*quidús*). Tras algunos cánticos festivos, la cena comienza con la bendición de *Hamosí* («el que saca») sobre dos panes (*jalot*) en memoria de la doble porción de maná que recibían los israelitas en el desierto del Sinaí los viernes por la tarde. La comida del sábado tiene que prepararse en la víspera manteniéndola toda la noche al calor.

El sábado acaba con la ceremonia de la *habdalá* («separación») en la que sobre una copa de vino bendice a Dios, que distingue lo sagrado de lo profano, la luz de las tinieblas, Israel de otros pueblos, el día del sábado de los seis días ordinarios. En esta ceremonia se dice también una bendición sobre una caja con hierbas aromáticas (*besamim*) cuyo aroma tiene como finalidad dar alegría al alma triste porque la fiesta se acaba hasta la semana siguiente y se enciende una vela con dos llamas porque la nueva semana traerá luz y felicidad. Terminada esta ceremonia se sirve una comida. Al final los asistentes se desean «¡Buena semana!».

CICLO VITAL

Nacimiento y circuncisión

Este es mi pacto, que guardaréis [...] será circuncidado el prepucio de todo varón de entre vosotros y esa será la señal del pacto entre mí y vosotros. De edad de ocho días será circuncidado todo varón por vuestras generaciones [...]. Y el varón incircunciso será borrado de su pueblo, ha violado mi pacto (Gn 17, 10-14).

El nacimiento de un hijo, sobre todo si éste es varón, es un hecho celebrado en toda familia judía.

A los ocho días del nacimiento todo varón debe ser circuncidado (sólo en casos muy graves la circuncisión puede ser pospuesta). El ritual de la circuncisión se conoce como *berit* o pacto. Los orígenes de la circuncisión se remontan a Abraham y tiene un valor religioso como símbolo de la alianza o pacto de Dios con el pueblo judío.

A partir de ese momento queda oficialmente convertido en miembro de la comunidad. Toda su vida se va a desarrollar dentro de un marco cívico. Desde niño estudia la *Torá*, y aprenderá a venerar todo lo que le sirve de soporte, así como la *Misná* y el *Talmud*.

La circuncisión, en la que se usa un instrumental quirúrgico específico, la realiza hoy un especialista (*mohel*), («el que circuncida»), que en muchos casos es el rabino de la comunidad. La ceremonia se lleva a cabo en la casa o en la sinagoga. Deben asistir a la misma, además del padre y el *mohel*, el padrino (*sandaq*) y un grupo de diez adultos varones (*minián*).

El día anterior a la ceremonia se coloca en el lugar un sillón, llamado el sillón de Elías, porque según la tradición el profeta está presente en toda circuncisión, ya que se renueva en ella la esperanza de la venida del Mesías. Sobre él se extiende un paño adornado.

El padrino sostiene al niño en su regazo sentado sobre una silla alta con un reposapiés para facilitar la operación. Una vez realizada ésta, el padre pronuncia una bendición agradeciendo a Dios la llegada del nuevo miembro a la comunidad. Bendice luego el vino y las hierbas aromáticas y se procede a la imposición del nombre, recitándose unas oraciones en las que se pide protección para el niño y para su madre.

Si el recién nacido es una niña, el sábado siguiente al nacimiento se le impone el nombre cuando el padre participa en la oración sinagoga y se recitan también oraciones por la madre y por la hija.

A los treinta días del nacimiento del primer hijo varón tiene lugar el «rescate» (*pidión*). El padre ofrece al *kohén* (descendiente de la línea sacerdotal de Aarón) unas monedas de plata que después recoge, entregando una cantidad para limosna. La ceremonia termina con una bendición al niño y otra sobre una copa de vino.

Educación y mayoría de edad

La educación religiosa del niño judío le prepara para su integración en la comunidad a la cual pertenece. La madre juega un papel destacado: ella es quien inculca al niño el respeto a sus mayores y las virtudes más importantes. Las oraciones las aprende por el ejemplo de sus padres y la práctica diaria, todo lo cual, unido a la educación que recibe en la escuela

«Escena de difuntos», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 82v)



sinagoga, conduce al niño a la mayoría de edad religiosa. Este tipo de formación lo que busca es hacerle participar correctamente en el culto, aprendiendo y memorizando los textos sagrados para cumplir el ritual.

Antiguamente el niño acudía a la escuela a una edad muy temprana y comenzaba a aprender el alfabeto hebreo a los cuatro años, siguiendo sus estudios hasta la mayoría de edad. Después del alfabeto, aprendía la vocalización de las palabras y más tarde pasaba a leer el Pentateuco, hecho que era muy celebrado. En la escuela rabínica se le enseñaban las prescripciones religiosas, algunos pasajes del *Talmud* y comentarios de la Biblia. Los padres pagaban al rabino no tanto por su enseñanza como por el cuidado y vigi-

lancia que ejercía sobre los niños, y por el tiempo que quitaba a sus ocupaciones habituales.

El aprendizaje se producía por la repetición y memorización, así como por la copia de los textos sagrados, que en algunas comunidades permitía incrementar el número de volúmenes de una biblioteca.

La enseñanza religiosa del niño culmina con la ceremonia de la mayoría de edad religiosa, al cumplir los trece años. En ese momento queda convertido en sujeto de la observancia de los preceptos (*bar misvá*) o prescripciones religiosas del judaísmo, siendo él y no su padre el responsable de sus actos. Puede a partir de ese momento ser parte del quórum de diez varones adultos (*minián*) necesario para celebrar el culto.

El día de la ceremonia (lunes o jueves y el sábado precedente), el adolescente dirige el oficio, recitando las oraciones adecuadas a esta celebración. Asimismo debe hacer una disertación (*darús*) sobre un pasaje bíblico apoyándose en la literatura talmúdica y midrásica, y comentarlo. El adolescente utilizará a partir de este momento las filacterias (*tefilim*), que ceñirá a su cabeza y a su brazo izquierdo y se cubrirá la cabeza con el manto (*talit*), en aquellos momentos en que se prescribe su uso en la sinagoga.

La ceremonia sinagoga finaliza con una fiesta para familiares y amigos en la que se celebra esta mayoría de edad.

En tiempos modernos también se ha extendido la costumbre de celebrar para las niñas que alcanzan la mayoría de edad, a los doce años, una ceremonia en la sinagoga que indica que ya está sujeta a los preceptos (*bat misvá*), aunque la mujer queda dispensada de muchas prescripciones religiosas.

La boda

Esta ceremonia consta de dos partes: el compromiso (*erusín*) y la «santificación» del matrimonio (*quidusín*). Antiguamente la elección de la pareja corría a cargo de las familias de los contrayentes y la celebración duraba toda una semana. El domingo era el día en que se firmaba el contrato matrimonial (*ketubá*) en el que se estipula la dote de la novia. Ese mismo día se exponía el ajuar para que pudiera ser contemplado y los expertos tasadores comprobaban si se ajustaba a las condiciones estipuladas en el contrato matrimonial. El lunes la novia acudía al baño ritual (*miqué*) para purificarse. Después del baño acudía a visitar al novio y a su familia que le presentaba una bandeja con frutos secos y peladillas, en la que se depositaban las joyas que se le entregaban como regalo, bien pertenecientes a la familia o bien adquiridas por el novio para esta ocasión. La ceremonia de la boda propiamente dicha se celebraba siempre en miércoles.

Ésta debe realizarse en presencia de al menos diez varones adultos, y tiene lugar bajo un dosel o palio (*jupá*). El oficiante, generalmente un rabino, pronuncia sobre una copa de vino las «siete bendiciones». El momento más significativo es cuando el novio coloca un anillo en el dedo de la novia y pronuncia la fórmula: «He aquí que tú me estás consagrada por este anillo, según la ley de Moisés e Israel». Con la aceptación del anillo la esposa expresa su consentimiento. A continuación se lee en público el contrato (*ketubá*), donde constan las obligaciones que contrae el esposo con la esposa, y las indemnizaciones que deberá pagarle en caso de divorcio. Firman el documento el novio y dos testigos.

El contrato lo guarda la familia de la novia como garantía y seguridad para ésta. La ceremonia finaliza cuando el novio rompe de un pisotón un vaso puesto a sus pies en recuerdo de la destrucción del templo de Jerusalén.

Antiguamente los festejos de tornaboda duraban hasta siete días en los que se desarrollaba un complejo ritual.

La muerte

La creencia en la otra vida está profundamente arraigada en el pueblo judío. Todo lo relacionado con la muerte está sujeto como el resto de las ceremonias del ciclo vital a un detallado ritual.

El deber de enterrar a los muertos se sigue considerando hoy como uno de los más importantes de la religión judía. Es a los herederos a los que les incumbe la obligación de enterrar a los difuntos. Sin embargo y desde hace varios siglos, existen sociedades comunitarias especiales, como la denominada *Jebrá Kadisá* (Santa Cofradía) que se encarga de estos menesteres. Se considera una señal de buena muerte cuando el moribundo recita en sus últimos momentos la confesión de fe judía (*semá*).

Al recibirse la noticia de la muerte o cuando se está presente al producirse se pronuncia una bendición especial: «Bendito sea el Juez verdadero». Los familiares más cercanos practican un desgarrar en su ropa (*queriá*), que se considera como una expresión de resignación y luto. Los ojos son cerrados por el hijo mayor, y si éste no está presente es un amigo o allegado el encargado de hacerlo. Posteriormente se procede a la higiene del cuerpo del fallecido, al

que se baña y se cortan las uñas y el cabello. Una vez que el cuerpo ha sido lavado se le envuelve en una mortaja de lino blanco cosida a grandes puntadas ya que su uso se limita a la desintegración del cuerpo. Se prohíbe el uso de joyas o de ricas vestiduras como sudario. Asimismo, el muerto es envuelto en su manto de oración (*talit*) cuyos flecos se invalidan, porque lo terrenal ya no tiene importancia para él. Está prohibido el embalsamamiento de los cadáveres. Cuando el cuerpo está preparado se coloca en un ataúd y comienzan los ritos del entierro. El servicio del mismo comienza con el recitado del Salmo 91:

¡Oh tú que a la sombra vives del Altísimo
y al abrigo del Todopoderoso!
Di al señor: ¡Oh refugio, alcázar mío.
mi Dios, en que pongo toda mi esperanza!
Porque él del lazo de los cazadores
te librá...
No temerás terrores de la noche,
ni saeta que vuela por el día...

que dicen los que asisten a la ceremonia, mientras se procede a llevar el cadáver a la fosa. Debe ser sepultado en tierra virgen. No se usan flores. Todos los que rodean la fosa van echando paletadas de tierra. Una vez llena la fosa, el hijo del difunto recita una plegaria similar al padrenuestro cristiano (*qadís*). Después los presentes exclaman: «¡Ve en paz!». Arrancan un poco de hierba que echan detrás de sí diciendo: «Recuerda que somos polvo». Acto seguido van a lavarse las manos en una ceremonia de purificación.

La oración fúnebre es parte tradicional del entierro. Actualmente las palabras que se pronuncian en esta ceremonia tienen por objeto dar consuelo a los familiares y amigos.



Recipiente para contener almas
(España, ca. 1320), París, Musée
du Judaïsme (Cl. 12974)

Si la defunción ocurre en sábado o en el Día de la Expiación (*Yom Kipur*), no se observa ningún rito hasta el día siguiente.

No es costumbre que la mujer vaya al cementerio. Permanecen en casa preparando una comida sencilla para los asistentes al entierro y para los amigos del difunto. No falta en ella el huevo, símbolo de la vida.

Durante los siete días después del fallecimiento, los parientes están obligados a guardar luto. No deben abandonar la casa en la que se ha producido la defunción, igualmente deben suspender todas sus actividades habituales. No se permiten juegos ni diversiones de ningún tipo. Los deudos se sientan en el suelo o en asientos bajos. No pueden utilizar calzado de cuero ni afeitarse. Durante estos días arde en la casa del difunto una lámpara y los espejos aparecen cubiertos.

Todas las manifestaciones de duelo se suspenden el sábado y los días festivos, aunque esos días se cuentan como parte de la semana de honras fúnebres.

Después de esta semana de luto riguroso se entra en un período en el cual se evita todo acto festivo y se mantiene la *queriá* en la ropa. Este medio luto dura treinta días.

Todo el año después de la muerte se considera de duelo para los parientes cercanos que acuden a la sinagoga, donde se recita diariamente el *qadís*.

Los muertos se recuerdan también en una oración especial, «Recuerdo de las almas», después de la lectura de la *Torá* y antes de empezar la oración en el servicio de *Yom Kipur*, así como en el último día de las tres festividades mayores. En la fecha de la celebración del aniversario es costumbre que los parientes del fallecido actúen como oficiantes en los rezos de la sinagoga. También es costumbre visitar la tumba de los parientes fallecidos el día de *Yom Kipur* y en otras festividades.

A lo largo de los siglos los judíos han querido ser enterrados en Tierra Santa y muchos de ellos se han dirigido allí. Cuando este viaje no es posible piden que se les coloque un poco de tierra de *Eres Israel* bajo la cabeza.

En la sinagoga es costumbre tener lámparas perpetuas conmemorativas, costumbre que se estableció en la Edad Media. Asimismo, las familias del difunto, como costumbre piadosa, suelen colocar lámparas de aniversario de la muerte.

¡Quién me diera las uñas
de un gavilane!
Desde que se ha muerto mi hijo
yo viviendo en pesare.

EL CALENDARIO JUDÍO

El calendario judío es lunisolar; los meses empiezan con la luna nueva y duran veintinueve o treinta días, mientras que el calendario solar tiene doce meses. El desfase entre el año solar y el lunar se corrige añadiendo un mes a determinados años embolismales. Este ajuste permite que las fiestas se celebren en la estación correspondiente. Los años comunes y los embolismales forman un ciclo de diecinueve años. Siete de cada ciclo (el 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19) son embolismales. De esta manera y mediante cálculos complejos se puede evitar que la fiesta de *Yom Kipur* caiga en viernes o domingo con el fin de que no haya dos «sábados» (doble celebración) seguidos y *Pésaj* no lo haga en lunes, miércoles o viernes.

Un conjunto de siete días forma una semana que acaba en el sábado, *sabat*. El resto de los días no tiene nombre propio, llamándolos por su ordinal: día primero (domingo), día segundo (lunes), día tercero...

En cuanto al cómputo de los años, el judaísmo toma como punto de partida el de la creación del mundo, que según la tradición rabínica tuvo lugar en el 3760 a.C. (así el año 2002 d.C. corresponde al 5762 de la creación).

El año comienza en el mes de *Tisrî* que se corresponde, según el tipo de año, con los meses de septiembre o de octubre. La enumeración de los meses, siguiendo el calendario babilónico, comienza en primavera. Los meses del año son: *Nisán*, marzo/abril; *Iyar*, abril/mayo; *Siván*, mayo/junio; *Tamuz*, junio/julio; *Ab*, julio/agosto; *Elul*, agosto/septiembre; *Tisbri*, septiembre/octubre; *Marjeshván*, octubre/noviembre; *Kislev*, noviembre/diciembre; *Tébet*, diciembre/enero; *Sébet*, enero/febrero; *Adar*, febrero/marzo.

EL CICLO FESTIVO ANUAL

Dentro del ciclo festivo anual puede distinguirse entre:

1. Las fiestas solemnes en los llamados «días temerosos» (*yamim noraim*), que comprenden desde año nuevo (*Ros ha-saná*) al día de la Expiación (*Yom Kipur*) o del Gran Perdón.
2. Las fiestas mayores o «días buenos» (*yamim tobim*), que son aquellas que en tiempos del Templo había obligación de peregrinar a Jerusalén. Son: la Pascua (*Pésaj*), las Semanas (*Sabuot*) o Pentecostés y las Cabañuelas (*Sukot*).
3. Fiestas menores que recuerdan algún hecho histórico del pueblo judío: la Consagración (*Hanuká*), las Suertes (*Purim*) y el 15 de sabat (*Tu-bisbat*).
4. Se conmemoran aquellas fiestas en las que hay obligación de ayunar: el 9 de Ab (*Tisa be-ab*), día de la Destrucción del Templo.

Fiesta de la Expiación (*Yom Kipur*) o del Gran Perdón

Es la festividad más solemne del calendario judío, al final de los diez Días Austeros o Temibles (*Yamim Noraim*). Se celebra entre septiembre y octubre.

Entre Año Nuevo (*Ros-ha-saná*) y *Yom Kipur* pasan diez días (*Aséret Yemé Tesubá*) de arrepentimiento y penitencia en los que era costumbre visitar las tumbas de los antepasados. El *Yom Kipur* comienza la víspera por la tarde, en la que hay obligación de reconciliarse y solicitar el perdón de aquellos a los que se haya ofendido. Es un día de riguroso ayuno en el que no está permitido comer, beber, bañarse, perfumarse, llevar calzado de cuero, tener relaciones sexuales, ni por supuesto hacer ninguno de los trabajos prohibidos en sábado. A los niños se les va acostumbrando poco a poco al ayuno, hasta que a la edad de trece años deben seguirlo como sus padres.

Es una fecha solemne pero no triste y toda la liturgia está orientada a lograr el perdón de los pecados cometidos durante el año. Hay curiosas costumbres anejas a esta fiesta, como es la de Expiación (*kapará*), consistente en sacrificar en las vísperas un gallo por cada varón y una gallina por cada hembra como rescate simbólico de los pecados; antes de degollar el ave, el sacrificador (*sojet*) la sostiene describiendo un círculo sobre la cabeza de la persona de cuyos pecados se hace el rescate.

La celebración se inicia en la sinagoga con la plegaria «*Kol nidré*» («Todos los votos»), cuya composición se atribuye a los judíos españoles de tiempos del rey visigodo Recaredo. Por esta plegaria se anulan todos los votos. En otra de ellas se describe un tribunal divino en el que se sopesan las acciones de cada persona. Entre los sefardíes se recitan composiciones de Selomó ibn Gabirol de Yehudá Haleví y de otros poetas hispanojudíos.

Los varones deben vestir de blanco en recuerdo del pasaje de Isaías 1,18: «Aun si vuestros pecados fuesen rojos como la púrpura se emblanquecerán como la nieve». También son blancos los adornos textiles de la sinagoga en la que se encienden todas las luces. Los judíos, incluso los no ortodoxos, pasan el día entero o su mayor parte en la sinagoga y no calzan zapatos de cuero sino otro calzado penitencial.

Antes de acabar el servicio, se hace sonar el cuerno de morueco (*sofar*) para anunciar el final del ayuno e indicar que Dios ha escuchado las oraciones y ha concedido el perdón de los pecados.

Fiesta de las Cabañuelas o de *Sukot*

La fiesta de las Cabañuelas (*Sukot*) se celebra durante ocho días, del 15 al 22 de *Tisrî* (entre septiembre y octubre). En ella se conmemora el tiempo en que el pueblo de Israel, tras su salida de Egipto, anduvo errante por el desierto habitando en sencillas tiendas; esta celebración se fundió con otra de carácter agrícola, la fiesta de la vendimia y de la cosecha. En recuerdo de ambos hechos, cada familia debe construir una cabañuela (*suká*) en un lugar a cielo abierto, en la que es costumbre que se hagan las comidas durante la fiesta en especial la cena de la primera noche. La *suká* debe ser una pequeña construcción temporal que tenga al menos tres paredes y cuyo techo debe estar cubierto con ramas y hojas que protejan de la luz del sol pero que permitan ver las estrellas y para recordar al hombre su confianza en el Señor del que viene toda ayuda. Hay que amueblarla como la propia casa y adornarla con productos relacionados con el campo: flores, frutos (uvas, granadas, higos, etc.), guirnaldas, etc. Además de tapices, cuadros, cadenetas, farolillos y cuantos elementos se consideren necesarios. Algunas *sukot* son verdaderas obras de arte.

En la sinagoga se utilizan una serie de productos agrícolas de carácter simbólico. En la mano izquierda se coge un cítrico (*etrog*) y en la derecha un ramo formado por una rama de palmera o palma (*lulab*), tres ramitas de mirto (*hadás*) y dos ramas de sauce (*arabâ*). El ramo se agita tres veces en dirección a oriente, sur, occidente y norte y luego hacia arriba y hacia abajo. Los cítricos (*etroguim*) se conservan en artísticos estuches de plata u otro material noble y se caracterizan por su hermosa ornamentación.

Según la tradición siete huéspedes notables (*uspizim*) visitan la *suká* durante la fiesta: Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón y David, cuyos nombres se recogen en un grabado o placa que adorna las paredes de la *suká*; el huésped de cada día es invitado en una oración antes de la comida. Es costumbre leer en la fiesta el Eclesiastés (*Kohélet*) que contrasta con el ambiente festivo que se respira.

Una ceremonia importante de esta fiesta es la de la petición de las lluvias para el invierno que entra.

Al final de *Sukot* se celebra la fiesta de la «Alegría de la Ley» (*Simjat Torá*) en la que se exalta la Ley revelada por Dios a su pueblo. Se celebra con grandes manifestaciones de ale-

gría paseando en procesión siete veces los rollos de la Ley en torno al estrado de lectura (*tebá*), cantando y bailando. Los personajes centrales de esta fiesta son el novio de la Ley (*jatán Torá*) y el novio del Génesis (*jatán beresit*), a quienes corresponde leer la última y la primera parte del texto sagrado en un ritual que recuerda el de una ceremonia nupcial.

Fiesta de las Luces o *Hanuká*

Esta fiesta tiene lugar a finales del mes de *Kislev* (diciembre) y dura ocho días. Se conmemora la purificación del templo de Jerusalén en el año 165 a.C., después de la derrota, por los hermanos Macabeos, del griego Antíoco Epifanes, quien había prohibido el culto a Dios en el Templo, implantando en él el culto a Zeus, e intentado que los judíos asimilaran las costumbres y la cultura helenísticas.

El uso de la luz en esta fiesta es en recuerdo de una piadosa leyenda recogida en las tradiciones judías, que tuvo lugar cuando al proceder a la purificación del Templo, al volver a encender la lámpara del *Sancta Sanctorum*, se advirtió que no quedaba aceite consagrado más que para un día y a pesar de ello la luz permaneció encendida durante ocho días hasta que la rebelión triunfó. En conmemoración del suceso, la fiesta dura ocho días, encendiéndose cada noche una luz adicional en una lámpara (*hanukiyá*) que contiene ocho receptáculos para mecha y aceite más uno auxiliar, hasta que en la octava noche aparecen todas iluminadas.

Los niños son protagonistas principales: se les obsequia con monedas u otros regalos y juegan con una perinola (*sevivón*) de cuatro costados, en las que figuraban las letras hebreas iniciales de la frase que significa: «un gran milagro ocurrió allí».

Es una fiesta alegre en la que se acostumbra a hacer visitas y a intercambiar regalos, especialmente dulces, los llamados buñuelos de *Hanuká*, y otros pasteles de queso en recuerdo de Judit, cuya historia se cuenta a los niños. También en esta fiesta se ayuda a los más necesitados de la comunidad.

La lámpara ha de colocarse en un lugar visible, cerca de una ventana si se vive en un piso o en la puerta de entrada, para indicar con su luz a los viandantes que se encuentran ante un hogar judío.

Fiesta de las Suertes o *Purim*

La fiesta de las Suertes (*Purim*) se celebra el 14 de *Adar* (febrero-marzo) y se conmemora la salvación milagrosa de los judíos de Persia gracias a la intercesión de la reina Ester y de su tío Mardoqueo. El cortesano Hamán, que contaba con el favor del rey persa (Jerjes o Artajerjes), acusa a los judíos de no cumplir las leyes del reino porque sus leyes son diferentes de las de los demás pueblos, y echa a suertes el día en que habían de perecer. Enterado Mardoqueo, avisa a la reina, quien se presenta ante el rey y consigue la salvación de su pueblo, siendo ahorcados Hamán y sus diez hijos. La historia la cuenta con detalle el rollo bíblico (*meguilá*), que se lee en hebreo en la sinagoga en los servicios matutino y vespertino, mientras los asistentes siguen la lectura en pequeños rollos (*meguilot*) de su propiedad y la chiquillería alborota con silbidos y sonidos de carracas cada vez que se lee el nombre del malvado Hamán.



Plato de mayólica para el *Séder* de *Pésaj* (España 1450), Jerusalén, The Israel Museum

La decoración de los rollos puede ser muy rica y variada, ya que admite motivos profanos, lo que ha estimulado la imaginación de artífices e iluminadores. Temas como la historia de Ester y la visión diferente de la misma según los países y las épocas, escenas galantes, flores, frutos, etc., constituyen algunos de los motivos utilizados para decorar estas *meguilot*; también se incluyen motivos burlescos que tienen como protagonista la figura de Hamán.

En esta fiesta está permitido beber hasta llegar a confundir los nombres de Mardoqueo y de Hamán y se comen dulces y golosinas; se dan limosnas a los pobres y aguinaldos en metálico, platos de dulces y regalos de ropa y joyas a parientes y amigos, en especial a los niños. Son corrientes las representaciones teatrales, los juegos de azar y los disfraces durante los cuales se elige a la joven más bella como «reina Ester», en los que está el origen del teatro moderno. Es en definitiva el «carnaval» judío: los niños se disfrazan y también los mayores, y la fiesta se celebra con todo jolgorio, en el que participan los rabinos y estudiantes de academias rabínicas.

En la alegre cena de *Purim* existe un postre que son unos pasteles llamados «la orejas de Hamán», especie de empanadas rellenas de miel de forma triangular.

«Estos días de Purim no caerán en desuso entre los judíos, ni la memoria de ellos acabará entre su descendencia» (Ester 9, 29).

En la alegre cena de *Purim* existe un postre que son unos pasteles llamados «la orejas de Hamán», especie de empanadas rellenas de miel de forma triangular.

Fiesta de Pascua o *Pésaj*

La fiesta de Pascua (una de las tres de peregrinación al templo de Jerusalén en tiempos bíblicos), se celebra durante ocho días del 15 al 23 de *nisán*, en el mes de abril. Su origen se pierde en el tiempo, ya que era una fiesta de pastores a la que se unió otra de carácter agrícola, la de los ácidos, en la que está prohibido el consumo y posesión de pan y de cualquier producto con levadura. Luego pasó a ser la fiesta de la libertad, en conmemoración de la liberación de los judíos de la esclavitud egipcia, según se narra en el libro bíblico del Éxodo. La salida de Egipto se rememora todos los años en el «orden» (*séder*) de las dos primeras noches de Pascua, durante el cual se cena en familia y se lee la *Agadá*, relato en hebreo del Éxodo según textos rabínicos.

En las fechas previas a la Pascua, hay que hacer en las casas y propiedades judías una meticulosa limpieza para eliminar de utensilios y vestidos cualquier resto de alimento que contenga levadura, ya que según cuenta la Biblia los judíos salieron de Egipto tan deprisa que no hubo tiempo para que la masa leudara. Un preciso ritual indica la manera de proceder con esos alimentos y con los recipientes que los han contenido, siendo costumbre tener una vajilla especial para usarla sólo en Pascua.

El *séder* tiene como objetivo primordial revivir y hacer comprender a los niños el hecho milagroso de que fueron protagonistas los antepasados de los judíos. Por eso el mo-

mento culminante es cuando casi al comienzo de la *Agadá* el más pequeño de la casa (o en su defecto la mujer) hace la pregunta: «¿Por qué esta noche es diferente de todas las otras noches?».

Para la cena se prepara un plato en el que se ponen varios alimentos que deben consumirse en el *séder* y que simbolizan las penalidades y sufrimientos de los judíos en Egipto así como la intervención milagrosa de Dios en favor de su pueblo; a saber:

- Tres panes ácimos (*masot*), puestos uno encima del otro, que son el símbolo de los tres sectores del pueblo judío: sacerdotes, levitas y resto del pueblo.
- Verduras amargas (*maror*), como lechuga, endivia, rábanos picantes, berros, etc., que son el símbolo de la amargura de la esclavitud.
- Una pasta (*jaróset*) hecha con frutos secos, canela, miel, manzana y vino: recuerda el mortero con que se hicieron las construcciones para el faraón en Egipto.
- Un trozo de brazo (*zeroa*) de cordero, que representa el brazo tendido de Dios que liberó a los hijos de Israel de la esclavitud.
- Apio (*karpás*), la primera hierba amarga, que se moja en un recipiente con vinagre o agua salada.
- Un huevo (*besá*) cocido, comida propia de luto, que simboliza la fugacidad de lo terreno y alude al dolor por la destrucción del templo de Jerusalén.
- Un recipiente con agua salada o vinagre para mojar el *karpás*, que recuerda las aguas del mar Rojo que hubieron de atravesar los israelitas en su huida.

Durante la celebración cada uno de los comensales debe tener una *Agadá*, libro que contiene la *Agadá* o relato del éxodo que contiene elementos narrativos y folclóricos, y se lee durante la cena; es en realidad un manual para el *séder* que contiene el texto hebreo y frecuentemente se traduce a otras lenguas.

Durante la cena se bendicen y se consumen cuatro copas de vino, cuyo significado explican la Biblia y el *Talmud*. Una de ellas se refiere a la promesa de redención divina a Israel expresada en cuatro verbos en primera persona (Ex 6, 6-7) «...os sacaré... os libraré... os redimiré... os tomaré». En la *Torá* se prevé una quinta copa para el profeta Elías, presente en todas las celebraciones judías, y que se consumirá si alguien ajeno a la familia, se uniese a la celebración, símbolo de la hospitalidad que debe reinar en todo hogar judío, en especial en esta celebración.

En el norte de África, especialmente en Marruecos, se celebraba (la séptima noche de *Pésaj*), la *Mimuna*, fiesta con distintas interpretaciones como la que indica que se conmemora el fallecimiento del padre de Maimónides, rabí Maimón, aunque la explicación más aceptada es la que supone que la palabra es una deformación de la hebrea *emuná* (fe). Esta celebración se ha generalizado en el Estado de Israel.

Existen otras fiestas en el calendario judío: *Tu-Bisvat* (15 del mes *Sevat*) en la que se conmemora el año nuevo de los árboles, *Yom ha-Azmaut* o Día de la Independencia, que conmemora la creación del estado de Israel en 1948, *Tisá be-Ab* (9 de *Ab*), fecha en la que se conmemora la destrucción del Templo.

Muebles y objetos de la sinagoga

Existe una serie de elementos mobiliarios que completa la organización de una sinagoga. Su uso, significado y función en las sinagogas sefardíes no lo conocemos con absoluta precisión¹. Las fuentes literarias no han sido utilizadas con la amplitud suficiente, mientras que las iconográficas son muy limitadas, aunque muy explícitas en la descripción de los interiores².

Se suele señalar como un elemento principal la *menorá*. Lámpara de siete brazos, en recuerdo del candelabro del templo. Durante la Edad Media estas lámparas solían tener una luz más que se mantenía siempre encendida. Las imágenes conserva-

das no la representan; sin embargo, la disposición de las lámparas de aceite que iluminan la sinagoga frente al *Arón ha-qódes* son siete, simétricamente dispuestas, tal como se aprecia claramente en la ilustración del *Sister Hagadá*; disposición claramente simbólica e intencionada. Se diría que estas lámparas/cántaro de tipo votivo están sustituyendo las siete luces de la *menorá*. Incluso diría que en el resto de las representaciones de interior de sinagoga, la disposición de las lámparas colgadas, aunque no se vean en su totalidad responde al mismo esquema y número. La que podría tener mayores problemas interpretativos sería el ejemplar

«Interior de una sinagoga», *Agadá de Barcelona* (Barcelona, 1350), Londres, The British Library (Ms. Add. 14761, fol. 65v)



Alfombra de sinagoga (España, siglos XIV-XV), Berlín, Staatliche Museen zu Berlin, Museum Für Islamische Kunst (I. 27)



¹ Una aproximación al tema puede verse en Cantera 1955 (1); Levy 1963; Peláez del Rosal 1968; Moreno Koch 1998, pp. 135-141.

² Ilustración del *Sister Hagadá*, hacia 1350; grupo de fieles saliendo del interior de una sinagoga en la *Agadá de Sarajevo*, también de mediados del siglo XIV; interior de sinagoga en la llamada *Agadá de Barcelona*, de igual cronología; interior de sinagoga del Pentateuco portugués (The British Library, 27167), mediados del siglo del siglo XIV; códice hispano de Jerusalén.

³ El mismo sistema de cuelgue, mediante una estructura de madera que soporta poleas, cuyas cadenas se atan en los muros laterales.

⁴ Como curiosidad, conocemos varias noticias de rotura de alguno de estos estrados por el mal estado de conservación y por el número de personas que se situaban en él.

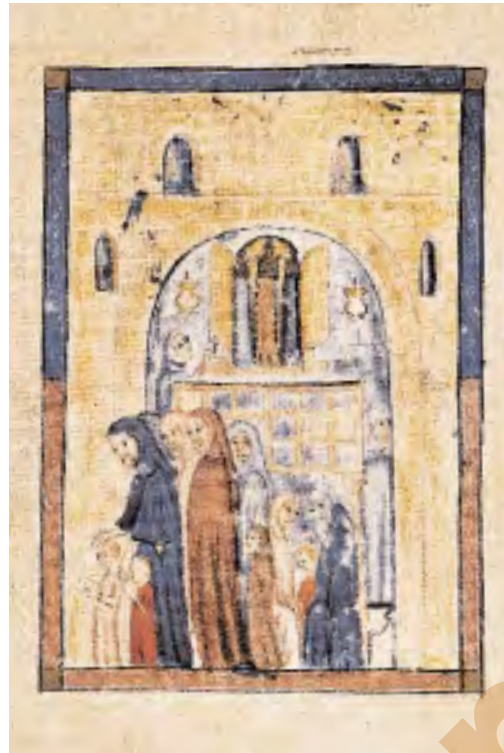
⁵ Aunque aquí no es el lugar, recordemos que esta es una práctica que comparten judíos y cristianos.

conservado en Jerusalén, pero por su situación ante el *Arón ha-qódes*, podría corresponder a la central de las otras imágenes. Este tipo de lámparas de material cerámico está constituido por un depósito de aceite que se cuelgan mediante cadenas era muy corriente en el mundo medieval hispano³. Una lámpara siempre debía permanecer encendida.

El *Arón ha-qódes* es el arca santa, donde se guarda la *Torá*. Se hace en recuerdo del texto del Éxodo (25, 6): «Y pondrás en el Arca el Testimonio que te daré». En el códice de Sarajevo podemos ver esta arca abierta y en su interior los rollos de la *Torá*. Tenemos el testimonio de la triple arcada de una sinagoga toledana como referencia de lo que debían ser estos armarios abiertos en la pared. Sin embargo en las miniaturas, salvo el caso de Sarajevo que también está abierto en el muro, tanto en la *Sister Hagadá* como en el manuscrito de Jerusalén el *Arón ha-qódes* es un importante edículo de fábrica sobrepuesto al muro. Tampoco encontramos algo muy habitual en las representaciones de códices europeos, la *parójet*. Se trata de una cortina, que recuerda el velo del templo, cuya misión era cubrir la puerta del *Arón ha-qódes*.

La *bimá* es el estrado al que se suben las personas que deben proceder a la lectura de la *Torá*. El principal lector será el *jazán*, o cantor, aunque serán invitados a participar de la lectura diversas personas⁴. Debían tener un pupitre que permitiese colocar la *Torá* para su cómoda lectura. La *Torá* era llevada con suma reverencia desde el armario, para ello se transportaba con las manos veladas y por el camino más rápido, al fin de que los asistentes pudiesen sentirse rápidamente reconfortados con su presencia. La *Agadá de Barcelona* nos muestra al *jazán*, con las manos veladas como era habitual en la iglesia cristiana⁵, levantando la *torá* para su veneración. Cuando se termina el oficio, el camino de vuelta será al contrario, por el recorrido más largo, pues la comunidad muestra así la pena de ver alejarse el libro sagrado.

«Grupo de fieles sale de una sinagoga», *Agadá de Sarajevo* (Aragón, 1350), fol. 34r, Sarajevo, Museo Nacional de Bosnia



⁶ Tenemos noticias escritas sobre la venta de determinados puestos en el interior de la sinagoga.

⁷ Un planteamiento general del tema puede verse en la ficha que comenta la alfombra del Museo de Berlín en *Convivencia* 1992, p. 247.

⁸ Creo que su cronología sería más acorde con la factura de la alfombra, si la situamos en el siglo XV, no antes como habitualmente se hace.

Las estructuras de estos estrados eran exactamente iguales que el de los púlpitos y ambores cristianos de igual época. Muy interesante es el metálico de la *Agadá de Barcelona*.

Un problema no muy bien conocido es el de los bancos en la sinagoga. Se ha hablado que en algunos casos se sentaban en el suelo, ya sea directamente sobre él o en alfombras a la manera de los musulmanes en sus mezquitas. En las imágenes miniadas los personajes sentados no lo hacen en el suelo, por su actitud se adivina una especie de banquito independiente para cada uno. Lo que sí es cierto, es que no hay una referencia a grandes bancos, tal como los vemos en algunas sinagogas europeas⁶.

El tema de la presencia de alfombras en las sinagogas nos es perfectamente conocido a través de los célebres *responsá*⁷: se usaban tanto para decorar los muros como para el suelo. La conocida alfombra del Museo de Berlín, obra del tipo «Alcazar antiguo», podría servir tanto para colgar en los altos muros de la sinagoga en uno de los lados del armario de la *Torá*, como para cubrir el pasillo que condujese desde este lugar hasta la *bimá*. El texto puede aludir claramente a esta función: «No hay Dios, sino Dios» (*La ilah ila Allah*)⁸.

Existirían también otro tipo de artefactos o utensilios secundarios, como lamparillas, aromatizadores, etc.

125

Sefer Torá

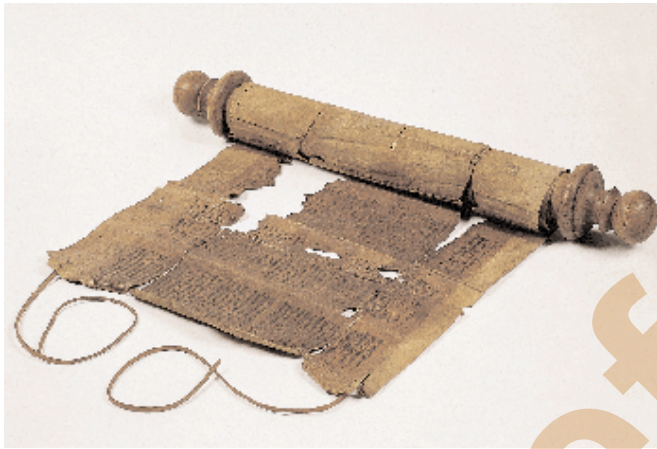
Siglos XIV o XV (?)

Manuscrito sobre pergamino, compuesto por dos fragmentos
149 x 62-64 cm (81 cm uno de los fragmentos y 68 el otro)

Calahorra o Tudela (?)

Calahorra (La Rioja), Archivo Catedralicio de Calahorra

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1946, p. 37-61; Rodríguez de Lama 1952, pp. 271-292; Cantera Burgos 1956 (3), pp. 73-112; Cantera Burgos 1958 (1), pp. 291-314; Cantera Montenegro 1987, pp 515-575; Cantera Montenegro 2001, pp. 115-118.



[CAT. 125, antes de la restauración]

Calahorra poseyó una importante comunidad judía a lo largo de la Edad Media, formada a finales del siglo XV por quinientos individuos, siendo la aljama más grande de La Rioja, y la segunda del norte de España, después de Vitoria.

Según Cantera Montenegro, este manuscrito se encuentra en el cabildo catedralicio desde 1492, tras la expulsión. En este momento la mayor parte de los bienes de la comunidad hebrea pasaron a manos de la Corona, y ésta los cedió a concejos, iglesias o particulares. Tal es el caso de la cesión que los Reyes Católicos hacen a la catedral calagurritana de la sinagoga de la ciudad con todas sus pertenencias.

Los especialistas no han sabido precisar la cronología de este *Sefer Torá*, proponiendo una datación amplia que comprende los siglos XIV y XV; asimismo, se duda del lugar de su realización, que podría ser Calahorra o Tudela.

Los dos fragmentos que hemos conservado formarían parte de un largo rollo que contenía el texto de la *Torá*, para su lectura en la sinagoga. El *Talmud*, que regula todos los aspectos relativos a la escritura, dedica especial atención al *Sefer Torá*, y ordena que sea elaborada con piel de la mejor calidad de animales *caser*, con pluma de ave y tinta duradera. El *Sefer Torá* de Calahorra está realizado sobre una piel curtida de extraordinaria calidad, seguramente de origen caprino, escrita únicamente por la capa hialina (cara lisa). La escritura, cuadrada y muy elegante, podría considerarse rabínica sefardí. El texto se distribuye en nueve columnas: las cinco primeras, el fragmento peor conservado. Esta fragmentación se debe a que fue utilizada como encuadernación de las actas del Cabildo Catedralicio (años 1451-1460 y 1470-1476). En la parte superior e inferior de las columnas, fuera del texto escrito, se pueden observar ciertas huellas de otra escritura, lo que permite pensar que el manuscrito hubiera contenido otra anterior a la de la *Torá* (Cantera).



[CAT. 125]

El pasaje conservado corresponde al libro del Éxodo, y abarca desde el versículo 18 del capítulo IV hasta el versículo 10 del capítulo XI. En ellos se narra que Yahvé encargó a Moisés liberar al pueblo judío de la esclavitud de Egipto, así como la historia de la plagas enviadas a Egipto. Viendo la longitud que ocupa este texto, Julián Cantera calcula que el *Séfer Torá* de la sinagoga de Calahorra ocuparía unos cuarenta metros.

Por último, en el reverso aparecen algunas anotaciones manuscritas correspondientes a su función como encuadernación cristiana. En una de ellas se registra el nombre de la persona que mandó llevar a acabo la cubierta: «Martín Fernández de Fuenmayor, canto[rator] et canonicus eccl[es]ie Calagurritan[e] et Calciatan[ensis]». En otras se hace constar el contenido del volumen: «Quartus liber. Es. 5-nº3º. Registro del año 1451, fajo...»; y en otra: «Registro del año 1470 años fasta el año 1476 años».

El *Séfer Torá* de Calahorra es uno de los pocos testimonios materiales de una obra de sus características conservada en Sefarad.

C. B. G.

126

Fragmento de rollo de cuero con escritura hebrea correspondiente a la Biblia de la sinagoga de Ágreda (Soria)

Siglos XIII o XIV

Original sobre cuero; tinta ferrogálica
55 x 29,5 cm

Procede de la sinagoga de Ágreda (Soria)

Ágreda (Soria), Archivo Municipal (Sección Histórica, Reg. 15/98; Exp. So-165)

BIBLIOGRAFÍA: Sánchez Belda 1952; Cantera 1955 (1); Cantera Burgos 1976.

El fragmento de la Biblia hebrea conservado en el Archivo del Ayuntamiento de Ágreda (Soria) corresponde a un resto del Pentateuco de la sinagoga, edificio que aparece documentado en dos textos de finales del siglo XV, donado por los Reyes Católicos al Concejo para casa del Ayuntamiento.

El texto bíblico fue citado por Francisco Cantera en dos artículos publicados en 1955 y 1976, donde estudiaba la conservación del edificio de la sinagoga y el trazado de la aljama hebrea. Luis Sánchez Belda también lo cita en un artículo de 1952 al referirse a los fondos de la Sección Histórica del Archivo Municipal. Pero en ninguno de los dos estudios de Cantera se determina el pasaje al que pertenecía en concreto salvo una cita al Levítico. Corresponde al libro del Levítico, desde el capítulo 26, versículo 43, más o menos, hasta el final, capítulo 27, versículo 34, y principio del libro de los Números, capítulo 1, versículos 1 a 27. El documento aparece mutilado y sólo está completa la columna central que corresponde a Levítico (27, 10-34). El resto se intuye a través de los res-

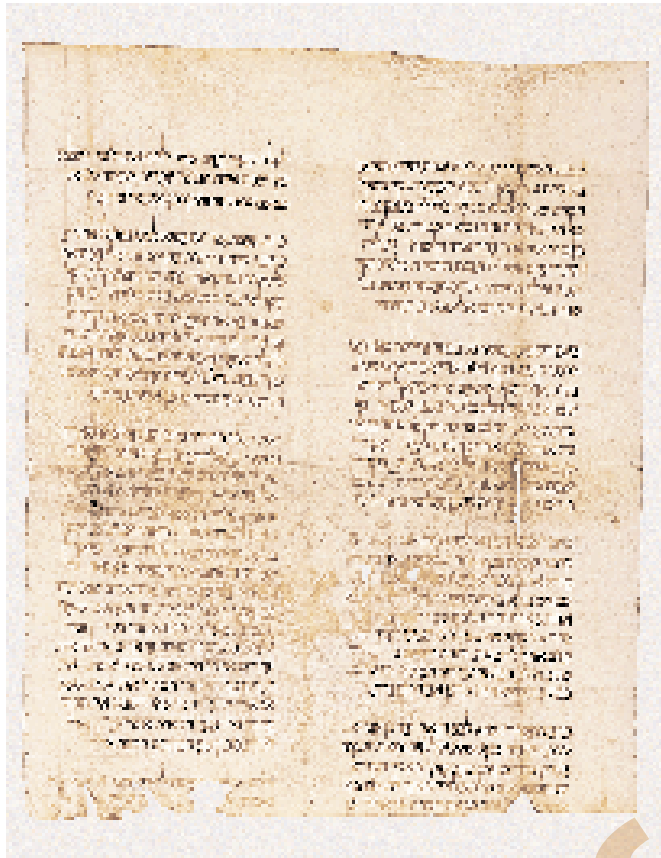


[CAT. 126]

tos del texto, donde se aprecian principios y finales de las palabras que lo componían. Resulta difícil determinar el principio y fin de las columnas, por el estado de conservación de los bordes superior e inferior de la pieza.

Cantera señaló que se trataba de letra española sin vocales y añadimos que es un texto librario muy cuidado en mayúsculas no cursivas. La piel que sustenta el escrito pone de relieve el formato del libro: un rollo de la Ley. El fragmento presenta las señales de haber sido conservado como rollo.

Desconocemos la procedencia, pero podría tratarse de la *Torá* de la sinagoga de Ágreda que pasara al Ayuntamiento entre los bienes dejados por los judíos tras la expulsión, conservándose allí desde entonces. La tradición popular ayuda poco, ya que la única referencia oral que hemos recogido considera que el texto hace referencia al libro de los Salmos, al número catorce, posibilidad descartada con una lectura del contenido. Sabemos que a mediados del siglo XX, el documento era conocido y divulgado por Cantera Burgos y en la actualidad se conserva en el Archivo Municipal del Ayuntamiento de Ágreda después de su restauración en el Centro de Restauración de la Junta de Castilla y León en Simancas (Valladolid).



[CAT. 127, anverso]

La mutilación del cuero en ambos lados, realizada por un objeto cortante, y en función de la costumbre que en la Edad Moderna se tenía de emplear libros con escritura hebrea para encuadernar códices cristianos, determina que el rollo de la sinagoga de Ágreda se usó como cubierta de otro libro: un libro de actas del Concejo. El material de cuero es perfecto para este uso. La costumbre se documenta en el entorno geográfico, a juzgar por los restos hallados en el Archivo de la Catedral de Calahorra. Y situación similar la encontramos en el archivo de la Archidiócesis de Burgos.

P.S.D.

127

Séfer Torá («Rollo de la Ley»)

España, 1492 (?)

Manuscrito sobre pergamino; 1 folio a dos columnas
43 x 35 cm

Huesca, Archivo Histórico Provincial (n.º inv. AHPH 12.031/6)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 253.

Fragmento que contiene el pasaje del libro de los Números, en el que se narra el acto de las ofrendas que los jefes de las Tribus de Israel presentaron en el Tabernáculo, erigido por Moisés en el desierto de Sinaí, cuando se concluyó su construcción.



[CAT. 127, reverso]

El texto, escrito en letras cuadradas sin vocalización, debió formar parte de un rollo de *Torá*. Su cronología es muy problemática, se data antes de 1492, pero no existen argumentos precisos.

C.B.G.

128

Especiero para la ceremonia de la «habdalá» al finalizar el sábado

Siglo XIII

Bronce

15 x 5,6 cm Ø

Procede de al-Andalus

Londres, Victoria and Albert Museum

BIBLIOGRAFÍA: Fink y Bialer 1980, pp. 132-135; Posner 1975, pp. 218 y ss; Weinstein 1985, pp. 55-70.

Especiero en forma de torre rematada en prisma con tres pisos sobre una base circular, tres ventanas en cada uno de los lados de cada piso, en forma de arcos de herradura que permiten aspirar las especias (*besamim*) en la ceremonia de cierre del sábado.



[CAT. 128]

Al igual que el comienzo del sábado (el viernes, a la caída del sol) se celebra de un modo peculiar entre las familias judías, a lo largo de la historia, también se realiza una ceremonia especial, la *habdalá* que literalmente significa «separación» o «división» y que marca el final del día sagrado, consagrado al Señor.

Cuando la noche del sábado se hace presente, las familias judías se reúnen para una ceremonia corta, pero compleja, que comienza con una serie de bendiciones (Isaías 12, 2-3; Salmos 3, 9; 46, 12; 116, 3; y Esther 8, 16) que se dicen con una copa llena de vino en la mano que simboliza la abundancia divina y la esperanza para la semana venidera. Después se pasa la cajita con las especias que inundan el ambiente de un olor a mirto, eucalipto o cualquier otra hierba olorosa, e inmediatamente después se extienden las manos hacia una vela trenzada que arde. El desarrollo mismo de la ceremonia es casi la imagen inversa del de la noche del viernes, y de la luz se pasa a la magia de las velas y al círculo familiar, con las manos abiertas que proporcionan sombras alargadas. Finalmente se vuelve a tomar la copa de vino y se dice la bendición de la *habdalá* propiamente dicha y se apaga la vela derramando sobre ella las últimas gotas de la copa de vino. El sábado se acaba con los últimos suspiros del pábilo de la vela y se entonan canciones populares sobre la futura venida del Mesías, como *Eliyahu ha-Nabí*.

Sin duda el objeto más relevante y original de todo este complejo ritual es la caja para las especias olorosas que ha dado lugar, en el tiempo y el espacio, a una gran variedad de estilos, materiales y formas para este pequeño objeto tan apreciado en todos los hogares judíos del mundo. Las más conocidas en las colecciones de objetos de Judaica son las centro europeas entre los siglos XVI al XX, de ahí que destaque por su antigüedad y singularidad la pieza del Victoria and Albert Museum, la cual hay que atribuir a algún taller de al-Andalus en plena Edad Media española.

S.P.P.

129

Estuche para filacterias (?)

Siglos XIII o XIV

Azófar

11 x 9 x 2,5 cm

Toledo, Catedral de Toledo – Sacristía

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 254; López Álvarez 1998, p. 245.

Se cree que sería un objeto para guardar filacterias, al tener una forma idéntica a la de las halladas en el norte de África, en las proximidades del Estrecho, aunque también se ha pensado que podría tratarse de una limosnera. Generalmente, las piezas de este tipo están bordadas con tela sobre una base dura y de tamaño más grande que la que aquí se presenta.

Exhibe una decoración con motivos vegetales en forma de tallo que rematan en una flor de tres pétalos; en la parte superior, se puede leer una inscripción con el nombre del propietario: «Isaac Caro». Lleva un cierre en el centro y una anilla circular para colgarlo.

C.B.G



[CAT. 129]

Las piezas de una vajilla¹ para la celebración de la Pascua

A este apartado corresponden un total de nueve platos y dos cucharas de plata, todos ellos pertenecen al Tesorillo III, salvo el plato [cat. 131] —el más completo— que pertenece al Tesorillo I. Como ya hemos señalado, este conjunto se caracteriza por su uniformidad tipológica, por lo que realizaremos una descripción general de los objetos reuniéndolos por grupos para evitar continuas repeticiones. Una posible explicación a esta uniformidad es que quizás dichos objetos se elaboraron de acuerdo con unos modelos ya preestablecidos, lo cual nos indicaría, si esta suposición es correcta, que estuvieron destinados a ser usados en ocasiones muy especiales. El tamaño de las piezas es muy similar, oscilando su diámetro entre los 17 y 21 cm y su altura máxima es de 3 cm. Se caracterizan por tener los fondos planos con base bien marcada por el rehundido de su contorno, paredes rectas que se abren en alas anchas y bordes levantados, de contorno liso, doblados en canutillo plano hacia el exterior.

Sin duda alguna, un aspecto interesante es el de la decoración, cuyos motivos geométricos y vegetales se han realizado mediante su impresión a rueda, cuya huella se aprecia en la superficie punteada de las acanaladuras y en sus contornos picudos. El esquema compositivo dominante es el del medallón, dispuesto en el fondo del plato que se complementa en ocasiones con bandas circulares externas dispuestas sobre el borde del fondo y, más esporádicamente, con motivos independientes sobre el ala de los platos. Los motivos decorativos van sobredorados, dejando visto el color natural de la plata en el resto de la superficie. Como una excepción podríamos considerar el plato [cat. 130.3] que está adornado con un medallón sobrepuesto decorado con la figura de un león rampante en vez de los habituales motivos geométricos.

En general, la decoración de los platos, salvo el anteriormente mencionado, sigue el tipo denominado «labores moriscas»². Las composiciones muestran un cuidadoso diseño en el que alternan y se entremezclan los motivos geométricos y vegetales, dando lugar a una imagen de equilibrada

riqueza ornamental. Los motivos utilizados son las rosáceas, más o menos esquemáticas, de dibujo geométrico o naturalista; las estrellas de seis puntas, también llamadas estrellas de David; las bandas de cinta de diseño punteado o sogueado; rombos y elementos vegetales como la flor de lis o el trébol. Generalmente, los medallones presentan un esquema decorativo muy parecido, en él están presentes la estrella de seis puntas en combinación con rosáceas esquemáticas de seis lóbulos, combinaciones de rosáceas geométricas y naturalistas, retículas, etc. Los motivos se disponen entrelazados y pueden estar acompañados por otros elementos que completan los espacios interiores —caso de lazos, flor de lis, rosáceas, etc.— o los contornos, creando así medallones de gran complejidad y belleza como el del plato del Tesorillo I. En los motivos decorativos externos, bandas o elementos independientes, predominan por igual los diseños geométricos o vegetales. Así, en las bandas el elemento más usado es el sogueado de cinta, mientras que los tréboles, la flor de lis o los rombos enlazados aparecen en los motivos sueltos decorando las alas de los platos.

Sin duda alguna, uno de los aspectos de mayor interés en estas piezas es que aparecen marcadas por punzones, contrastes y buriladas, lo que nos permite conocer su procedencia o lugar de fabricación, sobre todo en aquellos ejemplares con el punzón de la ciudad, y la garantía de su calidad. En este sentido debemos hacer referencia a la presencia en el plato del Tesorillo I [cat. 131], del punzón de platero más antiguo de la ciudad de Burgos. Este punzón tiene forma trilobular con cabeza coronada —representación de Burgos como *Caput Castellae*— en la parte superior y castillo y las letras BS, en la base. Al parecer, este punzón se inspiró en el sello de la ciudad y se comenzó a utilizar en torno a 1350³, con antelación a las marcas de la plata en Sevilla y a las ordenanzas generales para todo el reino dadas por Juan II en 1435. En esta misma pieza sobre su reverso aparece la inscripción: «Esta taça es della Alaja de Villena». El plato con el número de inventa-

¹ El término vajilla, con el que nos referimos a estas piezas, se utiliza en un sentido amplio. Con él se define al conjunto de objetos de metal, plata, bronce o cobre, destinados al ornato de la mesa para la celebración de banquetes. En época medieval, y sobre todo en época moderna, las vajillas las componían piezas de diferentes formas y estilos. No es coincidente, por lo tanto, con el sentido actual del término.

² Arbeteta Mira 2000, p. 25.

³ Barrón García 1998, p. 32.

rio 8.788, el único que no presenta decoración, tiene estampado en su reverso el punzón VA/LE (Valencia) en letra gótica dispuesta en dos registros⁴. En otros ejemplares aparecen las líneas quebradas o burilada de contraste, signos y marcas que, junto con los punzones, son características de los talleres de platería de los reinos cristianos, donde estas piezas fueron fabricadas. Completa este apartado de la vajilla la presencia de dos cucharas de plata, del Tesoro III, elaboradas con dos piezas: el cazo o pala de forma redondeada y el mango prismático rematado en botón, una de ellas se decora con un fruto sobre el puente.

Los platos de Briviesca constituyen un notable ejemplo de la orfebrería medieval destinada al ambiente privado o familiar, si bien, como ya hemos señalado, el uso de vajillas de lujo no se hizo extensivo en la sociedad hasta la Edad Moderna, momento en que ya se representan con cierta prolijidad en escenas de banquete tanto en pinturas como en tapices⁵. Sin embargo, creemos que no es apropiado establecer posibles paralelos con esas representaciones, pues la diferencia cronológica es, en este caso, determinante al tratarse de objetos más evolucionados. Los platos de Briviesca son producciones medievales y por sus características constituyen uno de los conjuntos más interesantes para el estudio de la orfebrería de la época. Lamentablemente no son muy abundantes las piezas de orfebrería de estas características que han llegado hasta nosotros y que en la práctica totalidad tienen en común ser objetos que estuvieron destinados al servicio litúrgico. De ellos los más cercanos tipológicamente son las patenas, aunque en este caso tampoco se pueden establecer paralelos muy certeros. Un punto de confluencia son los perfiles redondeados y el gusto por los motivos decorativos en los fondos de los vasos, siguiendo el modelo ya presente en la patena de Santo Domingo de Silos, elaborada en el siglo XI. Esta forma y distribución de los motivos decorativos ha gozado de una gran pervivencia pues se mantuvo con bastante fidelidad en los siglos posteriores, como se aprecia en el desaparecido ejemplar de Tortosa y en el procedente de Santa María de Cervera en Lérida, actualmente en el Victoria

and Albert Museum. Si bien hemos de tener presente que la orfebrería cristiana medieval, incluidas las patenas, muestra una tendencia hacia el estilo gótico en el que predominan los perfiles moldurados, ondulados, rectos o mixtilíneos y las decoraciones de motivos naturalistas y geométricos⁶, aspectos todos ellos que aunque en principio pudieran tener algún elemento en común, creemos que no muestran los suficientes puntos de confluencia con las decoraciones de Briviesca al estar ejecutados de forma más naturalista. En este sentido, quizás el ejemplo más cercano sea el relicario burgalés de San Salvador de Oña, datado en el siglo XI⁷, en cuyo reverso aparece un motivo figurado con dos leones rampantes afrontados frente a un árbol cuya copa —a pesar de su trazado naturalista— recuerda en gran medida las futuras composiciones de los medallones. Las bandas sogueadas de cinta y la técnica de impresión a ruedecilla son, asimismo, aspectos que vuelven a reproducirse en los platos de Briviesca.

Desde el primer momento una de las incógnitas que han planteado estas piezas ha sido la de su uso y finalidad. Como ya señalamos, las hemos considerado como piezas de vajilla y por tanto de uso privativo y familiar. Sin embargo, lo que no es tan fácil de determinar es su finalidad, pues debido a la riqueza del material y a su cuidadosa elaboración creemos que estarían destinadas a ocasiones especiales. En este sentido pensamos que estos platos formaban parte del ajuar doméstico utilizado para la celebración de la Pascua o *Pésaj*. La Pascua es una de las fiestas mayores que celebran los judíos y una de las tres fiestas en la que era preceptivo peregrinar al Templo de Jerusalén. La Pascua conmemora fundamentalmente la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Esta conmemoración se unió a dos tradiciones festivas más antiguas que eran celebradas por los pastores nómadas y por los grupos agrícolas, con la fiesta de los ácidos. La celebración de la Pascua requiere la puesta en práctica de un preciso ritual que incluye desde la preparación de la casa, a la preparación de los alimentos, el modo en que deben consumirse y el uso de una vajilla especial para la ocasión, en-

⁴ Fernández, Munoa y Rabasco 1985, p. 226, datan este punzón en el siglo XV. Este plato de Briviesca plantea la posibilidad de que se empezara a utilizar con anterioridad, pues la ocultación de la pieza se realizó en torno al año 1366.

⁵ Antoranz Onrubia 2001, p. 105.

⁶ Dalmases 1992, p. 157.

⁷ Barrón García 1998, p. 116.

tre cuyas piezas se encuentran los llamados platos del *Pésaj*⁸. Este ritual parece ser que estuvo ya en uso en la Edad Media y a él posiblemente hagan referencia las miniaturas con las que los hispano-judíos ilustran las escenas de banquete, en las que se representan dispuestos sobre la mesa platos y vasijas de lujo. En este sentido, un buen ejemplo lo encontramos en las ilustraciones de la *Agadá de Sarajevo*, obra aragonesa impresa hacia 1350, que como el resto de obras homónimas estaban destinadas a ser leídas durante la celebración de esta fiesta. La costumbre de utilizar platos o fuentes metálicas para la comida de la Pascua se ha mantenido hasta nuestros días e igualmente la tradición de decorar su superficie con motivos geométricos o figurados que, ya desde el siglo XIX, se acompañan de inscripciones en hebreo. La Pascua es una fiesta que

se celebra en familia según se establece en el libro del Éxodo (12, 43) y para la cena se preparan una serie de alimentos que simbolizan los acontecimientos vividos en Egipto, estos alimentos se presentan en los platos del *Pésaj* y deben ingerirse siguiendo un orden preestablecido. Durante el transcurso de la cena se lee el pasaje del Éxodo 13: «Dijo pues, Moisés al pueblo: “Acordaos de este día en que salisteis de Egipto, de la casa de servidumbre, pues Yahvé os ha sacado con mano fuerte: [...]. En aquel día harás saber a tu hijo: Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahvé cuando salí de Egipto [...] Guardarás este precepto año por año en el tiempo debido”».

Los platos de Briviesca bien pudieron tener esta finalidad ritual, lo cual en cierta manera justificaría sus similitudes tipológicas y decorativas.

⁸ López Álvarez 1986, pp. 100-106; López Álvarez, Palomero Plaza y Menéndez 1995, pp. 88, 104 y 105.

130

Tesorillo de Briviesca



[CAT. 130]

130.1

Cuchara

Primera mitad del siglo XIV

Plata

17,1 x 4 cm; 1 g

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.782)

Cuchara con pala redondeada, mango fino y prismático rematado en botón cónico.

130.2

Cuchara

Primera mitad del siglo XIV

Plata

18,1 x 4,7 cm; 1 g

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.783)

Cuchara con pala redonda y mango prismático de sección romboidal rematado en botón. Decorado con un fruto en el arranque del mango.

130.3

Plato

Primera mitad del siglo XIV

Plata

2,3 x 17 cm de diámetro

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.784)

Plato incompleto, le falta parte del ala y del borde. Borde doblado. Borde exvasado, ala ancha y fondo profundo. Decorado con medallón dorado sobre el fondo, motivo figurado de un león rampante.

130.4

Plato

Primera mitad del siglo XIV

Plata

3,2 x 21 cm de diámetro

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.785)

Plato casi completo. Borde exvasado y redondeado, ala ancha y fondo profundo. En el centro, medallón sobredorado con estrella de seis puntas y flor de lis en el centro. Ala con seis motivos trilobulados.

130.5

Plato

Primera mitad del siglo XIV

Plata

2,7 x 16 cm de diámetro

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.787)

Plato incompleto, le falta parte del ala y del borde. Borde hacia fuera, ala corta y fondo rehundido. Medallón central sobredorado con rosáceas de seis pétalos entrelazadas e inscritas. En el exterior, rosácea cuadrifolia de hoja ancha y redonda.

130.6

Plato

Primera mitad del siglo XIV

Plata

3,4 x 22 cm de diámetro

Procede del Tesorillo III, hallado en 1988 en la calle de Los Baños (Briviesca, Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.790)

Plato casi completo de borde alto, paredes rectas y fondo rehundido. Medallón dorado con estrella de seis puntas y rosácea, interior vacío. Banda externa dorada.

B. C. I.

131

Plato

Plata dorada

3 x 24,5 cm de diámetro

Procede del Tesorillo I, hallado en Briviesca en 1938 cerca del cementerio actual

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 745)

Plato completo. Fondo circular, paredes rectas y borde levantado. Decoración grabada a buril y sobredorada. En el centro medallón con rosácea y motivos geométricos. Cenefas circulares de motivos geométricos en la base y en el borde. Parte inferior, punzón trilobular de Burgos (cabeza coronada, castillo, BS) e inscripción grabada a buril.

B. C. I.



[Cat. 131]



[CAT. 132]

132

Meguilá de Ester

Siglos XIV o XV

Manuscrito sobre rollo de pergamino

Largo total: 265 cm; alto: 11 cm; con el eje de madera, 27 cm

Procede de Toledo

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Código 1423B)

BIBLIOGRAFÍA: Kamen 1967.

Este Libro del Antiguo Testamento, escrito en hebreo consonántico, con escritura cuadrada, llegó al Archivo Histórico Nacional procedente de Toledo, y probablemente de la propia catedral, donde estuvo depositado bien por el propio Tribunal de la Inquisición, creado en dicha ciudad en 1485, o bien procedente de los múltiples ataques a los bienes de los judíos durante el siglo XV.

Sabido es que el Libro de Ester es uno de los más leídos por la comunidad judía y que más alentaba la esperanza en el Dios de Israel entre los judíos dispersos por toda Europa. Su tema básico es el dominio de Dios sobre los acontecimientos, dirigidos hacia el castigo de los paganos impíos y hacia la salvación de los israelitas justos tema tradicional de la literatura hebrea y de permanente actualidad en la Toledo del siglo XV, tan distante de la pacífica convivencia que judíos y cristianos tuvieron durante el siglo XIII.

Desde las matanzas generalizadas de judíos en 1391, la comunidad hebrea de Toledo sufrió nuevos ataques mortales en 1449, momento en

que se promulgó la famosa Sentencia Estatuto que prohibió incluso a los judíos «conversos» tener cargos públicos y poder declarar contra los cristianos viejos ante los tribunales.

Más que un conflicto religioso, Toledo vivió un verdadero conflicto social entre cristianos viejos y «conversos» que llegó a crear en la ciudad gremios raciales enfrentados, según admitieran sólo conversos o sólo cristianos viejos.

La llegada de la Inquisición camufló este enfrentamiento social y económico, haciéndole aparecer como un problema religioso que dio origen a múltiples abusos, en los que la burocracia de la Inquisición incitaba a los propios rabinos judíos a denunciar a sus hermanos «conversos», que habían vuelto a las prácticas judaizantes.

La expulsión de los judíos en 1492 no resolvió el problema de los «conversos», que se mantendrá a lo largo del siglo XVI.

J.G.P.



[CAT. 133]



[CAT. 134]

133

Meguilá de Ester

Siglos XIV o XV

Manuscrito sobre vitela enrollado en un cilindro de madera con molduras

Alto: 29 cm; con soporte: 51 cm; largo total: 364,4 cm

Procede de la Biblioteca del Cardenal Zelada

Madrid, Biblioteca Nacional (Nº Inv. Res/235 bis)

BIBLIOGRAFÍA: Guillén Robles 1889, XI, p. 334; *Catálogo de manuscritos* 1953; Valle Rodríguez 1986, p. 99; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 259.

Se denomina *meguilá* a cada uno de los cinco rollos o libros bíblicos: Cantares, Lamentaciones, Rut, Eclesiastés y Ester. El de Ester se lee habitualmente en *Purim* (festividad menor que tiene lugar el 14 de *adar*), dicha fiesta conmemora la salvación de los judíos en la antigua Persia.

El rollo se compone de cinco tiras cosidas con un total de diecinueve columnas, de 22 líneas, y el texto está escrito con una letra cuadrada muy bella, con tildes ornamentales. Curiosamente carece de la bendición final.

C.B.G

134

Meguilá de Ester

Siglo XV (?)

Vitela enrollada sobre cilindro de madera antigua con molduras en los extremos

193 x 10,5 cm; con soporte, 20 cm

Procede de la Biblioteca del cardenal Zelada

Madrid, Biblioteca Nacional (n.º inv. Res/237 bis)

BIBLIOGRAFÍA: Valle Rodríguez 1986, p.101.

El rollo se compone de cuatro hojas de 34 columnas de 15 líneas, escrito en letra cuadrada [véase cat. 133].

Se guarda en un estuche cilíndrico de cartón con dorados, con la siguiente inscripción: «Il libro di Ester Ms in piccol volume hebraico».

C.B.G.



[Cat. 135, fol. 34r]

135

Sidur de Hamilton

Finales del siglo XIII

España o Languedoc (Francia)

Manuscrito sobre pergamino; tinta y aguada; 106 folios de 11 líneas; encuadernación en piel 22 x 18 x 4 cm

Berlín, Staatsbibliothek zu Berlin-Preussische Kulturbesitz, Orientabteilung (Ms. Hamilton 288)

BIBLIOGRAFÍA: Narkiss 1969, p. 54; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 253; *Beliner Festsplele* 1992, nº 20:12/8; *Convivencia* 1992, p.189.

Es uno de los pocos oracionales hispanohebreos iluminados que conservamos, seguramente copiado antes de finales del siglo XIII.

Este libro se divide en dos partes: las oraciones que se rezan durante la fiesta de la Pascua, entre las que está el *Agadá* y la fiesta de *Sucot* (las Cabañuelas o los Tabernáculos). Presenta una rica ilustración con temas zoomórficos y antropomórficos en amarillo, rojo, púrpura y verde, todos ellos de colores muy vivos, y con un arte popular, de una cierta tendencia a la abstracción. La *Agadá* se decora de forma más profusa, y contiene también ilustraciones al texto como la de la *masá* (pan de Pascua) y el *maror* (lechuga o hierba amarga).

La representación de iniciales transformadas en animales o personas, no estuvo muy difundido entre las obras hebreas, sin embargo, es habitual en la miniatura cristiana de la Edad Media.

Perteneció a la colección privada del duque de Hamilton hasta 1803, siendo después comprada por la Biblioteca Estatal Prusiana.

C. B. G.

136

Agadá de Barcelona

Barcelona, ca. 1350-1360

Manuscrito sobre vitela iluminado;
161 folios; 7 líneas en folios 17v-99
y 26 líneas en folios 1-16; letra
cuadrada sefardí; encuadernación en
cuero sobre tabla
29,4 x 24,7 x 10,8 cm

Londres, The British Library
(Ms. Add. 14761)

BIBLIOGRAFÍA: Margoliouth 1905,
pp. 197-198; Leveen 1935, p. 190;
Narkiss 1969, il.12,18; Narkiss
1982, pp. 78-85; *La vida judía en
Sefarad* 1991, p. 360.

Es el manuscrito hebreo que posee las iluminaciones más bellas de la colección de la British Library de Londres. Durante la época en que se realizó, los judíos de Aragón y Cataluña eran una de las comunidades más grandes y prósperas de Europa. La ciudad de Barcelona fue un centro importante dedicado a la iluminación de manuscritos, vinculado a la corte, y con influencias de los estilos italiano y francés.

Habitualmente, la *Agadá* es un libro de oraciones con una rica decoración, tal como podemos observar en este ejemplar que posee 128 iluminaciones en sus 322 páginas. Todas estas imágenes reflejan la vida cotidiana de la España medieval. Desde este punto de vista iconográfico, resulta muy útil para realizar todo un recorrido figurativo por las distintas secuencias del desarrollo de la Pascua. Su estilo corresponde a unas formas muy características de la pintura gótica catalana, de mediados del siglo XIV. Lo que algunos consideran italianismos, no son otra cosa que recursos propios de un arte próximo a lo popular.

La escritura, de caracteres grandes y claros, probablemente para facilitar la lectura de los niños, se reparte en ocho líneas por página. El texto de la *Agadá* también contiene poemas litúrgicos y oraciones para los otros días de la Pascua.

De especial interés es la composición que acompaña a las palabras nemotécnicas del *séder*. El emblema de Cataluña se representa en varios lugares del texto, así como los cuatro escudos que decoran la *masá* (fol. 61).



[CAT. 136]

Aparecen notas históricas en los márgenes, y gracias a ellas hemos podido conocer algunos propietarios: así sabemos que fue vendido por un tal Shalom Latif de Jerusalén a Rabí Mosé ben Abraham de Bolonia en 1459, por cincuenta ducados de oro. Asimismo, lleva la firma de un censor eclesástico: «Visto per me Fra. Luigui del Ordine de San Dominico 1599». En el siglo XVII perteneció a Jehiel Nahamn Foa, y más tarde fue propiedad de Mordecai y Raphael Hayyim, dos miembros de la familia Ottolenghi. Por último, el Museo Británico lo compró en 1844.

C. B. G.

137

Agadá

España o Portugal, finales del siglo XV

Impreso sobre papel
32,5 x 27 x 1,5 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (Very rare Collections, 5637)

BIBLIOGRAFÍA: Gesellschaft 1927; Yaari 1960, n.º 5; Habermann 1963, p. 273; Scheiber 1965, pp. 26-36; Hayim Yerushalmi 1974; *The Jewish Museum* 1982, n.º 24; *Convivencia* 1992, p. 212.

Estas dos hojas, junto con una tercera, son las más antiguas ilustraciones de *Agadot* impresos. Se han encontrado seis hojas más en la colección de Genizah de la Universidad de Cambridge, en total serían nueve hojas, de las cuales ocho son diferentes y una es un duplicado. Muchos expertos aseguran que, por la tipografía y los textos que acompañan las ilustraciones, este códice se habría realizado en España o Portugal antes de la expulsión de 1492. Esta *Agadá* representaría así un maravilloso ejemplo de la importancia cultural que poseían los judíos de la Península Ibérica a finales del siglo XV.

C.B.G.



[CAT. 137]

138

Libro de Selijot

España, siglo XV

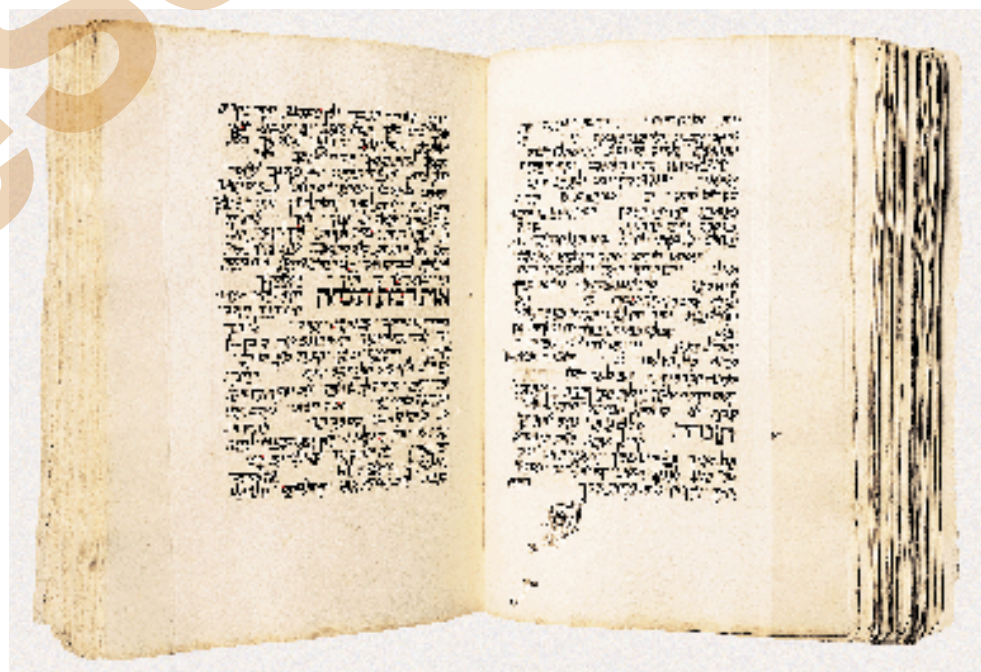
Manuscrito sobre papel; 191 folios escritos
22,5 x 16,5 x 5,5 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 15)

BIBLIOGRAFÍA: Villaamil 1878, p. 4;
La vida judía en Sefarad 1991, p. 253.

Se trata de un libro de himnos penitenciales que preceden a la celebración del *Yom Kipur*. En él se reúne una serie de poetas de contenido religioso, distribuidas por grupos y ordenadas alfabéticamente, que se incorporan al ritual litúrgico en los días solemnes entre el *Ros ha-saná* o festividad del comienzo del año, en el que se celebra el día de la creación del mundo y el sacrificio de Isaac, y el *Yom Kipur*, una de las celebraciones más respetadas, dedicada al arrepentimiento y expiación de los pecados.

M.L.G.S.



[CAT. 138, fols. 124v-125r]

Lámpara de Hanuká (hanukiya)

Siglo XV

Cerámica de Teruel, serie verde/morada

Original: 6 x 8 x 18,5 cm; reproducción: 6,5 x 8,5 x 50 cm

Procede de un solar tras el Torreón de Ambeles, en la Plaza de la Judería de Teruel

Teruel, Museo de Teruel (n.º inv. 7167)

BIBLIOGRAFÍA: Atrián Jordán 1981, pp. 175-180; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 261; *Convivencia* 1992, p. 229; Vicente Redón 1994, pp. 13-26; *Metropolis* 1998, pp. 312-313; *Aragón* 2000, p. 407.

Lámpara ritual judía de tipo doméstico. Consta de soporte rectangular, paredes rectas en tres de sus lados y, sobre éste, una serie de ocho receptáculos en forma de candil, alineadas unas junto a otras. En el extremo se encuentra una de mayor tamaño, denominada *samás*, que actúa como «servidor» del fuego. La superficie esmaltada en blanco, decorada en los laterales con motivos geométricos lineales, en manganeso. Sobre el pico de las candiletas se representan motivos oculados. La pieza sólo conserva una pequeña parte original, correspondiente a dos candiletas sobre soporte, el resto es una reconstrucción realizada por alfareros de Teruel.

La *hanukiya* fue hallada en el antiguo barrio de la Judería de Teruel, en 1977, junto a la parte posterior del castillo de Ambeles, donde también se encontraron restos de otras dos lámparas.

La *hanukiya* se utilizaba durante la denominada «fiesta de las luces», que conmemora el «milagro» que se produjo tras la expulsión de Jerusalén de los seleúcidas (en 165 a.C.) y la purificación y reinauguración del templo: los judíos tan sólo encontraron una ampolla sellada del aceite de oliva que debía servir para encender la *Menorá*. Sin embargo, este aceite que debía durar sólo un día pudo alimentar el candelabro durante ocho días, el tiempo necesario para fabricar y purificar el nuevo aceite. La fiesta de *Hanuká* recuerda ese episodio, encendiendo durante ocho días las distintas lámparas, según un procedimiento claramente establecido.

La *hanukiya* debe de colocarse junto a la puerta de la vivienda, en la parte izquierda y si es posible en un lugar elevado, que sea observable desde el exterior. Antes de encender las velas, se reúne a toda la familia y se recitan tres bendiciones. El encendido está claramente establecido: primero debe encenderse el *samás*, lámpara de mayor tamaño que no es de *Hanuká* pero sí está en la *hanukiya*, y posteriormente la vela o candileta más próxima. En los días sucesivos, debe prenderse primero la vela nueva, y luego las encendidas en días anteriores, hasta completar los ocho días de fiesta, en que arden las ocho mechas de la *hanukiya*.

Debe tenerse especial cuidado en que las lámparas ardan al menos durante media hora después de la puesta del sol, y por tanto calcular con precisión la cantidad de aceite y la calidad y tamaño de las mechas.

J.V.R./C.E.J.



[CAT. 139]

140

Hanukiya

Siglo XIV

Vidriado melado

2,5 x 44 x 6,8 cm; 10,5 cm el fragmento original

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/19.1)

Lámpara de aceite compuesta por una serie de ocho cazoletas o candiles con piquera, más un noveno de mayor tamaño en el que se mantiene la llama encendida para el ritual del culto judío de la fiesta de *Hanuká*. Esta pieza está reconstruida a partir de las primeras dos cazoletas y media.

141

Hanukiya

Siglo XIV

Vidriado melado

2,5 x 10 x 6,5 cm

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/19.2)

Fragmento central de *hanukiya* con dos cazoletas completas y dos medias.

142

Hanukiya

Siglo XIV

Vidriado melado

2,5 x 12 x 6 cm

Procede de Santa María la Blanca (Burgos)

Burgos, Museo de Burgos (n.º inv. 8.796/19.3)

Fragmento central de *hanukiya* con una cazoleta y dos mitades.

A.I.O.M.



[CAT. 140, 141 Y 142]

La Biblia y los judíos en la Castilla medieval

La Biblia en la Edad Media fue la principal biblioteca de Occidente. De ordinario se leía en la versión latina de Jerónimo, la Vulgata, puesto que el latín era la lengua franca de entonces. En el texto de la Vulgata, canonizada por varios siglos de uso eclesiástico, se fundamentaban la teología, la filosofía, el derecho y otras disciplinas. Era la fuente de donde se citaba, de donde se hacían las paráfrasis y resúmenes bíblicos y las biblias moralizadas e historiadadas para instrucción del pueblo. Por eso cuando los primeros humanistas con su programa de vuelta a las lenguas originales (hebreo, arameo y griego) comenzaron a proponer traducciones alternativas que mejoraban o simplemente diferían de la de la Vulgata, el debate sobre los textos bíblicos se convirtió no sólo en un problema religioso sino también político y social.

En este aspecto, la Castilla medieval no difería del resto de Europa. Sin embargo, concurren una serie de circunstancias que hacen de la transmisión de la Biblia en España un hecho singular y fascinante. Por un lado, los largos siglos de dominación árabe aislaron a la Península Ibérica de Roma y del resto del continente. En consecuencia, la implantación de la Vulgata no se produjo hasta bien entrado el siglo VII, y un grupo de códices españoles conserva numerosas glosas marginales con lecturas de la *Vetus Latina*, serie de traducciones a partir del griego anteriores a la Vulgata. Por otro, hay que destacar las florecientes comunidades judías o aljamas en los reinos de Castilla, Aragón y Navarra. La presencia de judíos y conversos hacía que los cristianos estuviesen más atentos a la letra del texto cuando citaban la Biblia y fueran conscientes de las diferencias entre las distintas tradiciones textuales. Puede decirse que la Biblia unía a judíos y cristianos a la vez que los separaba. Compartían el mismo interés por un legado común, mientras que se distanciaban en la interpretación de esos mismos textos.

Cabe señalar además el interés que parte de la alta nobleza y algunos reyes como Alfonso X el Sabio (1252-1284) y Juan II de Castilla (1406-1453) manifestaron por los textos bíblicos. Su aliento y mecenazgo, y el clima de tolerancia y colaboración en-

tre judíos y cristianos en los *scriptoria* medievales hicieron posible empresas culturales de enorme alcance para el futuro de nuestra lengua e historia. La Escuela de Traductores de Toledo bajo la supervisión del Rey Sabio no fue ajena a este fenómeno cultural. La impronta de los judíos españoles se deja sentir en dos áreas importantes de nuestro legado cultural: a) la copia y transmisión de la Biblia hebrea, y b) las tempranas traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas de la Península, sobre todo al castellano, pero también al portugués, catalán y valenciano.

El cuidado de los escribas judíos por transmitir con el máximo rigor el texto de la Biblia hebrea es proverbial. La Biblia es el libro por excelencia en la tradición judía tanto para la liturgia como para la instrucción del pueblo. Los judíos españoles produjeron manuscritos bíblicos, litúrgicos y comentarios, de extrema calidad textual como reconocen los principales eruditos expertos en la historia del texto. Los numerosos manuscritos bíblicos españoles en hebreo de los siglos XIII-XV son el mejor testimonio de esta tradición. Unos se conservan en bibliotecas españolas (Madrid, Toledo, El Escorial) y otros en bibliotecas extranjeras (París, Londres, Leiden, Nueva York). Uno de los más importantes es el *Codex Hileli*, fechado en Toledo 1241 (se conserva una copia en Nueva York), uno de los códices modelo que utilizaban los escribas en los *scriptoria* [cat. 145]. Otros manuscritos, como el G-II 8 de El Escorial o el M1 de la Universidad Complutense, fueron usados para la edición de la columna hebrea de la *Biblia Políglota Complutense* (Alcalá, 1517) [cat. 162]. No sólo se reconoce la calidad textual de los códices españoles sino también la belleza de algunos de ellos que dan entrada primero a algunos motivos ornamentales y más tarde a iluminaciones de gran colorido con motivos geométricos, zoomórficos y antropomórficos. Entre estos últimos cabe destacar la *Biblia de Cervera* (1300) y la *Biblia Kennicott* (La Coruña, 1476).

En el siglo XV todos los incunables hebreos se produjeron en Italia y en la Península Ibérica. El primer impreso hebreo fue el de los Salmos en 1477 en un lugar de Italia. Pero Castilla contó con impresores



«Escenas de la historia de Caín y Abel», *Biblia de Alba* (Maqueda, 1422), fol. 29v, Madrid, Fundación Casa de Alba

judíos en Guadalajara (1482), Hajar (Teruel 1487-1490) y Zamora (1492). El Pentateuco con las *Jafiarot* o lecturas sinagogaes de los profetas y los cinco rollos para las fiestas litúrgicas se imprime en Lisboa (1480) [cat. 153]. El Pentateuco con la traducción aramea de Onqelos y el comentario de Rasí se imprime por primera vez en Bolonia (1482) y una edición de gran belleza en Lisboa (1491). Puede sorprender que Toledo, cuyos *scriptoria* produjeron códices sefardíes de tanta calidad, no imprimiera ningún incunable. Pero ello puede deberse a que la producción manuscrita de los copistas satisfacía las necesidades de la comunidad y al hecho de que ningún impreso igualaba la belleza y exactitud de los códices salidos de sus *scriptoria*.

El otro campo donde los judíos españoles desempeñaron un papel relevante fue el de las traducciones de la Biblia desde el hebreo al castellano. La actividad traductora era una de las profesiones más practicada por los judíos y muchos vivían de ella. Varias generaciones de traductores habían hecho de Toledo uno de los centros culturales más fecun-

dos de Occidente, por donde se transmitían la filosofía griega y la ciencia árabe. Alfonso X fue el primer monarca castellano que había hecho traducir la Biblia latina al castellano en la *General Estoria* [cat. 188]. Ésta era una Biblia en sentido amplio, una especie de historia universal en la que el texto bíblico se combinaba con pasajes de las *Antigüedades* de Flavio Josefo y otras fuentes profanas. Pero en los libros poéticos y sapienciales la traducción castellana estaba mucho más próxima al texto de la Vulgata que en las secciones narrativas del Antiguo Testamento. Distribuyó el material en cinco volúmenes que se encuentran en algunos manuscritos de El Escorial y otras bibliotecas, y que todavía no han sido editados por entero.

En la biblioteca de El Escorial se conservan también unos cuantos manuscritos con traducciones al castellano hechas por judíos o conversos a partir del hebreo. Poco sabemos de las circunstancias en que se produjeron estas traducciones, pero prueban que los judíos en la Castilla medieval, además de los rollos litúrgicos, poseían buen número de manuscritos bíblicos para uso privado. Al parecer, las comunidades judías de Castilla poseían diversas traducciones y un amplio número de copias. Si el cliente, normalmente un aristócrata, solicitaba una traducción se la suministraban adaptándola al uso cristiano, añadiendo libros como los de Macabeos, que faltaban en la Biblia hebrea, miniaturas y escudo de armas del noble en cuestión. Pero otros muchos detalles (orden de los libros, resistencia a escribir el nombre de Dios, secciones litúrgicas sinagogaes, etc.) prueban que manuscritos como el E3 y E19 de El Escorial (siglo XV) son traducciones hechas por judíos. El E4 (siglo XV) de la misma biblioteca fue preparado para un cliente cristiano, un personaje distinguido a juzgar por las ricas iluminaciones, pero la traducción fue hecha por un judío y a partir del hebreo. La primera impresión de una parte de la Biblia en castellano fue la del Pentateuco en la edición políglota de Constantinopla (1547) en la que el texto castellano está impreso en caracteres hebreos. La primera impresión completa de la Biblia en castellano apareció en 1553 (*Biblia de Ferrara*) que recoge la tradición de las biblias medievales romanceadas.

De una de estas traducciones al romance estamos más informados gracias a la correspondencia entre el cliente cristiano, el traductor, un rabino judío, y otros miembros de órdenes monásticas que supervisan la traducción. Se trata de la llamada *Biblia de Alba* (1422-1430) considerada por los historiadores como un monumento a la tolerancia en el reinado de Juan II [cat. 152]. En toda la Edad Media no encontramos una Biblia comparable con la de Alba.

Esta traducción castellana fue encargada por Luis de Guzmán, gran maestre de la orden de Calatrava, a Mosé Arragel de Guadalajara, rabino de la judería de Maqueda, villa próxima a Toledo, y bajo la supervisión de fray Arias de Enzinas, superior del convento franciscano de Toledo. Fue terminada la traducción en 1430 y en el colofón viene indicada la fecha en la era judía, cristiana y musulmana. Sometida a un escrutinio preliminar del dominico Juan de Zamora de la Universidad de Salamanca, pasó después el del monasterio de franciscanos de Toledo, en una especie de disputa pública en la que estuvieron presentes teólogos y caballeros, judíos y musulmanes. Contiene además una novedad frente al resto de las Biblias castellanas romanceadas: las numerosas glosas y comentarios que circundan el texto bíblico. Como consta por la correspondencia que precede al texto, el gran maestre quería conocer las glosas de los maestros judíos modernos que no figuraban en la *Postilla literalis super totam Bibliam* (1322-1331) del franciscano normando Nicolás de Lyra, que tanta difusión alcanzó a lo largo de la Edad Media. La *Postilla* fue pues la fuente de inspiración de la Biblia de Alba tanto por lo que se refiere a la distribución del texto y las glosas como por las 343 miniaturas que la ilustran. En la *Biblia de Alba* confluyen por primera vez porciones enteras de exégesis judía con escaso influjo del pensamiento cristiano, traducidas por un rabino y encargadas por un cliente cristiano. Las ilustraciones, obras de artistas cristianos de Toledo pero dirigidos e inspirados por Mosé Arragel, siguen unas veces modelos cristianos y otras modelos judíos, porque en la Castilla medieval es muy difícil trazar una línea divisoria entre Iglesia y Sinagoga. La misma Biblia que les separaba les atraía para trabajar jun-

tos. El orden de los libros es el de la Biblia hebrea, no el de la Vulgata. En las glosas se combinan de forma diplomática los autores clásicos, los Padres de la Iglesia y los comentaristas judíos (Rasí, Maimónides, Najmánides e Ibn Ezra, entre otros). Su traducción depende de las Biblias romanceadas anteriores (E3 y E4). Las miniaturas contienen la colección más extensa de dibujos inspirados por las tradiciones rabínicas. Arragel siguió una política conciliadora y se esforzó por armonizar la tradición hebrea con la tradición de los cristianos. Así, en uno de los textos más debatidos en la polémica judeo-cristiana, Isaías, 7, 14, translitera la palabra hebrea *almá* para no comprometerse, y en las notas advierte que los cristianos traducen por «virgen» y los judíos por «moza». También mantiene reminiscencias de la Vulgata para hacer su traducción aceptable a los cristianos. Así, en Éxodo, 34, 29 al describir a Moisés bajando del Monte Sinaí, Arragel —consciente de la distinta interpretación del Hebreo («rostro radiante») y de la Vulgata («cornuta facies») debido al doble sentido del hebreo *qéren* y *qarán* («cuerno», «irradiar») —, armoniza las dos tradiciones y traduce «en descendiendo del monte Moysen, non sabía que rresplandecía asy como rrayos rretrogrados como a manera de cuernos el cuero de su cara en hablando con él».

Pasados los tiempos azarosos de persecución en torno al 1391, los judíos vuelven a estar protegidos por los reyes de Castilla y Aragón. Los decretos anti-judíos quedan abolidos entre 1419 y 1422. Es el momento en que se llevan a cabo, en estrecha colaboración entre judíos y cristianos, la Biblia de Alba y tal vez otras traducciones castellanas preservadas en la biblioteca de El Escorial.

La tolerancia religiosa llegaría a su fin en 1492 con la conquista de Granada. Las traducciones judías al castellano fueron quemadas por decreto de la Inquisición. Sólo se salvarían algunos ejemplares en las capas más altas de la sociedad o en manos de los reyes mismos, como Isabel la Católica, donde no alcanzaban en la práctica las prohibiciones inquisitoriales. Esta brillante tradición de la Castilla medieval sobrevive de alguna forma en dos producciones culturales genuinas del siglo XVI español: las biblias políglotas y las biblias castellanas del exilio.

143

Salmos

España, Siglo XII

Manuscrito sobre pergamino iluminado; 297 folios a 2 columnas
40,5 x 25,5 cm

Leiden (Holanda), Leiden University Library (BPG 49A)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 255.

Se conoce como salterio al conjunto de salmos atribuidos a David. Este que aquí se expone está escrito en cuatro versiones: dos latinas, una griega y el original hebreo. Es un ejemplar de elegante factura, pero de convencional decoración. Por las características formales de la iluminación es opinión, generalmente aceptada, que se trata de una obra hispana.

C.B.G.



[CAT. 143, fols. 1v-2r]

144

Página de Biblia Hebrea

Siglo XII

Manuscrito sobre papel
12 x 15 cm

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte
(n.º inv. 100)

Se trata de una hoja procedente de una Biblia Hebrea con 14 líneas escritas en letra capital hebrea. Se trata de uno de los restos más antiguos de biblias hispano-hebreas que conservamos, y según Elena Romero el fragmento consta de una hoja manuscrita con un pasaje del libro bíblico de *Proverbios*, desde el versículo 26,8 hasta el 27,5.

S.P.P.



[CAT. 144]

145

Copia del Codex Hilelí

Toledo, 1241

Manuscrito sobre pergamino; 57 folios, sin numerar, de letra cuadrada sefardí vocalizada; encuadernación en piel
29 x 26,5 x 3,5 cm

Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of America (Ms. L 44a, vol. 2).

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 255; *Text and Context* 1993, p. 7.

Los códices bíblicos más apreciados fueron los realizados por la escuela de escribas de Toledo, cuya fama era reconocida en la Europa de su tiempo. Se consideraban de una gran fidelidad textual, creyéndose que alguna de estas biblias toledanas fueron copiadas directamente del *Codex*



[CAT. 145, fol. 8r]

Hilelí. Este códice, hoy desaparecido, se cree que fue copiado por Mosé ben Hilel en el León del siglo X.

El manuscrito que aquí se presenta se realizó en Toledo y fue cotejado con el *Codex Hilelí* en *siván* 5001 (1241) por Israel ben Ishaq para Abraham ben Selomó Aburdarham. Contiene masora magna y parva. Es uno de los más antiguos manuscritos bíblicos hispanohebreos que conservamos, aunque sólo nos ha llegado el Pentateuco completo.

C.B.G.

146

Página del Kéter de Damasco

1260

Manuscrito sobre pergamino

32 x 28 cm

Procede de Burgos

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 230)

BIBLIOGRAFÍA: Metzger 1973; Narkiss y Roth 1974, p. 50; Sed-Rajna 1975 (2), pp. 6-21; Gutman 1978, p. 49; Narkiss 1981; Narkis 1991, pp. 169-197; Sed-Rajna 1992 (1), pp. 133-157; Sed Rajna 1994, pp. 8 y 9.

Se trata de una página de la Biblia copiada en Burgos, en 1260 por Menajem bar Abraham ibn Malik y se adscribe a la «escuela castellana hispano-judía». La página se distribuye en torno a tres rectángulos inscritos, siendo el primero un marco formado por roleos en ocre y oro; el segundo se desarrolla en torno a una inscripción hebrea en tinta negra; y el tercero, plenamente decorativo, se rellena con seis círculos micrográficos con elementos vegetales.

Destaca por su decoración «alfombrada» realizada mediante micrografías. Los colores oro, marrón, magenta, púrpura y verde forman una curiosa composición vegetal enlazada por motivos geométricos en la que las pequeñas letras hebreas desempeñan un papel fundamental, sirviendo como elemento decorativo y como significante semántico y simbólico. El resto de la Biblia se conserva en el Museo de Israel, en Jerusalén, y es conocida como *Kéter de Damasco* porque fue hallada en la sinagoga de Hushbasha Al-Anabi en Damasco. El *Kéter de Damasco* posee catorce páginas alfombradas que preceden a cada una de las divisiones principales de la Biblia. El gusto de Oriente Medio por las volutas, a base de hojas perfiladas por micrografía, se suaviza en cierto modo gracias al toque occidental de relleno de oro bruñido y fondo de marrón magenta.

Según uno de sus mejores estudiosos, Bezalel Narkiss, el embellecimiento de libros y manuscritos hebreos bíblicos, oracionales y de otros contenidos llegó a convertirse en una de las más relevantes formas de las que se valieron los judíos para expresar su devoción a la palabra escrita. Los más antiguos manuscritos bíblicos hebreos conservados son los famosos «Rollos del mar Muerto», datados hacia el comienzo de la era cristiana (siglos II-I a.C. hasta el año 70 d.C.), pero no hay evidencias de iluminación en ninguno de ellos. Será en época medieval en Oriente Medio y proba-

blemente debido a la transmisión a través de los árabes cuando conocemos las primeras escuelas de iluminadores de manuscritos hebreos, siendo en España y Europa del XIII al XV la época dorada, hasta la invención de la imprenta, que trajo el declinar de este tipo de arte tan particular.

La letra hebrea cuadrada es en sí misma ornamental, lo mismo que las letras árabes, y ambos vocabularios semíticos encuentran en la caligrafía y en las formas y ritmos de los bellos rasgos de la escritura semítica uno de sus principales motivos decorativos, junto con los temas geométricos y vegetales, ya que por razones religiosas tanto judaísmo como islamismo huyen de la representación física de Dios o de motivos figurados directamente relacionados con la divinidad (aniconismo).

Para romper la monotonía se recurre a letras de gran tamaño o deliberadamente alargadas que darán lugar a expresiones artísticas tan bellas como las conservadas en árabe y en hebreo no sólo en manuscritos sino en edificios tan impresionantes como la sinagoga de Semuel ha-Leví, donde las letras capitales hebreas alternan con las letras cúficas árabes, protagonizando una insólita partitura musical y decorativa llena de ritmo y melodía.

La iluminación hebrea presenta una característica singular, la utilización de la micrografía (dibujos realizados con letra diminuta) para formar figuras geométricas, vegetales o animales que acompañan páginas con letra normal o sirven cada cierto número de páginas sin iluminar para añadir un motivo resaltado en una página única.

En las biblias de Oriente Medio y en las hispano-hebreas la *masora micrografiada* bordea el diseño en páginas de decoración alfombrada como sucede en la página citada del *Kéter de Damasco*, uno de los ejemplos más antiguos de la escuela hispanohebra de iluminación de biblias identificada en Castilla, con centros en Toledo y Burgos en el siglo XIII, que producían biblias renombradas por la exactitud de su texto y la excelente calidad de su grafía.

Desde el punto de vista técnico, el profesor Narkiss destaca cómo en España además de pergamino y papel también se emplearon pieles, así como la utilización por parte de los copistas sefardíes de la caña, mientras que los askenazíes preferían la pluma; por ello la letra sefardí suele tener trazos verticales y horizontales de la misma anchura, mientras que la



[Cat. 146]

letra askenazí tiene líneas verticales finas resultantes de la mayor flexibilidad de la pluma; la mayoría de las tintas estaban preparadas con una mezcla de carbón y agua; el oro se aplicaba en dos formas, en polvo, mezclado con ocre o amarillo y pintado con un pincel y en pan de oro.

El estilo decorativo y la iconografía de las escuelas hispano-hebreas se derivan en buena medida del Oriente y de los manuscritos árabes, por el uso de páginas alfombradas, micrografía y marcas masoréticas, sobre todo en el viejo territorio que ocupó al-Andalus. Hay también influencias de Europa a través de la Provenza en el nordeste de la Península, que realizan biblias de gran tamaño, así como rasgos ítalo-bizantinos en el Reino de Cataluña y en Mallorca.

Los problemas derivados de las destrucciones de juderías en 1391 hicieron desaparecer una buena parte de las escuelas castellana y aragone-

sa de iluminación y se perdieron muchos manuscritos iluminados; lo mismo sucedió con la expulsión de 1492 que llevó a Portugal a los últimos iluminadores, que tuvieron en Lisboa uno de sus últimos centros de esplendor. La salida de judíos de España provocó su dispersión por toda Europa y parte de África, influyendo en centros como Túnez, Italia, Turquía y Yemen, donde a pesar de la imprenta, buena parte del siglo XVI conoce el último aliento de la iluminación sefardí.

S.P.P.



[Cat. 147]

147

Biblia Hebraea

Toledo (?), 1280

Manuscrito sobre pergamino avitelado; encuadernado en piel con el escudo del cardenal Cisneros; 339 folios

33 x 29 x 9 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 1)

BIBLIOGRAFÍA: Villamil 1878, pp. 1-2; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 256; *VII Centenario* 1993, pp. 26-27; *Una hora de España* 1994, pp. 228-229.

Desde 1502, el cardenal Cisneros comienza a reunir una serie de códices y libros destinados a facilitar el trabajo y las consultas del equipo de biblistas y filólogos encargados de realizar la *Biblia Políglota Complutense*. Uno de ellos será este magnífico ejemplar adquirido, según se recoge en el folio 332r del colofón, en 1280 en Toledo —en el año 5040 de la era judía de la creación del mundo— por los médicos rabí Ishaq y rabí Abraham, hijos de rabí Maimón. Para facilitar su lectura, ya en el siglo XVI, el converso y catedrático de hebreo de la Universidad Complutense, Alonso de Zamora, añadió en tinta roja, en el margen superior, los títulos latinos de los libros, y en los laterales, con calderones y números arábigos, las divisiones en capítulos según las biblias latinas. El texto está escrito en hebreo a tres columnas, con letra de gran finura y calidad en caracteres cuadrados, mientras que para las anotaciones



[CAT. 148A, fol. 2v]

masotéricas se elige la habitual letra microscópica y minúsculos trazos en los adornos vegetales, realizados en oro y diversos colores.

M.L.G.S.

148

Josué Ibn Gaón

Biblia con masora

Soria (?), 1300-1312

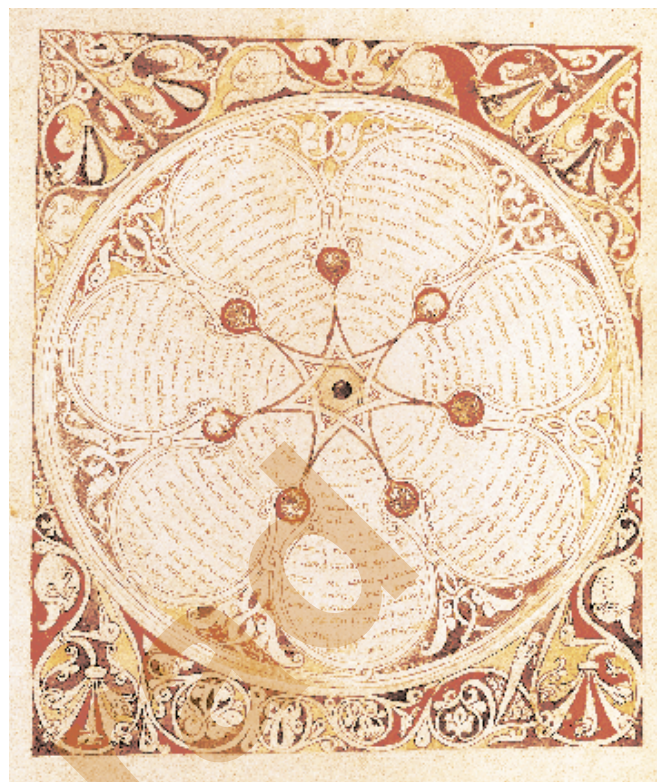
Manuscrito sobre pergamino; II + 372 + II folios; letra cuadrada sefardí
28,2-28,4 x 22,5-22,6 cm

París, Bibliothèque nationale de France (Ms. Heb. 21)

BIBLIOGRAFÍA: Delisle 1868-1881, p.12; Narkiss 1971, pp. 258-269; Sed-Rajna 1975 (1), pp. 180-182; Sed-Rajna 1975 (2), pp. 6-21; Halévi 1982; Sed-Rajna 1990, pp. 301-307; Sed-Rajna 1994, pp. 44-49.

En el colofón de esta Biblia (fol.1v) firma Josué ibn Gaón en la cenefa de la página tapiz: «Yo, Josué b[...] Abraham ibn Gaón, he realizado el primer cuaderno de este libro para el venerable médico R. Abraham de Léria, hijo de...», el nombre del padre queda oculto bajo una película de pintura. La pequeña localidad de Leria es vecina de Soria y sería el lugar donde, probablemente, el escriba realizó gran parte de su obra.

Se observa cómo esta primera parte está hecha por la mano de Josué, ya que es precisa y clara, mientras que el resto, obra probablemente de su taller, son mediocres copias de modelos comunes.



[CAT. 148B, fol. 4v]

De este escriba se conoce la «planta del templo» de la *Biblia de Oxford* (Kennikott, 2), firmada en 1306. Residiría en Soria, donde también vivía su hermano Sem Tov ibn Gaón quien, en 1312, escribió una Biblia.

La decoración es muy sencilla: páginas tapiz, calendarios y otros textos bajo arcadas o en círculos. Los dibujos del primer cuadernillo, obra de Josué, son de entrelazo vigoroso y muy correcto. De gran interés es la página tapiz (fol. 1v) con una lacería de recorrido geométrico, que nos recuerda las de época califal.

La Biblia entró a formar parte de la Biblioteca Nacional de París en 1794, procedente del Capítulo de Lyon.

C.B.G.

149

Biblia Hebraea

España, ca. Siglo XIV

Manuscrito sobre pergamino; 514 folios
30,5 x 19 cm

Leiden (Holanda), Leiden University Library (Ms. Or. 1197)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 257.

Lo más interesante de este códice corresponde a la decoración micrográfica en los márgenes, utilizando los comentarios léxicos de las masoras magna y parva, que en los manuscritos hispanohebreos suelen trazar



[CAT. 149, fol. 146r]

formas geométricas y, excepcionalmente, decoraciones figurativas. La más interesante es la que aparece en el texto del Cántico de Moisés al atravesar el mar Rojo (Éx 15, 1-18), donde podemos ver, en un dibujo micrográfico, la diestra de Dios que permitió la liberación de Israel de sus enemigos. Como es habitual en este tipo de composiciones, resulta muy difícil la lectura de lo micrográfico.

C. B. G.

150

Biblia Hebraea (Pentateuco, Meguilot, Haftarot)

1315

Manuscrito sobre pergamino; 201 folios + 3 guardas en papel (al modo hebreo)
26,5 x 20 x 5 cm

Procede de la Biblioteca del cardenal Zelada

Toledo, Catedral de Toledo Archivo Capitular (Ms. 1-14)

BIBLIOGRAFÍA: Toledo 1903, p. 145; Millás Vallicrosa 1942; Reinhardt y González 1990, pp. 57-58.



[CAT. 150]

Presenta una decoración que se reduce a los títulos de los libros en módulo mayor, escritos con la misma tinta que el resto del códice. También se distinguen algunas notas históricas, como al final del folio 200r, donde podemos leer que a los nueve días de *Tamuz* se acabó de copiar el Pentateuco, los cinco rollos *Meguilot* [véase cat. 133] y las *Haftarot* (capítulos o pericopas de un libro histórico de la Biblia que se lee en la *refilá* (oración del oficio litúrgico de la mañana), en el año 5075 de la Creación (13 de junio de 1315). En el verso de este folio y en el último (fol. 20r) se han añadido anotaciones de los diferentes propietarios de esta Biblia. En el folio 43v, cuando se acaba el Éxodo, figura en el margen inferior una nota en hebreo: «Ofrenda de Yahvé; libro del anciano, ilustre y excelso Rabí Abraham de Lomonte, con anatema para el que lo hurte, o para el que lo venda o lo compre sin permiso de la mayor parte de los miembros de la contada comunidad». En la segunda guarda hay una pequeña nota en italiano, del siglo XVIII: «Lettere del P. Gesuita P. Herbst sul punto de doversi dare o no eclesiástica sepoltura a tal Sr. Palatino della Russia Polaca Jazloveski Capitano Kmelivicekse». También en los distintos márgenes aparecen anotaciones o correcciones del copista, y notas de distintas manos haciendo referencia a las secciones bíblicas.

Esta Biblia, que proviene de la Biblioteca del cardenal Zelada cuyo nombre está escrito en una guarda, anteriormente había pertenecido al Rabí Abraham de Lomonte.

C. B. G.

151

Biblia

Zaragoza, 1404

II+ 400+ III folios
24 x 18 x 18 cm

París, Bibliothèque nationale de France (Ms. Heb. 31)

BIBLIOGRAFÍA: Kennicott 1780, p. 321; Freimann 1910, p.107; Nordström 1968, pp. 85-105; Metzger 1971, pp. 167-209; *Trésors d'Orient* 1973, n.º 60; Sirat y Beit-Arié 1979, vol. II; *De la Bible* 1985, n.º 176; Blasco y Romano 1991, pp. 3-11; *D'une main forte* 1991, n.º 41; Sed-Rajna 1994, pp. 80-85.

En el colofón (fol. 395v) leemos que Hayim b. Saul, apodado Vidal Satorre terminó la copia de esta Biblia a la edad de 60 años, con la ayuda de unas gafas, por encargo de R. Iz[haq] b. R. Judá Abendiná, en Zaragoza en el mes de *Sevat*, del año 5164 de la Creación (enero-febrero, 1404).

El escriba, Hayim b. Saul Satorre, es conocido por haber copiado otro manuscrito en 1383, en Cervera. La decoración que presentan ambas Biblias es muy diferente, lo que parece demostrar que el escriba no contribuyó a la decoración de ninguna.

La importancia de esta Biblia radica en las cuatro hojas que tienen decoración a toda página. El folio 1v presenta el candelabro; en el folio 2v, la mesa de los panes de oblación; en el folio 3, en el registro superior, se ven las doce tablas de la Ley; por último, y el más interesante, es el folio 4, donde se dibujan, sobre una pequeña colina con rocas de diversos colores —rojo, azul claro y marrón— dos árboles con sus troncos entrelazados de tonalidad verde-marrón, flanqueados por dos aves. De especial interés es el fondo donde vemos dos planos de color rojo y azul, respectivamente. Se trata del viejo recurso cromático tardorromano que perpetuó la miniatura hispana hasta el siglo XI. ¿Influencias de un antiguo modelo icónico? ¿Quién sabe!, aunque en todo caso la analogía es evidente. Este tema del Monte de los Olivos, según la tradición judía, alude al lugar donde se aparecerá el Mesías para anunciar la Redención. En este sentido, el que aparezca la imagen en relación con los utensilios del Templo puede aludir a la esperanza de que éste vuelva a reconstruirse.

C. B. G.



[CAT. 151, fol. 4]

Biblia de Alba

Maqueda, 1422

Manuscrito sobre papel

513 folios

42,5 x 32,5 x 12,5 cm

Madrid, Fundación Casa de Alba

BIBLIOGRAFÍA: *Biblia* 1920-1922; Nordström 1967; Metzger 1975, pp. 131-135; Yarza Luaces 1988, pp. 266-278; Paz y Meliá 1989; Fellous 1992, p. 79; Domínguez Rodríguez 1995, pp. 473-485; Fellous 1998, pp. 41-96.

Se trata de un códice iluminado que contiene una traducción del Antiguo Testamento en romance castellano, elaborado a partir del hebreo y del latín. Se completa el texto bíblico con 325 ilustraciones miniadas y numerosas glosas.

Desde el folio 1v al 25v, hay un gran prólogo del autor, donde se relata la historia de la creación del códice y todas las circunstancias que se desarrollaron alrededor de la realización de esta magnífica obra. Se mandó hacer el día 22 de abril de 1422 por Don Luis de Guzmán, Gran Maestro de la Orden de Calatrava, a su vasallo el rabino Moisés Arragel de Guadalajara, que se hallaba en Maqueda (Toledo). Al inicio del prólogo hay una carta donde el Maestre expone a Moisés Arragel sus motivaciones para realizar este trabajo (fols. 1v-2r): «Nos el Maestre de Calatrava enviamos mucho saludar a vos, rabí Mosé Arragel, nuestro basallo en la nuestra villa de Maqueda, [...]. Es nos dicho que soys muy sabio en la ley de los judíos, e que ha poco que ende venistes morar: [...] Rabí Mose: sabed que auemos cobdiçia de vna biblia en rromanze, glosada e ystoriada, lo qual nos dicen que soys para la fazer assy muy bastante. E a la asy demandar nos mouio dos cosas: una, que las biblias que oy sson falladas al su rromanze es muy corrupto: segunda, que los tales como nos auemos necesario la glosa para los passos obscuros; [...]» (fol. 2r).

El rabino tuvo la ayuda del dominico Vasco de Guzmán, archidiácono de Toledo, y del franciscano Arias de Encinas, superior del convento de San Francisco de Toledo, donde se envió la Biblia en 1433. En las cinco miniaturas que adornan el prólogo, aparecen escenas con todos los personajes que contribuyeron a la realización de este códice. Entre éstas destaca la excepcional ilustración de la ceremonia de entrega del códice al maestre de Calatrava (Yarza).

La principal intención de don Luis de Guzmán, con la creación de esta Biblia, era propiciar la tolerancia y el entendimiento entre ambas religiones. Esta idea se puede ver materializada en todo el códice con la interrelación de comentarios judíos y cristianos en la glosa marginal y en algunas miniaturas se observa la unión de elementos cristianos con detalles que vienen de las fuentes judías.

El programa iconográfico está dedicado en gran parte a escenas de guerra, especialmente las de la conquista de Canaán. Se ilustra la historia del pueblo judío como una gesta, donde los hebreos son representados como los conquistadores. Este carácter de la ilustración responde a la intención de orgullo «nacional» de Arragel por la gloria de su pueblo. Aunque la ilustración no

fue responsabilidad de Arragel, los miniaturistas estuvieron condicionados por modelos propuestos por éste. El arte de estas ilustraciones es muy rústico, y de un cierto espíritu «naïf», pero lleno de vigor, muy alejado del refinamiento del gótico internacional (Domínguez). El efectismo naturalista alcanza cotas extraordinarias, como la muerte de Abel, en la que Caín le muerde a su hermano en el cuello. Todo se muestra aquí con gran crudeza.

El comentario de la *Biblia de Alba* es muy denso, hasta ochenta y cuatro líneas por página. Cada lema está subrayado con tinta roja, el número de las líneas del texto bíblico está en función de la densidad de los comentarios que acompañan a cada versículo. Las glosas, de menor tamaño, ocupan, a veces, los cuatro márgenes. Se encuentran iluminados todos los libros bíblicos, excepto los Salmos, Proverbios, Eclesiásticos, Lamentaciones y Crónicas.

La *Biblia de Alba* no tiene huellas de haber sufrido una agresiva censura, sin embargo estuvo escondida (o desaparecida) durante los dos siglos que siguieron a su envío al convento de Toledo. En 1624, el gran inquisidor, Don Andrés Pacheco se la dio al conde duque de Olivares en reconocimiento de los servicios prestados a la nación, y porque el manuscrito perteneció a su abuelo. Actualmente se encuentra en la biblioteca de los duques de Alba.

C.B.G.



[CAT. 152, s.f.]

153

Pentateuco con Haftarat y cinco rollos

Lisboa, 1480-1490

Manuscrito sobre vitela; 464 folios en letra cuadrada sefardí
17,7 x 13,3 x 8 cm

Londres, The British Library (Ms. Add. 27167)

BIBLIOGRAFÍA: Luzzato 1864, p. 35; Margoliouth 1905, I, pp. 58-59;
Metzger 1977, pp. 110-116; Narkiss 1982, pp. 145-146; Sed-Rajna
1970, pp. 70-72.

Se trata de un libro de sencilla pero elegante decoración floral y zoomórfica. Su estilo se ha comparado con la Biblia de Lisboa de 1482. Muestra dos tendencias ilustrativas muy significativas: el arte floral de los Libros de Horas figura en el inicio del *Levítico* (fol. 148v), mientras que el comienzo de las *Lamentaciones* se realiza con una finísima decoración vegetal afiligranada, en la que aparecen dos lechuzas.

C. B. G.



[Cat. 153, fol. 419]

154

Samuel Ben Musa

Comentario al Pentateuco

Zamora, 1487

Impreso sobre papel
27 x 21,5 x 3 cm

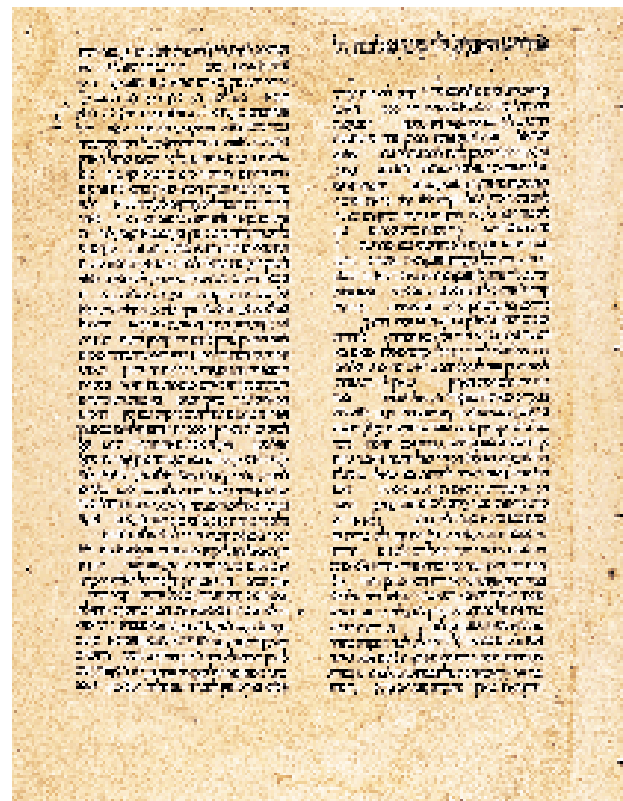
Nueva York, The Library of The Jewish Theological Seminary of
America (Heb. 94b)

BIBLIOGRAFÍA: Steinschneider 1852-1860, vol. 3, col. 2342, n.º 6927,4;
Haebler 1904, n.º 568; Freimann 1968, pp. 257-59; *Convivencia* 1992,
p. 210.

Es uno de los primeros libros hebreos impresos. Su autor es Semuel ben Musa, a quien se conoce por ser el autor de tres trabajos, siendo ésta la única copia de ellos. En ella se reproducen los comentarios bíblicos de Rabí Selomó ibn Ishaq, llamado Rasí (1040-1105), conocido comentarista del norte de Francia.

Las anotaciones escritas en el libro no informan de las vicisitudes por las que ha pasado desde que fue vendido, en 1523, en Italia por Jacob Israel de Forli a Ishaq ben Obadich de Mestre. En 1854, formó parte de la colección del Seminario Teológico de Breslau y, posteriormente, pasó a una colección particular, en Holanda, desde donde se llevo finalmente a los Estados Unidos.

C. B. G.



[Cat. 154]

155

Abraham Kalif

Biblia

Toledo, 1492; Constantinopla, 1497

Manuscrito sobre pergamino; 390 folios
27 x 22 x 7,7 cm

Nueva York, The Library of The Jewish
Theological Seminary of America (Ms. L 6).

BIBLIOGRAFÍA: *Text and Context* 1993,
pp. 5 y 10.

La historia de esta Biblia ha seguido muy directamente el proceso de la expulsión de los judíos, el año 1492. Copiada en Toledo por el escriba Abraham Kalif pocos meses antes del Decreto de expulsión, sería completada cinco años después, en Constantinopla, cuando Hayyim ibn Hayim le añadió la *masora*.

Su decoración con una tabla de concordancias en el folio 2r sigue el característico esquema de la tabla de cánones de biblias y evangelios cristianos que, a su vez, son deudores de modelos tardorromanos. Bajo las arcadas, de colores verde y amarillo, se escriben la lista de los libros bíblicos y los correspondientes *parasiyot* (cada una de las secciones en que se divide el Pentateuco para su lectura litúrgica durante las sucesivas semanas del año).

El tipo de ilustración habla por sí solo del arte conservador que existía para este tipo de obras en el Toledo del siglo XV.

C.B.G.



[CAT. 155, fol. 1v]



[CAT. 155, fol. 2r]

156

Biblia Hebreá

España, segundo cuarto del siglo XV (?)

Manuscrito sobre pergamino iluminado; VIII + 478 + IV folios;
encuadernación posterior en piel roja sobre tabla con hierros dorados,
forrada en tela y guardas en papel jaspeado
33,5 x 26,5 x 12,5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Vit/26-6)

BIBLIOGRAFÍA: Domínguez Bordona 1933, p. 430; Cantera Burgos
1958 (2), pp. 220-228; Valle Rodríguez 1986, pp. 97-98; *La vida ju-
día en Sefarad* 1991, p. 258.

Biblia hebrea con *masora* magna y parva, sistema tradicional de anotaciones marginales: la magna, en los márgenes superiores e inferiores; la parva, intercolumnar y márgenes laterales. El texto corresponde al tradicional tiberiense y está escrita a dos columnas, de 30 a 31 líneas, con letra cuadrada serfardí vocalizada.

El manuscrito tiene nueve hojas de guarda al principio, una antigua, y cinco al final. En la hoja de guarda antigua hay en el folio recto una nota de un tal Maimón, probablemente el antiguo dueño de la Biblia. En el vuelto, una lista latina con las obras contenidas. En el folio 124v figura un índice de los *parasiyot* (perícopas de cada una de las secciones en que se divide el Pentateuco para su correspondiente lectura litúrgica), para las diferentes fiestas. La decoración es de gran calidad, reproduciendo 113 iluminaciones de tema floral y zoomórfico. Sólo una es de tipo historiado: el episodio de Jonás (fol. 326v).

La procedencia de este códice es desconocida, probablemente se trate del ejemplar adquirido por la Biblioteca Nacional en 1737, procedente del Convento de Santo Tomás de Ávila.

C.B.G.



[CAT. 156]

157

Biblia Hebraea

Siglo XV (1482?)

Manuscrito sobre vitela, 375 folios
28 x 20 x 8,5 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 2)

BIBLIOGRAFÍA: Villaamil 1878, p. 2; *VII Centenario* 1993, pp. 26-27.

En este ejemplar el texto bíblico, escrito en caldeo, se recoge en dos columnas y caracteres microscópicos en las notas. Al final del manuscrito el copista escribe una nota en hebreo en la que dice: «Yo Jom Tov, hijo del sabio Rabí Ishaq Sat-Amarillo, escribí este libro y lo concluí en el mes de Thebeth del año 6242 de la Creación, en Tarasonah». En la última hoja, se pueden leer unas líneas de otra mano y ajenas al texto, con la fecha 1521. Probablemente perteneció al cardenal Cisneros pues aparecen sus iniciales en oro y con adornos.

M.L.G.S.



[CAT. 157]

158

Yehudá Ben R. Semuel Albreq

Biblia hebraea (Pentateuco, Haftarat, Meguilot)

Sevilla, 1471

Manuscrito sobre pergamino; 269 folios
con 5 guardas (3 de pergamino y una de
papel, al modo hebreo)
18 x 15 x 4 cm

Toledo, Catedral de Toledo Archivo
Capitular (Ms. 1-19)

BIBLIOGRAFÍA: Toledo 1903, p. 144,
n.º CCC; Reinhardt y González 1990,
pp. 61-62.

Esta Biblia perteneció a la Biblioteca del cardenal Zelada, cuyo escudo aparece en el lomo de la encuadernación. El primer propietario, y para quien se escribió, fue R. Abraham b. R. Jacob Samia.

Presenta una decoración sencilla, tan sólo en el folio 94v y 118r hay unas notas marginales incluidas dentro de recuadros. A partir del folio 175, las iniciales de las *Meguilot* van trazadas en letras de módulo mayor.

En el colofón podemos leer la siguiente anotación: «Yo, Jehudá b. R. Semuel Albreq, sefardí, escribí este Pentateuco, junto con las Haftarat y los cinco Meguilot para el esclarecido y sabio R. Abraham b. R. Jacob (d.e.p.) Samia? El Señor le haga merecedor (junto con sus hijos y des-



[CAT. 158]

endientes) en lo que está escrito: No se aparte el libro de la ley... En la ciudad de Sevilla, en el año 5231 de la Creación, al segundo mes de *Adar*, viernes, día segundo del mes [4 de marzo de 1471]». Luego le siguen elogios del copista y notas borrosas de los distintos propietarios. Una traducción en latín del mismo colofón está en las guardas iniciales, que ya es del siglo XVIII.

C.B.G.

159

Traslación de Libros del Antiguo Testamento («Biblia de Isabel la Católica»)

Castilla, Siglo XIII; copia de la primera mitad del siglo XV

Manuscrito sobre pergamino y papel; 258 folios a 2 columnas de 42 a 48 líneas; encuadernación escurialense; piel sobre cartón
40 x 31 x 8,5 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid) (Ms. I-I-5)

BIBLIOGRAFÍA: Zarco Cuevas 1924, pp. 24-28; La *vida judía en Sefarad* 1991, p. 258; Herrero 1992, pp. 468-469.

Este códice, junto a otro conservado también en El Escorial (I-I-7), reproduce una Biblia completa y, entre los dos, los libros del Antiguo Testamento según el canon judío de las Sagradas Escrituras. Nuestro ejemplar comienza por el Libro del profeta Isaías y termina con el Segundo Libro de Paralipomenon.

La traducción sigue la versión castellana de la Biblia introducida por Alfonso X en la *General Estoria* [cat. 188]. A partir del siglo XV aparecen estos textos bíblicos romanceados, con un peculiar estilo literal y servil que se ha denominado «calco», en el que el castellano se ha modificado en su sintaxis y léxico por estar supeditado a los esquemas de una lengua semítica.

Escrito con letra gótica sobre papel, alternando con pergamino, su decoración sigue las formas de la miniatura más popular de la primera mitad del siglo XV. Las ilustraciones historiadas corresponden a los folios 1r, 3v, 30r, 66r, 102r, 132r, 166r y 167r, destacando entre éstas un ciclo dedicado a Job. La obra perteneció a Isabel la Católica.

C. B. G.



[CAT. 159]



[CAT. 160, fols. 106v-107r]

160

Abraham ibn Ezra (Tudela, ca. 1089-1167)

Perush o Comentario sobre el Pentateuco

Roma, 1140; copia del siglo XV

Manuscrito sobre pergamino y papel; 206 folios encuadernación complutense en pasta con hierros dorados
22 x 15,5 x 6,5 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 8)

BIBLIOGRAFÍA: Villaamil 1878, p. 3; Llamas 1942; Díaz Esteban 1991, pp. 131-132; Romano 1991, pp. 155-157; *VII Centenario* 1993, p. 20; *Una hora de España* 1994, p. 241.

Abraham ibn Ezra fue uno de los científicos judíos más influyentes de la Alta Edad Media cristiana, tanto como creador como por haber transmitido sus conocimientos a intelectuales judíos y cristianos. Desde 1140, tras la invasión almohade, viajó por Italia, Francia e Inglaterra con lo que contribuyó a la difusión por Europa de los valores culturales del es-

plendor judío en Sefarad. Su formación enciclopédica le permitió estudiar matemáticas, astronomía y su aplicación astrológica, e intentar sistematizar la gramática hebrea. Asimismo, destacó en poesía cultivando los géneros tradicionales del período andalusí e introduciendo nuevos temas en su poesía secular, a la que impregnó de una cierta melancolía, motivada por la decadencia de las comunidades israelitas en España. También investigó la exégesis bíblica, admitiendo la veracidad del texto masotérico, aunque aplicando racionalmente sus conocimientos. En sus obras emplea un hebreo rabínico muy próximo al bíblico, con ciertos arabismos debidos al conocimiento de esa lengua y a su trabajo como traductor del árabe al hebreo.

Este manuscrito, con texto hebreo y escritura en caracteres rabínicos y cuadráticos, contiene el *Séfer ha-Yasar*, que coincide con la edición de Venecia (1517). Está compuesto por el prólogo del comentario al libro del Génesis, comentario a la *parasá* y comentarios a la *parasá* del Éxodo. Procede de la biblioteca de la Universidad de Alcalá, quizás donado por el converso Alfonso de Zamora, catedrático de hebreo, quien, probablemente, a lo largo de su carrera reunió importantes textos como apoyo a sus enseñanzas. Al final, el texto queda incompleto y tiene algunas hojas de pergamino intercaladas entre las de papel.

M. L. G. S.



[CAT. 161]

161

Rollo del Pentateuco (Incompleto)

Siglo XV (?)

Vitela gruesa

628 x 50'4 cm; con soporte 73 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Res/239 bis)

BIBLIOGRAFÍA: Valle Rodríguez 1986, p.103.

El texto que aquí se recoge pertenece al Levítico (8, 31) y a Números (7, 39). Se compone de once tiras cosidas con 42 columnas, de 45 líneas, con buen estado de conservación. Los palos del soporte son modernos y el rollo se guarda en una caja sin carácter.

C.B.G.

162

Biblia Políglota Complutense. Libro Veteris et Novi Testamenti multiplici lingua nunc primum impressi

1514-1517

6 volúmenes infolio; papel encuadernado en pergamino en cartóné
38,5 x 28,5 x 7,5 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (FOA 101)

BIBLIOGRAFÍA: García López 1889, n.º 19; Berger 1899, p. 2; Revilla Rico 1917; Bataillon 1937, pp. 19-23 y 33-43; Norton 1966; Sainz de Robles 1973, pp. 201-224; Norton 1978; Mosquera 1989, pp. 17-20; Martín Abad 1991, vol. I, pp. 65-67 y 222-223; *VII Centenario* 1993, pp. 18-19; *Una hora de España* 1994, pp. 230-233.

Fue el cardenal Cisneros quien ordenó y dirigió la primera edición propiamente impresa de una Biblia políglota. Dicha empresa constituyó el primer intento de aplicar con rigor la crítica científica moderna a los textos bíblicos, lo que supuso la culminación de la cultura hispana de finales del siglo XV; sin embargo, esto no evitó la aparición de detractores. Para su redacción Cisneros se rodeó de los mejores especialistas del

momento en las distintas lenguas. Para los textos hebreos y arameos contó con tres conversos: Alfonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá; para los griegos con el cretense Demetrio Ducas, primer catedrático de griego de la universidad, con el que colaboraron Diego López de Zúñiga y Fernando Núñez el «Pinciano»; y para la corrección de la versión latina de la Vulgata, con el gramático Antonio de Nebrija, quien, por diferencias de criterio con el cardenal, abandonó el proyecto. En su elaboración se utilizaron versiones bíblicas griegas, latinas, hebreas, arameas y siríacas, reuniéndose materiales de extraordinario valor, entre los que estaban los mejores códices bíblicos del momento, solicitando el préstamo para su consulta, incluso, a la Biblioteca Vaticana.

Los seis volúmenes de los que constaba la obra se distribuyeron de la siguiente manera: en los cuatro primeros se recogen los libros del Antiguo Testamento, en hebreo, arameo y griego; en el quinto, el Nuevo Testamento, en griego y latín, en su versión de la Vulgata y otra literal; por último, el sexto volumen contiene los estudios del aparato filológico, entre éstos un vocabulario hebraico-latino. En todos ellos, la portada se ilustra con el escudo de armas de Cisneros, enmarcado por una orla, con cuatro versos referidos al cardenal, en la parte de arriba, y una inscripción en latín que referencia el contenido de cada volumen, en la parte inferior. Además, en el tomo IV, aparece el escudo del impresor, Arnau Guillén de Brocar, que representa el Calvario enmarcado por cuatro festones de ramaje, y en el tomo V, después del colofón, vuelve a aparecer otro escudo del editor, pero esta vez más pequeño.

A la altísima calidad textual, la belleza ornamental y las iluminaciones hay que añadir el valor editorial en el que Guillén de Brocar puso de manifiesto su magistral oficio, llevado a cabo con un sencillo diseño, y una perfecta maquetación, en la que combinó, con extraordinaria armonía, las columnas de los textos según las distintas lenguas. Asimismo, aplicó una extraordinaria corrección tipográfica y una estampación de alta calidad en las distintas tintas negras y rojas.

La redacción se comenzó en 1502 en la Academia Bíblica del Colegio Trilingüe de la recién fundada Universidad de Alcalá, quedando finalizada

en 1517, el mismo año de la muerte del cardenal. No obstante, su divulgación no se produjo hasta 1520, tras la expedición de un breve del papa León X que la autorizaba, y la distribución y venta no tuvo lugar hasta 1522. En Alcalá de Henares se imprimieron seiscientos ejemplares en papel y seis en pergamino.

M.L.G.S.



[CAT. 162]

ישראל עובדי עבודה זרה
ביום שבת



והיה עובדי עבודה זרה
ביום שבת
במקום שבת
במקום שבת

La tradición a partir de la cual cada comunidad judía debe disponer de un lugar propio para enterrar a sus muertos se remonta a la época de Abraham cuando, tras la muerte de Sara, solicitó, en su condición de forastero, a los hijos de Het un lugar para sepultarla (Génesis 23, 4). El lugar elegido, la cueva de la Macpelá, se convirtió con el tiempo en Panteón de los Patriarcas y referente común en la memoria del pueblo judío. Por esta razón la mayor parte de aljamas que se formaron en la Península Ibérica contaron con una necrópolis en la que sólo los judíos tenían cabida, aunque algunas no lo tuvieron hasta bien entrado el siglo XIV. Durante mucho tiempo Cervera (Lleida) no dispuso ni de cementerio ni de sociedad fúnebre y los cadáveres debían ser enterrados en otro lugar. Así lo indica una de las respuestas del rabí Ben Adret¹, en la que se expresa claramente «que no había cementerio en aquella ciudad» en una fecha que Baer sitúa hacia 1300². Hasta 1343 no contamos con una referencia segura del *fossar dels juheus* de Cervera. En 1326, Jaime II autorizó a los judíos de la villa de Burriana (Castellón de la Plana) para que dispusieran de un terreno en el término de la villa para instalar en él su cementerio y evitarles de este modo el penoso traslado de los cadáveres hasta Morvedre (Sagunto) o a otras localidades³.

Por razones de salubridad, los cementerios judíos se situaban extramuros y en ocasiones a considerable distancia, en lugares ligeramente elevados y orientados, siempre que esto fuera posible, hacia el sector donde se encontraba el barrio judío (Barcelona, Girona). En Barcelona, el recorrido desde la ciudad hasta el cementerio era largo y penoso, ya que además había que subir una empinada cuesta. No menos largo era el trayecto desde la ciudad de Zaragoza hasta la necrópolis situada en Miralbueno. En otros lugares ésta se levantaba en un lugar cercano a las murallas (Murcia, Valencia, Córdoba) y junto a una de las puertas de la ciudad o al otro lado del río cerca de un puente que servía de enlace entre la necrópolis y el barrio judío (Segovia, Plasencia, Besalú).

Dentro del espacio destinado a necrópolis, se considera que la mayoría estaban delimitadas por un muro con una o más puertas, las tumbas estaban colocadas formando hileras, manteniendo entre ellas en una primera fase una distancia regular para adosarse, o incluso superponerse otras posteriormente. Los cadáveres aparecen orientados con la cabeza al oeste y los pies al este para que en el momento de la Resurrección sus rostros estén vueltos hacia Jerusalén. Para poder orientar las sepulturas el sol es el elemento determinante y las ligeras diferencias que se advierten en algunos lugares obedecen a la diferente posición del sol en el momento de su salida. Otras orientaciones se aprecian en algunas necrópolis genuinamente judaicas (Valencia, Deza).

La posibilidad de realizar nuevas intervenciones en las antiguas necrópolis judías con nuevas metodologías gracias a las grandes obras de infraestructura que se han llevado a cabo o simplemente gracias al derribo de viejos inmuebles, ha modificado sustancialmente nues-

¹ *Séfer* 1989, p. 190 [III, 291].

² Baer 1985, p. 154.

³ Magdalena 1978, pp. 29 y 65.

tra visión sustituyendo las antiguas dudas por nuevas certezas y, lógicamente, por nuevos problemas. Atrás han quedado aquellas primeras excavaciones realizadas en Barcelona, Deza, Teruel o Segovia. En este artículo nos proponemos hacer balance de estos diez años de investigación, fruto de los cuales es un mejor conocimiento de la evolución de los enterramientos y muy especialmente de la cronología, auténtico talón de Aquiles de la arqueología judía.

BARCELONA

Desde los años 1945-1946 en los que se llevó a cabo la excavación de una parte de la necrópolis de Montjuïc, cuyos resultados ya fueron en su día publicados y ampliamente divulgados⁴, no se había vuelto a tratar el tema hasta que en el año 2001, con motivo de las obras de remodelación de la montaña, se ha replanteado de nuevo el futuro de la necrópolis. El derribo de las antiguas instalaciones del Tiro de Pichón ha permitido una exploración en superficie de un amplio sector, parte de cuyas sepulturas aflora en superficie en un número muy superior al de las ciento setenta y una tumbas excavadas anteriormente. Razones de tipo administrativo han paralizado el proyecto impidiendo, por el momento, resolver la ya antigua cuestión de la cronología de las sepulturas antropomorfas, las de fosa y cámara lateral y las trapezoidales con ataúd, únicos tipos documentados en esta necrópolis.

GERONA

Esta es probablemente una de las necrópolis mejor estudiadas de la Península. Conocemos diversos aspectos de ella gracias a la documentación que ha estudiado situarla con precisión gracias a la perpetuación de ciertos topónimos. Sabemos lo que ocurrió en el momento de la expulsión y el destino de muchas de sus lápidas funerarias, algunas de las cuales se han conservado, constituyendo en Gerona una de las colecciones de epitafios hebreos más importantes de España. Sin embargo, faltaba llevar a cabo una exploración de la necrópolis, lo que en parte fue posible gracias, entre otras razones, a la aplicación de las técnicas de prospección mediante radar dentro del programa europeo *Progress (Prospecció geofísica, recerca i excavació selectiva del subsòl)*, lo que permitió ya desde un primer momento la delimitación del área a excavar. Entre 1999 y 2000⁵ se han llevado a cabo dos campañas de excavación en el antiguo solar de la necrópolis que han permitido por un lado fijar sus límites, entre 10.000 y 12.000 m², y por otro la localización de ciento noventa y dos tumbas muy parecidas a las de Barcelona. Entre las más antiguas coexisten las antropomorfas y las que adoptan la forma de bañera con losas de cubierta. En una fase posterior, difícil de fechar, aparecen las de fosa y cavidad lateral, hasta ahora exclusivas de la necrópolis de Barcelona y, al parecer, contemporáneas de las de fosa y ataúd, cerrándose la secuencia con las de fosa simple, consideradas tipológicamente como las más recientes. Los ajuares, muy escasos, incluyen restos del tocado que cubría la cabeza, muy parecidos a los utilizados en Barcelona, algunos pendientes, un anillo de oro con una piedra verde, una hebilla de bronce decorada con un grifo y diversos elementos metálicos, algunos de los cuales se pueden relacionar con el utillaje funerario, mientras que otros, difíciles de identificar, estarían asociados a ciertas prácticas funerarias cuya mecánica desconocemos. Las actuales excavaciones, sin

⁴ Durán y Millás 1947.

⁵ Palahí *et al.* 2000.

embargo, no han proporcionado ningún elemento epigráfico nuevo, ni sobre piedra ni sobre otro tipo de soporte, aunque las gestiones realizadas por el Ayuntamiento para la adquisición de los terrenos del cementerio han permitido la localización de tres nuevas lápidas, desgraciadamente fuera de contexto.

SEGOVIA

Se ha calculado que la necrópolis, situada en la ladera de un cerro frente a la ciudad al otro lado del río Clamores, se extendía sobre una superficie de una hectárea de la que actualmente se han excavado unos 256 m². En esta necrópolis⁶ encontramos tanto enterramientos en cámaras hipogeas como sepulcros en fosa, constituyendo las primeras, más antiguas que los segundos, una rareza por el momento dentro del panorama de la arqueología funeraria judaica hispana. El uso posterior como vertedero, como refugio o como lugar de habitación de estas cámaras hipogeas ha dificultado el análisis de los depósitos más antiguos que contenían. La interpretación de uno de estos depósitos, constituido por numerosos restos humanos sin conexión, como un lugar de segunda deposición de los huesos desde la sepultura original nos parece algo extraño, incluso si tratamos de explicarlo por el rito de la doble inhumación⁷. La falta de paralelos impide por el momento afirmar o negar nada, pues

ninguna relación guardan con éstas las tumbas de fosa con cámara lateral de Barcelona y Gerona, ni se ha efectuado todavía ninguna exploración de las cuevas artificiales de Sagunto, ni sabemos todavía nada de los resultados obtenidos en la excavación de la necrópolis del cerro del Castillo de Burgos. En cualquier caso, queda abierta la cuestión de su cronología, un problema que afecta por igual a casi todas las necrópolis hispanas actualmente conocidas. El resto de los enterramientos está constituido mayoritariamente tanto por fosas antropoides talladas en la roca, con las cabeceiras circulares o cuadrangulares, como por las de bañera o las de fosa simple en tierra, correspondiendo estas últimas a la fase más reciente de la necrópolis, sin que sea posible dar mayores precisiones sobre la cronología absoluta del yacimiento, del que sabemos que estuvo en uso durante mucho tiempo. La ausencia de ajuares significativos, en realidad en los enterramientos judíos no hay propiamente ajuares, que en este caso se reducen a fragmentos cerámicos, algunas pocas monedas entre las que aparece un dinero de vellón de Alfonso VIII (entre 1170 y 1212) y algunos zarcillos de plata, refleja las dificultades existentes para fechar un conjunto de este tipo. De hecho, hasta el momento de iniciar su excavación nada se sabía excepto su ubicación aproximada gracias a una breve referencia documental del año 1460 en la que se cita el *Fonsario de los judíos* como límite de una serie de propiedades⁸.

⁶ Fernández Esteban 2000, pp. 194-198.

⁷ Krauss 1934, pp. 1-11.

⁸ Fernández Esteban 1997, p. 226.

«Cortejo fúnebre judío», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 84r)



SEVILLA

Una excavación de urgencia permitió en 1992 acometer la primera campaña de excavación de la necrópolis sevillana al exterior de la Puerta de la Carne, donde ya en 1616 Juan de Torres y Alarcón situaba el cementerio judío⁹. Entre 1996 y 1997 se realizó una nueva campaña en una zona cercana a la ya excavada¹⁰, formando ambas parte de un mismo conjunto. Finalmente en 1999 pudo llevarse a cabo un sondeo en el barrio de San Bernardo¹¹, al este del arroyo Tagarete, en el lugar de unas «ollerías», en el que los judíos tuvieron una segunda necrópolis que la reina Isabel mandó expropiar el 25 de marzo de 1482 porque en él se enterraban conversos según el rito judaico. Las fuentes documentales así lo corroboran pues, con motivo del pleito incoado contra el duque de Béjar por la posesión del primer cementerio judío, uno de los judíos que testificaba declaró que «las dichas tierras las tenían por campo de sus enterramientos fasta que compraron otras a las ollerías»¹². Las excavaciones realizadas en estos tres puntos de la ciudad de Sevilla han permitido documentar un total de trescientas cincuenta y dos sepulturas, catorce de las cuales corresponden a los trabajos realizados en el barrio de San Bernardo (calle Marqués de Estella). La principal aportación de las tres intervenciones radica en la posibilidad de establecer una secuencia cronológica desde la fase inicial de la necrópolis, algunos años después de la conquista cristiana, hasta 1483 cuando la Inquisición decretó la expulsión, entre otros, de todos los judíos de Sevilla que no aceptaran el bautismo, e incluso más adelante, pudiéndose constatar cómo a lo largo de la primera mitad del siglo XVI se mantienen inhumaciones según el rito judaico. La tipología de los enterramientos incluye sepulturas de fosa y lucillos, conviviendo ambos sistemas a lo largo de toda la existencia de la necrópolis, aunque en algunos momentos la técnica constructiva y el acabado manifiestan algunos cambios, predominando las primeras en la fase final. Los lucillos, unas estructuras de ladrillo de planta trapezoidal cubiertas con bóveda, también de ladrillo, y abiertas por la cabecera y los pies, que hasta la excavación de la necrópolis de Sevilla sólo se había constatado su presencia en Toledo, han proporcionado restos significativos de ataúdes (hierros, clavos y madera) mayoritariamente trapezoidales. Como en otras necrópolis, los objetos asociados a los enterramientos son muy escasos (elementos cerámicos, objetos de adorno femeninos y alfileres de mortaja).

BIEL (ZARAGOZA)

La necrópolis se halla situada a unos doscientos metros de la población sobre un cerro de unos 780 metros de altitud delimitado por el río Arba de Biel al noroeste y por un pequeño barranco al sur y este. Su pronunciada pendiente unida a una fuerte erosión han provocado la práctica desaparición de una parte del sector occidental del cementerio, mientras que la parte oriental y la meridional se han visto afectadas por la construcción del cementerio moderno. Aunque no se conserva ninguna referencia documental sobre la misma, sin embargo la memoria popular mantuvo vivo su recuerdo en el topónimo *Fosal de los Judíos del Cantal* hasta 1817, por lo menos¹³.

Visibles algunas de las tumbas hasta los años veinte del presente siglo, su redescubrimiento se produjo de modo fortuito durante el verano de 1990 al producirse un leve co-

⁹ Santana Falcón 1995.

¹⁰ Romo Salas *et alii* 1999.

¹¹ Santana Falcón 2000.

¹² Collantes de Terán 1984, p. 100.

¹³ Lanzarote Subías 1992 (1).

rrimiento de tierras a causa de una tormenta. Tras una breve exploración se contabilizaron un total de doce enterramientos, pudiendo haber muchos más dada su densidad, de formato rectangular, orientados de oeste a este, y en un estado de conservación muy deficiente. La intervención¹⁴ se llevó a cabo sobre dos de ellos, dado que se trataba simplemente de una labor de recogida de restos humanos, reconocimiento y catalogación del enclave, siendo la número 1 la que presenta un mayor interés. Se trata de un osario individual excavado en la roca que se supone estaría cerrado por un número indeterminado de lajas. Su longitud aproximada es de 65-70 cm y su anchura de 53-58 cm. Los huesos, algo desordenados e incompletos, sugieren la posibilidad de haber sido trasladados desde otra tumba, lo que constituiría una novedad dentro de las costumbres funerarias hispanohebreas, similar a la planteada en relación a las cámaras hipogeas de Segovia. La número 2, una fosa excavada en la arenisca, adopta en la zona de la cabeza una forma ligeramente redondeada. Mide entre 1,60 y 1,70 m de longitud y su anchura es de unos 0,43 m, lo que sin duda obligaría a comprimir el cuerpo en el momento de la inhumación. Los restos no van acompañados de ningún tipo de ajuar, madera o clavos.



¹⁴ Lanzarote Subías 1992 (2), pp. 143-146.

¹⁵ Casanovas Miró 2001, pp. 40-41.

Sepultura antropomorfa y cámaras hipogeas, Segovia, Cuesta de los Hoyos

UNCASTILLO (ZARAGOZA)

La aparición de abundantes restos humanos al construir un campo de fútbol y algo más tarde el hallazgo de una estela funeraria hebrea, actualmente desaparecida, en un sector cercano al llamado «puente de los judíos» permitían conjeturar la existencia de una necrópolis hebrea de la que hasta aquellos momentos se desconocía su ubicación y sus límites. Debajo del camino medieval se localizó además una breve inscripción hebrea grabada sobre una gran roca de arenisca que probablemente señalaba el acceso antiguo a la necrópolis¹⁵.

De nuevo, como en el caso de Biel, las fuertes lluvias caídas en agosto de 1992 provocaron algunos corrimientos de tierras poniendo al descubierto, entre el actual camino de las piscinas y el antiguo camino medieval que conduce al «puente de los judíos», un número importante de tumbas de fosa simple, excavadas en la tierra o en la roca, cubiertas en su mayoría de grandes losas planas sobre las que se levantaba un túmulo que servía

para señalar el lugar de la tumba. El mal estado de algunas de ellas hizo necesario cubrirlas de nuevo por tratarse de una excavación de urgencia para la que no se obtuvo subvención alguna¹⁶. De las restantes se procedió a la consolidación de tres de ellas, perdiéndose unas diez. En 1994 se inició una nueva campaña que tuvo que interrumpirse por diversos motivos y de la que no se han publicado los resultados.

LEÓN

La necrópolis hebrea se encuentra en el arrabal de Puente Castro, ocupando la ladera de la denominada Cuesta de la Candamia, que culmina en el cerro de la Mota, no lejos de la orilla izquierda del río Torío. Abarca una extensión aproximada de unos 4.000 m² aunque sus límites resultan difíciles de precisar por el volumen de remoción de tierras provocado por el trazado de la carretera de circunvalación.

A lo largo de los siglos XIX y XX son numerosos los hallazgos de lápidas funerarias hebraicas en todo este sector, lo que permite confirmar su carácter de necrópolis hebrea. Los once epitafios actualmente conocidos abarcan un período comprendido entre los años 1026 y 1135-1145, fecha esta última relativamente cercana a la de la destrucción del castro en 1196.

En 1973, las labores efectuadas en el huerto por el propietario de la finca número 115 de la calle Isoba, actualmente desaparecida a causa del trazado de la vía de circunvalación, permitieron el hallazgo de un nuevo epitafio fragmentado sobre una tumba. Por este motivo, en agosto de ese mismo año se procedió a una nueva excavación que dio como resultado el hallazgo de otras cuatro tumbas, sin que apareciera ninguna inscripción. Abundaban los fragmentos de tejas y de cerámicas medievales de los siglos XIII y XIV en los niveles superficiales, que desaparecían al profundizar en el terreno. Las tumbas, orientadas de O a E, aparecieron a distintos niveles y tres de ellas presentaban abundantes restos de madera de los ataúdes, de forma ligeramente trapezoidal (52-32 cm, 30 cm de altura aproximadamente), y clavos de hierro de sección cuadrada y cabeza de pestaña de unos 10 a 11,5 cm de longitud. El cuarto enterramiento no proporcionó ni ataúd de madera, ni piedras de protección. Los cuerpos, en decúbito supino, adoptaban en todos los casos la misma posición: «miembros estirados y paralelos al cuerpo y orientados hacia oriente; cabeza reclinada bien sobre el hombro derecho, bien sobre el izquierdo; los brazos, uno estirado y paralelo al cuerpo y el otro doblado por el codo apoyando el antebrazo sobre la zona coxial indistintamente»¹⁷.

En el mes de octubre de 1983 fue localizada una nueva inscripción hebrea con motivo de las obras de la carretera de circunvalación «entre el depósito de agua y el arroyo del Barranco, un poco por debajo de las excavaciones realizadas en 1954». Se llevó a cabo una excavación de urgencia, dirigida por J. L. Avelló, que permitió descubrir dos niveles de enterramientos, uno constituido por diversas tumbas infantiles, que según los autores corresponden a un período de gran mortandad, superpuesto a un segundo nivel formado por enterramientos de adultos en fosas trapezoidales y de bañera. Como en otros lugares, han aparecido clavos y restos de madera de los ataúdes, así como cuentas de collar, algunos fragmentos cerámicos y objetos de piedra y hueso en el relleno de algunas fosas¹⁸.

¹⁶ Viladés Castillo 1994.

¹⁷ Pérez Herrero y Pérez Castro 1974.

¹⁸ Castaño y Avelló 2001, pp. 309-310.

VALENCIA

Entre 1993 y 1996 se han realizado tres intervenciones en una zona reducida de la necrópolis, pudiéndose documentar más de un centenar de tumbas, además de un sector específicamente dedicado a niños. Difiere de las restantes necrópolis judías por estar las tumbas orientadas con la cabeza hacia el sur y los pies hacia el norte. Una orientación anómala que ya encontramos en la necrópolis de Deza (Soria), cuyo carácter judío queda atestiguado por la presencia de diversos anillos con inscripción hebrea¹⁹ y que los autores de la excavación intentan explicar con una posible orientación en dirección a la sinagoga mayor del barrio judío de Valencia²⁰. De hecho, es la documentación el único elemento que parece confirmar que se trata de una necrópolis judía.

Entre los enterramientos predominan los de fosa con una cubierta de listones de madera y los trapezoidales con ataúd de madera, algunos de los cuales disponen de una cubierta formada por diversas losas colocadas transversalmente apoyadas en muretes de ladrillo, mientras que en la mayoría la cubierta es de madera. Se han recuperado algunos de los ataúdes de forma trapezoidal hechos de madera de pino y restos de herrajes que los ensamblaban, lo que ha permitido conocer mejor sus características. Entre los objetos hallados figuran algunos anillos-sello y restos de cierto casquete o tocado formado por fibras e hilo de oro cuya presencia está atestiguada en la necrópolis de Barcelona y más recientemente en la de Gerona. El interés de esta necrópolis se complementa por la presencia en un nivel inferior de una fosa común²¹ con los restos de por lo menos cuarenta individuos, que los autores creen identificar como las víctimas de un asalto a la judería de Valencia provocado por la Peste Negra (1348).

Pese a que se ha realizado un esfuerzo considerable en pro de un mejor conocimiento de las necrópolis judías y de los ritos que acompañaban el sepelio, es evidente que es mucho el trabajo que todavía queda por hacer. Si comparamos la lista de los cementerios conocidos a través de la documentación y los excavados observaremos que de los noventa y nueve primeros sólo once han merecido una intervención arqueológica y ésta de diferente envergadura según los casos. Si sumamos los datos de conjunto aportados por la documentación, la arqueología y la epigrafía obtenemos un total de ciento dieciocho localidades en España con cementerio hebreo. Evidentemente, esta cifra, notablemente inferior a la real, es provisional. Sin embargo, dentro de su provisionalidad refleja una realidad sobre las dificultades presentes en la investigación de los restos funerarios judíos.

¹⁹ Casanovas y Ripoll 1983.

²⁰ Calvo y Lerma 1996, p. 263.

²¹ Calvo y Lerma 1998.

163

Fragmento de epitafio

Siglos X-XI

Ladrillo

26 x 18 x 3 cm

Procede de Toledo

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Cultura, Educación y Deporte (MS 2)

BIBLIOGRAFÍA: Yahuda 1917, pp. 323-324; Cantera 1944, pp. 57-62 y 65; Cantera y Millás 1956, pp. 40-44; Jorge de Aragoneses 1958, pp. 100-101; Cantera 1971, p. 37; López Álvarez 1986, pp. 56-57; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 283; López Álvarez 2000, p. 193.

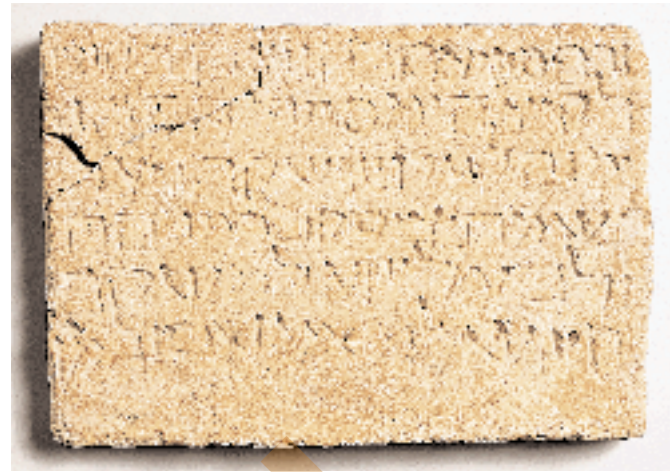
Ladrillo funerario de dimensiones similares a las de los ladrillos sepulcrales árabes característicos de la zona toledana. Pese a que en el lado izquierdo se observa la pérdida de la última letra de las líneas cuarta y quinta, el ladrillo se conserva completo y probablemente el resto del epitafio debía hallarse en otro ladrillo similar, si realmente se trata de una inscripción funeraria del tipo convencional. La parte del epitafio conservada incluye el texto de la Haškabah de difuntos, distribuido a lo largo de seis líneas, habiendo desaparecido la parte inicial correspondiente al encabezamiento y a los datos del difunto: «—/ y en su misericordia lo oculte en el refugio de sus alas, /le devuelva la vida al fin de los días / y del torrente de sus dulzuras le dé de beber, guarde / su alma, le conceda un descanso glorioso, / le acompañe y sobre su lecho fúnebre / haya paz. Amén, amén, amén».

Fue hallado en 1916 al realizar obras en la llamada «Venta de la Esquina», situada al pie del camino real a Valladolid y conocida a finales del siglo XVI como «Venta de Lázaro Buey». En este mismo sector, en el que también se encuentra la Fábrica Nacional de Armas, debía emplazarse uno de los cementerios judíos.

No sabemos si es posible relacionar los ladrillos musulmanes con este ladrillo judío, ya que es el único que hasta ahora se ha conservado. De momento lo único que permite relacionarlos son las dimensiones del soporte y el hecho de que en ambos el texto esté constituido por eulogias, es decir, series de bendiciones dirigidas al difunto. Los caracteres del texto, de dimensiones variables y algunos de ellos con un trazado muy esquemático, reflejan un notable arcaísmo en su diseño. Precisamente son sus características paleográficas las que nos llevan a fecharlo entre los siglos X y XI, una fecha que coincide a grandes rasgos con la de los ladrillos árabes, todavía pendientes de estudio.

El texto llama la atención por las numerosas irregularidades que contiene. Para Cantera y Millás quizás «refleja una pronunciación vulgar del idioma sagrado», lo que se manifiesta en la confusión de unas consonantes por otras por su semejanza fonética, lo que sí justificaría la tesis de un texto aprendido de memoria y reproducido sin contar con un modelo escrito. Sin embargo, presenta también otras anomalías, como es el caso del triple *amén*, escrito de tres formas distintas, muy difícil de justificar.

J. C. M.



[CAT. 163]

164

Losa sepulcral de Mar Selomó ben Mar David b. Parnaj

15 de julio de 1097

Mármol. Se conservan restos de pintura roja en el interior de las letras de las últimas cuatro líneas

38 x 31 x 7 cm (campo epigráfico 34 x 24,5 cm)

Procede del «Castrum Iudeorum» (León)

TRADUCCIÓN: Ésta es la sepultura de Mar Selomó bar / Mar David ben Parnaj fallecido / a la edad de cuarenta años en el día cuarto / tres días del mes de Ab, año / cuatro mil ochocientos / cincuenta y siete de la Creación / del mundo según el cómputo de la ciudad de León, el Santo, bendito sea, / le levante y le despierte a la vida del mundo / venidero y otorgue su parte con los justos / y cumpla en él la Escritura pues está escrito: / *Revivirán tus muertos, mis cadáveres resurgirán, / despertad y exultad, habitantes del polvo, pues / rocío de luces es tu rocío y la tierra / de las sombras parirá, mas tú ve / y descansa y te levantarás para [recibir] tu destino / al fin de los días.*

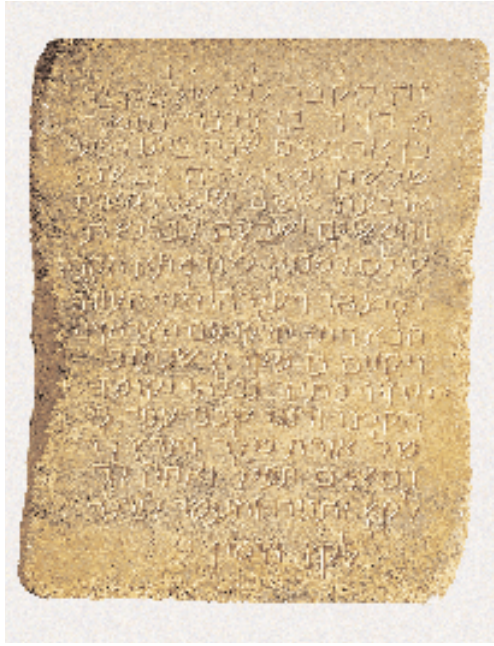
Procede de la necrópolis del *Castrum Iudeorum* (Puente Castro, León)

León, Museo de León (donación familia García de Arriba, n.º inv. 2000/26)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera y Millás 1956; Avello y Castaño 2001, pp. 299-318; Avello y Sánchez-Lafuente (en prensa) (1); Avello y Sánchez-Lafuente (en prensa) (2).

La datación de la lápida es el 15 de julio de 1097. La Era de la Creación es utilizada en el resto de las doce lápidas del *Castrum Iudeorum*, así como en otros documentos hebreos leoneses. Es notable entre el resto de la colección epigráfica por su estado de conservación y la amplitud del texto. El tratamiento de Mar es común al resto de las piezas epigráficas leonesas, que vienen apareciendo desde 1847.

El *Castrum Iudeorum* de León alcanzó su apogeo en los siglos XI y XII. Actividades agrarias y financieras debieron ocupar a la pequeña comunidad judía. Esta pequeña aljama periférica a León contó con talleres artesanales, relacionados con el curtido de pieles. Según Ben Sadiq, el poblado



[CAT. 164]

contaba con una sinagoga, cuya biblioteca debía contener los 24 libros que menciona el cronista Abraham de Torrutiel, escritos por R. Mosé ben Hil-lel, que servían de modelo para corregir todos los libros por su exactitud. Su precipitada destrucción y abandono, en 1196, la ausencia de construcciones posteriores sobre su emplazamiento y el hecho de hallarse hoy en plena naturaleza, posibilitaba descubrir un modelo urbanístico intacto de una pequeña ciudad judía altomedieval. Por ello, desde 1999, la Junta de Castilla y León, junto con el Consistorio de la ciudad de León, financia los trabajos de excavación en dicho castro. Actualmente las labores están centradas en la parte superior de la Mota rematada por un castillo.

J.L.A.A./J.S.L.P.

165

Lápida sepulcral de Mar Yehudá

Abril de 1094

Piedra caliza

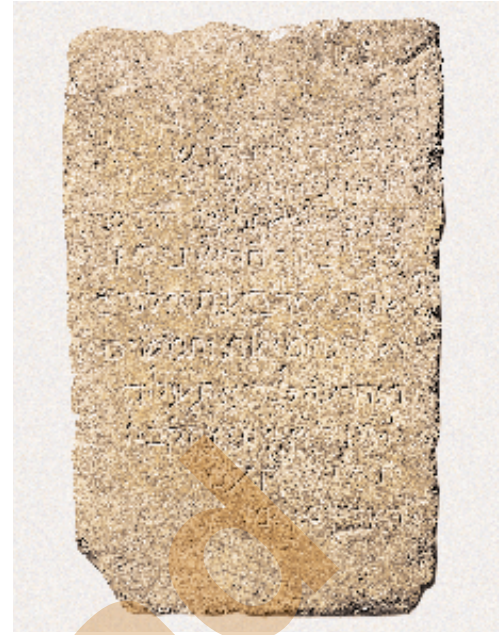
53 x 33 x 9 cm

Procede de Puente de Castro (León)

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MS 20)

BIBLIOGRAFÍA: Fita 1907 (3), pp. 33-36; Schwab 1907, pp. 250-252; Gómez Moreno 1925, p. 172; Nieto 1925, p. 43; Baer 1929-1936, p. 2; Cantera 1943, pp. 337-338; Cantera y Millás 1956, pp. 9-12; Rodríguez Fernández 1969, p. 51; Cantera Burgos 1971, p. 36; López Álvarez 1986, p. 62; López y Reguera 2000, pp. 15-16.

Procede del cementerio judío de Puente del Castro (León). Fue hallada por un labrador durante la primavera de 1906 en una propiedad situa-



[CAT. 165]

da en la Cuesta de la Candamia, a la izquierda del camino que conduce a Golpejar de la Sobarriba. Fue llevada al Museo Arqueológico de León (MAPL n.º 1953), donde se la dio por desaparecida en 1943, siendo localizada de nuevo en 1953. Es una de las lápidas más antiguas del conjunto leonés, un conjunto que abarca un período de tiempo comprendido entre el año 1026 y el 1135, con un total de once inscripciones conocidas hasta el momento. Como las restantes lápidas leonesas, salvo una, ésta apareció fuera de contexto arqueológico.

Losa cuadrada de piedra caliza ligeramente irregular, algo más ancha hacia la base. Muestra diversos golpes y erosiones tanto en la superficie epigráfica como en los lados, algunos de los cuales afectan a ciertos caracteres (líneas 1, 9 y 10). Las dimensiones de las letras son variables, incluso dentro de una misma línea (líneas 3 y 6). Aparecen incisas más profundamente a partir de la segunda mitad de la quinta línea, siendo las de la primera línea apenas visibles.

El texto se distribuye a lo largo de once líneas con una ligera tendencia, en todas ellas, a desplazarse hacia arriba. En general apenas existe separación entre palabras, dándose en especial este fenómeno entre las líneas 7ª a 9ª. La longitud de las líneas es variable: las tres primeras parecen respetar ciertos límites mediante el recurso de utilizar letras dilatadas, pero a partir de la cuarta se rompe la norma y ya no parece existir una preocupación por igualar las líneas. Sólo en la 8ª intenta ensanchar la letra final prolongando el trazo horizontal superior.

Traducción: «Esta es la tumba de Mar Yehudá / hijo de Mar Abraham ha-Nasí / hijo de Rabí Qetana'. Partió a su morada / eterna, a los cuarenta y cinco / años, a fines del mes de Nisán / del año cuatro mil / ochocientos cincuenta / y cuatro de la Creación del mundo / según el cómputo de la ciudad de León. El Santo, Bendito sea, / le dé una parte con / los justos, Amén».

Pese a las diferentes lecturas del nombre que se han propuesto, creemos con Cantera, que se trata de una variante del nombre Chiquito.

J.C.M.

166

Epitafio de Abraham Satabi

Siglos XIII-XIV

Piedra arenisca
35 x 74 x 66 cm

Procede del cementerio judío de Soria

Soria, Museo Numantino (n.º inv. 75/17/1)

BIBLIOGRAFÍA: Ortego 1955, pp. 311-314; Cantera Burgos 1956 (1), pp. 125-129; Cantera Burgos 1956 (2), pp. 402-403; Ortego 1956, pp. 297-300; Apraiz 1960, pp. 203-204; Cantera Burgos 1971, p. 44; López Álvarez 1986, p. 74.

Lápida de sección pentagonal a doble vertiente y base trapezoidal, con gruesas molduras que enmarcan sendos planos inclinados en los que se halla la inscripción. Dichos planos no son regulares pues la altura del bloque, al igual que su anchura, disminuye progresivamente en dirección a

los pies de la lápida, resultando por ello una planta trapezoidal similar a la de otros modelos medievales cristianos. Por esta razón el tamaño de las letras varía, siendo mayores las correspondientes al inicio de línea para ir decreciendo hacia el final de ésta.

Pese a tratarse solamente de la mitad de la lápida original, o quizás algo menos, y pese también a las erosiones y fracturas que ha sufrido, refleja todavía el cuidado que el lapiscida puso en su realización, tanto por lo que se refiere a la talla del bloque, al trazado de los caracteres, incisos muy profundamente, o a la inclusión de unos elementos decorativos curviformes, distintos en cada una de las caras, que constituyen una rareza dentro de los modelos conocidos en la epigrafía hebrea hispánica.

Texto: «En aquel momento la visión cesó [...] / al morir un sabio, un hombre [...] / [...] un rabí lleno de [...] / [...] Abraham Satabi».

Procede del cementerio judío de Soria y fue hallada en el curso de los trabajos de repoblación forestal llevados a cabo en el sector oriental de la ladera del cerro, donde tradicionalmente se ubicaba la necrópolis, junto a varias sepulturas de tipo antropomorfo de cabecera oval. Su estructura sigue modelos cristianos muy habituales en la época.

J.C.M.



[Cat. 166]

167

Epitafio de un joven

Segunda mitad del siglo XIV

Piedra caliza

54 x 35 x 11 cm

Procede del cementerio judío de Montjuïc, Gerona

Girona, Museo de Historia de los Judíos – Patronat Municipal Call de Girona (n.º inv. 14.661, inv. antiguo)

BIBLIOGRAFÍA: Girbal 1870, pp. 61-63; Neubauer 1872, p. 179; Fita 1874, pp. 2-3; Schwab 1907, pp. 395-396; Rahola 1929, p. 42; Cantera y Millás 1956, pp. 244-245; Calzada Oliveras 1983, p. 138; Casanovas Miró 1988-1989, pp. 38-39; 1991; Llorens 1994, p. 14.

Estela con el epitafio completo del joven Yosef. La parte superior de la lápida muestra diversos golpes y fracturas que, sin embargo, no afectan al texto. El tercio inferior, correspondiente a la parte de la lápida que se hincaba en el suelo, aparece sin pulir: «Estela del agradable joven / de delicias / Yosef, descanse en el Edén, hijo de Rabí / Yaqob. Guárdelo su Roca y su Salvador».

Procedente del cementerio judío de Montjuich en Gerona, fue reaprovechada en 1492 en la construcción de la nueva casa solariega que Joan de Sarriera, baile general de Cataluña, empezaba a construir en esos momentos (Palau Sacosta). El decreto de expulsión había forzado a los judíos de Gerona a cederle el 14 de julio de aquel mismo año aquella propiedad con todas sus piedras que la aljama poseía en Montjuich y que durante varios siglos había utilizado como cementerio. En 1866 fue localizada esta lápida de nuevo, sucediéndose los hallazgos en este mismo lugar hasta fechas muy recientes.



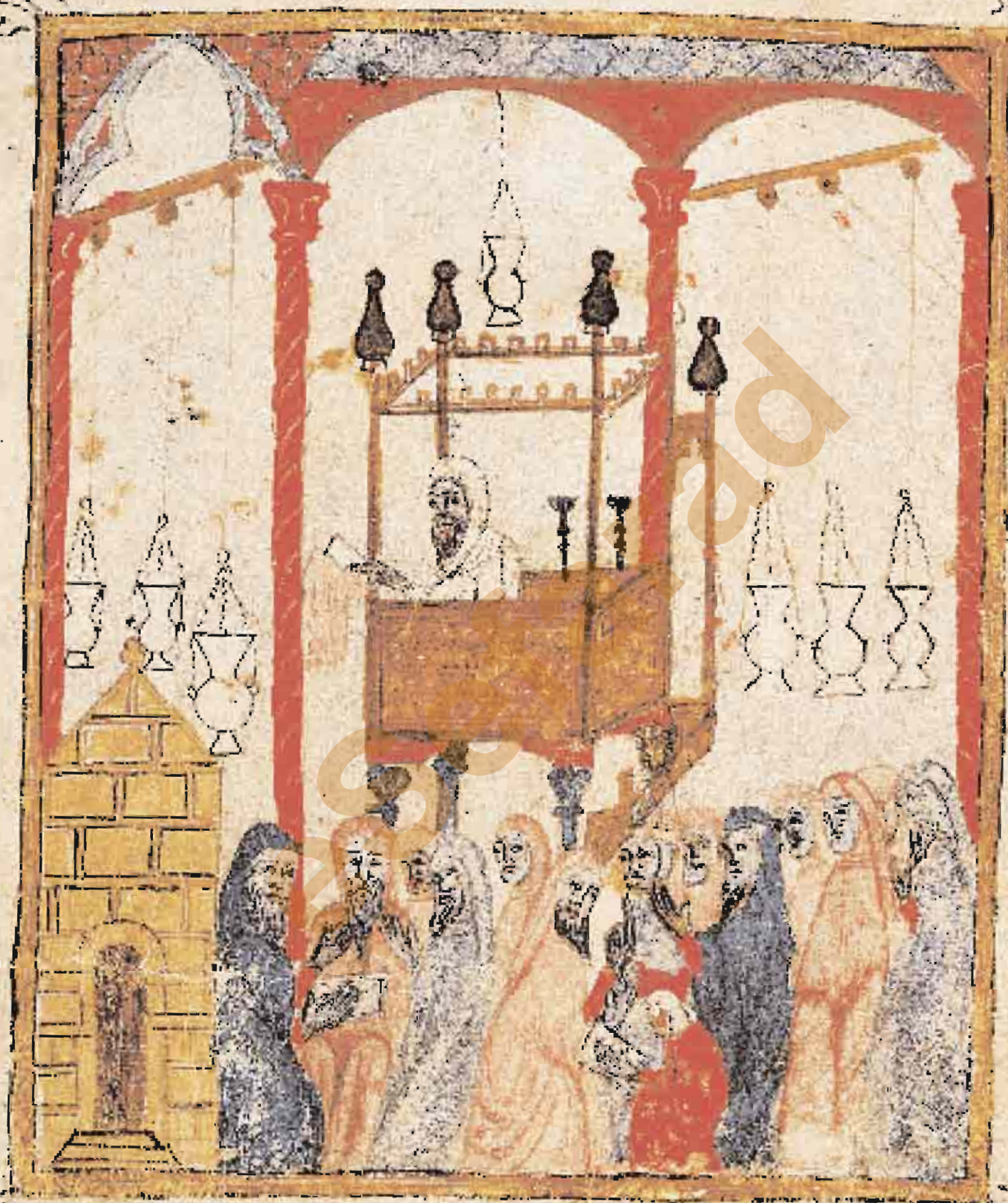
[CAT. 167]

Por sus características formales puede adscribirse a la segunda mitad del siglo XIV, en un momento en el que coexistían los grandes bloques y las estelas, unos años antes que se produjera la desaparición de aquéllos a finales del siglo.

J. C. M.

LA ARQUITECTURA

eSefarad



Al contemplar las sinagogas hispanas conservadas tenemos la convicción de que existió una arquitectura preferida por los sefardíes, la andalusí. Si a esto añadimos la decoración de algunos códices hebreos, con sus ricas decoraciones alfombradas, la afirmación de una preferencia judía por una estética islámica sentida como algo propio podría verse más reafirmada. De hecho, hay una imagen de lo hispanojudío como una manifestación más del exotismo oriental que fantaseó la historiografía romántica europea de la España medieval.

Como en otros aspectos de la cultura hispanojudía, la arquitectura siguió los mismos esquemas de la edificación que triunfaba en los medios sociales en los que se encontraban. Los baños de Besalú responden al románico local de la época, mientras que la sinagoga toledana de Samuel ha-Leví es similar a la arquitectura palatina que triunfaba en el Toledo del siglo XIV, incluso las viviendas judías de la Granada islámica en nada se diferenciaban del resto del caserío musulmán. Salvo las limitaciones estrictamente religiosas, los judíos fueron musulmanes con los musulmanes y cristianos con los cristianos.

El interior de sinagoga donde predica el protomártir Esteban, tabla del conocido retablo de Jaime Serra, corresponde a una característica edificación del gótico mediterráneo: bóvedas de crucería, pequeños rosetones en la parte alta de los muros y articulación muraria. En la decoración de los paramentos el pintor evitó de manera consciente la reproducción de imágenes; es evidente que conocía cuál era la postura anicónica de los judíos. Se podría objetar que, al tratarse de una pintura realizada por y para cristianos, el aspecto de esta sinagoga correspondiese a una convencional representación arquitectónica según prototipos cristianos. Sin embargo, si vemos imágenes sinagogaes realizadas para los mismos judíos llegaremos a idénticas conclusiones. La *Sister Hagadá* presenta un interior que es un edificio plenamente gótico: cubierta de madera sobre una típica infraestructura de arcos apuntados y columnas de fustes entorchados. Pero, no sólo es gótico el aspecto arquitectónico estrictamente hablando, sino que la impresión cromática de los muros y hasta el más mínimo detalle del mobiliario responden al mismo estilo, nada hay en esta imagen que muestre arabismo alguno. El estrado que centra la composición es similar a la estructura de púlpito que existía en las iglesias del momento en una clara continuidad de los viejos esquemas románicos. Lo mismo tendríamos que decir de la sinagoga y sus muebles reproducida en la *Agadá de Sarajevo*.

Si de la arquitectura religiosa pasamos a la doméstica, ya sea la propia de viviendas humildes o de suntuosos palacios, tanto la reproducida en los códices como la que nos confirman las excavaciones, podremos comprobar que los esquemas son los mismos que los de su entorno. Los judíos, voluntariamente y seguramente no sólo por intereses sociales sino por seguir preceptos religiosos, se integraron plenamente en la sociedad en la que les tocó vivir, ya sea cristiana o musulmana¹.

¹ Como explicamos en el apartado «Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey», este aspecto parece inspirado en las recomendaciones del profeta Jeremías.

«Interior de una sinagoga gótica», *Sister Hagadá*, Londres, The British Library (Ms. Or. 1404, fol. 17v)



Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana

De las escasas sinagogas medievales conservadas en la Península Ibérica sólo cinco han llegado hasta nosotros en un estado aceptable para su estudio. Son sin duda muy pocos ejemplos para poder establecer reglas generales o resolver las diferentes cuestiones que se suscitan al estudiar la arquitectura sefardí de la España medieval. Dichas sinagogas, reconvertidas en iglesias, son la de Córdoba, también conocida como ermita de San Crispín, las toledanas de Santa María la Blanca y de Nuestra Señora del Tránsito, la lusitana de Tomar y la iglesia del Corpus Christi de Segovia.

Es abundante la documentación medieval conservada referida al mundo judío en general¹. Llama en cambio la atención el mínimo caso que se presta al tema de la arquitectura, parece directamente que preocupaba bastante poco frente a otros temas (económicos, forma de vestir, limitaciones de relación con los cristianos, etc.), y cuando se habla de ella siempre aflora, y de forma tajante, la imposición y la restricción. En las *Partidas* de Alfonso X se dice:

Synoga es lugar do los judíos fazen oración, e tal casa como esta non pueden fazer nuevamente en ningund lugar de tratamiento nuestro Señorío, a menos de nuestro mandado. Pero la que avían antiguamente si acaesciese que se derribassen pueden las fazer, e renovar en aquel suelo mismo: assí como se estavan, non las alargando más, nin las alçando, nin las faziendo pintar. E la Synoga que de otra guisa fuesse fecha deven la perder, e ser de la Eglesia mayor del lugar donde la fizieren (Partida VII, título XXVIII, ley IV).

¹ Sobre las fuentes jurídicas hispanas referidas a los judíos véase Suárez Bilbao 2000.

² Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 556-557.

³ Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 935-938; Suárez Bilbao 2000, p. 307.

⁴ Texto publicado en multitud de ocasiones, véase Suárez Bilbao 2000, pp. 425-430.

⁵ Amador de los Ríos, 1875-1876, pp. 970-985; Suárez Bilbao 2000, pp. 309 y ss.

⁶ Véase el texto de estas *taqanot* y la bibliografía al respecto en Suárez Bilbao 2000, pp. 126-127, 455 y ss.

En ocasiones se debieron construir sinagogas importantes, al menos eso es lo que se deduce de la bula de Inocencio IV (1250) en la que se censura el intento de erigir una sinagoga de gran altura en Córdoba², o en el ordenamiento del Concilio provincial de Zamora de 1313 en el que se exigió que «tornen las sinagogas, alzadas et ennobleçidas de nuevo, al estado en que fueron fechas primeramente»³. Las restricciones no siempre serían igual de duras a la vista de la monumentalidad de los restos, aunque escasos, conservados.

En 1412, doña Catalina de Lancáster, madre y tutora de Juan II, aprueba una pragmática por la que se obliga a que los judíos vivan encerrados en sus juderías; a pesar de la minuciosidad del texto nada se habla de sus templos⁴. En 1415, don Pedro de Luna, Benedicto XIII, en una bula contra los judíos españoles, proclama la prohibición de construir nuevas sinagogas y de ennoblecer las ya existentes, aduciendo que en diversos lugares éstas se están erigiendo con fábricas preciosas⁵. Una vez alcanzada la mayoría de edad por Juan II se respiraron años más tranquilos, lo que se tradujo por ejemplo en la elaboración por parte de los procuradores de las aljamas sefardíes castellanas de las *taqanot* de Valladolid de 1432⁶, que intentaban constituirse en un ordenamiento general para todas

⁷ *Ibidem*, pp. 430-434.

⁸ *Ibidem*, pp. 412-414.

⁹ Para el estudio de esta sinagoga: Romero Barros 1884; Fita 1884; Santos Gener 1927-1928; Cantera 1955 (1), pp. 3-32; López Álvarez y Palomero 1991, pp. 202-204.

¹⁰ Puede verse una minuciosa descripción en Santos Gener 1927-1928.

¹¹ Espinosa Villegas 1999, p. 146.

¹² Recuperado por la restauración de J. Rodríguez Cano. Se conserva el proyecto en el Archivo General de la Administración (A.G.A.), topográfico 31, caja 4827.

¹³ Para los objetos rituales y partes canónicas de la sinagoga véase Romero 1998.

¹⁴ Santos Gener 1927-1928, p. 75. El autor así lo cree, incluso dice haber visto los huecos en la solería donde pudieron estar las basas de las columnillas.

¹⁵ Queremos agradecer a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía de Córdoba, que nos haya permitido consultar el completo *Proyecto de Restauración de las yeserías de la Sinagoga de Córdoba*, realizado en 1998, por la empresa *Arco, Arte y Conservación, S.L.*, y por los profesionales: Pablo Yagüe, Pedro Marfil, Enrique Parra, M.^a del Carmen Sampedro y Diego García. En dicho proyecto además de explicarse la composición de las yeserías, se explica que estuvieron policromadas, con pintura realizada al temple, y con los colores azul, rojo y negro.

¹⁶ Es muy interesante ver la fotografía del siglo XIX que publica Santos Gener 1927-1928, p. 67, en la que se ve muy poco de la construcción medieval.

¹⁷ A.G.A., Educación, top. 31, caja 8044. En el plano que presenta observamos que en los vanos ciegos del muro norte de la sinagoga se encontraban pintados unos santos.

¹⁸ Especialmente interesante es el artículo de Santos Gener 1927-1928, ya que en él se hace un exhaustivo estudio del edificio y además expone una serie de recomendaciones para su restauración. En

las juderías de Castilla, o en la pragmática de 1443 por la que el soberano toma bajo su directa protección y amparo a los moros y judíos del reino⁷. Ambos textos son de gran valor por la riqueza de noticias que transmiten pero de nuevo nada hablan de los templos hebreos. En las Cortes de Madrigal de 1476 se ordena que los judíos y musulmanes tengan sus juderías y morerías apartadas de los lugares donde moran los cristianos, y se dice que pueden vender, derribar o hacer lo que quieran con las sinagogas y mezquitas que dejasen, las cuales podrían de nuevo erigir en los lugares que les fueren señalados⁸. Casi todas las referencias a las sinagogas son así de pobres, y poco podemos deducir de sus aspectos con semejantes noticias.

Comenzando con el estudio de los ejemplos monumentales conservados, en primer lugar, siguiendo criterios formales y cronológicos comenzaremos con las sinagogas de Córdoba, de Santa María la Blanca de Toledo y la de Segovia. Continuaremos con la de Santa María del Tránsito y terminaremos brevemente con la de Tomar.

LA SINAGOGA DE CÓRDOBA⁹

Tras un pequeño patio y vestíbulo se accede desde la calle Judíos a la sala de oración de la sinagoga. Es una pequeña estancia cuadrangular (6,95 x 6,37 m), que hoy se cubre por una cubierta moderna a cuatro aguas. En el muro oriental, que es el principal donde se halla el *hejal* o tabernáculo de la *Torá*, se encuentra la lápida fundacional de yeso en la que se explica que el edificio fue construido por Ishaq Moheb en el año de la Creación de 5075, o lo que es lo mismo en 1315. Tras la expulsión de los judíos, esta modesta construcción fue hospital de hidrófobos bajo la advocación de Santa Quiteria. Desde finales del siglo XVI pasó a ser la ermita de San Crispín y San Crispiniano, dependiente de la cofradía del gremio de zapateros. En el siglo XVIII se produjeron las intervenciones más agresivas. Se introdujo una bóveda de cañón de yeso y caña que destruyó buena parte de las inscripciones y decoraciones superiores de la sala de oración. En el muro sur se amplió el acceso primitivo hacia el oeste y se dispuso un doble arco con una columna central.

Casi nada de sus decoraciones era perceptible en 1884 cuando el párroco Mariano Párraga empezó a descubrir las yeserías. El interés por esta construcción empezó a ser muy grande, aparecieron las primeras publicaciones, se promovió su restauración y, poco después, en 1885, fue declarada Monumento Nacional.

Sus paramentos presentan profusa decoración de yeserías muy maltratadas, desgastadas e intervenidas en sucesivos momentos, en las que predominan los esquemas geométricos de lacería y *sebqá*, las palmetas como fondo decorativo, y las inscripciones hebreas de carácter sagrado. Los zócalos están descarnados, y las partes superiores están muy restauradas con pequeñas ventanas rehechas de medio punto¹⁰. En el muro occidental destaca un arco de siete lóbulos que sirve de arranque a una bella *sebqá* y que da paso a un nicho que posiblemente sirviera para la ubicación de la *bimá* (púlpito o sencillo estrado) desde el que se realizarían las lecturas de los textos sagrados¹¹. En el paramento sur se encuentra el acceso a la sala¹² y por encima tres vanos, de medio punto los laterales y adintelado el central, abren a la galería de mujeres o *matroneum*, donde se disponen algunas de las yeserías más bellas del edificio. Casi como reflejo de este muro, observamos en el



Interior de la sinagoga de Córdoba

el Archivo General de la Administración (A.G.A.), se conservan varios proyectos muy interesantes: el realizado por el arquitecto Joaquín Fernández en 1899 (Educación, top. 31, caja 8044); el proyecto de J. Rodríguez Cano de 1931 (Educ., top. 31, caja 4827); proyecto de obra de reparación de la sinagoga de Córdoba realizado por Félix Hernández en 1956 (Cultura, top. 26, caja 270), 1962 (Cult. top. 26, caja 247); «Proyecto básico y de ejecución de res-

frontero o septentrional, una composición muy similar que repite el ritmo y diseño del mencionado *matroneum*, aunque en este caso los vanos son ciegos.

El muro oriental es el que presenta la decoración más rica, al encontrarse aquí el *hejal*, *arón ha-qódes*, arca o tabernáculo con los rollos sagrados de la ley o *Torá* (*sefarim*) que se leen en la sinagoga¹³. Se divide en tres grandes tapices, con decoración estrellada de lazo los laterales, mientras que el central, conservado parcialmente, presenta una riquísima *sebqá* y los escasos restos de un alero de mocárabes. Es mucho lo que se ha perdido de este tapiz central, y aunque hoy no tiene su arranque primitivo, es muy probable que en origen tuviera tres arcos polilobulados que apoyarían en dos finas columnas al igual que sucede en la sinagoga del Tránsito¹⁴.

Es difícil poder hacernos una idea de la imagen medieval de esta construcción, y más cuando sabemos que estaba pintada con ricos colores¹⁵. Muchas y muy intensas han sido las restauraciones efectuadas¹⁶. Especialmente interesantes son los proyectos de J. Fernández de 1899¹⁷, y sobre todo el de Rodríguez Cano de 1931, que sigue las recomendaciones dadas en el artículo de Santos Gener realizado cuatro años antes¹⁸.

tauración de la sinagoga y dependencias anexas», realizado por el arquitecto Joaquín Serrano Díaz en 1981 (Cult., top. 26, caja 484).

En el proyecto de Rodríguez Cano se habla sobre el criterio de restauración de las yeserías, para no confundir las partes antiguas de las nuevas, se proyecta devolver el suelo al *matroneum*, quitar los dos arcos de entrada que apoyaban sobre una columna central, para recuperar el acceso primitivo. Se trata de una memoria bastante seria.

También se conserva interesante documentación en el archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, perteneciente a la Comisión Provincial de Monumentos (Sign. 43-4/4). En ella, perteneciente a los últimos años del siglo XIX, se habla del descubrimiento e importancia del edificio.

En el archivo de la Consejería de Cultura de Córdoba, dependiente de la Junta de Andalucía, además del magnífico proyecto ya aludido en una nota anterior, se conserva documentación referida a obras menores (humedades, iluminación, etc.), realizadas en estos últimos veinte años, así como un estudio científico de muestras de las yeserías, realizado en 1994, por el Instituto de Ciencia de Materiales de Sevilla, en el que intervienen: J. L. Pérez Rodríguez, A. Justo Erbez, M. C. Jiménez de Haro, E. Jiménez Roca, E. Gómez-Asensio, A. García y J. C. Rivero; etc.



Interior de la sinagoga de Santa María la Blanca, Toledo

¹⁹ Sobre esta sinagoga y su historia: Assas, 1878, Amador de los Ríos y Villalta 1905, pp. 269-285; Czekelius 1931, pp. 335-337; Cantera 1955 (1), pp. 56-64; Torres Balbás 1949, pp. 43-46; López Álvarez y Palomero 1991, pp. 204-210; Prieto Vázquez 1990, pp. 461-481; Kubich 1995 y 2000; Pérez Higuera 1992.

²⁰ Véase la historiografía de este edificio en: Torres Balbás 1949, p. 46; Kubich 2000, pp. 244-245; López Álvarez y Palomero 1991, pp. 205-210. En ellos se recuerdan las opiniones desde Gómez Moreno a nuestros días. Como datos muy repetidos en su datación se habla de la llamada sinagoga «nueva» construida por el almorjate de Alfonso VIII, Yosef ben Susán, muerto en 1205; también se refiere la noticia de la sinagoga «mayor» erigida a finales del siglo XII por Abrahán ibn Alfajar, consejero del rey Alfonso VIII, igualmente se identifica con otra sinagoga construida hacia 1271 por David ben Selomó ben Abi Darham. Datos que son tomados de poemas e inscripciones ajenas al edificio, es decir, no se pueden relacionar directamente y a ciencia cierta con Santa María la Blanca, y más cuando sabemos que hubo numerosas sinagogas en la capital del Tajo.

²¹ Es magnífica la síntesis histórica realizada por Amador de los Ríos y Villalta 1905.

²² Para una descripción minuciosa del edificio recomendamos el trabajo de Kubich 2000.

²³ Czekelius 1931. Ello explicaría que parte de la decoración (medallones) de la sala de oración, adyacente a esta supuesta galería, quede hoy interrumpida. En cambio es claro que la nave en sí no continuaba como se aprecia por los arquillos de la parte superior de las arquerías de separación de naves, y por los capiteles que pegan con el muro occidental de cierre de la sinagoga, que están concebidos para estar adosados a un paramento y no para estar exentos, aunque es posible que la restauración de estos últimos en el siglo XIX pudiera en parte falsear tal impresión.

Muy polémico continúa siendo el estudio de la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo¹⁹, y muy dilatada la horquilla en la que los historiadores fijan su construcción, ya que ésta se ubicaría en algún momento de los siglos XII, XIII o XIV²⁰.

Se atribuye a las predicaciones de San Vicente Ferrer de 1411 el motivo de su conversión en iglesia. El cardenal Silíceo, en 1554, fundó en ella un beaterio bajo la advocación de la Piedad para asilo de mujeres arrepentidas, y bajo la dirección de Covarrubias se reformó la cabecera. El asilo se suprimió y se redujo a una simple ermita en 1600. En 1791 se convirtió en cuartel. En 1798 ante su precario estado de conservación el intendente del ejército y general de la provincia de Toledo, Vicente Domínguez, se encargó de su primera restauración. Después pasó el edificio a ser almacén de enseres de la Real Hacienda. En 1851 el Ministerio de la Guerra cede la sinagoga a la Comisión Provincial de Monumentos de Toledo, iniciándose las restauraciones de la misma²¹. En 1930 fue declarada Monumento Nacional.

De planta irregular, cuenta con cinco naves, más ancha la central que las adyacentes y éstas que las extremas. Se separan por grandes arcos de herradura que apean sobre pilares octogonales y capiteles de yeso en los que se dispone una profusa decoración de cintas entrelazadas con volutas y piñas muy prominentes. Sobre las arquerías de las naves intermedias discurre una sencilla decoración de roleos formados por sencillas palmetas y discos en las enjutas con complejas composiciones geométricas y de lazo. Por encima, y en el mismo eje de las columnas y discos, aparecen veneras insertas en un cuadrado entre palmetas, que separa grandes cartelas o rectángulos delimitados por dos cintas entrelazadas. El conjunto se remata con una arquería ciega de vanos pentalobulados, en cuyos intradoses se disponen igualmente palmetas.

La nave central es la que recibe un tratamiento decorativo más minucioso y esmerado. El ritmo es muy similar al comentado, si bien todo se complejiza. Los roleos de las enjutas se enriquecen al aparecer vainas rellenas de florecillas, tan características de la decoración nazarí y meriní del siglo XIV. Las veneras se separan de su fondo, los rectángulos que quedan entre ellas son ahora cartuchos más elaborados. La mayor altura de esta nave permite introducir un amplio friso formado por cintas que se entrecruzan creando una sencilla decoración de lazo, que se anima mediante flores de lis insertas en los sinos junto a sencillas palmetas. Por encima corren preciosos cartuchos o rectángulos parecidos a los anteriormente citados, separados por pequeños medallones formados por el entrecruzamiento de las cintas que formalizan toda la composición y en cuyo interior se disponen palmetas junto a diseños geométricos. Remata nuevamente una galería ciega de vanos, también pentalobulados, aunque en sus intradoses ahora hallamos palmetas más complejas que las existentes en las naves laterales²². Igualmente en la nave central encontramos los medallones más bellos. En definitiva, ha existido una intención clara de jerarquizar el interior del edificio, al señalar el protagonismo de la nave central.

Aunque hoy perdida, se ha defendido la existencia a los pies del templo de una tribuna alta destinada para las mujeres, comunicada con las naves a través del muro occidental de cierre del edificio²³, pero debemos señalar la extrañeza que nos produce esta solución, ante la ausencia de referentes hispanos en los que dicha galería de mujeres se disponga en el mismo eje definido por el *hejal*—arca o tabernáculo— y la *bimá*.

²⁴ Krinsky 1985, p. 332.

²⁵ Sobre todos estos palacios, y muchos otros coetáneos, véase Orihuela Uzal 1996.

²⁶ Amador de los Ríos y Villalta 1905, p. 277. También alude a las intervenciones que se realizaron en el edificio desde el siglo XVI, a finales del siglo XVIII y durante su pertenencia al ejército. Toda la documentación relativa a la mencionada restauración la hemos igualmente coleccionado en el archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Respecto a las restauraciones modernas de la sinagoga hemos consultado proyectos e informes conservados en el Instituto del Patrimonio Histórico Español (I.P.H.E.) y en el Archivo General de la Administración (A.G.A.) de Alcalá de Henares. En el A.G.A. están los diversos proyectos, muy sucintos, del arquitecto José Manuel González-Valcárcel, de los años 1944, 1947, 1955, 1962 y 1972, proyectos de obras de carácter general. En el I.P.H.E., en el Archivo de Monumentos, se encuentran los proyectos de Francisco Jurado Jiménez, de 1983, 1987 y 1990 (cajas 708 y 912), aludiéndose en el último los trabajos de Germán Prieto Vázquez (Prieto Vázquez 1990).

²⁷ Amador de los Ríos y Villalta 1905; habla incluso de la segunda mitad del siglo XIV, tras estudiar las zapatas y demás elementos decorativos (p. 279). López Álvarez y Palomero 1991, p. 210, también defienden una cronología más moderna y hablan de forma general de los siglos XIII-XIV.

²⁸ En la actualidad se están revisando las cronologías de multitud de edificios medievales hispanos, y en cambio solemos aceptar las dataciones de muchos edificios marroquíes sin más, por ello creemos que es imprescindible la relativización de las fechas que se vienen manejando de ciertos edificios, algunos muy importantes, como el santuario de Tinmal.

²⁹ Se ha conservado bastante arquitectura almohade y estos discos son realmente anómalos, aunque Ku-

Las obras renacentistas introducidas por el cardenal Silíceo en el siglo XVI en la zona de la cabecera del templo han ocasionado la pérdida de la parte más importante de la sinagoga, donde se hallaría el *hejal*, o arca con la *Torá*. Sería la zona más rica, y posiblemente allí existiría alguna inscripción alusiva a la fundación del templo, y sólo se ven, en parte, las ventanas polilobuladas que permitían la entrada de luz desde el exterior.

Su aspecto austero ha incidido claramente en la polémica datación del edificio, y lo que no cabe duda es que su austeridad se debe en gran medida a su pobreza. Hoy está incompleta. Carece del color característico de la arquitectura medieval, y que con tanta importancia se manifiesta en la vecina sinagoga del Tránsito, o en el pasado, en la propia de Córdoba. También carece de inscripciones tomadas de los textos sagrados, pero éstas seguramente existieron, pero no realizadas en yeso y en relieve, como en los otros ejemplos citados, sino que estarían con casi toda seguridad pintadas en el interior de los cartuchos que se disponen sobre las arquerías de las tres naves centrales, y por supuesto también las habría en el muro de la *Torá*²⁴. Es extraña su inexistencia, y más tras observar su protagonismo en el Tránsito y en la sinagoga cordobesa.

La pintura era incluso más barata que la utilización del yeso. Si recordamos qué sucede en la arquitectura civil nazarí, donde se conservan los mejores conjuntos de yeserías de la Baja Edad Media, veremos cómo aparecen los cartuchos llenos de inscripciones en los palacios y torres de la Alhambra y Generalife. Pero no todo era así. Si comparamos unos palacios con otros, veremos fuera de la ciudad palatina ricas construcciones como es el caso del palacio de Dar al-Horra o del cuarto real de Santo Domingo, en cambio, en otros más pobres se hace más patente la austeridad, caso de la casa de Zafra²⁵, en cuyos arcos del patio apenas existe decoración en yeso en sus enjutas, la cual sólo es pintada por su parte interior. Seguramente algo parecido sucedería en este singular edificio toledano, si bien el paso de los siglos ha hecho que sufra el abandono y destrucción de muchos de sus vestigios originales. No debemos olvidar las restauraciones, muy importantes y radicales, llevadas a cabo a mediados del siglo XIX, por ejemplo todos los capiteles sin excepción, es decir los treinta y dos conservados, fueron rehechos íntegramente por Ceferino Díaz en 1856²⁶.

Aunque en numerosas ocasiones se ha defendido su cronología entre los siglos XII y XIII, pensamos que incluso debería ésta retrasarse al propio siglo XIV, como de hecho ya defendió antiguamente Rodrigo Amador de los Ríos en un magnífico estudio²⁷. Los discos que aparecen en las enjutas de los arcos, las vainas llenas de florecillas que aparecen en la nave central, los capiteles con las piñas que se separan de la cesta, los pilares octogonales, etc., desde nuestro punto de vista nos alejan claramente de la arquitectura almohade²⁸ que en tantas ocasiones se cita para este edificio. En ésta no hallamos la conjunción de los elementos expuestos. Los pilares de las mezquitas almohades más importantes suelen tener sección cuadrangular o cruciforme, y las vainas llenas de florecillas tardarán todavía en llegar. Los medallones con decoración tan compleja sencillamente no se conocen en lo almohade²⁹ y en cambio abundan en la arquitectura hispana del siglo XIV tanto en yeso (Casa Olea y Real Alcázar en Sevilla, Alhambra, Capilla Real de Córdoba, etc.), como en cerámica (jamba de la puerta de entrada a la *qúbbá* del palacio de Altamira de Sevilla) y pintura (Torre de los Picos de la Alhambra). Igualmente interesante es comentar el tema de los capiteles con sus piñas separadas de la cesta. Aunque la piña se ve desde siglos antes en al-Andalus, no es tan corriente en cronologías tempranas con esta disposi-

bisch 2000, pp. 249-250, los compara con una celosía de una arcada ciega de Tinmal. La misma autora también recuerda otras celosías del Alcázar de Sevilla del rey don Pedro.

³⁰ Sobre estos edificios recomendamos las siguientes publicaciones: Terrasse 1927, Golvin 1995, y el espléndido repertorio fotográfico de Hillenbrand, Golvin y Hill 1976.

³¹ Pueden rastrearse ejemplos previos: pilares de la iglesia del monasterio de Las Huelgas de Burgos o en la del monasterio de Piedra, de la segunda mitad del siglo XIII, pero realmente no creemos que sea esta arquitectura la fuente de la sinagoga toledana.

³² Incluso estos pilares podrían ser ya de época más moderna. Solución que se repite en humildes parroquias bajomedievales de las dos Castillas, Extremadura y Andalucía.

³³ Prieto Vázquez 1990, pp. 466-475.

³⁴ Este retraso de cronología se refrenda por los datos inéditos que nos ha ofrecido Carmen Rallo Gruss, recogidos en su tesis doctoral (leída en 1999) sobre «La pintura mural medieval en la Corona de Castilla». Entre las pinturas que trata en su investigación están las pinturas que aparecieron en construcciones bajo la propia sala de oración de la sinagoga de Santa María la Blanca. Tras su estudio, y sus conversaciones mantenidas con el arqueólogo de la excavación, don Germán Prieto, llega a la conclusión de que dichas pinturas son del propio siglo XIV, por lo que la sinagoga evidentemente es posterior a las estancias derribadas sobre las que se erige.

³⁵ Es obligado e indispensable recordar sus distintos trabajos en los que aborda estos temas tan importantes referidos a la yusería decorativa andalusí y su evolución. Especial mención debe tener el libro de Navarro Palazón 1995, donde se incluyen varios artículos suyos, algunos realizados en compañía de otro gran especialista en la materia, don Pedro Jiménez Castillo. En dicha publicación aparece recogida una amplia bibliografía.

ción, en cambio sí las vemos en la arquitectura nazarí del siglo XIV, caso de la sala de Dos Hermanas en el Palacio de los Leones, en la decoración del *hejal* de la sinagoga cordobesa, en la vecina sinagoga del Tránsito o en el toledano Taller del Moro, etc. Capiteles muy similares se conservan en la parroquia toledana de San Bartolomé, y también eran así los de la sinagoga segoviana, ejemplos que también se fechan en el siglo XIV.

Especial mención queremos realizar de la arquitectura meriní de Marruecos del siglo XIV, pues en ella encontraremos semejanzas asombrosas con las formas decorativas que se observan en Santa María la Blanca. En las madrazas de Fez, Meknés o Salé encontramos continuamente medallones con complejísima decoración geométrica en su interior y las piñas sobresaliendo del fondo decorativo se repiten sin cesar. En la madraza Bu Inaniya de Meknés, fundada en 1345, hallamos todos esos elementos, incluso frisos casi idénticos en composición y decoración a los que se disponen en la nave central de Santa María la Blanca los tenemos en su atrio. Querríamos recordar los bellísimos medallones de yeso y cerámica conservados por ejemplo en la madraza al-Attarín de Fez de 1323, las decoraciones de yeso y celosías de la madraza Bu Inaniya de la misma ciudad de 1355, o la de Abul'l-Hasan en Salé terminada hacia 1342, etc. En todas ellas veremos una y otra vez elementos muy semejantes a los toledanos, y por supuesto también las conchas o veneras³⁰.

Respecto a los pilares octogonales, debemos recordar que su utilización es más frecuente en los siglos XIV y XV³¹, y en cambio es muy difícil verlos en importantes edificios de los siglos precedentes, tanto cristianos como islámicos. No los vemos en templos emblemáticos toledanos (San Román, Santiago del Arrabal, etc.), ni en las grandes mezquitas de Tinmal, Rabat, Argel, Marrakech o Fez, y sí en cambio en edificios posteriores como en los claustros de los monasterios de Guadalupe (Cáceres) y del Parral (Segovia), ambos del siglo XV, y en construcciones bajomedievales toledanas como el claustro del convento de Santa Fe (siglo XVI), casa del Conde Esteban (siglo XV) —donde los pilares presentan interesantes capiteles de yeso—, patios de Santa Isabel la Real (siglos XIV-XV), patio del palacio de Fuensalida (siglo XV), etc. Los pilares octogonales de San Lucas son de cronología incierta³².

Junto a todo lo anterior, creemos fundamental la aparición en fechas recientes, en estratos inferiores a la sinagoga, y por lo tanto de construcciones anteriores a ella, de zócalos pintados³³, que igualmente remiten a cronologías posteriores al siglo XIII³⁴.

Si estudiamos las yuserías andalusíes del siglo XIII encontraremos más elementos de juicio para retrasar la construcción de Santa María la Blanca. Sin duda, la región del Levante, *Sarq al-Andalus*, será la zona donde podamos seguir de mejor manera el estudio de la evolución de la yusería decorativa hispanomusulmana entre los siglos XII y XIII, y la explicación de la génesis del mundo nazarí del siglo XIV. Hoy por hoy constituye el referente más claro, más completo y mejor estudiado de los que podamos tomar como punto de partida para nuestro estudio. De gran valor son los diferentes trabajos publicados por Julio Navarro Palazón³⁵, el máximo especialista en este tema. El repertorio de yuserías de los siglos XII y XIII que nos presenta, algunas ya conocidas y otras de reciente aparición, y de lugares tan dispares como el castillo de Monteagudo, el palacio de Pinohermoso en Játiva, Onda, Cieza, casas almohades de Murcia, o de los distintos palacios islámicos que hubo bajo el convento de Santa Clara de la misma ciudad del Segura, hace que debamos replantearnos la cronología de muchos edificios y obras andalusíes, y por supuesto,

relativizar el liderazgo artístico que se había concedido a zonas, que sencillamente eran mejor conocidas hasta ahora por la historiografía, como es el caso de Toledo. Podemos observar cómo esos pimientos o vainas, tan característicos de la yesería andalusí, en los numerosos ejemplos del siglo XII y XIII estudiados por dicho investigador, no reflejan todavía esa rica decoración interna que aparece en la nave central de Santa María la Blanca. En los ejemplos levantinos dichas vainas sólo presentan un sencillo dentado, y faltaría todavía algo de tiempo para hallar ese relleno característico de florecillas³⁶ que tanto éxito llegó a tener en las cortes nazarí y castellana de los siglos XIV y XV, y que de hecho aparece ya mínimamente en la sinagoga cordobesa, en las albanegas de su *matroneum*.

De ninguna manera se puede admitir que la sinagoga de Santa María la Blanca o las yeserías relacionadas con ella del monasterio de Las Huelgas³⁷ vayan a constituir un paso vanguardista e innovador en la evolución de la yesería decorativa andalusí, pues olvidaríamos las realizaciones coetáneas que se estaban llevando a cabo en Murcia o en Granada.

Por lo tanto retrasamos la decoración de dicha sinagoga, y también su construcción, al siglo XIV, y no a sus primeros momentos.

SINAGOGA DE SEGOVIA

La sinagoga mayor de Segovia es hoy iglesia del convento de franciscanas del Corpus Christi. Poco queda de ella por el voraz incendio que la destruyó en 1899. Es citada por última vez como sinagoga en 1410. En 1419 aparece ya como «iglesia nueva», y nueve años después bajo la advocación del Corpus Christi. Los monjes de Parraces la poseyeron hasta que en 1572 se fundó en ella el convento de monjas franciscanas³⁸.

Cuenta con tres naves separadas por dos arquerías³⁹, dispuestas de norte a sur, de cinco grandes arcos de herradura que cargan sobre capiteles similares a los de Santa María la Blanca y a los de la iglesia de San Bartolomé de Toledo, y éstos a su vez apean sobre pilares octogonales. Posiblemente en origen las arquerías contasen con siete arcos cada una, ya que la zona de la cabecera fue modificada al introducirse el presbiterio clasicista en

³⁶ El comentado dentado no llegó a desaparecer, y existen ejemplos con ambas técnicas.

³⁷ En estos momentos estamos realizando un trabajo sobre el conjunto de yeserías del monasterio de Las Huelgas de Burgos.

³⁸ Sobre esta sinagoga véase principalmente: Castellarnau 1899, pp. 319-330; Araujo 1899, pp. 209-216; Serrano Fatigati 1899, pp. 331-334; Cantera 1955 (1), pp. 285-290.

³⁹ Respecto a la descripción de la sinagoga antes del incendio que la redujo a cenizas el 3 de agosto de 1899, debe acudirse al trabajo más completo que es el informe que envió Joaquín María Castellarnau a la Real Academia de la Historia: Castellarnau 1899.

Sinagoga mayor de Segovia antes del incendio



⁴⁰ En el volumen de Segovia de *Monumentos Arquitectónicos de España*, Madrid, 1859, existe una lámina en la que se ven dos capiteles, la planta, una sección longitudinal, y un detalle de los frisos de arquillos, que remataban las arquerías de separación de naves.

⁴¹ Castellarnau 1899, p. 328.

⁴² *Ibidem*, p. 325.

⁴³ En el archivo de la Real Academia de San Fernando, en la sección de las Comisión Central de Monumentos Histórico Artísticos, se conservan legajos relativos a este edificio (Sig. 52-5/2), y sobre sus avatares anteriores al incendio de 1899, en los que se destaca la importancia del monumento y la necesidad de convertirlo en Monumento Nacional. Incluso en 1870, la comisión provincial propuso que en este templo se constituyese el museo provincial de antigüedades. Entre los papeles de los informes se dice que fue construida esta sinagoga en tiempos de Pedro I.

⁴⁴ Sobre la sinagoga de Semuel ha-Leví queremos destacar dos trabajos. En primer lugar es obligado recordar el profundo estudio de Cantera 1955 (1), pp. 65-149. En él hallamos una minuciosa descripción, un profundo estudio de las inscripciones, así como la recopilación de la bibliografía existente de la sinagoga. La otra investigación es de Palomero Plaza 1998, importante trabajo donde se puede encontrar un amplísimo recorrido actualizado sobre todo lo que se ha escrito sobre el edificio.

⁴⁵ Sobre la técnica de la yesería medieval véase Rallo Gruss y Ruiz Souza 1999-2000.

⁴⁶ Rallo Gruss 1989.

⁴⁷ Caso de Las Huelgas (Burgos), en las Teresas de Écija, en Monteagudo (Murcia), capilla real de Córdoba, etc.

forma de cruz griega en el siglo XVII. Las dos arquerías se remataban con sendas galerías de veintiséis arquillos, de herradura unos, alternados con otros pentalobulados, cuyos intradoses se decoraban con palmetas⁴⁰ al igual que sucede con los de Santa María la Blanca. Entre los arquillos superiores y los grandes arcos de herradura, existió también un friso decorativo, que antes del incendio se conservaba en parte en la zona del coro, y era, según palabras de Castellarnau, «un lindo friso compuesto de dos cenefas anchas de almocárabes, separadas por otra más estrecha en la arquería de Poniente; y por una sola cenefa ancha, de almocárabes también, en la arquería de Oriente»⁴¹.

A los pies del templo se introdujeron los coros alto y bajo de las religiosas. En el centro del paramento de cierre de esta parte del edificio, hubo un arco, que según Castellarnau sería el ingreso principal de la sinagoga, el cual quedaría sin uso al disponerse el coro conventual⁴². Nos parece extraña esta disposición ya que las otras sinagogas conservadas tienen siempre la entrada por un lateral, con la intención de no romper ese eje entre el *hejal* y la *bimá*. Posiblemente ese arco diera paso a un nicho como sucede en el ejemplo cordobés, tal vez para la situación del estrado o *bimá*. Sobre la situación de las mujeres en esta sinagoga nada podemos decir.

La extraordinaria similitud de este edificio con la sinagoga toledana hace que hagamos extensivo su estudio a esta construcción, por lo que pensamos que fue construida, avanzado ya el siglo XIV⁴³.

LA SINAGOGA DE SEMUEL HA-LEVÍ (EL TRÁNSITO) Y EL DENOMINADO «MUDÉJAR TOLEDANO» A DEBATE

Es uno de los edificios más interesantes de la Corona de Castilla del siglo XIV⁴⁴. Realmente su sala de oración no es más que un gran salón que debe ser comparado con aquellos de los palacios coetáneos. Tras el edicto de expulsión de los Reyes Católicos en 1492 el edificio fue entregado a la orden de Calatrava. Fue priorato de San Benito, e hizo las veces de hospital y convento de caballeros, algunos de los cuales se enterraron en el propio recinto. En el siglo XVIII pasó a ser encomienda y archivo de la orden.

Destaca su espaciosa sala de oración de 23 metros de largo, de 9,50 metros de ancho y de 17 de altura. Presenta como decoración un imponente conjunto de yeserías⁴⁵, distribuidas principalmente en los frisos altos de los paramentos norte, oeste y sur, y en el oriental o muro del *hejal*. Por encima de la cornisa que los remata, y justo debajo de la espectacular techumbre de madera, se dispone en los cuatro muros una galería de arquillos, algunos abiertos que permiten la entrada de luz natural, decorados igualmente con ricas yeserías y pinturas. Especial mención merece la decoración que se conserva en el *matroneum* o galería de mujeres abierta en alto en el lado meridional del gran salón⁴⁶.

Respecto a la organización de la decoración, se observa la utilización continua de roleos, de elementos geométricos, de hojas más o menos naturalistas, de vainas rellenas con hojillas treboladas, hojas dentadas, piñas, bellotas, racimos de uvas, manos que sujetan los inicios de los roleos⁴⁷, decoración epigráfica (árabe y hebrea), frisos de mocárabes, arcos polilobulados y de herradura túmida, celosías con decoración geométrica de lazo, etc. Las inscripciones hebreas son tomadas principalmente de los Salmos, Reyes y Crónicas, y junto al nicho de la *Torá* se hallan otras que nos explican la fundación de esta sinagoga



por el tesorero del rey don Pedro, Semuel ha-Leví. Destaca la policromía, y en especial el rojo, el verde y el negro.

Es cierto que nos hallamos ante una decoración de gran riqueza, en la que destacan la hojas (vid, roble...) realizadas con gran naturalismo, pero dentro de complicados entrelazos y roleos muy poco naturalistas, como igualmente ocurre en el palacio de Tordesillas, o en el resto de ejemplos donde aparece dicha flora. Según nos acercamos a la parte más sagrada de la sala de oración, vemos que la decoración se va haciendo más abstracta, hasta olvidar el naturalismo precedente. El testero oriental del *hejal* se divide en tres paños verticales. En los laterales, los roleos han iniciado una profunda esquematización y muestran unos frutos fantásticos decorados con piñas. El gran tapiz central ya no presenta roleos sino que todo queda convertido en una rica y compleja *sebqá* formada mediante la superposición de varias tramas geométricas. Es decir, asistimos a la utilización simbólica e iconológica de la decoración, que sin duda se corresponde con el sentido anicónico que caracteriza lo sagrado en el mundo judío.

Especial mención merece la utilización de la heráldica, con las armas reales, presente en todo el edificio y que rompe con esa ausencia de motivos figurados, sobre todo en el muro oriental o principal. Riera Sans⁴⁸ considera que se debe a la dependencia de los judíos y sus bienes respecto al señorío real, y recuerda otros ejemplos aragoneses en los que aparecen armas reales sobre objetos hebreos.

Torres Balbás considera que ciertos elementos como los motivos naturalistas que se observan en el Patio Árabe de Santa Clara de Tordesillas, denuncian que este edificio se realiza con anterioridad a la sinagoga de Semuel ha-Leví⁴⁹. En el mismo sentido, Pavón Maldonado llega a afirmar que los artistas de Tordesillas decoran poco después la sinagoga de Semuel ha-Leví, orden cronológico que nosotros compartimos plenamente, aunque no las fechas concretas que barajan ambos especialistas⁵⁰.

En Santa Clara de Tordesillas tenemos varios conjuntos de yeserías muy diferentes entre sí, y no dudamos en considerarlos coetáneos y fruto de una única campaña de trabajo. Así podemos estudiar motivos naturalistas en el llamado Patio Árabe, otros figurativos en el vestíbulo, o en la cara interna del arco de entrada al Salón del Aljibe donde se disponen dos pavones en las enjutas; no faltan composiciones con gran éxito en lo nazarí, como es la utilización sistemática de letreros en escritura cúfica (vestíbulo) o los atauriques de pimientos rellenos de hojillas treboladas entrelazados con hojas dentadas y piñas (arco de entrada a la iglesia desde el coro largo). Y eserías que fueron realizadas en la década de los cincuenta del siglo XIV, cuando Pedro I y María de Padilla construyeron este palacio. La fecha límite es la de 1361, cuando fallece la favorita de Pedro I, convirtiéndose el palacio poco después en convento de clarisas.

Las afirmaciones anteriores se contradicen por lo tanto con la idea de que se trabajó antes en Tordesillas que en la sinagoga de Semuel ha-Leví, si hacemos caso a las hipótesis de Torres Balbás y Pavón Maldonado, y a la mayor parte de la historiografía tradicional que considera que el edificio toledano es construido entre 1355 y 1357. Hasta ahora no existía este problema, ya que todos los autores consideraban que el palacio vallisoletano, en parte, se había construido en tiempos de Alfonso XI, lo cual parece que no es posible por los datos históricos que conocemos⁵¹.

Si retomamos el trabajo realizado por Cecil Roth⁵² sobre las inscripciones de la sinagoga de Semuel ha-Leví, tras revisar escrupulosamente todo lo que se ha escrito al respecto,

⁴⁸ Riera Sans 1998, p. 244.

⁴⁹ Torres Balbás 1949, p. 372.

⁵⁰ Pavón Maldonado 1988, p. 176.

⁵¹ Ruiz Souza 1996.

⁵² Roth 1948, pp. 3-22.

llega a la conclusión de que la leyenda hebrea nos está hablando del año de 5122 según el cómputo judío, o lo que es lo mismo, una fecha que incluiría parte de 1361 y parte de 1362, según el calendario cristiano⁵³. El generalizado rechazo de esta fecha se debe a la creencia de que Semuel ha-Leví cayó en desgracia en 1360, según se deduce de la crónica del rey Pedro I realizada por el canciller Pero López de Ayala⁵⁴. Pero tal como nos recuerda Roth, sacando a colación el trabajo de Juan Catalina García dedicado al reinado de Pedro I⁵⁵, Semuel cayó en desgracia más tarde de lo que se creía, lo que posibilita que la fecha que nos dice la inscripción del testero oriental de la propia sinagoga sea completamente cierta⁵⁶. Entonces, se puede decir que ésta fue construida justo después de finalizarse los trabajos de Tordesillas, es decir entre 1359/60 y 1361.

Toledo era la ciudad más importante de la corona castellano-leonesa del siglo XIV. Su situación central dentro de ese eje norte-sur que articulaba la corona en su conjunto, unido a su peso político, histórico y religioso, hizo que en ella se produjese una importante labor edilicia a lo largo de toda la Edad Media. Ello explica que a lo largo de los siglos XIII-XV hallemos en la capital del Tajo obras artísticas de primera calidad de muy diversas procedencias: en el siglo XIII el obispo Jiménez de Rada inicia la catedral con su magnífica cabecera, la empresa gótica más importante de la Península acorde a las fábricas francesas más ambiciosas, igualmente encontraremos el mejor ejemplo de pintura italiana del siglo XIV de toda la corona en la capilla de San Blas del claustro catedralicio de Pedro Tenorio. Lógicamente también estudiamos edificios de clara raíz hispanomusulmana y muy especialmente en la arquitectura civil, como vemos en el Taller del Moro, en el palacio de Ruy López Dávalos o en la sinagoga del Tránsito entre tantas otras construcciones que podríamos citar. En los siglos XV-XVI se produce un capítulo arquitectónico singular en el que se fusionan espacios y formas de distintas procedencias que posibilitan edificios tan interesantes como San Juan de los Reyes o las capillas centralizadas de la girola de la catedral. Y ante tanta variedad también hubo una arquitectura tradicional en ladrillo, románica o gótica, en infinidad de parroquias, en cuyas plantas y espacios poco había de especial, y en cuyos paramentos se observan decoraciones típicas del momento entre las que no faltan pinturas góticas (San Román), o elementos epidérmicos de raíz islámica asumidos por la tradición edilicia de la zona. Sin duda ninguna, para un toledano de los siglos XIII o XIV, la girola de la catedral sería más exótica y extraña, que las iglesias de Santiago del Arrabal, del Cristo de la Luz o de tantas otras, y sin olvidar que todas estaban provistas de sus respectivos enlucidos.

El gran número de restos preservados ha producido que la historiografía haya dado a Toledo una gran importancia y un exagerado protagonismo en el devenir del arte bajomedieval hispanomusulmán. Desde nuestro punto de vista, la excesiva, aunque sin duda merecida, valoración de lo toledano ha provocado que se olviden otras coordenadas fundamentales del propio siglo XIV, haciéndonos creer, a la postre, que muchas de las cosas que hoy vemos en esta ciudad (infinidad de elementos decorativos representados en yeso, naturalismo vegetal de los atauriques, prótomos de animales en las portadas...) son originarias de Toledo, y que incluso fueron exportadas a otros importantes centros artísticos, como Granada, Córdoba o Sevilla. Pero no debemos olvidar que en el siglo XIV en el emirato nazarí de Granada se está viviendo el capítulo más sobresaliente de su producción artística.

Es necesario recordar que en Castilla, cuando se construye la sinagoga de Semuel ha-Leví, se desarrolla el reinado de Pedro I que admite sin problemas la cultura del emirato

⁵³ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁴ Pero López de Ayala, *Crónica de Pedro I*, año de 1360, cap. XXII (B.A.E., vol. 66, p. 510). No hay que olvidar que el gran canciller escribe los hechos después de haber pasado muchos años de los acontecimientos, ya que retoma la tarea de realizar las crónicas de los reyes castellanos, después de que Enrique II matara a su hermanastro en Montiel en 1369, por lo que ciertos datos oscilan respecto a su verdadera fecha.

⁵⁵ García López 1891-1894, vol 1, p. 228. En la nota al pie de página Juan Catalina García nos recuerda la confusión en la que cae Pero López de Ayala al fijar en el tiempo ciertos acontecimientos relativos al tesoro del rey don Pedro, demostrando que los problemas de Semuel ha-Leví comenzaron a mediados de 1361 y no el año antes.

⁵⁶ Roth 1948, pp. 11 y 12, y nota n.º 18.

nazarí, por las posibilidades que ésta le ofrecía en su proyecto de reformar la administración en un proceso conocido como la «génesis del estado moderno». En Granada existía ya una arquitectura estable para un estado incipiente: idea del palacio especializado, idea de fachada y plaza, etc.⁵⁷.

La relación amistosa de Pedro I con Muhamad V de Granada, repleta de intereses de carácter político en el entramado diplomático del momento, ha sido destacada en multitud de trabajos. Pero justo en el interregno del rey granadino, producido entre 1359 y 1362 tras el golpe de estado de su hermanastro, se produce una nueva oleada de influencia del arte andalusí por toda la corona, desde la cuenca del Duero a la del Guadalquivir, pasando por la del Tajo. Ello produce que se solapen las nuevas formas con otras asumidas por la tradición desde antiguo, o procedentes de oleadas anteriores. Ello, y no la procedencia de la mano de obra o las cualidades de determinados materiales, explicaría las peculiaridades del arte del momento.

En los estudios que hemos desarrollado sobre el palacio real de Tordesillas, compartimos la teoría, por otra parte ya antigua⁵⁸, de que artistas de Granada están presentes en la corona castellana, iniciando muchos temas artísticos con gran desarrollo en los años posteriores; explicándose así la gran pureza nazarí de muchos de los motivos aparecidos en este palacio vallisoletano. Era lógico que tras cerrarse el capítulo de este palacio y el de Astudillo, tras la muerte en 1361 de María de Padilla, o poco tiempo antes tras la finalización de los trabajos de Tordesillas, parte de los artistas fueran al centro político más importante de la corona: Toledo. Precisamente es en ese marco de 1361 cuando se está trabajando en la sinagoga del Tránsito, en el Patio de los Naranjos del convento de Santa Isabel, y cuando se debieron iniciar las obras del palacio de Ruy López Dávalos; sin duda hubo artesanos comunes detrás de todos estos edificios, tal como evidencian los bocetos conservados en el Tránsito de los trabajos que iban a plasmarse en el citado palacio toledano⁵⁹.

La recuperación del trono por parte de Muhamad V en 1362, favorece el retorno a su tierra de origen de parte de los artesanos anteriormente emigrados, explicándose así que ciertos elementos aprendidos en el arte cristiano fueran reinterpretados en Granada, como los pabellones del mítico Patio de los Leones⁶⁰, o incluso tal vez otras interesantes manifestaciones realizadas en el mismo palacio, caso de la iconografía y estilo de las pinturas de la Sala de los Reyes, aunque no su técnica, que es netamente islámica⁶¹. Por supuesto, creemos en la posibilidad de que se relacionasen artífices de tradiciones artísticas diferentes.

Lo que no dudamos es que aquellas circunstancias vividas en Castilla y Granada, y en especial la concomitancia del monarca castellano con la estética artística procedente del emirato nazarí, posibilitó la llegada del arte granadino a la corona castellana con máxima fuerza. Por ello queremos cuestionar el papel que se ha querido dar a Toledo, como foco de difusión de una serie de realizaciones artísticas, y presentarlo más como centro receptor⁶². Es curioso observar la insistencia de identificar bajo el adjetivo toledano grandes conjuntos de yeserías de Córdoba, Burgos, Sevilla o Tordesillas, siguiendo un criterio simplemente estadístico: si cierto motivo es abundante en Toledo, de allí debe proceder.

Junto al repetido tópico de lo toledano, igualmente se alude al llamado «naturalismo gótico» para explicar los motivos vegetales (hojas de vid y roble principalmente) que aparecen en los frisos superiores de los paramentos septentrional, occidental y meridional de

⁵⁷ Dodds (1992, p. 128) también trata sobre la idea de poder que vio don Pedro en lo nazarí.

⁵⁸ Ruiz Souza 1998. Por ejemplo Torres Balbás, o más recientemente Lavado Paradinas, entre otros, han hecho especial hincapié en la importancia de los artistas nazaríes llegados a Castilla, y especialmente a Tordesillas. Al igual que Pedro Lavado (1996, pp. 397-399), consideramos que artistas llegados de Granada tienen un protagonismo muy especial en las obras de Tordesillas, frente al mayor carácter toledano que se ha querido ver continuamente en el palacio vallisoletano.

⁵⁹ Sobre la relación de todos estos palacios y los bocetos aparecidos en el Tránsito véase Rallo Gruss y Ruiz Souza 1999-2000.

⁶⁰ Ruiz Souza 1998.

⁶¹ Bermúdez Pareja 1974.

⁶² Línea de investigación defendida firmemente en las numerosas publicaciones de Pavón Maldonado (1988). Repetidamente habla de cómo artistas del rey don Pedro fueron a Granada, explicándose así las pinturas de la Sala de los Reyes del Patio de los Leones, o la introducción del naturalismo gótico en la decoración de yeserías, etc.

la sinagoga de Samuel ha-Leví, y en tantos otros edificios exornados con paños de yesería decorativa. «Naturalismo gótico» presentado como un elemento más de esa influencia cristiano-toledana sobre el arte andalusí, y en especial sobre el nazarí.

El mundo hispanomusulmán, desde sus orígenes, tal como se refleja en multitud de creaciones de marfil, metal o cerámica, llegó a cotas muy elevadas en lo que se refiere al naturalismo de ciertos detalles vegetales, e incluso figurativos (piénsese en las telas o en las arquetas califales de marfil). Objetos, que sin duda estarían presentes en la propia Alhambra de Granada. No creemos que el naturalismo de hojas o de ciertos detalles decorativos pueda decirse que sea patrimonio exclusivo de ningún estilo artístico, y más cuando tiene como cualidad la copia fidedigna de elementos de la naturaleza. Es muy posible que los artistas granadinos se hicieran eco en Castilla de cierto tipo de flora que tuviera menos éxito en Andalucía, como es el caso del pámpano de vid o de las hojas de roble o álamo, frente a los lirios, jazmines, mirtos o iris que vemos en las yeserías nazaríes. Al igual que en Granada, en las yeserías castellanas de Toledo, Tordesillas, Córdoba o Sevilla el naturalismo no va más allá de lo que es la hoja en sí, ya que el ritmo de la composición global sigue estando marcado por los roleos y la geometría. En cualquier caso, a lo largo y ancho del Mediterráneo pueden citarse ejemplos islámicos, de cronologías diversas, de marcado naturalismo en muchos detalles puntuales (jambas de mármol del Salón Rico de Madinat al-Zahra', mosaicos y yesos de Jirbat al-Mafyar, relieves de Mashattâ, mosaicos omeyas de Damasco, vigas de madera de la mezquita de al-Aqsa del museo arqueológico de Jerusalén, relieves fatimíes, piezas de eboraria hispano-omeyas o egipcio-fatimíes, etc.), sin olvidarnos de ejemplos granadinos de la importancia del espectacular *Azulejo Fortuny* del Instituto Valencia de Don Juan, o de los arbolillos de las miniaturas del famoso libro andalusí del siglo XIII *Bayad wa Riyad*, conservado en la Biblioteca Vaticana. Árboles como los que se representan en las yeserías de las albanegas de la puerta de entrada a la Sala de la Barca, en el palacio de Comares de la Alhambra, donde se ven sus ramas entrelazadas por el aire formando finalmente roleos, o las representaciones naturalistas de flores y hojas de la Sala de la Justicia del Patio de los Leones, no son conocidas, ni por su delicadeza ni por su variedad, en el marco castellano, donde todo el naturalismo, ciertamente muy conseguido, se ciñe a sencillas hojas de roble, álamo o de vid, y poco más.

SINAGOGA DE TOMAR

No querríamos terminar sin recordar la sinagoga lusitana de Tomar. Fechada en la segunda mitad del siglo XV presenta una planimetría diferente a las comentadas hasta ahora⁶³. De planta cuadrada se divide en nueve tramos abovedados mediante cuatro altas columnas que se disponen en su centro. Disposición que recuerda claramente a las salas capitulares monásticas, si bien también se ha puesto en relación con las planimetrías de las mezquitas de nueve tramos⁶⁴, lo cual nos parece muy aventurado ante la inexistencia de referentes próximos con los que poder establecer dicha relación. Además, la planta de sinagoga con cuatro columnas centrales no es desconocida en la arquitectura hebrea⁶⁵. Ningún elemento ornamental de su interior remite al mundo islámico al igual que el arte portugués coetáneo, en el que predominan las formas del gótico final.

⁶³ García Teixeira 1925; Santos Simoes 1943; Krinsky 1985, pp. 339-340.

⁶⁴ Dodds 1992, pp. 129-130.

⁶⁵ Krinsky 1985, p. 339.

CONCLUSIONES

Recapitulando, no creemos que los escasos ejemplos arquitectónicos de sinagogas conservados sirvan para poder trazar estadísticas o líneas generales de tipologías. Parece que el carácter excepcional de todas ellas, y su fácil reconversión en iglesias es lo que a la postre ha permitido su conservación. Más complejo es aún intentar elaborar una explicación respecto a la estética de estos edificios. En el caso de los hispanos vemos cómo se han tomado elementos decorativos de clara filiación andalusí. Se ha defendido que la comunidad sefardí tuvo una mayor asimilación cultural con el mundo islámico frente al cristiano, lo que explicaría el carácter ornamental de estos edificios⁶⁶. No debemos olvidar, en cambio, que en cronologías avanzadas de la Baja Edad Media, principalmente siglos XIV y XV, se produjo una asimilación muy grande del mundo decorativo que procede del emirato nazarí. Y eserías andalusíes aparecen en palacios y casas de toda la Corona de Castilla, y también en construcciones tan emblemáticas como la capilla real erigida por Enrique II en la catedral-mezquita de Córdoba, en la que no sólo aparecen yeserías nazaríes sino multitud de inscripciones. Las sinagogas de Semuel ha-Leví y de Córdoba seguramente siguieran la decoración «de moda» de la arquitectura civil, ya que como fundaciones privadas se vinculan más con el arte nobiliario y palatino del momento. Santa María la Blanca y la iglesia del Corpus Christi de Segovia presentan planta basilical como tantas y tantas iglesias, si bien su propia funcionalidad marca sus diferencias con éstas, ya que no necesitan nave de crucero, ábsides, cimborrios o campanarios. Tan sólo era necesario abrir en el testero recto que remata las naves un nicho para guardar los textos sagrados. Nada más hacía falta, arquitectónicamente hablando, para construir una sinagoga, cuyo fin último era la de constituir un espacio donde la comunidad pudiera reunirse a rezar, a estudiar o a tratar temas que afectasen a la vida cotidiana, de ahí su continua relación y confusión con la arquitectura doméstica.

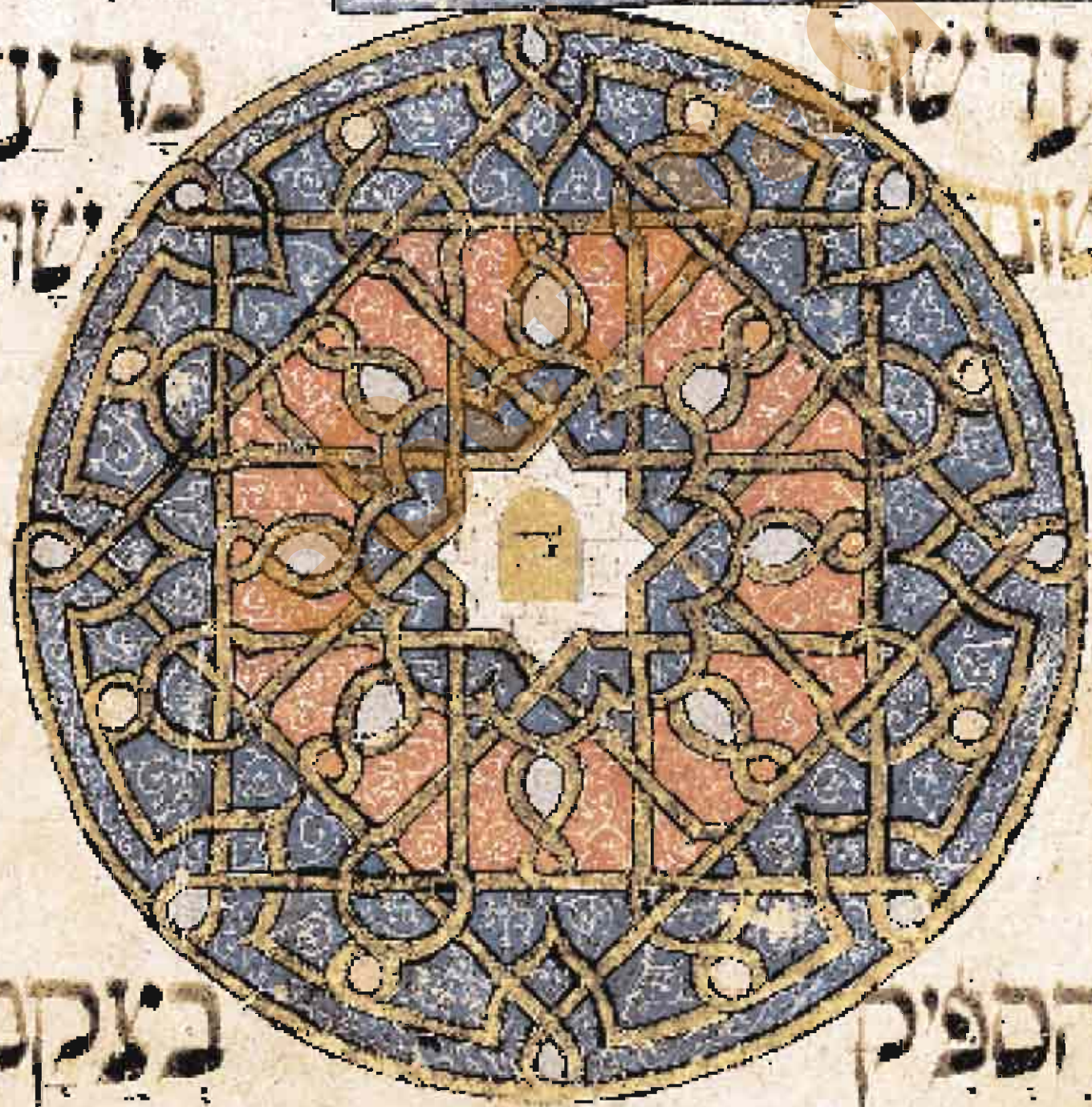
⁶⁶ Dodds 1992, pp. 118 y ss.

בְּתוֹמֵהוּ עֵלְיוֹ קֵד הַעֲסוֹ שְׂתָחוּ

מִצְדָּהוּ

שָׁנָה
אֲבִדָה
מִדְּעֵי
שָׁנָה

עַד שְׁנֵי
שָׁנָה



בְּמִקְוֵה

הַמִּפְּיָס

Apuntes sobre los templos de los *dimmies* en Al-Andalus

Si bien los musulmanes acordaban a judíos y cristianos el estatuto legal de gentes protegidas, *ahl al-dimma* o *dimmies*, por su condición de *ahl al-Kitab*, «gentes del Libro», lo cierto es que las restricciones eran numerosas¹; debían pagar un impuesto especial, la *yizya*, y la permisividad real a veces era sólo teórica, un juego ideológico que respondía al afán de los musulmanes por expandir a toda la población el islam. En al-Andalus, aunque la islamización parece que fue mayor entre los cristianos que entre los judíos, éstos, en cambio, se arabizaron más rápidamente, al menos la elite en los medios urbanos, lo que permitió su amplia colaboración con el poder musulmán en los siglos X y XI. Al-Andalus permitió a los judíos aprovecharse de la expansión y el florecimiento cultural de los musulmanes y entrar en contacto con la comunidad hebrea de los territorios del islam, la más numerosa por entonces, gracias a la existencia de una lengua común, el judeoárabe². Por falta de espacio, aquí sólo podemos apuntar brevemente algunos datos sobre los templos de los *dimmies* en al-Andalus, sobre todo en Córdoba, dejando para otro momento su análisis más en profundidad y la cuestión de los barrios judíos.

Kanisa es la denominación más común entre los musulmanes para referirse a los templos cristianos, judíos y otras religiones monoteístas. Literalmente significa lugar de reunión y de culto (*mutaabbad*). En al-Andalus y el norte de África *kanisa* designa tanto sinagogas como iglesias o el conjunto de edificios que componen un cenobio o monasterio³. En las fuentes andalusíes y magrebíes también aparece el término *sanuga*, sinagoga propiamente dicha. *Bia* (plural, *biya*) designa sinagogas e iglesias de manera indistinta y, a diferencia de los anteriores, este término aparece en el Corán (XXII, 40).

¹ Vajda 1953, pp. 264-266; Cahen 1954-1965, pp. 227-231.

² Roth 1994, pp. 73-75; Wasserstein 2002, pp. 1-15; Monferrer Sala 2001, pp. 244-255; Zafrani 1994.

³ Ocaña Jiménez 1942, pp. 356-357; Troupeau 1973-1978, pp. 545-546.

⁴ Como Turtusi (m. 1126) e Ibn Asakir (m. 1176) según Fattal 1958, pp. 60-66.

DISPOSICIONES GENERALES ESTABLECIDAS SOBRE LOS TEMPLOS DE JUDÍOS Y CRISTIANOS

Las disposiciones sobre la condición de los templos de las gentes del Libro (*ahl al-Kitab*) fueron reguladas en cada conquista. Algunos de los pactos que se firmaron al principio de la expansión islámica, como el llamado «pacto de Umar», fueron tomados como ejemplo. Este pacto es atribuido al califa Umar, aunque sólo se conocen menciones relativamente tardías⁴. Las condiciones (*surut*) recogidas en él contemplan el respeto a las gentes del Libro y sus templos, que no podían ser destruidos si los no musulmanes (*ayam*) se avenían a pagar la capitación o *yizya*. Por su parte, los *dimmies* se comprometían, entre otras cosas, a no construir más conventos, ni iglesias (o sinagogas), ni eremitorios en las ciudades o en sus alrededores; a no reparar en nada, ni de día ni de noche, aquellos edificios que se arruinen y estén situados en barrios musulmanes; y a no manifestar públicamente su culto (campanas o procesiones), ni divulgarlo ni hacer proselitismo.

Las tradiciones (*hadit*), los textos jurídicos o los tratados de *hisba* recogen también las limitaciones impuestas a los tributarios e incluso añaden otras nuevas, de manera que, aunque en teoría se respetaban los compromisos adquiridos con la *dimma*, los musulmanes las aplicaban de forma muy restrictiva⁵. En las ciudades, las comunidades judías y cristianas tenían sus propios baños, templos, carnicerías, así como cementerios, y estaban bajo la jurisdicción del *muhtasib*, el funcionario encargado de la *hisba*, entre cuyas competencias estaban la vigilancia y el mantenimiento del orden en el zoco y en las calles, y otras de carácter moral que le convertían en un censor de costumbres de la vida urbana⁶.

CONDICIONES ESTABLECIDAS EN LA CONQUISTA DE AL-ÁNDALUS

De acuerdo a las fuentes árabes que relatan la conquista y los primeros momentos de presencia musulmana en la Península, en ella se siguieron los mismos pasos que en otros territorios. Si la ciudad era tomada mediante pacto (*sulh*), los musulmanes permitían a sus habitantes permanecer en ella con sus bienes y mantener un lugar de culto en su interior a cambio de pagar la capitación. Sobre los templos cristianos, los textos andalusíes aportan escasas noticias y siempre en un contexto de apología del triunfo del islam. La destrucción o expolio de los templos politeístas, la conversión de la iglesia mayor en mezquita aljama o la construcción de ésta sobre sus ruinas eran acciones de una gran importancia simbólica⁷.

El caso mejor conocido es el de Córdoba, donde los musulmanes pactaron con los cristianos la partición de la basílica de San Vicente, donde se mantenía el culto cristiano, mientras que, según los textos, el resto de las iglesias del interior del recinto amurallado de la ciudad fueron destruidas o simplemente abandonadas, como sucedió con la basílica hallada bajo la llamada mezquita de Santa Clara.

Como recuerda Ibn 'Idari, el reparto de la basílica de San Vicente de Córdoba entre musulmanes y cristianos tenía su precedente más importante en la basílica de San Juan de Damasco. De esta forma se intentaba resaltar la vinculación de al-Ándalus con la Siria omeya y la rectitud de las acciones de Abd al-Rahmán I, que compró legalmente a los cristianos su mitad para levantar la aljama⁸. Lo más probable es que, al igual que en Damasco, musulmanes y cristianos compartieran el conjunto de edificaciones que formaban parte de la *kanisa* cristiana, de acuerdo a la definición antes citada⁹.

En general, y a falta de indicios arqueológicos claros, parece que la conversión de iglesias en mezquitas no fue siempre inmediata a la conquista ni universal. En ciertas ocasiones, bien porque se respetó el culto cristiano, bien para elegir otro lugar más simbólico o más adecuado a sus necesidades, las mezquitas aljamas no se levantaron sobre las iglesias, como ocurrió en Zaragoza¹⁰.

SINAGOGAS E IGLESIAS EN LAS CIUDADES DE AL-ÁNDALUS

Judíos y cristianos podían conservar, por tanto, un oratorio dentro de la ciudad y restaurarlo, sin ampliarlo, pero no construir otros nuevos. No faltan noticias sobre la orden de derribar un templo *dimmi* de nueva planta en ciudades de todo el mundo islámico. En

⁵ Fattal 1958, p. 175; Cahen 1954-1965, p. 228.

⁶ Ibn Abdun 1948, pp. 149-150 y 172-173; Ibn Abd Al-Rauf 1960, pp. 5-38, 199-214 y 349-386.

⁷ *Moro Rasis* en su versión de la *Crónica de 1344*. Véase Anónimo (siglo XIV) 1970, p. 183. Anónimo 1867, p. 30. En Mérida, la catedral de Santa Jerusalén fue probablemente transformada en mezquita mayor y las demás iglesias de la ciudad fueron despojadas de sus riquezas y después abandonadas. Sólo la basílica de Santa Eulalia, situada extramuros, mantuvo su condición de templo cristiano hasta más allá de la mitad del siglo IX.

⁸ Ibn Idari, trad. de Rubiera Mata 1988, p. 111.

⁹ Teoría de Ocaña Jiménez 1942, pp. 355-357; Creswell 1989, pp. 60-65 y 84-100. A la vista de lo hallado en el subsuelo de la mezquita es una teoría plausible, véase Lévi-Provençal 1957, p. 341.

¹⁰ Calvo Capilla 2001, I, pp. 34-42. La mezquita mayor se levantó en un espacio vacío junto al templo del foro romano.

los repertorios de dictámenes jurídicos o *fatwas* dictados en al-Andalus y el norte de África aparece esta actitud tanto en fechas tempranas como otras más tardías. En la Córdoba omeya, el consejo de juristas (*sura*) y el soberano en última instancia, se encargaban de conceder los permisos para la construcción de iglesias y sinagogas, de ordenar su demolición si ya se habían levantado o de supervisar los habices instituidos por los tributarios en favor de sus templos¹¹.

Una *fatwa* de finales del siglo IX o comienzos del siglo X señala la aprobación del citado consejo para demoler una sinagoga (*sanuga*) «recientemente edificada» en Córdoba¹². En la misma época (siglo X), quizá aprovechando las relaciones distendidas de las minorías con el estado califal gracias a personajes tan influyentes como el judío Jasdáy ibn Saprut o el obispo Recemundo, los mozárabes también presentan al consejo o *sura* una petición para construir una nueva iglesia en la ciudad¹³.

No obstante, a pesar de la estricta prohibición, los *dimmies* construyeron templos en las ciudades musulmanas, si bien muchos de los edificios eran anteriores a la conquista islámica. S. D. Goitein señala al respecto que en El Cairo, ciudad fundada en época fatimí (969), pronto hubo iglesias y sinagogas. En Córdoba también las había. Abd al-Rahmán I (756-788) respetó el pacto de conquista y permitió a los cristianos conservar e incluso reconstruir las iglesias situadas fuera de la ciudad¹⁴. Un texto de San Eulogio señala que con la persecución de los cristianos en época de Muhammad I (852-886) se destruyeron tanto iglesias «recién construidas» como las antiguas de «más de trescientos años»¹⁵. Los nombres de muchas iglesias y cenobios de los arrabales y de los alrededores de la ciudad, son citados por el *Calendario de Córdoba* (961)¹⁶.

Del mismo modo, en el siglo X había en Córdoba al menos una sinagoga, llamada Casa o *Bet Midras*. En ella había un viejo púlpito, seguramente de madera, que se rompió el día de la Fiesta de los Tabernáculos, según relata Ibn David. Por esas fechas, los judíos cordobeses instituyeron un habiz a favor de su sinagoga, consistente en una casa¹⁷.

Con la llegada al poder de los almohades se retiró la protección a los judíos y los cristianos. Según al-Marrakusi, los almohades no dieron protección a estas comunidades y «no existían ni sinagogas ni iglesias en todo el territorio del Magreb». Los judíos se veían obligados a profesar el islam exteriormente, a orar en las mezquitas y a enseñar el Corán a sus hijos, aunque «sólo Dios sabe lo que esconden en sus corazones y encierran en sus casas»¹⁸. En 1252, a la entrada de los cristianos en Sevilla, la que había sido capital almohade de al-Andalus, el número de judíos era muy reducido y la conversión de varias mezquitas en sinagogas podría indicar que carecían incluso de templo¹⁹.

Entre las restricciones que se añadieron a las condiciones generales aludidas más arriba, una muy extendida por el Oriente y el Occidente islámico fue la prohibición de que los templos de los tributarios fuesen más altos o más suntuosos que los construidos por los musulmanes; iglesias y sinagogas no podían estar en promontorios y debían quedar por debajo o a la misma altura que las mezquitas²⁰. La medida respondía tal vez al hecho de que los judíos consideran dentro de la tradición bíblica la obligación de que sus edificios de culto y reunión, las sinagogas, destaquen de su entorno.

Para eludir este obstáculo con frecuencia se excavaba previamente el terreno donde iba a construirse la sinagoga, como sucedió en la de la Hara de Túnez, fundada al final de la Edad Media²¹. Según el estudio de Hirschberg sobre el norte de África, las sinagogas se escondían entre el caserío, sin fachadas destacadas, como una vivienda más, y se escogían

¹¹ También en Qayrawan y el Magreb, al-Wansarisi 1995, pp. 24, 52; Hunwick 1991, pp. 133-155; Mezzine 2000, pp. 130-142.

¹² Al-Wansarisi 1995, p. 54.

¹³ *Fatwa* recogida por Ibn Sahl (m. 1093) en su *Diwan al-Abkam al-kubra*, apud Lévi-Provençal 1932, pp. 80-81.

¹⁴ Ibn 'Idari, (*Bayan II*) trad. Rubiera Mata 1988, p. 111. Algunas podían estar incluso en el centro de la *madina*, como en Toledo, donde había una iglesia contigua al alminar de la mezquita aljama en el siglo IX (Lévi-Provençal 1957, p. 125, n. 115), y en Écija, donde se situaba cerca de su aljama (Al-Himyari 1938, p. 21).

¹⁵ San Eulogio, *Memorialis Sanctorum*, II, cap. III, apud Arjona Castro 1982, p. 47. Calvo Capilla 2001, I, pp. 34-42.

¹⁶ Arib b. Said y Rabi, b. Zayd, *Calendario de Córdoba*, en trad. de Arjona 1982, pp. 126-138.

¹⁷ Ibn David 1972, p. 55. *Fatwa* de Ibn Sahl citado por Lévi-Provençal 1957, p. 128. En cuanto al púlpito de madera, ¿pudo ser similar al fabricado para la mezquita aljama por artesanos cordobeses?

¹⁸ Citado por Sebag 1991, pp. 66-67. Véase García Arenal 1991, pp. 91-102.

¹⁹ Ecker 1997, p. 204, n. 7.

²⁰ S. D. Goitein, cita un ejemplo de El Cairo (1971, II, p. 144).

²¹ Sebag 1991, pp. 71-72 y Revault 1963, pp. 5-35.

los lugares más bajos del barrio²². Este autor señala una excepción, el caso del *funduq* de los comerciantes judíos de Túnez (siglos XIV-XV), en cuya azotea existía una sinagoga abierta a los viajeros y los vecinos.

Sobre estos edificios desaparecidos tenemos escasos datos. Los teólogos musulmanes reprobaban la introducción de innovaciones en las mezquitas que tuvieran alguna relación con los templos de judíos y cristianos. Abu Bakr al-Turtusi (al-Andalus, m. 1126) rechazaba incluso las inscripciones decorativas, por ser una imitación de sus prácticas y porque distrae a los fieles. Recuerda, además, que el Profeta estaba en contra de los edificios suntuosos, aunque reconoce que el adorno puede servir para mostrar a los infieles la grandeza del islam, y pone como ejemplo la gran mezquita de Damasco, construida como ofensa dirigida a los infieles²³. Al contrario, autores como el andalusí Hunayn b. Ishaq (siglo IX) consideraban que, para descanso del alma y ocupación del corazón, los judíos adornaban sus templos con «esculturas», los cristianos con pinturas y los musulmanes decoraron sus mezquitas²⁴.

Según se dice en un dictamen recogido por Muhammad ibn Iyad (Ceuta, m. 1179), «es lo más conveniente convertir las iglesias y casas en mezquita o en mezquita aljama dada la semejanza de sus edificios con los de nuestras mezquitas»²⁵. Es posible, por lo tanto, que las diferencias arquitectónicas entre los oratorios de las tres religiones no fueran grandes, aunque tal vez éstas existieran en lo que se refiere a la decoración y a la presencia de imágenes. No sabemos hasta qué punto hay que tomar literalmente los términos usados por los textos cuando aluden a los «templos de ídolos» de los cristianos. Así, una *fatwa* emitida en Granada en el siglo XII se ocupa de los habices fundados por los cristianos en favor de sus ídolos (*yibt*) y templos de ídolos (*tagut*)²⁶. En el caso de las sinagogas, las dudas son todavía mayores.

²² Hirschberg 1974, I, p. 463. Lo mismo sucedió en la España cristiana, véase en este catálogo.

²³ Al-Turtusi 1993, pp. 143-144, 288-290. Autores como Goldziher o Vajda demostraron que muchas prácticas religiosas musulmanas, reprobadas por al-Turtusi, son una imitación de las de judíos y cristianos. Goldziher 1894; Vajda 1989; y Zafrani 1986.

²⁴ Vernet 1978, p. 20.

²⁵ Ibn Iyad 1998, pp. 360-361.

²⁶ Al-Wansarisi 1995, pp. 274-275.

Capitel bilingüe de Toledo

Siglos XII-XIII

Piedra caliza

26 x 16 cm; 42 cm ø la parte más ancha y 10 cm ø la parte más estrecha

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Depósito del Museo Arqueológico Nacional, n.º inv. 25)

BIBLIOGRAFÍA: Fita 1894, pp. 30-32; Cantera y Millás 1956, pp. 333 y ss.; Goodenough 1988, p. 37; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 251; Lurker 1994.

Capitel de piedra caliza con inscripción bilingüe en hebreo y árabe. Fue hallado en los escombros del claustro de San Juan de los Reyes.

Sobre un grueso cordón en el collarino se alzan hojas de acanto y encima una inscripción hebrea con caracteres de 2,5 cm, que Cantera transcribe y traduce: «Bendito tú a la entrada y bendito tú a la salida». El verso tomado del Deuteronomio (28, 6) ha sido utilizado como fórmula de salutación o de bienvenida y parece muy probable que esta pieza formase parte de una de las sinagogas medievales citadas en el conocido poema de Y. Albeneh de 1391. Encima de la inscripción hebrea, ya el padre Fita señaló la existencia de una guirnalda de ramas de pino, entre cuyas piñas se enrosca una serpiente. Sobre todo ello corre por las cuatro caras del ábaco otra inscripción en caracteres árabes, cuyas palabras están separadas por sendas volutas zoomorfas, en concreto serpientes en las que se aprecia la cabeza y la cola enroscada, con la traducción siguiente: «La bendición y la felicidad, el éxito y la paz», pudiendo advertirse, según Cantera, que tanto en la parte hebraica como en la árabe hay cierta simetría o paralelismo de expresión y aún de ritmo y de rima. Encima de las letras árabes se combinan pámpanos, estrellas, palmetas y un felino.

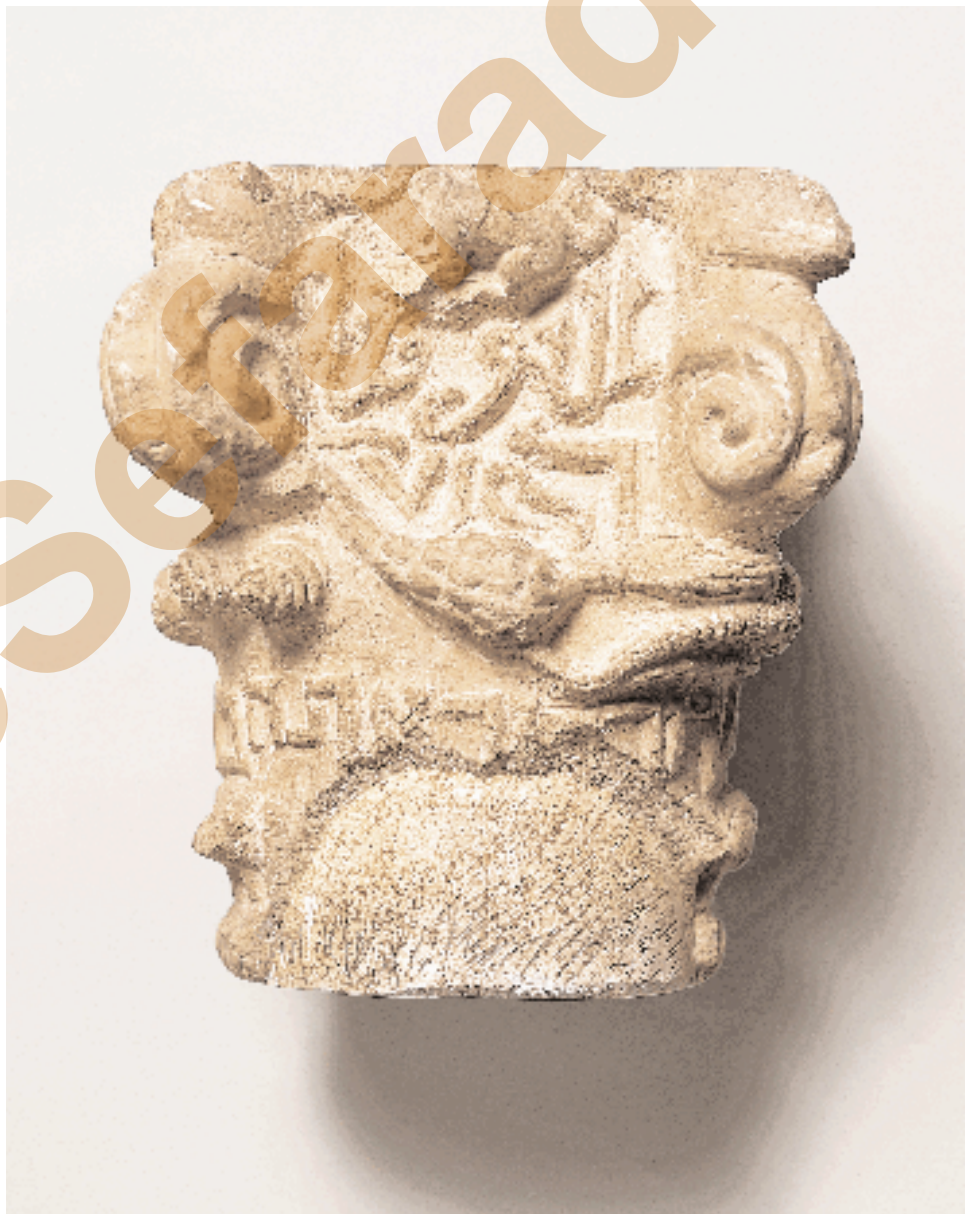
Aunque el motivo central del capitel son las inscripciones árabes y hebreas, llama la atención la aparición de la serpiente entre las ramas de pino y en las volutas, aunque sólo en una de ellas se ve claramente, ya que las otras tres presentan roturas, como las hojas de acanto del collarino.

Lo más probable en este caso es que se trate de una simple reminiscencia decorativa, ya que la serpiente se adapta por su si-

nosidad a cualquier tipo de superficie, incluso a un capitel, como en este caso. Aparece en muchas ocasiones en sinagogas antiguas y es considerada como un «motivo pagano» más, pero su aparición en una sinagoga toledana no deja de ser llamativa.

Ya hemos visto al referirnos al anillo judío de Montjuich, la polivalencia de la serpiente en el mundo antiguo y en el judaísmo. En la misma Biblia aparece como símbolo negativo muchas veces, pero también en Números (21, 7-9) el Señor ordena a Moisés que hiciera una serpiente de bronce y la pusiera en un estandarte: «Todo el que sea mordido y la mire, vivirá»; o en el caso del patriarca Jacob, cuando profetiza sobre su hijo Dan diciendo «que es culebra junto al camino, áspid junto a la senda».

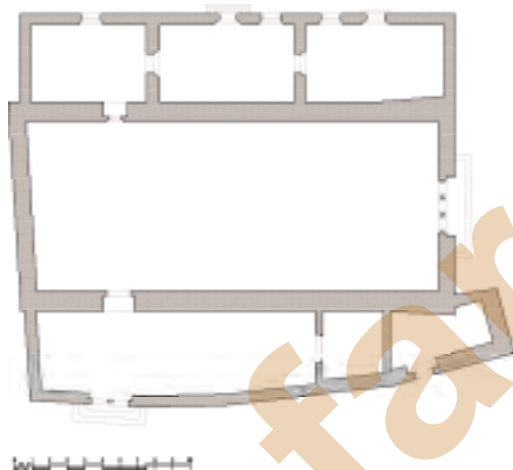
S.P.P.



[CAT. 168]

Sinagoga de Semuel ha-Leví

Semuel ha-Leví, tesorero judío del rey don Pedro I de Castilla, erigió a principios de la década de los sesenta del siglo XIV la más preciosa de las sinagogas medievales conservadas en España, concebida al igual que los salones palatinos de la Castilla coetánea. Bajo una espectacular armadura de madera, su sala de oración (23 m de largo, 9,50 de ancho y 17 de altura) se encuentra bellamente ornamenta-



da mediante arquillos que permiten la entrada de la luz exterior y frisos de yeserías hispanomusulmanas, policromadas y de muy rica factura, en las que predominan los motivos vegetales de gran naturalismo junto a otros geométricos y epigráficos, todos ellos presididos por la heráldica de la Corona de Castilla y de León. Destacan por su factura aquéllas de la tribuna de mujeres o *matroneum*, dispuestas en alto en el flanco meridional de la sinagoga, y las que adornan el muro principal de la sala de oración, en su lado oriental, donde se hallaban los rollos sagrados de la ley o *Torá*, en el tabernáculo, arca, *hejal* o *arón ha-qódes*, ubicado tras los tres arquillos polilobulados que aún se conservan. Flanqueando estos últimos se disponen las inscripciones hebreas que aluden a la fundación del edificio por Semuel ha-Leví en el año de 5122, según el cómputo judío, o lo que es lo mismo entre 1361 y 1362. Tras la expulsión fue donada a la orden de Calatrava y consagrada bajo la advocación de Nuestra Señora del Tránsito.

169

HCH Model

Maqueta de la sinagoga de Semuel ha-Leví

2002

Resinas de poliuretano, acabado policromado en pinturas acrílicas

139 x 84,5 x 65,4 cm. Escala: 1/20

Propiedad: SEACEX

Complemento filmado: LUNATUS

Se trata de una representación plástica del interior de la sala de oración y galería de mujeres de la sinagoga toledana erigida por el hebreo Semuel ha-Leví, tesorero del rey de Castilla y de León, don Pedro I, a principios de la década de los sesenta del siglo XIV. En esta representación se ha puesto especial dedicación en reproducir la textura de las yeserías hispanomusulmanas, policromadas, que exornan, como si de piel se tratase, el interior de este edificio, al que confieren una personalidad pecu-

liar, propia de los grandes salones reales y nobiliarios más notables de la Castilla del siglo XIV. Yeserías que muestran un rico repertorio de motivos geométricos, vegetales, heráldicos y epigráficos, siendo estos últimos de dos tipos: bíblicos del Antiguo Testamento, principalmente salmos, y también de carácter histórico, caso de las lápidas fundacionales del muro oriental que flanquean el tabernáculo donde se custodiaban los textos sagrados de la *Torá* y que nos hablan de la construcción de la sinagoga, su promotor y cronología.

J.C.R.S.



[CAT. 169, reconstrucción del pavimento]

Enrique Nuere

Maqueta del artesanado de la sinagoga del Tránsito

1994

Madera

115 x 120 x 130 cm

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 571)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera Burgos 1973 (1); Nuere 1984; Nuere 1990; Fernández Cabo 1997; Palomero Plaza 1998; Peláez del Rosal 1998.

Se trata de una maqueta de la armadura de par y nudillo de la sinagoga del Tránsito de Toledo. Este tipo de solución técnica sería, según E. Nuere, su mejor estudioso, la preferida por los carpinteros descendientes de los que ya trabajaban en la España visigoda y su parentesco, desde el punto de vista estructural, con la carpintería europea es muy sólido, debiendo abandonarse la tradicional suposición de un origen almohade para el sistema de armaduras de par y nudillo, ya que no tiene ninguna base científica ni técnica en qué sustentarse.

Sin embargo, desde el punto de vista decorativo, sin la influencia hispanomusulmana nuestra carpintería no habría logrado el espectacular desarrollo que llegó a alcanzar en el transcurso de la Edad Media.

La armadura de par y nudillo se compone, según Nuere, de los siguientes elementos: en primer lugar, la solera, sobre la que arranca todo el conjunto; ésta se clava sobre los nudillos, recibidos en la coronación del muro; sobre la solera se colocan generalmente ménsulas que sirven de apoyo a los tirantes y sobre éstos, en muescas cortadas al efecto, se colocan los estribos; sobre éstos se sitúan los pares o alfardas, unidos por parejas mediante el nudillo; los pares, a su vez, se rematan en la hilera, sujetos a ella simplemente por un clavo; después se forra de tabla el trasdós para poder colocar la teja. Para mejorar las condiciones de conservación de estas estructuras ante los posibles defectos de impermeabilización de la cubierta, se organiza, tal como se aprecia en la maqueta, una segunda capa compuesta por nuevos pares, generalmente más toscamente escuadrados, apoyados en el borde del alero y en la parte alta de los faldones sobre los pares, rematándose con una tabla delgada de forma contrapeada comenzando por arriba y clavando la tabla siguiente de más abajo sobre la tabla anterior, para proporcionar agarre suficiente a la torta de barro arcilloso que sujeta la teja y que colabora muy eficazmente en la impermeabilización de la armadura. Esta segunda piel o falso techo que se observa en la maqueta permite la ventilación de la valiosa armadura decorada, incluso ante la existencia de goteras.



[CAT. 170]

El desarrollo de la lacería en madera es la manifestación más sobresaliente de la carpintería española, no pudiendo entenderse sin la existencia de este recurso decorativo, siendo este el punto de distinción del resto de las carpinterías europeas.

La principal sutileza es el desdoblamiento de las limas moamares, lo que posibilita la prefabricación de la armadura por paños, simplificando su montaje y permitiendo una riqueza decorativa sin precedentes en el espacio entre las limas, en la llamada calle de limas.

El desarrollo imparable de la carpintería de lacería permite jugar con absoluta libertad con los trazados más complejos imaginables, desde trapecios, rectángulos, triángulos, cuadrados, hasta estrellas más o menos complejas que tendrían su continuidad por toda la superficie de la armadura.

La lacería es, según Nuere, el acicate que estimula la imaginación de los carpinteros «mudéjares» que tratan de resolver los cada vez más complejos problemas geométricos que les plantea la incorporación a sus obras de trazados de lacería cada vez más complicados, así como la necesidad de integrar las trazas propuestas dentro de los elementos estructurales de la armadura y para ello establecieron un sistema propio de trazados, consecuente con su dominio en el manejo de los cartabones.

El carpintero parte de una retícula, que en principio estará constituida por las maderas de la armadura, lo que ya le impone limitaciones, y traza como punto de partida una serie característica de polígonos estrellados, constituyendo el juego básico las estrellas de ocho, nueve y diez puntas.

En el caso de la sinagoga del Tránsito se trata de una armadura de par y nudillo con tirantes dobles y ochavada en sus extremos, con unas dimensiones aproximadas de 23 m de largo por 9 m de ancho; la madera es de conífera resinosa y está totalmente policromada (verde, azul, rojo, negro y blanco), empleando en su decoración láminas de estaño y corlas. Pérez Bayer, Lambert, Amador de los Ríos, Gómez Moreno, G. Simancas y Cantera describen, entre otros, «la caprichosa y mágica decoración pintada de los tableros». En concreto Amador de los Ríos se refiere a una «ancha zona de estrellas» en el almizate y a una serie de inscripciones arábigas repetidas: «la

felicidad, la salvación, el poderío y la magnanimidad». Don Manuel Gómez Moreno describe la decoración como «un remedo de cielo, con sus soles que son estrellas, sus planetas y sus satélites».

Algunos estudiosos del origen de la sinagoga como institución hacen referencia a un período clave, el del exilio en Babilonia, cuando desprovistos del Templo, los judíos sintieron la necesidad de seguir reuniéndose para rezar, celebrar, orar, estudiar y escuchar a los profetas, como canta aquel bello salmo: «Junto a los canales de Babilonia, nos sentamos y lloramos con nostalgia de Sión; en los sauces de sus orillas colgábamos nuestras cítaras...» (Sal 137, 1-2). Quizás la decoración de las yeserías y el artesanado de la vieja sinagoga del Tránsito sea un recuerdo, el del rumor de un río con una vegetación exuberante y la visión celestial de un cielo estrellado en las noches claras.

El conjunto fue restaurado por el Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales

del Ministerio de Educación y Cultura en 1992 y se basó principalmente en la consolidación de piezas sueltas o movidas como en la fijación de la policromía y limpieza y protección uniforme de toda la techumbre.

En el tejado de la maqueta aparece una figura de bronce con un martillo de carpintero en la mano, para permitir al espectador una comparación a escala entre una figura humana y el tamaño real del artesanado. A poco que uno se acerque comprenderá además que es un merecido homenaje del Museo Sefardí a Enrique Nuere, el investigador que mejor ha estudiado y explicado «la carpintería de lo blanco».

S. P. P.

171-172

Fragmentos de yeserías con inscripción hebrea

Siglo XIV

Yeso

12,5 x 22,5 x 3 cm; 14 x 21,5 x 3 cm

Proceden de la Galería de Mujeres de la sinagoga del Tránsito (Toledo)

Toledo, Museo Sefardí – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (n.º inv. 243-14 y 15; n.º inv. 243-23)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera Burgos 1973 (1), pp. 126-138; López Álvarez y Álvarez Delgado 1987, fasc. 2, pp. 395-396; Rallo Grus 1989, fasc. 2, pp. 397 y ss.; López Álvarez y Palomero Plaza 1991, pp. 197-217; Goldman 1992, pp. 58-70; López Álvarez *et al.* 1992, fasc. 2, pp. 473-500; Palomero Plaza *et al.* 1992, pp. 48-58.; Yom-Tov Assis 1992, pp. 6-30; Lacave 1998 (1), pp. 401 y ss; Palomero Plaza 1998, pp. 143-181.

La existencia de fragmentos de yeserías que formaron parte de la decoración de las viejas sinagogas medievales españolas pone de manifiesto uno de los problemas más serios en relación con el patrimonio hispano-judío, el del destino de los monumentos judíos tras su expulsión, asunto del que trató con mucho acierto el desaparecido hebraísta J. Luis Lacave, ya que muchas veces en Cuenca, Molina de Aragón y muchos otros lugares de España sólo contamos con esos restos fragmentados para poder rememorar la vida espiritual de los que construyeron aquellos edificios de culto colectivo para cumplir con sus Dioses. Si la sinagoga del Tránsito, la mejor conservada de España, y excepción, perdió aun así una buena parte de las yeserías que decoraron la *azará* o Galería de Mujeres, nos podemos imaginar lo sucedido en el resto...



[CAT. 171]



[CAT. 172]

Los textos hebreos de esta sinagoga de Semuel ha-Leví han sido estudiados por especialistas, desde Pérez Bayer (siglo XVIII), que pudo copiarlos, y numerosos eruditos, sobre todo Amador de los Ríos, hasta C. Roth o el propio hebraísta Cantera Burgos. En concreto, las inscripciones de la Galería de Mujeres han sufrido un mayor deterioro que las del resto de la sinagoga al haber sido utilizada como vivienda por los diversos capellanes de la ermita del Tránsito, sobre todo en el siglo XIX. Sin embargo, muchos fragmentos han podido ser recuperados, unos procedentes de los sótanos de la Casa del Greco, Museo de Santa Cruz y otros de excavaciones arqueológicas en la propia sinagoga, ya que al ceder su uso a la Orden de Calatrava, sobre todo en el siglo XVI se realizan obras que supusieron cambios en el viejo edificio, siendo la Galería de Mujeres afectada por dichas remodelaciones y sufriendo las primeras pérdidas de yeserías que se acrecentarían con el paso del tiempo. Cantera nos lo recuerda en su estudio: «Aunque dicho recinto femenino estuvo decorado con no menos lujo y belleza que el resto del templo, hoy apenas si quedan de todo ello leves vestigios, parte por la acción destructora del tiempo, y en parte no menor por la incuria y triste desidia de quienes deberían haberlo protegido con mayores solicitud y acierto».

Del trabajo de Cantera se deduce la existencia de textos pertenecientes al Éxodo (15, 20-21) en la puerta de entrada y en el interior de la galería dos líneas de inscripción separadas por una cenefa decorativa con textos pertenecientes a los Salmos (65, 30, 122, 132 y 138).

Las yeserías de la Galería de Mujeres han sido restauradas y se han podido reintegrar numerosos fragmentos en su lugar original, gracias a los recientes estudios de López Álvarez, recuperando el esplendor y el programa decorativo original con que fue concebida.

La Galería de Mujeres, con entrada independiente, corre casi a todo lo largo del muro meridional y cuenta con cinco grandes ventanales que dan al interior de la sinagoga para poder seguir el culto; en su parte superior se han conservado restos de sus yeserías policromadas decoradas con inscripciones hebraicas en franjas y cintas epigráficas, entre las cuales se alternan óvalos con inscripciones cúficas y óvalos con decoración geométrica.

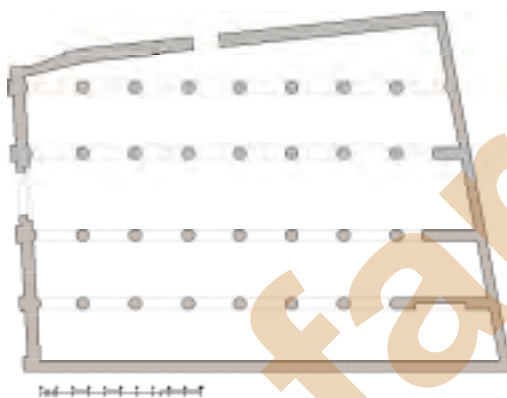
Desde un punto de vista técnico han sido muy bien estudiadas por Carmen Rallo y el procedimiento tradicional consistía en aplicar sobre los muros a decorar un primer mortero de barro para igualar, después se extendía un revoco de yeso que al fraguar sujetaba placas del mismo material, en las que previamente se había esbozado la talla, introduciéndose clavos de hierro como refuerzo, que se ocultaban con el relieve de la labra, que finalmente se retocaba. La decoración de las yeserías «mudéjares» se dispone en tracería

gótica con labra de ataurique, motivos vegetales y escritura hebrea y cúfica; los colores más abundantes en la policromía son el rojo, negro, verde y ocre, que se encuentran aplicados sobre los motivos decorativos en relieve, dejando los fondos en el blanco del yeso.

S. P. P.

Sinagoga de Santa María la Blanca

Se trata de la sinagoga española que más interés ha suscitado entre los investigadores, ante la divergencia cronológica que han mantenido en su datación. De orígenes confusos, se ha vinculado con diversos personajes hebreos de los siglos XII y XIII tomados de inscripciones y poemas ajenos al edificio, si bien el análisis detallado de sus elementos decorativos aconsejan retrasar su construcción a la centuria siguiente.



De planta irregular, oscila entre los 26 y 28 m de longitud, y los 19 y 23 m de anchura. Se articula en cinco naves, de 12,50 m de altura la central, 10 m las intermedias y 7 m las extremas. Éstas están separadas por cuatro arquerías de siete grandes vanos de herradura que apean sobre unos característicos capiteles de yeso, decorados con volutas y piñas, que cargan a su vez sobre pilares octogonales. Sobre dichos arcos se disponen paramentos decorados con yeserías, entre las que destacan los grandes medallones de las enjutas, con variada decoración geométrica en su interior, y las arquerías ciegas de arcos polilobulados bajo las armaduras de madera que cubren las naves.

Las reformas introducidas en su cabecera a mediados del siglo XVI por el arquitecto Covarrubias, el maltrato y abandono que sufre entre los siglos XVII y XVIII, la pérdida de su policromía e inscripciones, o la radical restauración acometida a mediados del siglo XIX, complican sobremanera el estudio de esta construcción, sin duda singular, de nuestra Edad Media.

173

HCH Model

Maqueta de la sinagoga de Santa María la Blanca

2002

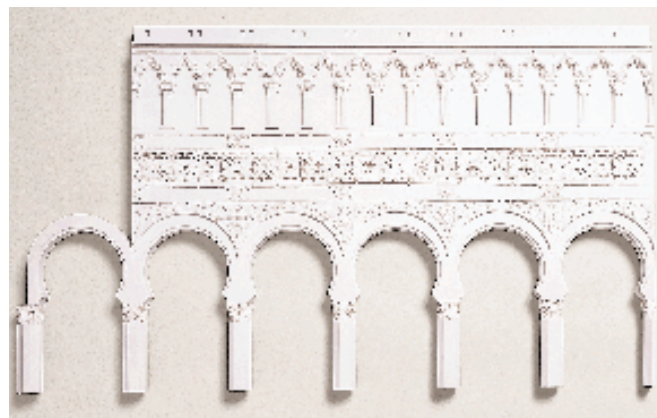
Resinas de poliuretano, acabado monocromo en pinturas acrílicas
75,5 x 58,5 x 20 cm. Escala: 1/40

Propiedad: SEACEX

Se trata de una representación plástica del interior de esta sinagoga, de cinco naves y planta irregular, que debió de construirse a lo largo del siglo XIV. Destacan sus cuatro arquerías de grandes vanos de herradura, que apean sobre peculiares capiteles de piñas y volutas, y éstos a su vez sobre pilares octogonales. Por encima de los arcos se disponen paramentos decorados con medallones, roleos y frisos de yeserías, rematados por arquerías ciegas de arcos polilobulados. El abandono y las reformas sucedidas a lo largo de los siglos desfiguraron la zona de la cabecera donde se hallaba la

parte más noble de la sinagoga, al encontrarse en ella el tabernáculo con los textos sagrados de la *Torá*, además de ocasionar la pérdida de la policromía y de las inscripciones que la exornaban en origen.

J.C.R.S.

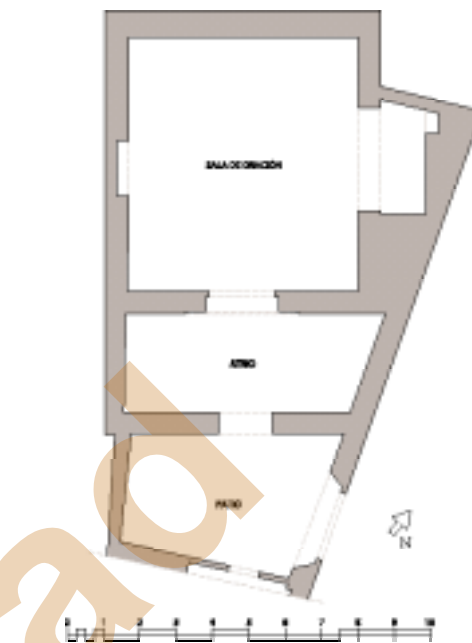


[CAT. 173]

Sinagoga de Córdoba

Un pequeño patio y un vestíbulo rectangular dan paso a la sala de oración (6,95 x 6,37 m) de la sinagoga cordobesa por su flanco meridional. En sus cuatro paramentos se disponen frisos de yesería decorativa, muy deteriorados, en los que se observan motivos geométricos, vegetales y epigráficos, al igual que en los palacios nazaríes del momento. En el muro oriental, junto a los restos de lo que fuera el acceso al nicho donde se hallaba el arca con los textos sagrados de la ley judía o *Torá*, se conserva la lápida fundacional de la sinagoga, en la que se dice en caracteres hebreos que fue construida por Ishaq Moheb en el año de 5075, según el calendario judío, o lo que es lo mismo entre los años de 1314 y 1315 de la era cristiana. En el muro sur del oratorio se conservan, en alto, los tres vanos que abren al *matroneum* o galería destinada para las mujeres. En el paramento occidental un arco polilobulado da paso a un pequeño nicho, posible ubicación de la *bimá*, pequeño estrado desde donde se realizaría la lectura de los textos sagrados.

Reconvertida en ermita de San Crispín y San Crispiniano en el siglo XVI, en el siguiente sufrió una



intervención muy importante (introducción de una bóveda de cañón, cambio de su acceso primitivo, etc.), lo que explica la destrucción de sus decoraciones y epígrafes, y el mal estado en que se encontraba en 1884 cuando fue redescubierta.

174

HCH Model

Maqueta de la sinagoga de Córdoba

2002

Resinas de poliuretano, acabado monóchromo en pinturas acrílicas
52,5 x 57,5 x 45 cm. Escala: 1/20

Propiedad: SEACEX

Complemento filmado: LUNATUS.

Se trata de la representación plástica del interior de la sala de oración y galería de mujeres o *matroneum* de la sinagoga conservada en Córdoba. En ella debe destacarse el trabajo por recuperar la textura de las yeserías hispanomusulmanas que decoran sus paramentos, y sin las cuales el edificio carecería de esa piel que lo convierte en una de las construcciones más singulares de la arquitectura sefardí medieval. Yaserías que muestran ricos motivos geométricos, vegetales y también epigráficos. Entre estos últimos



[CAT. 174]

destacan los textos sagrados tomados principalmente de los Salmos, y la lápida fundacional conservada en el muro oriental, junto al tabernáculo donde se conservaban los rollos de la *Torá*. En el muro occidental, un ar-

co polilobulado da paso a un pequeno nicho donde posiblemente estuvo la *bimá* o estrado desde el que se leían los textos de la Ley judía.

Su reconversión en ermita junto a las reformas que fueron acometidas en el siglo XVII produjeron un importante deterioro de la sinagoga, perdiéndose su policromía, así como grandes restos de las yeserías que la decoraban. Gracias a los indicios y datos conservados en esta representación podemos observar la reconstrucción del acceso al tabernáculo, hoy destruido, así como parte de las yeserías desaparecidas.

J.C.R.S.

175

Fragmentos de yeserías decorativas de la sinagoga de Córdoba

Ca. 1314-1315

Yeso

107 x 60 cm

Córdoba, Sinagoga (en origen pertenecían al muro occidental de la sala de oración; hoy se conservan en la galería de mujeres, sobre el vestíbulo de entrada)

Sinagoga de Córdoba. Delegación Provincial de Cultura (Junta de Andalucía)

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1955 (1), p. 30; *Convivencia* 1992, p. 216.

Se trata de un conjunto de fragmentos de yeso pertenecientes a la decoración de la sala de oración. En su zona superior se conserva parte de un epígrafe en caracteres hebreos, mientras que en la inferior observamos fragmentos de un panel con sencilla decoración de palmetas que se incluyen dentro de una composición geométrica de lazo, de estrellas de seis y cuatro puntas. En origen presentarían rica policromía, tal como todavía hoy puede contemplarse en las yeserías de la sinagoga toledana de Semuel ha-Leví. Policromía que acentuaba el contraste de los elementos geométricos frente a los vegetales, o de los epigráficos respecto al fondo sobre el que se disponen. Era habitual la utilización de ricos colores en el arte de la yesería nazarí de los siglos XIII-XV,



[CAT. 175]

así como la utilización de fajas epigráficas rematando superiormente atauriques decorativos con motivos geométricos y vegetales.

Estos fragmentos estuvieron en origen insertos en el muro occidental de la sala de oración, y el epígrafe hebreo formaba parte de la línea superior que remata la decoración de yeserías de este paramento donde se encuentran escritos los salmos 96, 8 y 95, 1.

J.C.R.S.

176

Copia del epígrafe fundacional de la sinagoga de Córdoba

Ca. 1314-1315

Original en yeso, copia en escayola

119 x 55 cm

Córdoba, Sinagoga (copia en la galería de mujeres; original en el muro oriental, flanco meridional del nicho del tabernáculo).

BIBLIOGRAFÍA: Cantera 1955 (1), pp. 20-24; *Convivencia* 1992, pp. 216-217.

En el paramento oriental y principal de la sinagoga, en el lado meridional del nicho donde se encontraban los textos sagrados de la *Torá*, se conserva este valioso epígrafe, descubierto el 29 de octubre de 1884. De cuatro líneas y en caracteres hebreos nos explica que la sinagoga fue construida a expensas de Ishaq Moheb en el año de 5075, según el cómputo judío, o lo que es lo mismo entre los años de 1314 y 1315 de la era cristiana.

Siguiendo el minucioso estudio de este epígrafe realizado por Francisco Cantera Burgos, dicha lápida dice: «Santuario en miniatura y morada del Testimonio (o ley) que terminó / Ishaq Moheb, hijo del señor Efraim / Wadawa el año setenta y cinco. ¡Asimismo vuélvete, / oh Dios, y apresúrate a reconstruir Jerusalén!».

El inicio del epígrafe, «Santuario en miniatura», hace alusión, según los especialistas que lo han estudiado, al libro de Ezequiel (11, 16) y no a la propia sinagoga cordobesa.

J.C.R.S.



[CAT. 176]

Sinagoga de Cuenca

La sinagoga de Cuenca se convirtió en iglesia de Santa María la Nueva, supuestamente mandada construir por los propios conversos, que, según sabemos por la documentación, fueron convertidos a la fuerza, después de 1391.

Los textos hebreos de la sinagoga de Cuenca han sido traducidos por el profesor A. Sáez Badillos: «Se trata de la cita de un verso bíblico; en concreto el texto está tomado del Deuteronomio (28, 8), uno de los fragmentos, el más largo, tiene en hebreo las palabras “tu mano y tu bendición” y el más breve “tu Dios [te] dio”. La traducción del versículo completo sería: “El Señor ordenará la bendición que esté contigo, en tus cilleros y en todas tus empresas [en toda empresa de tu mano] y te bendecirá [tu bendición] en el país que El Señor, tu Dios, va a darte [te dio]”».

Al igual que sucede en la sinagoga de Semuel ha-Leví hay que pensar que en la inscripción que

decoraría la sinagoga figuraría completo el versículo y quizás algunos versos más de ese capítulo 28 del Deuteronomio, dedicado en su mayor parte a cantar las bendiciones que esperaban al judío obediente de la ley del Señor y a exponer las maldiciones que sobre él caerían en caso de volver la espalda a la voluntad de su Dios.

La sinagoga de Cuenca era un edificio de planta rectangular, sostenido por pilastras adosadas a los muros laterales; la planta era de veinte metros de largo por diez de ancho y la techumbre de pares y nudillos con lacería. La decoración a base de yeserías policromadas con motivos vegetales e inscripciones hebreas correría a lo largo de cintas epigráficas, como en la sinagoga de Semuel ha-Leví, con la que guardaría estrecha relación estilística.

177-180

Fragmentos de yeserías con inscripción hebrea

Siglo XIV

Yeso

37 x 22 x 20 cm; 17 x 15 x 20 cm; 27 x 16 x 20 cm; 52 x 49 x 20 cm

Proceden de la sinagoga de Cuenca que después fue iglesia con la advocación de Santa María la Nueva y, posteriormente, de Santa María de Gracia, demolida en 1912. Existen restos arqueológicos bajo la actual Torre Mangana

Cuenca, Archivo Diocesano de Cuenca

BIBLIOGRAFÍA: Pérez Ramírez 1982, pp. 47-78; López Álvarez y Palomero Plaza 1991, pp. 197-217; Yom-Tov Assis 1992, pp 6-30; Lacave 1998 (1), pp. 401 y ss.

S. P. P.



[CAT. 177-179]



[CAT. 180]

Sinagoga de Segovia

Poco es lo que se conserva de la antigua sinagoga mayor de Segovia, ya que se destruyó por un incendio acaecido en 1899. Aunque su reconstrucción ha respetado en gran medida su articulación primitiva, ésta es bien conocida gracias a las fotografías y descripciones realizadas con anterioridad a tal suceso.

Cuenta con tres naves separadas por dos arquerías de cinco grandes arcos de herradura, que apeaban sobre capiteles de yeso decorados con volutas y piñas, similares a los que hoy vemos en la sinagoga toledana de Santa María la Blanca. Dichas arquerías se remataban superiormente por sendas galerías de veintiséis arquillos ciegos, de perfil de herradura unos, alternados con otros pen-

talobulados. Poco se puede decir de la parte principal de la sinagoga, donde se custodiaban los rollos de la *Torá*, pues la zona de la cabecera fue transformada en el siglo XVII al introducirse un presbiterio clasicista de planta de cruz griega rematado con una cúpula.

No se conservan epígrafes que puedan ayudarnos a su datación, si bien todo hace pensar que fue construida en el siglo XIV atendiendo a sus elementos decorativos. Se sabe que fue consagrada en parroquia antes de la expulsión. Aparece citada como sinagoga por última vez en 1410; en 1419 aparece nombrada como «iglesia nueva»; y en 1428 se la conoce ya bajo la advocación del Corpus Christi.

181

Daniel Zuloaga (Madrid, 1852-Segovia, 1921)

La iglesia del Corpus (Segovia)

Acuarela sobre cartón
29 x 21,5 cm

Segovia, Museo Zuloaga (San Juan de los Caballeros) (n.º inv. 497)

BIBLIOGRAFÍA: Quadrado 1884; Lecea y García 1900; Castellarnau 1934; Ruiz Hernando 1982; Quesada 1985; Zamora Canellada 1998.

Se citan dos incendios. Uno en la noche del 2 al 3 de agosto de 1899 (Lecea y García 1900, p. 5, nota 1) y otro, de 1920 (Ruiz Hernando 1982, p. 72), que motiva el estudio de Castellarnau (Castellarnau 1934). La acuarela podría haber sido hecha antes de cualquiera de esos casos.

La colección de pintura que guardaba el Museo Zuloaga, de la que formaban parte las piezas expuestas, (Quesada 1985, p. 171, n.º 95), hubo de repartirse en agosto de 1994 entre sus legítimos herederos; la mayoría ha pasado, en bloque, a integrarse en una colección particular, en La Granja de San Ildefonso. El Estado se reservó la parte que le correspondía, pudiéndose así conservar agrupado el importante archivo familiar, además de una

buena serie de dibujos, de fotografías y de grabados. Básicamente, es el material que Daniel Zuloaga usó en vida para decorar sus cerámicas, así como sus facturas, su correspondencia, sus bocetos, etc.

Don Daniel pintó bastante. Pero siempre en función del uso de esos trabajos como parte de sus diseños cerámicos. Lo mismo que sus fotografías, los temas de los dibujos, sean carbonces, pasteles, óleos o acuarelas, aparecen siempre trasladados a sus cerámicas. Experimentando siem-



[CAT. 181]

pre con pastas y colores, no se puede decir que fuese un pintor excepcional, como su sobrino Ignacio. No obstante, realizó una buena serie de copias del natural, casi siempre pequeños apuntes a la acuarela, de monumentos, motivos decorativos o personajes, de notable calidad, en muchas ocasiones. A veces, esos apuntes han adquirido un gran valor testimonial, como en los casos que nos ocupan, al haber desaparecido el modelo. En concreto, esta es una vista del interior de la iglesia del Corpus, antes sinagoga, antes de ser destruida por el fuego y dañados gravemente sus restos por la posterior restauración.

A.Z.C.

182

Daniel Zuloaga? (Madrid, 1852-Segovia, 1921)

La iglesia del Corpus (Segovia), quemada

Después de 1899 (primer incendio?)

Óleo sobre tabla

37,5 x 46 cm

Segovia, Museo Zuloaga (San Juan de los Caballeros) (n.º inv. 489)

BIBLIOGRAFÍA: Quadrado 1884; Lecea y García 1900; Castellarnau 1934; Cantera Burgos 1973 (1); Ruiz Hernando 1982; Quesada 1985; Zamora Canellada 1998.

Se citan dos óleos sobre tabla con el mismo tema, de la iglesia quemada (Quesada 1985, p. 169, n.ºs 42 y 43), ambos sin firmar. El Estado conserva éste, tras la citada repartición de la herencia.

Había sido este edificio sinagoga mayor, mencionada en documentos desde 1373. Ya era iglesia en 1419, y la advocación del Corpus es citada por vez primera en 1428 (Ruiz Hernando 1982, I, pp. 101 y ss.). Lamentablemente, ha sufrido dos fuegos: el primero destruyó casi todo el edificio, en la noche del 2 al 3 de agosto de 1899 (Lecea y García 1900). El otro, en 1920, debió de afectar más al entorno. Para Ruiz Hernando, p. 72, se trata del incendio de 1920.

En el óleo se representa el interior de la iglesia, tras uno de esos incendios. Aparecen los abundantes escombros procedentes del derrumbe de la cubierta y de parte de los muros laterales. El ladrillo asoma tras los



[CAT. 182]

enfoscados, desprendidos. En primer plano, una figura con turbante y barba, quizá alusión a la sinagoga, cerca del caído púlpito; junto a dos arcadas, dispuestas en el centro de la composición, aparecen dos siluetas de curas. Al fondo, la pared del convento, también quemada, además de otra figura, una bomba manual de incendios, varios cubos y una escalera de mano. Estos objetos parecen indicar que el cuadro se pintó al poco de acabar el incendio.

Se señalan muchas coincidencias con las decoraciones de Santa María la Blanca, de Toledo (Castellarnau 1934). Es interesante destacar cómo los capiteles (Quadrado 1884) desaparecieron en la restauración, no con el fuego, al igual que otras de las yeserías que decoraban el edificio, de las que también figuran algunas en el óleo.

A.Z.C.

JUDÍOS, MOROS
Y CRISTIANOS BAJO
LA AUTORIDAD
DEL REY



esefarad

Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey

Como con tantos otros temas de nuestra historia, la interpretación de la coexistencia de judíos, moros y cristianos en un determinado tiempo y espacio ha dado lugar a una enconada controversia. Para algunos esa especie de eslogan que alude a una situación idílica, «tres culturas, tres religiones», no es otra cosa que una aplicación benevolente de expresión politicocorrecta, muy alejada de la cruda realidad sociológica de nuestro medievo. A este respecto no admiten que se hable de convivencia y tan sólo aceptan el término de coexistencia. Incluso algunos han ido más lejos y no han dudado en acudir a términos ético/estéticos como tolerancia.

Sin lugar a dudas, aquellas comunidades religiosas que ejercieron el poder, cristianos y musulmanes, en según qué momento impusieron sus criterios, más o menos coercitivamente, sobre las demás. Evidentemente, la radicalidad de estos criterios varió de forma sustancial según las épocas: pasando de la tolerancia más benévola a la más intransigente incompreensión y consecuente reprensión. Aunque en la actualidad existe una cierta tendencia a comprender la actitud de los musulmanes hispanos a la vez que se realiza una dura crítica de los cristianos, es evidente que en relación con los judíos ambas comunidades tuvieron actitudes muy similares en lo comprensivo y en lo represivo. Lo mismo habría que decir de la actitud de la comunidad hebrea en relación con cristianos y musulmanes: con ambos se adaptaron. Las minorías judías que alcanzaban un poder delegado del rey o del califa se sometieron a los soberanos y ejercieron su autoridad con dureza incluso con su propia gente.

Su condición de minoría etnicorreligiosa les obligó en todo momento a buscar el apoyo directo del máximo responsable de la comunidad, el rey, el príncipe o simplemente el señor. Las palabras de Jeremías siempre fueron esgrimidas por los judíos para justificar su entrega y lealtad al reino en el que se encuentran: «Laborad por el bien de la ciudad a que os he desterrado y rogado por ella a Yahvé, pues su bien será vuestro bien» (Jeremías, 29, 7).

Las relaciones entre los sefardíes y los reyes pasarán por dos fases muy diferenciadas: el rey es el principal enemigo de la comunidad judía, los judíos son propiedad del rey. Sin que podamos precisar, en ambos casos la Iglesia siempre actuó intentando que los monarcas no se convirtiesen en protectores de las comunidades judías, incluso en determinados momentos fue el agente más radicalizado en promover un estado de opinión que facilitase una política activa en su contra.

Durante el período hispanovisigodo los monarcas llegaron incluso a mostrarse más radicales con los judíos que algunos sectores eclesiásticos¹. Desde la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo se inicia una continuada persecución de los judíos por parte de los reyes que, aunque conoce algunas fases de moderación, va creciendo progresivamente². El rey Flavio Egica se dirigió a los padres del XVII Concilio de Toledo (694)

¹ García Iglesias 1978 (1), pp. 183 y ss.

² Véase el apartado titulado «Iglesia frente a Sinagoga».

³ Vives 1963, p. 524.

⁴ Véase el epígrafe «De la España romana a la hispanogoda» en el apartado «Iglesia frente a Sinagoga» de este catálogo.

⁵ Carrasco *et al.* 1994, doc. n.º 89, p. 92.

acusando a los hebreos de infidelidad y considera que esto se produce en el contexto de un movimiento internacional generalizado contra los príncipes cristianos:

Porque se afirma que en algunas partes del mundo, algunos [judíos] se han rebelado contra sus príncipes cristianos y que muchos de ellos fueron muertos por los reyes por justo juicio de Dios y sobre todo porque poco ha por confesiones inequívocas y sin género alguno de duda, hemos sabido que éstos han aconsejado a los otros judíos de las regiones ultramarinas para todos de común acuerdo combatir al pueblo cristiano³.

Los judíos de esta época, como no volverá a ocurrir en ningún otro momento de nuestra historia, se aliarán con todos aquellos que atenten contra el poder establecido personificado por el príncipe gobernante⁴.

Las cosas cambiarán radicalmente con los reinos hispanos de la Reconquista. La población responde a tres comunidades claramente diferenciadas por su religión: judíos, moros y cristianos. Las tres constituyen la población del reino y en principio con plenitud de derechos. Las cartas pueblas y los fueros más antiguos no señalan diferencia alguna entre los pobladores cristianos y judíos. Los monarcas se dirigen a los municipios aludiendo de manera muy precisa a este carácter heterogéneo de sus habitantes: «A nuestros amados et fideles vassaillos, al alcalde et a la justicia et a los jurados et a todo el concejo de los cristianos et de los judios et de los moros de Tudela, salus et amor»⁵.

de los cristianos et de los judios et de los moros de Tudela, salus et amor»⁵.

Esta expresión utilizada por el rey navarro Enrique I en una concesión al concejo de Tudela, del año 1271, es la misma que desde el siglo XII podemos ver reproducida en los documentos reales de la Corona de Aragón o de los Reinos de Castilla y León. Por esas circunstancias no es extraño que ya a Alfonso VI se le reconociese como el «rey de las tres religiones». En las ciudades de los reinos hispanos era habitual encontrarse con documentos públicos redactados en la lengua de la comunidad mayoritaria, pero al ser suscritos por miembros de las tres religiones cada uno recurre a su propio idioma y promete por su propio dios. Este mismo trilingüismo se reproduce en una serie de elementos emblemáticos para la monarquía: las llaves de una ciudad [cat. 183] o el epitafio monumental de un monarca. Incluso, y este es un fenómeno casi exclusivo hispano, las tres comunidades bajo la dirección del monarca son capaces de producir maravillosas síntesis culturales: las obras del *scriptorium* real de Alfonso X son una monumental manifestación de tres culturas colaborando en una asombrosa creación.

«Escudo de Aragón de oro con cuatro barras de gules», *Sister Hagadá*, Londres, The British Library (Ms. Or. 2884, fol. 27v)



«Castillo de Castilla con tres torres», *Biblia Kennicott*, Oxford, Bodleian Library (Ms. Kennicott 2, fol. 15r)



Aunque este tipo de obra es extraordinario, será en el quehacer día a día de las ciudades o de los campos donde la síntesis cultural se hará claramente manifiesta.

Al igual que los cristianos de una ciudad salían a recibir al rey con la cruz alzada⁶, los judíos también realizaban igual ceremonia portando la *Torá* de su sinagoga mayor. Sólo, cuando se difundieron las limitaciones judaicas, hubo ciertas restricciones en el lujo de estas fiestas y solemnidades: «ordenamos, mandamos, defendemos que de aquí adelante quando los judíos ovieren de salir a nuestro recibimiento non lieven vestiduras de lienço sobre las rropas salvo el que llevare la *Torá*».

La circunstancia de que los judíos formen una minoría religiosa produce ciertas tensiones con el resto de la comunidad, tensión que será alimentada desde las esferas de la Iglesia, que primero pretende realizar un proselitismo misionero, pero que al final terminará queriendo imponer por la fuerza la unidad confesional. Por estos motivos, entre otros de carácter sociológico más complejos, los reyes terminaron por considerar a los judíos como cosa suya, surgiendo así expresiones tan personales como «mis judíos» o «los judíos son cosa mía»

De esta manera los judíos se convierten en los «hombres del rey» o «los siervos del rey» (*homines regis* o *servii regis*). No debemos buscar en esta expresión otra significación que

⁶ La tradición antigua cristiana consideraba que el rey era recibido como enviado de Dios, así en los momentos más antiguos al monarca se le consideraba el ángel de Dios, por lo que el pueblo recitaba el salmo «*Benedictus qui venit in nomine Domini...*».



Inscripción hebrea del mausoleo de Fernando III, Sevilla, Capilla Real de la Catedral

una fórmula de vasallaje que tenía un fundamento remoto de tipo teológico en las doctrinas de Agustín de Hipona. El fuero de Teruel de 1176 nos transmite la fórmula en expresión de la época: «Los judíos son esclavos —*servi*— de la Corona y pertenecen exclusivamente al tesoro real». Este sentido de protección, aunque hubo ciertos momentos de tibieza, fue siempre manifestado por los monarcas, tal como vemos en este documento de Juan II, del año 1443: «los judíos et moros son propios et cosa mía et de mi cámara, ca Yo los tomo, et rescibo en mi guarda, et so mi seguro et amparo, et defendimiento Real»⁷.

El interés del rey por la comunidad judía radicaba básicamente en dos aspectos: en su conjunto y en la relevancia de alguno de sus miembros. Los judíos constituían un grupo social unitario⁸ y leal a la corona y siempre dispuesto, aunque a veces a regañadientes, a sufragar las numerosas necesidades económicas del monarca. La influencia judía sobre el monarca se hizo sentir fundamentalmente a través de sus más directos colaboradores: médicos personales⁹; miembros del consejo¹⁰; altos funcionarios¹¹; banqueros¹², etc. La proximidad de estos funcionarios a la intimidad del rey propició que el monarca comprendiese y facilitase muchos de los deseos del pueblo de Israel. Sin embargo, la actua-

⁷ Pragmática emitida en Arévalo tomando bajo su protección a los judíos (Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 992-993).

⁸ De cara a la opresión que ejercían los cristianos sobre los judíos, éstos se manifestaban siempre unidos, la ley de la supervivencia así lo exigía. Sin embargo, internamente, las diferencias eran muy fuertes. Las diferencias de intereses entre grupos agrícolas y urbanitas artesanales eran muy grandes, y no sólo de carácter económico, sino también de práctica religiosa. Diferencias que se acusaban aún más con las clases acomodadas de comerciantes, banqueros, funcionarios, etc., entre éstos la tibieza religiosa era duramente criticada por sus correligionarios. El mismo rey tuvo que intervenir en diversas ocasiones para mediar en disputas estrictamente relacionadas con la doctrina. Alfonso VII (1126-1157) se vio obligado a intervenir en temas de ortodoxia, ayudado por Yehudá ben Ezra, reprimiendo con dureza a la secta de los caraitas que rechazaban el *Talmud*.

⁹ La lista de médicos judíos de los reyes es amplísima. Baste citar aquí a Abraham Alféquim al servicio de Ramón Berenguer IV o Ishaq y Abraham ben Warkar en la corte de Sancho IV.

¹⁰ En la corte de Jaime I figura una amplia nómina de judíos entre sus asesores más estrechos: Benvenise de Porta, Jefudá de la Caballería, o la familia de los Vives en el reino de Valencia.

¹¹ Entre los más famosos, Semuel ha-Leví, tesorero de Pedro I.

¹² Con Pedro III (1276-1285) destacaron Astrug y Yosef Ravaya, padre e hijo, banqueros y arrendadores de impuestos.

¹³ Citado por Bunes Ibarra 1988, p. 84.

¹⁴ Yosef ben Saddiq, en Moreno Koch 1992, pp. 58-59.

¹⁵ Nada de esto figura en el mismo documento del decreto de expulsión.

ción de estos oficiales en numerosas ocasiones comportaba la aplicación de medidas nada populares para el pueblo, ya fuesen judíos o cristianos. La reacción de éstos era muy diferente: para los hebreos, sus hermanos se manifestaban como «perros cristianos»; los cristianos culpaban a la comunidad judía de lo que en muchas ocasiones no era otra cosa que la voracidad de las arcas reales. En no pocas ocasiones, el colaborador judío perdía el favor real, y el pueblo cometía algún exceso en la judería.

Como decíamos al principio, los judíos se sentían obligados a la lealtad con el reino en el que vivían el destierro al que les había condenado Dios. La historia de los reinos peninsulares está plagada de la fidelidad de los judíos para con su rey. Recordemos aquí tan sólo como muestra un botón. En la guerra civil que estalló entre Pedro I y Enrique de Trastámara, los judíos tomaron partido por el rey legítimo, don Pedro. Los trastamaristas les hicieron pagar duramente su apoyo a la legitimidad: en 1355 fue saqueada la judería toledana; en 1360 sufrieron las consecuencias las juderías de Nájera y Miranda de Ebro; las compañías francesas asolaron la judería de Barcelona en el año 1366; el Príncipe Negro castigó las comunidades judías de Aguilar y Villadiego. Una anécdota histórica, convertida ya en una fabulación popular, nos permite una aproximación interpretativa a la actitud de los judíos en los sucesos de esta contienda civil:

En los Reynos de Castilla, se fortificaron los Judíos en la parte que les tocaba en la Ciudad de Burgos, contra el Rey Don Enrique, que habiendo muerto el Rey Don Pedro su hermano, y señoreándose de todos sus Reynos, aclamado de los Grandes, y Pueblos de España, pidió a los Judíos que se les entregasen, alo qual respondieron que ellos no conocían otro Señor, que el Rey Don Pedro, o al que legítimamente le sucediese; y que por defender esta causa todos perderían resueltamente la vida¹³.

La trascendencia de esta anécdota se puede relativizar, pero el costo que pagó la comunidad judía por ser legitimista quedó grabado en su memoria histórica:

El rey Enrique, hijo del rey don Alonso, mató al rey su hermano, don Pedro Manuel, fue un tiempo de gran amargura para todas las comunidades judías en todo el reino de Castilla. Y la santa comunidad judía, el *qabal* de Toledo, sufrió el doble hasta el punto de que se comieron carne de sus hijos y de sus hijas y murieron en el asedio ocho mil judíos, mayores y pequeños. Pocos se libraron de la muerte y el rey les obligó a un impuesto tal que no quedó un trozo de pan a sus habitantes¹⁴.

Ni siquiera en los momentos más difíciles, como pudieron ser aquellos en los que se gestó la expulsión, los reyes pudieron acusar a «sus judíos» de traición¹⁵.

Los judíos, en pleno cumplimiento de las recomendaciones de Jeremías, mostraban su lealtad al rey rezando por él en sus sinagogas, en cuyos muros no dudaban en poner con pleno orgullo las armas emblemáticas de su señor. En la sinagoga toledana de Semuel ha-Leví campean sobre sus muros los leones y castillos reales, mientras que el texto del epígrafe no duda en proclamar al rey don Pedro como salvador del pueblo de Israel:

EL REY DON PEDRO: ¡sea Dios en su ayuda y acreciente su fuerza y su gloria y guárdelo cual un pastor su rebaño! Así pues, el Rey lo ha engrandecido y exaltado y ha elevado su trono por cima de todos los príncipes que están con él [y por su mandato se rige todo su pueblo] y ha puesto en su mano cuanto le apetece, y sin contar con él, nadie levanta mano ni pie. Así pues, ante él inclinan el

rostro los nobles [y los magnates, siendo su señorío en todo el país reconocido y entre las gentes]. Por todos los reinos se ha difundido su fama y se ha convertido para Israel en su salvador¹⁶.

Frente a estas manifestaciones monumentales de acatamiento al rey, también existen otras más íntimas que pueden ser consideradas más sinceras. Numerosos libros sagrados muestran sobre sus páginas las armas de los diferentes monarcas de los reinos peninsulares.

Tampoco faltan las loas por parte de los hebreos palaciegos. Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia (1247-1306), poeta cortesano, dedicado a los placeres de la vida y a los asuntos financieros, nos ha transmitido diversos retratos poéticos de Alfonso X. Según nos cuenta, al presentarse al monarca para entrar a su servicio, le ofreció una copa labrada en la que grabó el siguiente poema:

Jamás ha visto la fidelidad castigo
desde que Don Alfonso como rey fue investido.
Al venir a serviros, a vuestra majestad traigo
una copa con un poema grabado.
¡Que al mandato de mi señor
nunca se levante vacía!»¹⁷.

La lisonja cortesana de Todros todavía va más lejos en un poema estrófico dedicado al mismo monarca, incluyendo estrofas como esta:

Cuán hermoso es la orden del rey obedecer.
Toda amargura Don Alfonso aleja.
Su voluntad se cumple cuando algo decreta¹⁸.

Una relación tan estrecha como era la del rey con «sus judíos» necesitó que todas las fuerzas del reino se concitaran para romperla. Aunque en la larga historia de esta relación hubo momentos difíciles en los que los reyes tuvieron serios problemas para evitar el cerco que le tendían los enemigos de los judíos, siempre terminaron por superarlos, hasta que los Reyes Católicos terminaron por aceptar lo que se había convertido ya en un clamor popular seguramente bien instrumentado por una minoría clerical, celota y antisemita.

Las autoridades eclesiásticas, dirigidas por los pontífices romanos, nunca vieron bien esta relación de los reyes hispanos con los judíos. Alfonso VI (1072-1109) fue amonestado por Gregorio VII por su inclinación a favorecer a los judíos. Los reyes hispanos se opusieron a llevar a la práctica la totalidad de las medidas represivas que los pontífices romanos elaboraron a lo largo del siglo XIII. Pero el cerco antijudaico se fue estrechando cuando de la cuerda tiraban no sólo las autoridades eclesiásticas, sino cuando grupos sociales importantes también lo hicieron. Durante la primera mitad del siglo XIV se busca por todos los medios que los judíos pierdan los privilegios que les habían concedido los reyes. El papa Clemente V había vuelto a insistir en el concilio de Viena (Vienne) en el tema, ahora sí, los ecos en la Iglesia hispana son grandes tal como podemos comprobar en el conocido sínodo de Zamora del año 1313, presidido por el arzobispo compostelano:

Que los judíos no usassen de privilegios que toviesen ganados de Reyes nin de Príncipes seglares, sobre que non pudiesen ser vençidos en juiçios en ningunt tiempo por testimonios de cristianos, et amonesta a los dhos, Reyes et Príncipes seglares que daquí adelant non otorguen tales privilegios, nin guarden los otorgados¹⁹

¹⁶ Cantera Burgos 1973 (1), pp. 107-108.

¹⁷ Citado por Sáenz-Badillos 1991, pp. 202-203.

¹⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹⁹ Sobre este sínodo ver lo que decimos en el apartado «Iglesia frente a Sinagoga».

El problema es que esta petición también llega a los reyes por otro conducto, el de las Cortes. Precisamente el mismo año, la reina doña María y el infante don Pedro, como tutores de Alfonso XI, se ven obligados a aceptar la demanda de que «judío ninguno non aya officio en casa del Rey nin en la nuestra». Se sucederán las peticiones y el cerco jurídico a las libertades y derechos de los judíos se va estrechando. Así y todo, durante esta centuria todavía los reyes devolverán a los sefardíes muchas de sus prerrogativas, no dudando en expresarse con dureza frente a los municipios, los nobles, el clero medio e incluso el propio Papa. En 1307, don Gonzalo, arzobispo de Toledo, por indicación de Fernando IV, recuerda al cabildo «que bien sabien ellos cómo nuestro Señor el Rey les avia enviado dos veces mandar e defender firmemente por sus cartas que ninguno dellos non fuese osado de usar de las cartas de Nuestro Sennor el Papa, que algunos omes clérigos e legos ganaron para ellos contra algunos judíos del arzobispado de Toledo, en rason de las usuras»²⁰. Un siglo después, con motivo de una reacción en cadena de rescisión de derechos de los judíos a partir de una bula pontificia, Juan II reacciona duramente dejando en suspenso o suavizando dichas medidas. En relación con la bula pontificia informa que en breve piensa enviar «mi suplicacion ser, ello a nro. Santo Padre, por que aquellas sean declaradas, et limitadas, segunt cumple a servicio de Dios et mío et a bien de mis Regnos et a guarda de mi dro»²¹. Queda claro que el monarca le recuerda al pontífice que al ser los judíos cosa suya, todo lo relacionado con ellos no sólo debe pensarse en función de Dios, sino en función del rey, del reino y respetando los derechos del propio rey.

Posiblemente estas palabras sean una de las últimas manifestaciones de un rey medieval que todavía concebía su reino con súbditos que, pese a todas las dificultades, él tenía la obligación de asegurarles la libertad para practicar las tres religiones.

²⁰ Amador de los Ríos 1875-1876, p. 932.

²¹ *Ibidem*, pp. 992-995.

183

Llaves de la ciudad de Sevilla

Mediados del siglo XIII

Hierro y plata dorada
10 x 0,5 cm y 7 x 0,5 cm

Sevilla, Catedral (inv. n.ºs 112/68 y 112/69)

BIBLIOGRAFÍA: Ortiz de Zúñiga 1795, pp. 41-48; Gestoso 1892, pp. 458-459; Núñez de Castro 1944, pp. 190-191; Sanz Serrano 1976, II, p. 172; Palomero Páramo 1992, p. 196; Martínez Montiel 1998, p. 224.

El 23 de noviembre de 1248 la ciudad de Sevilla capituló ante el rey de Castilla Fernando III, después de un sitio de varios meses; suceso de gran trascendencia que tuvo como reflejos políticos la colocación del estandarte real —pendón— en el alminar de la mezquita aljama de Ysbiliya y la entrega del Alcázar.

La entrega de la antigua capital del imperio almohade y la entrada solemne de Fernando III con sus tropas fue postergada hasta el 22 de diciembre del mismo año. Según la tradición, recogida por los historiadores Gonzalo Argote de Molina, Luis de Peraza y Diego Ortiz de Zúñiga, el día de esta entrada el rey Axataf, arrodillado ante Fernando III, le entregó la lla-

ve simbólica de la ciudad de Ysbiliya en señal de vasallaje, y también la comunidad hebrea, que salió a recibirlo, le dio la llave de su judería.

Las llaves conservadas son dos, están unidas por un cordón de seda rojo y llegaron a la catedral de Sevilla en dos momentos distintos.

La llave de mayor tamaño es de plata sobredorada, presenta el anillo decorado con una estrella de ocho puntas, un dado que tiene grabados una galera y un navío en cada frente, y un nudo esférico o bucelón decorado con castillos y leones. En el vástago hay una inscripción calada con caracteres latinos en la que se lee «Dios abrirá, rey entrará», y en la orla del perfil existe otra que pone en caracteres hebreos: «el rey de los Reyes abrirá, el rey de toda la tierra entrará». En el siglo XVI esta llave ya se conservaba en el relicario de la catedral de Sevilla y según los inventarios de este período había sido un regalo de los electores del Imperio a Alfonso X quien la donó a este templo. Esta opinión contradice las de Gonzalo Argote de Molina y otros historiadores del mismo período que piensan en un regalo de vasallaje de la comunidad judía a Fernando III.

La otra llave es de hierro. Presenta una factura más sencilla, está decorada con temas de lacería y en el texto calado, con caracteres arábigos, puede leerse: «Concedáanos Allah el beneficio de la conservación de la ciudad». Según Ortiz de Zúñiga, esta llave la tenía don Antonio López de Mesa, caballero Veinticuatro de Sevilla que la había heredado de su padre y perteneció, al parecer, al Cabildo secular de la ciudad.

T.L.P.



[Cat. 183]

Un judío de Toledo transfiere la deuda de un tercero en beneficio de una señora mozárabe de Toledo

Toledo, 3 de septiembre de 1315

Pergamino

30,3 x 15 cm

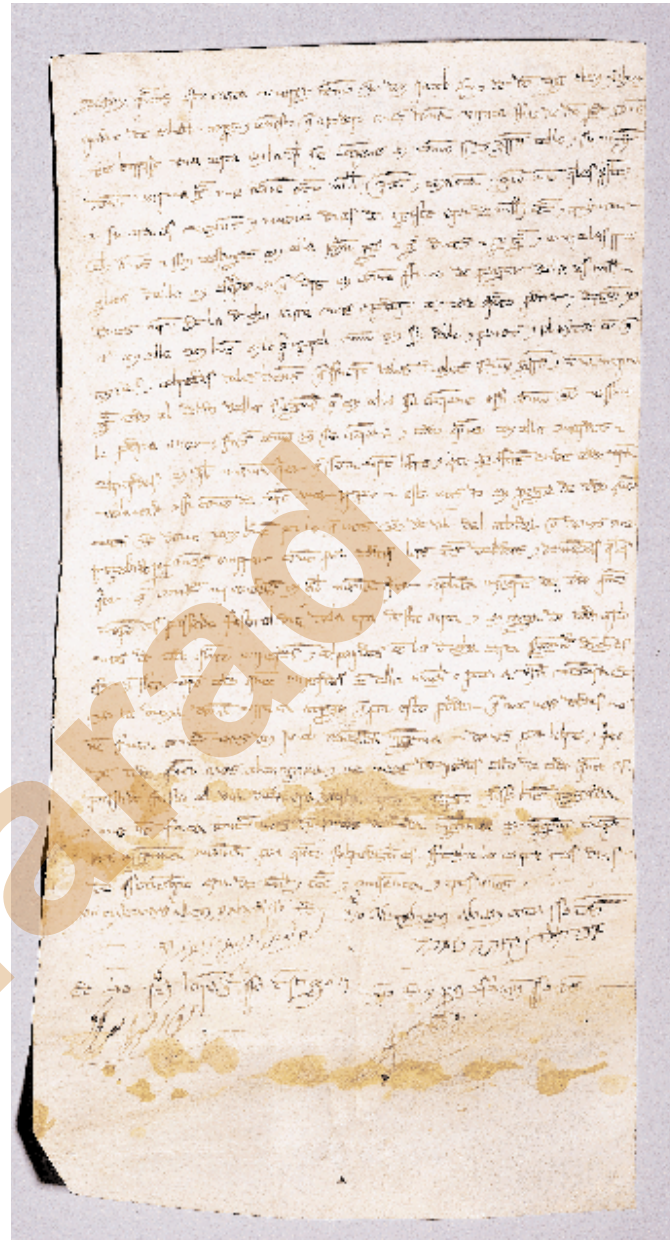
Toledo, Catedral de Toledo – Archivo Capitular (n.º inv. O.2.C.1.7)

BIBLIOGRAFÍA: León Tello 1979, p. 100, n.º 338.

Don Jacob, hijo de don Çag Yahión, judío de Toledo, hace entrega a doña Urraca, hija de don Pedro Gómez de Barroso, de una carta en la que consta que Ruy Gutiérrez Tello y su mujer, doña Marina, adeudan a dicho judío la cantidad de 4.185 maravedís que les había prestado el 29 de agosto de 1300, de la cual quedaban por saldar todavía 2.010 maravedís. Esto lo hace en pago de cuanto don Jacob debe a su vez a doña Urraca, por razón del dinero que le entregó para comprar paños. Con dicha carta se traspa a doña Urraca la parte de la deuda que Ruy Gutiérrez y su mujer debían aún a don Jacob. Doña Urraca acepta la operación a su propio riesgo.

Este documento es notable por muchos conceptos. En primer lugar, por la originalidad que demuestra su contenido. También por la intensidad de los contactos que mantienen los cristianos y los judíos de Toledo. Pero, sobre todo, llama la atención por la forma y el sistema de validación del documento. Intervienen tres testigos y un escribano. En la primera columna firma de su mano el testigo Çulemán Aben Yahex, y lo hace en castellano y en árabe. Debajo firma Pedro López, también en castellano y en árabe. En la segunda columna firma Abraham Aben Cota, en castellano y en hebreo. Debajo de él estampa su firma el escribano Ruy Pérez, en castellano y en árabe. Los dos testigos que encabezan ambas columnas son judíos. Los otros dos son cristianos mozárabes de Toledo. El hecho de suscribir en árabe, sobre todo por parte del escribano, indica que el documento redactado caía bajo la jurisdicción del alcalde mozárabe de Toledo, minoría cristiana a la que pertenecía la conocida familia toledana de los Gómez Barroso.

Los que han puesto su firma al final demuestran un alto grado de impregnación de la cultura dominante. En los primeros años del siglo XIV el castellano ha pasado a ser ya una lengua literaria y no sólo documental. Todos los que intervienen en el documento se expresan muy bien por escrito. Los judíos conocen muy bien el idioma romance y además las lenguas árabe y hebrea. La minoría mozárabe toledana se desenvuelve con soltura en el árabe, que es su lengua materna, y en castellano; sus dirigentes conocen además el latín. Muchos judíos y mozárabes proceden de familias que han vivido siglos antes bajo el islam en al-Andalus y luego se han visto obligados a emigrar a Toledo, ciudad donde se practicaba la tolerancia. Han asimilado la lengua árabe, pero han rechazado la religión musulmana. Mantienen la fidelidad a sus tradiciones familiares y siguen hablando el árabe, en tanto que esta lengua se ha revelado útil como vehículo de cultura.



[CAT. 184]

Judíos y mozárabes son las minorías más cultas y activas de Toledo durante la Edad Media. Los mozárabes de Toledo, hombres y mujeres, estaban intensamente alfabetizados, como lo demuestran los numerosos documentos todavía existentes que produjeron a lo largo de dos siglos. Lo mismo sucedía con los judíos. Unos y otros sirvieron de puente entre Oriente y Occidente en el proceso del trasvase de los saberes árabes o vertidos al árabe de la cultura griega y oriental. El alto nivel cultural de ambas minorías hizo posible la existencia de este fenómeno fundamental en la historia de Occidente, que conocemos como Escuela de Traductores de Toledo.

R.G.R.

El *scriptorium* de Alfonso X el Sabio

Desde que en el siglo XVI los juicios acerca del reinado de Alfonso X de Castilla (1252-1284) marcaran una distinción rotunda entre su «fracasada» política y sus indiscutibles logros culturales y artísticos, la historiografía medieval ha variado muy sustancialmente la valoración del monarca castellano¹.

Este cambio tan significativo se ha producido en los últimos cincuenta años a medida que se profundizaba en el conocimiento de sus empresas científicas, culturales y artísticas —tarea aún pendiente en gran parte—, y a medida que este conocimiento permitía el análisis global del conjunto de los trabajos emprendidos en el *scriptorium* alfonsí².

La diversidad de asuntos estudiados, su rigor metodológico y la novedad de sus planteamientos no solo evidencian la necesidad de valorar la totalidad de sus obras como un conjunto cohesionado por un proyecto político, sino también la altura de miras que como gobernante caracterizó al monarca e hizo de él uno de los hombres más universales de la Edad Media, introduciendo a Castilla —según palabras de M. González— en la senda de lo que los historiadores llaman el «Estado moderno»³.

La figura del rey fue muy controvertida por ser el promotor en tiempos especialmente difíciles de profundos cambios administrativos y económicos que buscaban a un tiempo la consolidación de Castilla como reino hegemónico de España y el afianzamiento de la monarquía como catalizadora de toda actividad.

Para ello, puso en marcha una política que por un lado intentaba frenar con gran pragmatismo la crisis derivada de la expansión producida en tiempos de Fernando III, por medio del control de la inflación y del gasto suntuario, y la moderación de precios. Por otro lado, reformó la administración y abordó una profunda reforma legislativa y fiscal. Pero, a partir de 1264 la sublevación mudéjar primero, la crisis nobiliaria después, seguida de la cuestión sucesoria planteada por la muerte de su primogénito, don Fernando de la Cerda que aca-

baría con la guerra civil en los últimos años de su vida, sembraron de sombras y fracasos la segunda parte de su reinado.

En paralelo, como descendiente directo de los linajes más importantes de Europa, reivindicó sin éxito sus derechos al trono imperial alemán en el «Fecho del Imperio», siendo líder de la Europa gibelina.

Todo ello justifica que su figura sea considerada la de un precursor cuya inmensa tarea sirvió de referencia a los reinos hispánicos y europeos de los siglos siguientes. Su proyecto de gobierno se apoyó en unos conceptos esenciales que están presentes en todo su quehacer cultural, llevado a cabo sin interrupción a lo largo de treinta años, y presididos por un marcado racionalismo y un sentido laicista que en ocasiones rozó la heterodoxia⁴.

El monarca, tal y como afirma Márquez Villanueva, no fue un mero «autor de compilaciones ni de *specula* de heredados saberes latinos, sino el padre de un vasto proyecto de renovación cultural abarcador, hasta donde era viable, de Oriente y de Occidente»⁵. No desempeñó como gobernante el papel de mecenas de la cultura o de protector de las artes a la manera de otros monarcas medievales, sino que fue un estudioso incansable, más próximo a la figura de al-Hakam II y de la Córdoba del siglo X que de Federico II Stauffen o Luis IX⁶.

Siguiendo el pensamiento averroísta, entendió que debía «combinar las dotes de rey, legislador, filósofo [...] y hallarse bien dotado para el estudio de las ciencias, hallarse interesado en indagaciones teóricas, amar la verdad [...] y buscar siempre lo bueno y lo bello»⁷.

Es desde esta perspectiva desde la que debemos aproximarnos a la valoración del *scriptorium* de Alfonso X. Sus empresas científicas y culturales responden a una voluntad política de conocimiento y se insertan en su proyecto político como una necesidad ética. Por ello, separarlas de su tiempo y de su idea de gobierno las vacía de una parte esencial de su contenido.

Así, el *scriptorium* alfonsí debe ser entendido en el sentido más amplio del término, como el con-

¹ González Jiménez 1999, p. 1.

² Un ejemplo muy destacable de estos intentos de aproximación global de carácter multidisciplinar a la obra alfonsí fue el curso de verano de la Universidad Complutense celebrado en El Escorial en 1999, coordinado por los profesores J. Montoya y A. Domínguez Rodríguez, con la participación de prestigiosos especialistas como A. González Jiménez, J. Montoya, A. Domínguez Rodríguez, J. Yarza, P. Klein, A. García Avilés, M. Schaffer, J. Snow, I. Fernández Ordóñez, F. Corti, G. Huseby, C. Scarborough. Véase su publicación: *El Scriptorium alfonsí* 1999.

³ González Jiménez 1999, p. 15.

⁴ Márquez Villanueva 1994, pp. 29-34.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶ Castro 1984, p. 473: «Su voluntad de ilustración nos hace pensar más que en un soberano del siglo XIII en al-Hakam II, el califa cordobés fomentador de toda clase de sabiduría».

⁷ Leaman 1988, pp. 120-121 (citado por Márquez Villanueva 1994, p. 23).

«Alfonso X y su corte», *Cantigas de Santa María* (edición facsímil del ejemplar conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, fol. 5, detalle).



junto de sucesivos y variados grupos de trabajo aglutinados por la figura del propio monarca, radicado en lugares diferentes de su reino —algunos fijos, otros itinerantes— dependiendo de las tareas de gobierno del momento y de la ubicación de las cortes, y activo a lo largo de toda su vida, desde sus últimos años como príncipe heredero en 1250, hasta su muerte en Sevilla en 1284⁸.

Los temas desarrollados fueron muy diversos y especialmente conectados con la ciencia natural, requiriendo la participación de numerosos colaboradores en su mayor parte anónimos y pertenecientes a las tres religiones. Si bien en los prólogos de las obras de carácter científico se menciona de forma expresa el hecho de que el monarca fue un mero coordinador del trabajo y se cita a continuación a compiladores, traductores y autores, en las obras históricas, jurídicas y artísticas la escasez de datos concretos es muy notable y nos remite a la consideración de equipos anónimos de trabajo de los que el monarca sí se considera responsable tanto en la concepción como en la ejecución del trabajo.

La relación de referencias a colaboradores judíos y en menor medida musulmanes, es especialmente significativa. Entre ellos Yehudá ben Mosé, Ishaq ben Sid, Abraham Alfaquí, Semuel ha-Leví, Fernando de Toledo, Arremón d'Aspa, Bernardo el Árabe, Aben-Ragel, Alquibitio de Toledo, Ma-

homad de Sevilla, Yosef ben-Halí o Jacob Aven-Vena de Córdoba y un largo etcétera que demuestran la evidente contradicción entre esta realidad documental y una determinada posición de Alfonso X con respecto a las minorías de su reino.

Si bien en el ordenamiento de las *Partidas* o en la miniatura de las *Cantigas de Santa María* destaca el trato discriminatorio y en algunos casos vejatorio ante hebreos sobre todo, y en menor medida musulmanes, ello responde a una postura oficial explicable en el contexto de la Europa del siglo XIII y de los cánones específicos del IV Concilio de Letrán. Sin embargo, de un modo a priori contradictorio, la realidad cotidiana nos presenta una situación de hecho diferente en la que, sin renunciar a la exclusividad cristiana, el monarca aplicó la llamada «laxitud hispana» por la cual la ley y la filosofía de la ley existían como doctrina jurídica, pero su aplicación y su vigencia diferían en gran medida⁹.

Y muy especialmente, el entorno del monarca sintió una profunda admiración por los sabios hebreos, por su erudición científica y por su dominio de la lengua árabe esencial para la labor traductora que está en la base de todo el trabajo del *scriptorium*¹⁰.

El idioma castellano fue adoptado como herramienta de trabajo de una Castilla lingüística-

⁸ Montoya 1999, p. IX. Se considera que fueron emplazamientos del *scriptorium* todas las localidades en las que el rey residió más de un año, como es el caso de Toledo, Murcia, Sevilla, Segovia, Valladolid e incluso Beaucuire, con ocasión de la entrevista con el papa que resolvería definitivamente el Fecho del Imperio en contra de los intereses del rey castellano.

⁹ Romano 1982.

¹⁰ Baer 1961, I, p. 120: «The friendly relations between Alfonso X the Wise and the Jews, extended beyond the realm of politics. The king himself a scholar and patron of learning, extended to jewish scholars a hospitality not to be found in the courts of any of contemporaries and surpassing even that of the Hohenstauffen emperor Frederik II».

mente plural en la que —a diferencia del resto de Europa— la mejor tradición culta descansaba no tanto en el latín cuanto en el árabe. Alfonso X no hacía sino institucionalizar una realidad idiomática aceptada «de facto» por las gentes de su reino. Y de esta forma la lengua castellana se convirtió en un vehículo nuevo de comunicación para el desarrollo de unos contenidos cultos que querían ser igualmente novedosos y servir de cohesión entre todos sus súbditos cristianos, judíos y musulmanes¹¹.

La obra alfonsí destaca por su carácter didáctico y por la calidad y veracidad de las fuentes que utilizó. De ahí la importancia que Alfonso X dedicó a actividades complementarias que, consideradas aisladamente, harían destacar por sí solas a su figura entre las más universales de la Baja Edad Media, ya sea su tarea como recopilador enciclopédico del saber, como promotor de traducciones, o como promotor de obras originales. Y es precisamente esta diversidad de actuaciones la que hace especialmente compleja la adscripción o no de determinadas obras a su círculo, así como la autoría del propio monarca en cada una de ellas¹².

Otra característica destacada del escritorio real fue su deseo constante de perfeccionamiento y puesta al día de las obras. Tanto en las de carácter jurídico como las históricas y artísticas, disponemos de varios textos diferentes —varias ediciones si se quiere— que no son repeticiones en sí mismas de una determinada obra sino reelaboraciones de los diferentes proyectos con el deseo de ampliarlos, mejorarlos o acomodarlos a nuevas necesidades y nuevos tiempos. Así, por ejemplo, se conservan múltiples copias del *Fuero Real*, hasta tres redacciones del *Espéculo*, versiones sucesivas de las *Partidas* y del *Setenario* y tres ediciones de *Cantigas de Santa María*.

A la hora de elaborar un catálogo riguroso de las obras realizadas en el *scriptorium* de Alfonso X, los historiadores se encuentran con numerosos problemas ya tratados en las líneas que preceden, y relativos a la autoría más o menos directa del monarca y a la consideración de obras creadas por el entorno alfonsí, así como de meras traducciones

o recopilaciones de obras preexistentes, eso sí, puestas al día y perfeccionadas por dicho escritorio. Igualmente, el conocimiento de algunas de ellas a través de manuscritos posteriores hace todavía más compleja dicha catalogación. Solamente trabajos de investigación pluridisciplinar que permitan cruzar datos codicológicos, paleográficos, históricos e iconográficos permitirán avanzar en esta dirección¹³.

Hoy por hoy, se consideran obras salidas del entorno alfonsí un importantísimo conjunto de empresas jurídicas, históricas, científicas y artísticas expresivas del interés real por profundizar con una finalidad política práctica en la coherencia legislativa, el conocimiento del pasado, el conocimiento de la realidad y el desarrollo de las artes, para constituir un legado que, tal y como afirma el propio monarca, debe conservarse honrando el saber recibido, usándolo con prudencia, preservándolo del alcance de los ignorantes y maliciosos, y usándolo para mayor gloria de Dios¹⁴.

La labor jurídica del Rey Sabio, ambicioso proyecto de unificación legislativa que quería superar la heterogeneidad de antiguos ordenamientos vigentes, se inicia en los años 1254-1255 con el *Fuero Real* y el *Espéculo* y se cierra con la elaboración de las sucesivas redacciones de *Las Partidas* entre los años 1256 y 1255 y 1282-1284. Aunque su vigencia como ordenamiento legal se produjo tras la muerte del rey, *Las Partidas* constituyen uno de los pilares esenciales del Derecho europeo y referencia obligada para legisladores hispanos y europeos de los siglos siguientes, lo que justifica las numerosas copias posteriores, existentes en diferentes lenguas.

La obra histórica del *scriptorium* se compone de dos «estorias» en las que se trabajó simultáneamente bajo la supervisión real a partir de 1270 y hasta su muerte. Se trata de la *Estoria de España* [cat. 187], historia particular de los reinos hispánicos, y de la *Grande e General Estoria* [cat. 188], historia universal que en un principio se creyó superación de la primera, una vez abandonada ésta. Ambas significan una aproximación nueva, un «nuevo mester historiográfico»¹⁵, en el que se con-

¹¹ Márquez Villanueva 1994, pp. 35-42.

¹² Schaffer 1999, pp 127-148. La autora llama la atención sobre las disensiones entre diferentes especialistas a la hora de elaborar un catálogo de la obra alfonsí, haciendo hincapié en la diferencia entre Alfonso como recopilador de textos, promotor de traducciones o promotor de obras nuevas, así como en la dificultad añadida de las obras desaparecidas de las que tenemos constancia, o de la inclusión en dicho catálogo de obras que se conocen a través de copias posteriores. Igualmente señala la dificultad que entraña la diferenciación de trabajos en los que el rey participa personalmente como autor, de los que él dirige o simplemente patrocina sin que haya una intervención directa de su persona.

¹³ *Ibidem*. La autora nos remite al proyecto del Hispanic Seminary of Medieval Studies de la Universidad de Madison (Wisconsin).

¹⁴ García Avilés 1999, p. 103.

¹⁵ Márquez Villanueva 1994, p. 141.

sigue aunar el máximo rigor en la utilización de las fuentes, el mayor rigor posible en la datación de los hechos y una excelencia literaria en la reconstrucción narrativa de los mismos.

La gigantesca obra científica del *scriptorium* alfonsí se apoya esencialmente en la creación de un centro de estudios y observatorio astronómico localizado en las Casas de Galiana del Alcázar de Toledo¹⁶, en la existencia de una importante biblioteca astromágica en la Corte que sirvió de base a los estudios alfonsíes, y en una ingente labor traductora comenzada ya en el año 1250 con el trabajo de *El Lapidario*¹⁷.

Sus principales escritos son *El Lapidario*, el *Libro Complido en los Judizios de las Estrellas*, el *Libro de las Cruces*, el *Libro del Quadrante Sennero*, las *Tablas de Azarquiel* y el *Picatrix*, compilados en tres grandes enciclopedias del saber astral constituidas por los *Libros del Saber de Astrología* [cat. 189], el *Libro de Astromagia* y el *Libro de las Formas e Ymagenes que son en los Cielos* [cat. 186].

Dentro de las obras de carácter científico, destaca muy especialmente por el interés de su decoración pictórica *El Lapidario*, tratado de las piedras que para ilustrar con gran realismo las propiedades de cada una de ellas, incorpora una colección de miniaturas de hallazgo de las piedras así como una iconografía astral de cada una de ellas. El conjunto se completa con una pequeña colección de decoración marginal¹⁸.

Dentro de la obra alfonsí las tres ediciones conservadas de las *Cantigas de Santa María* constituyen sin duda uno de los *leitmotiv* más significativos. En este caso se trata de creación poética en torno a la devoción mariana, faceta en la que el rey castellano se revela como coordinador de un grupo de poetas entre los que se cuenta él mismo, perfectamente sintonizado con contemporáneos suyos como Gauthier de Coincy o Gonzalo de Berceo¹⁹.

La universalidad de los planteamientos de sus empresas culmina en este caso en una obra que aúna poesía en lengua gallega —hecho lingüístico excepcional a destacar en el contexto del escritorio real— con partituras musicales que a su vez componen uno de los repertorios más importantes de

la Baja Edad Media europea, y con arte pictórica a través de la miniatura con que se completan dos de las ediciones.

El Códice Toledano de las *Cantigas* es fruto de una primera edición de cien poemas acompañados de sus correspondientes melodías compilado después de 1260; el llamado *Códice de los Músicos*, realizado al final de los años 1270, reúne ya cuatrocientas dieciséis cantigas con su música, y se completa con un conjunto de cuarenta y una miniaturas distribuidas cada diez poemas y que representan a uno o dos músicos tocando un variado repertorio de instrumentos, de un valor arqueológico excepcional. Por último, las llamadas *Cantigas Historiadas*, que según Domínguez Bordona pueden ser consideradas la perla de la miniatura medieval hispánica²⁰, están formadas por dos códices —el *Códice Rico* y el *Códice de Florencia*— primera y segunda parte de una última edición sólo iniciada en su segundo volumen florentino cuando se produjo la muerte del Rey. En este caso, la pintura alcanza el mismo rango que la poesía y la música gracias a la inserción en cada poema de una página entera en la que se procede a visualizar la trama de los diferentes milagros de la Virgen.

Tanto las *Cantigas de los Músicos* como las *Historiadas* nos ofrecen un corpus pictórico cuantitativamente muy amplio en el que se percibe cómo los anónimos pintores de la Corte de Alfonso X plasmaron a través de sus pinceles las mismas características de claridad expositiva y de aproximación al mundo natural que se detecta en todos los trabajos del *scriptorium*, sean del carácter que sean.

Y en este caso, ello significa el desarrollo de un estilo pictórico muy novedoso en la valoración de los volúmenes, en el realismo de las escenografías en las que se desarrollan las escenas y en una libertad y frescura iconográficas, características todas ellas en las que se percibe de nuevo el talento indiscutible del monarca, situando a la miniatura castellana como un claro precedente de la renovación pictórica hacia el realismo que se produciría unas décadas más tarde de la mano de los pintores del Trecento italiano.

¹⁶ Pérez Higuera 1984, pp. 31-43. La autora cita la *Historia Eclesiástica de la Imperial Ciudad de Toledo y su Tierra*, de Román de la Higuera, y los datos facilitados por ésta relativos a los colaboradores de dicho centro de estudios y a la presidencia de las sesiones de trabajo cuando el monarca estaba ausente.

¹⁷ García Avilés 1999, pp. 83-103.

¹⁸ Véase Domínguez Rodríguez 1982, y Chico Picaza 2002.

¹⁹ La bibliografía de las *Cantigas de Santa María* es extensísima, siendo referencias indispensables las ediciones facsimilares de los códices Rico y de Florencia editados por Edilan, así como los estudios que componen el volumen crítico de cada una de ellas. Para el estudio literario de los poemas véanse Filgueira Valverde 1972, y Mettmann 1986. Para su estudio musicológico Anglés 1958; Llorens Cisteró 1972 y 1982; Corti 1999 y Huseby 1999. Para el estudio de la miniatura, las obras de Domínguez Rodríguez 1973; 1976, 1979 y 1982; Guerrero Lovillo 1949 y 1972; y Chico Picaza 1984, 1986, 1987, 1993-1994 y 1999.

²⁰ Domínguez Bordona 1976, p. 112.

Finaliza esta aproximación a los trabajos del *scriptorium* real con una referencia a la única obra documentada de dicho taller: *El Libro de Ajedrez, Dados y Tablas* [cat. 185], terminado —tal y como consta en su conclusión— en la ciudad de Sevilla en el año 1283, y que puede interpretarse como una melancólica reflexión del monarca en los últimos años de su vida y en la ciudad que siempre le fue fiel, acerca de la importancia de razón y del azar en la vida de los hombres²¹.

El también llamado *Libro de los Juegos* es un compendio de tratados de ajedrez, dados y juegos de tablas, inspirados en su mayor parte en trata-

dos islámicos traducidos por mandato real y completados por los ajedrecistas contemporáneos. Bellamente ilustrados con miniaturas de extraordinaria libertad iconográfica y un estilo mucho más nervioso, los diferentes juegos ponen en valor toda una cultura aristocrática de raigambre oriental a través de la que parece ilustrarse el poema de Omar Yaiyam: «El mundo es un tablero de negras noches y blancos días en el que el Destino juega con los hombres como si fueran piezas de ajedrez: los mueve de aquí para allá, les da jaque, los mata y los arroja uno a uno al cajón de la Nada»²².

²¹ Domínguez Rodríguez 1987, p. 32.

²² Poema citado por el maestro de ajedrez Ricardo Calvo en el estudio que acompaña a la edición facsímil de dicho libro. Véase Alfonso X 1987, p. 150.

185

El Libro de Ajedrez, Dados y Tablas

Sevilla, 1283

Manuscrito sobre pergamino

41 x 31 x 5,5 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (T.I.6)

El Libro de Ajedrez, Dados y Tablas tiene una extraordinaria importancia por ser la única obra fechada y ubicada en un lugar concreto, de todas las promovidas por el Rey Sabio. En su conclusión se dice que fue empezada y terminada en la ciudad de Sevilla por orden del monarca castellano en 1283. Esto es, un año antes de su muerte (Alfonso X 1987).

Es conocida también como el *Libro de los Juegos*, aunque en realidad se trata de tres tratados independientes que compilan y completan toda una cultura aristocrática de origen oriental, llegada a al-Andalus desde los tiempos del califato abbasí y difundida igualmente por Europa con diferente fortuna.

En su mayoría, los ajedrecistas islámicos del entorno del monarca recurrieron a compilaciones y traducciones de textos en lengua árabe preexistentes, algunos de ellos de gran prestigio como el de al-Suli, otros procedentes a su vez de los «mansubat», repertorios de jugadas en los que, a diferencia del ajedrez europeo, se buscaba una determinada belleza en el desarrollo de las mismas en lugar de primar su rapidez y efectividad (Alfonso X 1987, p. 132).

Solamente un tercio de los juegos incluidos en el tratado son considerados como aportación de los especialistas de Alfonso X. Y sin duda la labor de los traductores hebreos del árabe, debió de ser esencial, al igual que en otras muchas empresas del *scriptorium* real, precisamente en los mismos años en los que en las juderías de Castilla, Mosé de León elaboraba una de las obras cumbres de la cábala hebrea, el *Zóhar*.



[CAT. 185]

El ajedrez, los dados y las tablas son, tal y como nos indica el rey en el prólogo, actividades deseables que justifican por sí mismas la empresa emprendida «por que toda manera de alegría quiso Dios que oviesen los omnes en sí naturalmente porque pudiesen soffrir las coytas i los trabajos quando les viniessen», siendo por ello «espejo de príncipes», de mujeres en sus casas, de ancianos, de niños, de marineros en la mar e incluso de gentes en prisión.

La valoración de este tratado y sobre todo, su terminación al final de la vida del monarca constituye, en opinión de A. Domínguez, una reflexión melancólica del rey en un momento muy triste de su vida en el que sólo la ciudad de Sevilla le ha sido fiel, acerca de la importancia de la razón a veces, del azar en otras ocasiones, en la vida de los hombres (Domínguez Rodríguez 1987, p. 32).

Pero, por encima de esta justificación, este tratado aparentemente lúdico es, como afirma Ricardo Calvo, una aproximación a las formas simbólicas en que el hombre puede interrogarse sobre su propio destino. El ajedrez es expresión del voluntarismo, de la fuerza de la razón; los dados, por su parte, son ejemplo del poder del azar, del fatalismo en nuestra existencia, y las tablas significan en cierto modo un compromiso entre ambas fuerzas (Alfonso X 1987, p. 150).

El códice consta de siete partes muy desiguales en extensión. La primera de ellas está dedicada al ajedrez y se compone del mismo número de folios que número de cuadros tiene el tablero correspondiente; se inicia con una historia del juego y su filosofía que nos remite al *chaturanga* hindú, y con las instrucciones para la correcta elaboración del tablero y de las diferentes piezas.

Está compuesto por ciento tres problemas diferentes con un texto que de modo claro y conciso presenta cada uno de ellos y su correspondiente solución, acompañados de otras tantas miniaturas con personajes de toda edad, religión y sexo, sentados ante un tablero en perspectiva abatida para la mejor comprensión por parte del lector de la jugada clave de cada problema.

La segunda parte —más breve— está dedicada a los dados y se estructura de idéntica forma con justificación e información sobre los diferentes elementos que intervienen en el juego; se ilustra con diez miniaturas en las que aparecen personajes especialmente desaliñados y con aspecto de alborotadores. La tercera parte desarrolla quince jugadas de tablas diferentes. Concluye el tratado con cuatro partes de menor desarrollo pero idéntico interés dedicadas respectivamente al gran ajedrez, a otros juegos varios, a los juegos de alcorque y a juegos astronómicos, para los que se requieren siete jugadores muy instruidos en astronomía.

El estilo pictórico de este conjunto de miniaturas formado por ciento cincuenta composiciones, es muy homogéneo y se caracteriza por un dibujo algo tosco, de trazo grueso muy remarcado, pero muy nervioso y expresivo, que si bien resulta de calidad técnica algo inferior a la de otros códices alfonsíes como el *Lapidario* o las *Cantigas de Santa María*, nos transmite de un modo más directo y vital el pulso de una sociedad palpante plagada de hombres y mujeres de toda condición y «ley», con sus indumentarias respectivas, y jugando los unos con los otros, en un reflejo perfecto de la pluralidad cultural real del reino castellano a finales del siglo XIII.

Estas miniaturas ocupan en unos casos la mayor parte de la página y sin enmarcamiento alguno que los separe del texto, lo que evoca características de la miniatura islámica de la corte de Bagdad contemporánea, mientras que en otros se ciñen a un pequeño recuadro sencillo o con enmarcamiento arquitectónico, más próximo a la tradición de composición de la miniatura europea.

M.V.C.P.

186

Alfonso X (1224-1284)

Libro de las formas et de las imágenes que están en los cielos

1276-1279

Manuscrito sobre pergamino
39,5 x 30 x 2 cm

Patrimonio Nacional. Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. h-I-16)

BIBLIOGRAFÍA: Fernández Montaña 1881; Diman y Winget 1980; Domínguez Rodríguez 1982; Cárdenas 1986 (1); Domínguez Rodríguez 1992; García Avilés 1996; García Avilés 1997 (1).



[CAT. 186]

Sólo se conserva un detallado índice de la gran enciclopedia astromágica que con este título fue recopilada para Alfonso X entre 1276 y 1279. Se incluyen en ella fragmentos de traducciones alfonsíes anteriores, como el *Lapidario* y el *Liber Razielis*. El sumario sólo describe las utilidades de las figuras, pero es lógico pensar que la imagen de presentación conservada no fuera la única ilustración. A finales del siglo XIV se tradujo al francés por orden del duque de Berry, aunque tampoco se conserva esta versión.

A.G.A.

187-188

Las Estorias

El conjunto formado por la *Estoria de Espanna* y la *Grande e General Estoria* constituyen dentro de la Edad Media un «nuevo mester historiográfico» en el que se percibe una nueva sensibilidad en el estudio de los hechos humanos, que se distancia de la tradición de las crónicas latinas contemporáneas e incluso posteriores al monarca, y que concibe la Historia como obra directa de los hombres, abordándose su estudio desde una perspectiva «secularista» (Márquez Villanueva 1994, pp.139-141).

Aunque tradicionalmente los estudios de las dos *Estorias* se han hecho separadamente, lo que justificó la hipótesis de que una de ellas, la *Estoria de Espanna*, fuera un primer proyecto en el tiempo, abandonado ante un proyecto más universal que supondría el inicio de la segunda, la *Gran e Ge-*

neral Estoria, en la actualidad el estudio integrado de ambas defiende la tesis de un trabajo llevado a cabo a un tiempo (Fernández Ordóñez 1998).

Por tanto, el *scriptorium* alfonsí trabajó en ambas obras simultáneamente a partir de 1270, con dos equipos de redactores diferentes que utilizaron en algunos casos las mismas fuentes, pero fueron totalmente coincidentes en idéntico planteamiento y metodología queriendo hacer una reconstrucción narrativa e integrada del pasado, en lengua castellana, que pudiera fundamentar la política que el monarca intentaba llevar a la práctica con mejor o peor fortuna, y aunando una muy destacable frescura estilística con el mayor rigor posible en el manejo de las fuentes y en la datación de los hechos (Fernández Ordóñez 1999, pp. 111-114).

187

Estoria de Espanna

Manuscrito sobre pergamino

43 x 31,5 x 7 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (n.º inv. Y.I.2)

La *Estoria de Espanna*, redactada en su primera versión entre los años 1270 y 1274 y en su segunda versión conocida como versión crítica, entre 1282 y 1284, estructura una historia hispánica en una serie de «sennorios» que se suceden en el dominio de la Península, que comprenden desde los



[CAT. 187]



[CAT. 187]

tiempos de los griegos hasta Bermudo III y sólo la versión crítica en borrador a partir del reinado de Fernando I (Fernández Ordóñez 1993).

Las fuentes que utiliza son muy diversas, destacando especialmente *De Rebus Hispaniae* de Ximénez de Rada y el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy.

De todas las obras que salieron del *scriptorium* alfonsí la *Estoria de Espanna* es la que más interesó a las generaciones que siguieron, siendo uno de los textos más destacables de la historia de la literatura española (Fernández Ordóñez 1999, p.126).

M.V.C.P

188

Gran e General Estoria

Pergamino

47,5 x 36 x 10 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (n.º inv. I.I.2)

Esta historia universal, más ambiciosa como proyecto que la *Estoria de Espanna*, intenta simultanear la historia bíblica con la profana y también poner de acuerdo fuentes discrepantes con el fin de crear una versión coherente de los hechos históricos (Márquez Villanueva 1994, pp. 142-152).

Trata de todos los pueblos de la Antigüedad desde los hebreos, egipcios, griegos y romanos hasta los hispanos, apoyándose en un nuevo y muy variado repertorio de fuentes entre las que destacan la Biblia, Josefo, Plinio, Ovidio, Orosio, la *Farsalia* de Lucano, los *Cánones* de Euse-



[CAT. 188]

bio de Cesarea, la *Historia Romana* de Pablo Diácono y otras fuentes islámicas como la obra de Abu Ubayd al-Bakrī.

M.V.C.P

189

Alfonso X (1224-1284)

Libros del saber de astronomía

Ca. 1276-1277

Manuscrito sobre vitela
43 x 31,5 x 6 cm

Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (MS. 156)

BIBLIOGRAFÍA: Rico y Sinobas 1863-1867; Cárdenas 1974; Cárdenas 1986; Comes *et al.* 1987; Sánchez Mariana *et al.* 1999.

Los judíos al servicio de Alfonso X prepararon esta enciclopedia astronómica (que debió de llamarse originalmente *Libro del saber de astrología*) a partir de textos que se habían comenzado a traducir en la década de 1250. Consta de un catálogo de estrellas derivado de la obra de Al-Sufi, junto a una serie de tratados técnicos sobre la construcción y el uso de diversos instrumentos destinados a resolver gráficamente problemas de astronomía esférica.

A.G.A.



[CAT. 189, fols. 53v-54r]

LOS SABERES

eSetarad

NOTAS SOBRE LA CONCRECIÓN Y DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS ANDALUSÍES

Cuando al-Andalus desapareció tras la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos, la cifra aproximada de judíos del reino era de unas mil personas¹.

En general, hoy se admite, contra los exagerados porcentajes de antaño, de un uno a un cuatro por ciento el poblamiento judío en al-Andalus. Salvo en el caso de Lucena, una ciudad hasta época almohade totalmente judía —sólo extramuros, en su arrabal, vivían algunos musulmanes—, según nos informa el geógrafo al-Idrisi a mediados del siglo XII². Parece que en ninguna ciudad andalusí la comunidad judía sobrepasaba las ochocientas o novecientas personas, y, sin embargo, estas pequeñas comunidades fueron capaces de generar esa prolífica edad de oro judía en Sefarad³ en múltiples campos del saber.

Y eso es tanto más admirable cuanto que tenían, al igual que los cristianos, el estatuto de *dimmiés*, «protegidos», sometidos al poder musulmán, debiendo pagar un tributo de capitación por sus personas y un impuesto por sus tierras. A cambio de lo cual no podían ser esclavizados ni, en teoría, maltratados; garantizándoseles en cualquier punto del imperio musulmán el respeto de sus vidas y haciendas, así como el derecho a practicar su religión y a mantener su organización comunal bajo sus propias leyes y costumbres (con todo, no hay que perder de vista que judíos y cristianos tenían un estatuto inferior a los verdaderos creyentes, los musulmanes). ¿Cómo pudo, pues, darse este fenómeno sin parangón en otras comunidades, épocas y lugares? Una serie de factores ayudaron a ello; entre los principales se cuentan los siguientes:

1. *La mixtión de elementos judíos*. En efecto, gentes judías venidas principalmente del norte de África, amén del Oriente y de otros lugares, se fueron agregando a los núcleos judíos existentes en la Península Ibérica desde época romana. Ello trajo necesariamente una imparable renovación de ideas⁴.

2. *La solidaridad comunitaria* hacía que ningún judío se viera completamente desamparado. A título de ejemplo puede servirnos el episodio de los cuatro maestros orientales de la academia de Sura en Mesopotamia, que en viaje a Sefarad para recabar fondos con el propósito de levantar la deprimida academia, fueron capturados por el almirante de la escuadra califal y vendidos como esclavos. Rescatados por la comunidad, como se solía hacer, uno de ellos, R. Mosé ben Janok, fue nombrado jefe de la academia talmúdica cordobesa⁵.

3. *El proceso de urbanización*. Hasta la conquista árabo-musulmana de Hispania, la población judía era mayoritariamente rural. El proceso de urbanización de la formación social tributaria mercantil andalusí⁶, así como del resto del imperio árabe, hizo que las comunidades judías se concentraran en las ciudades. Esto produjo la transición de una

¹ Arié 1973, p. 333.

² Maíllo Salgado 1993, p. 157.

³ Wasserstein 1995, pp. 101-110.

⁴ Zafrani 1994, pp. 46-49.

⁵ Gonzalo Maeso 1978, p. 173.

⁶ Maíllo Salgado 2001, p. 168.

sociedad agrícola ocupada en las tareas del campo y del comercio local a otra dedicada poco a poco al comercio internacional. «Esta transformación produjo modelos de comercio y técnicas de crédito, métodos de autorización y agencia, procedimientos legales y métodos de recaudación». Ello dio lugar a una situación nueva entre los propios judíos y en las relaciones con sus vecinos⁷.

4. *El concomitante proceso de arabización.* Siendo el árabe la lengua que se imponía a lo largo y ancho del imperio, los judíos participaron en un intenso movimiento de arabización. Su lengua hablada y escrita fue principalmente el árabe y la cultura árabe bajo todos los aspectos fue el modelo a imitar, tanto más cuanto que de la unidad lingüística entre el Oriente y el Occidente propiciaba facilidades nunca vistas, desde el Imperio romano, para los intercambios, las actividades de toda índole y la transmisión del saber. Pero claro, la arabización no hizo olvidar a los judíos peninsulares la lengua vernácula del país, ni a los más cultos de entre ellos el hebreo. De las tres comunidades hispanas (mora, cristiana y judía), sólo entre los judíos se daba un número tan importante de personas políglotas.

5. *El mecenazgo que la riqueza y la proximidad al poder propiciaba.* Los judíos más dotados, adaptándose a las nuevas circunstancias de la vida traídas por la expansión árabe-islámica, se convertirán en comerciantes, contratistas de acuñación de moneda, recaudadores de impuestos, médicos, hombres de ciencia, banqueros, secretarios y visires en las cortes de califas y reyes, desplazando a los cristianos de los puestos de responsabilidad pese a su mayor número⁸. De todos es conocido el mecenazgo de Jasdáy ibn Saprut en tiempos de Abd al-Rahmán III (siglo X), a quien sirvió como médico, intérprete y embajador. Fue él, como jefe de las comunidades judías del país, quien terminó con la dependencia de los judíos hispanos de la comunidad de Bagdad. Conocido es el caso de la privanza de Jacob ibn Yau en tiempos de Almanzor; o aquel otro más renombrado del visir de los régulos ziríes granadinos (siglo XI), Semuel ibn Nagrela, *nagid* o príncipe de la comunidad judía, famoso por su mecenazgo, saber y conocimiento de diversas lenguas. Asimismo, los régulos de taifas hudíes de Zaragoza (siglo XI) tuvieron a su servicio a Abu Ishaq Yequiel ibn Ishaq ibn Jasan, mecenas del poeta y filósofo malagueño Ibn Gabirol. Los abadíes de Sevilla (siglo XI) también tuvieron a su servicio altos oficiales judíos que llevaron el título de visir (y *nasí*, título semejante a «príncipe» entre los judíos). En Albarracín, sus régulos (siglo XI) parece que también tuvieron un visir judío, Abu Bakr ibn Sadray⁹, amén de otros ejemplos que debieron de existir.

Todos estos factores propiciaron una gran movilidad del elemento judío —a quien se le reconocía, no lo olvidemos, el mismo estatuto jurídico por el extenso Imperio islámico— con lazos familiares y religiosos por doquier. Atendiendo a sus negocios recibirán influencias de todo tipo, adquiriendo una cultura superior a la de la mayoría de sus coteráneos, cristianos e incluso árabes, dada su mayor afición y estima por otras lenguas.

La figura del «judío errante» nunca antes había sido tan frecuente, haciendo así bueno lo que a principios del siglo XVI dirá en *La lozana andaluza*, obra publicada en Venecia en 1528, Francisco Delicado: «Más sabe quien mucho anda que quien mucho vive, porque quien mucho vive cada día oye cosas nuevas, y quien mucho anda, ve lo que ha de oír». Algo parecido a lo recomendado por Paracelso a sus discípulos en el siglo XV y repetido por Goethe cuatro siglos más tarde: «Más importante que conocer es saber y más importante que saber es ver».

⁷ Díaz Esteban 1999, pp. 21-30.

⁸ Gonzalo Maeso 1978, p. 172; Díaz Esteban 1999, p. 168.

⁹ Wasserstein 1985, pp. 190-223.

Es necesario entender que la ciencia medieval poco tenía que ver con la desarrollada en Europa occidental a partir del Renacimiento. Mientras la ciencia occidental aplica hipótesis matemáticas a la naturaleza, utiliza el método experimental, distingue entre las cualidades primarias y secundarias, geometriza el espacio, acepta el modelo mecánico de realidad y tiende a la universalización, por su carácter generalizable. Las ciencias del mundo medieval estaban estrechamente unidas al medio ambiente étnico en que surgían. Era casi imposible que pueblos de culturas distintas pudieran encontrar base común para el diálogo, pues estas culturas basadas en sistemas de pensamiento cimentados en principios dogmáticos de tipo religioso, tendían siempre a desarrollar una actitud defensiva contra todo pensamiento fundado en dogmas ajenos. Esa mutua incompatibilidad de los sistemas religiosos y conceptuales no impedía los avances tecnológicos; pero restringía seriamente las relaciones y transmisión de las ideas. Así pues, sólo una pequeña elite podía recibirlas o transmitir las, tanto árabe como judía (la cristiana mozárabe estaba en franca regresión) en el caso de al-Andalus. Ahora bien, la llamada filosofía judía utilizó formas y métodos de la filosofía arábiga. Con todo, su desarrollo en contacto con la filosofía elaborada por los musulmanes, no carecía de originalidad, «porque tuvo mucho que ver con un volver a pensar los orígenes mismos del pensamiento judío y su relación con la razón humana»¹⁰.

Said al-Andalusí (m. 1070), cadi e historiador de la ciencia afincado en Toledo, en su obra *Kitab Tabaqat al-umam* («Libro de las categorías de las naciones»)¹¹, compuesto en 1068 al final de su vida, dice que antes de la dinastía omeya «ninguno de sus habitantes adquirió notoriedad entre nosotros por interesarse en el estudio de la filosofía». Más adelante añade:

A mediados de la tercera centuria de la era de la hégira [siglo IX], o sea, en los días del quinto emir de los soberanos Banu Omeya, Muhamad ibn Abd al-Rahmán [...] algunas personas empezaron a estudiar diversas ciencias; pero hasta aproximadamente mediados del siglo IV [siglo X de la era cristiana] la notoriedad de estas personas continuó siendo apenas conocida¹².

Es a partir de esa época cuando el interés por la ciencia y la filosofía se manifiesta públicamente, como bien lo señala R. Ramón Guerrero, porque «antes no interesaron social ni políticamente»¹³. Cabe pues preguntarse, ¿por qué interesaron entonces?

Sencillamente, porque la necesidad política e ideológica demandaba la elaboración y puesta a punto de un proyecto cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica, frente a los proyectos califales abasí y fatimí. El califato no sólo era un poder político, sino también un programa ideológico y una manifestación cultural. De ahí que surgieran en ese momento tales inquietudes.

Hasta entonces los ulemas malikíes, consejeros e ideólogos de la legalidad omeya, se opusieron a cualquier corriente dogmático-teológica y filosófica procedente de Oriente. Esto permitió al pensamiento teórico andalusí, especialmente el surgido en la ciudad de Córdoba, verse libre al mismo tiempo de las problemáticas teológicas propias del califato abasí, y preservarse del contagio iluminista (gnóstico) de la teosofía hermética, característica de las corrientes sufíes, siíes, batiníes, etc. La gente de saber se dedicó en al-Andalus a las ciencias de los antiguos, que abarcaban *grosso modo* las disciplinas a las que reservamos el nombre de ciencias que se fundamentan en la razón: matemáticas, geometría, astronomía, lógica,

¹⁰ Cruz Hernández 1996, pp. 393-411.

¹¹ Said al-Andalusí 1999.

¹² *Ibidem*, p. 119.

¹³ Ramón Guerrero 2001, p. 178.

música, también astrología, alquimia y medicina, toleradas por ulemas y alfaquíes. Efectivamente, como lo señala en su tesis, a la que nos remitimos, M. Abed al-Yabri. El pensamiento teórico en al-Andalus tuvo la buena fortuna de abordar la filosofía en el momento adecuado, después de que las gentes de saber hubieron pasado y consolidado el estudio de la medicina, de las matemáticas, de la astronomía y de la lógica —éste es el orden en que los andalusíes se fueron interesando por la ciencia, según Said al-Andalusí—, es decir, «de todas esas disciplinas que dieron origen al pensamiento filosófico en Grecia y que abrieron el camino a la única “verdadera” filosofía, la de Aristóteles»¹⁴.

O sea, que el nacimiento de la filosofía en al-Andalus se dio en unas circunstancias por entero diferentes a aquélla que tuvo lugar en el Oriente islámico.

En Oriente apareció primero la teosofía hermética, que fue utilizada por los síes; luego la metafísica de Aristóteles (tanto la auténtica como la *Teología* atribuida a él mismo), que fue utilizada por los abasíes..., como arma de lucha contra los síes por el dominio cultural, y para suministrar un material conceptual a sus teólogos. Esto precipitó el salto del pensamiento directamente a la metafísica, sin pasar por la etapa de las matemáticas y de las ciencias físicas. En al-Andalus las cosas siguieron su curso natural. La filosofía apareció sin que sus cultivadores se vieran implicados en la problemática teológica oriental; la conciliación entre «razón» y «transmisión». Al liberarse de la teología dialéctica (*kalam*) y del fondo gnóstico del neoplatonismo oriental, el discurso filosófico de al-Andalus, contrariamente al de Oriente, no cayó nunca en esos atolladeros. Así la ciencia volvió a ser, como para Aristóteles, el único fundamento sobre el que edificar la filosofía. Y de esa manera Averroes pudo adquirir tal dominio en el pensamiento de Aristóteles, llegando a ser él mismo el punto culminante del movimiento de renovación del pensamiento teórico andalusí¹⁵.

Fue una lástima que la filosofía de Averroes no fuera aceptada por los musulmanes, lo cual hubiera dado un islam totalmente diferente, y sólo fuese conocida por los cristianos; sin embargo, no implicó necesariamente la victoria de los teólogos, sino la de la extraordinaria eclosión mística andalusí del mismo siglo XII, cuyo exponente fue Ibn Arabi, contemporáneo y conocido de Averroes —al que éste, parece, había augurado un gran destino—. Su doctrina basada en la interpretación mística del Corán, adobada con elementos neoplatónicos, ahogaron el racionalismo averroísta «en el océano de la contemplación sufi de Dios».

PAPEL PIONERO RACIONALISTA DE LOS FILÓSOFOS Y CIENTÍFICOS JUDEO-ANDALUSÍES

Por más que nuestro cometido no sea abordar el campo de la filosofía, del que otros especialistas más cualificados se ocupan, es pertinente resaltar la faceta racionalista de los primeros filósofos y científicos judíos andalusíes, aspecto este que parece haber pasado bastante desapercibido hasta ahora.

Aunque el hispano-musulmán Ibn Hazm (m. 1063) sea una de las figuras más egregias del gran florecimiento cultural de al-Andalus, como filósofo su sistema dejaba mucho que desear, al decir de su contemporáneo Said al-Andalusí, que señala:

Se interesó por la ciencia de la lógica y compuso en relación con ella un libro, *Kitab at-Taqrīb li-hudud al-mantiq* [«Libro de la aproximación a las definiciones de la lógica»] donde su propósito discursivo es aclarar los métodos de las ciencias, utilizando en él ejemplos jurídicos y concisiones

¹⁴ Abed al-Yabri 2001, pp. 106-107.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 107-108.

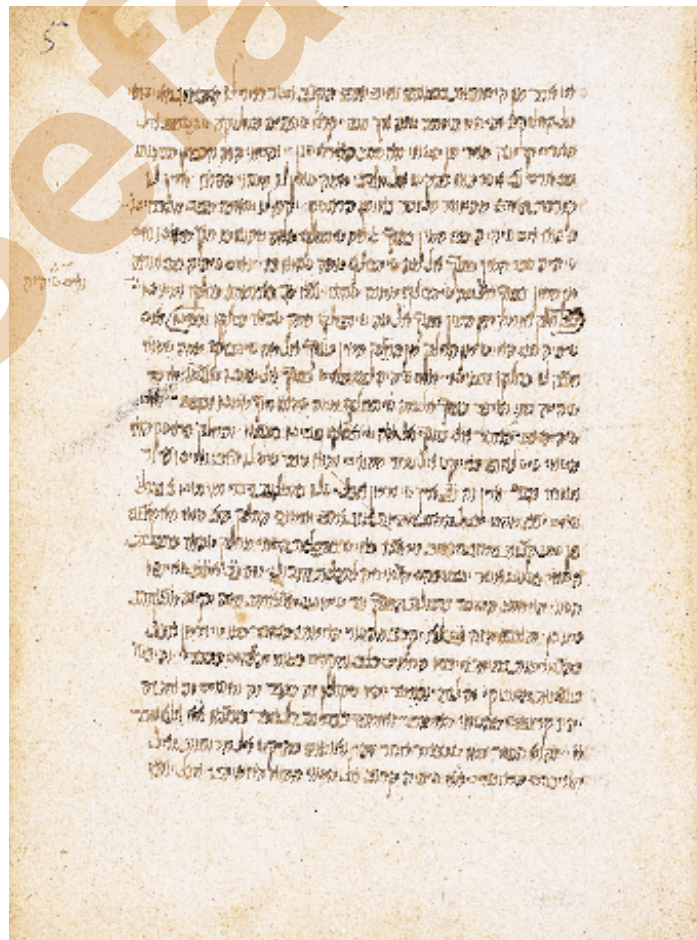
de la ley islámica, entrando en contradicción con Aristóteles —elaborador de esta ciencia— en algunos puntos fundamentales; contradicciones, en suma, de quien no comprende la amplitud de esta ciencia ni está formado en la obra de ese filósofo. Su libro por eso contiene muchos errores, haciéndose evidentes los fallos¹⁶.

Sin embargo, el mismo Said al-Andalusí no escatima elogios para un grupo de médicos y filósofos judíos de los dos primeros tercios del siglo XI, en un momento en que la filosofía no era cultivada o muy escasamente por los musulmanes peninsulares coetáneos. Es imposible que él hablara como lo hace de no ver en ellos a auténticos racionalistas impregnados de aristotelismo, única línea a su juicio sabia y fructífera en materia filosófica. Su admiración por Aristóteles no conoce límites hasta el punto de decir: «Llegó a ser imán de los filósofos y el compendio de las virtudes de los sabios. Nadie puede reprochar a Dios que reuniera el mundo en un solo hombre»¹⁷.

Uno advierte enseguida que ninguno de estos judíos está especializado en una sola ciencia; todos sobresalen en varias. Por supuesto que nos habla de Jasdáy ibn Saprut, puesto que fue bajo la autoridad de este *nasí* (príncipe de la comunidad judía), un alto personaje en la corte del califa Abd al-Rahmán III, que los judíos andalusíes tomaron la vía de integración en la vida social, política, económica y cultural del país. Este ilustre personaje empezó su carrera como médico califal; muy pronto el soberano supo explotar sus talentos, confiándole misiones diplomáticas ante los reyes cristianos y el emperador germano.

¹⁶ Said al-Andalusí 1999, p. 136.

¹⁷ *Ibidem*, p. 77.



Tratado médico en romance con caracteres hebreos (Provenza (?), siglo XV), Cambridge, University Library (Ms. Add. 1198/3, fol. 5r)

Entre sus empleos asumió también la responsabilidad de las aduanas. Dignidades y cargos todos a su medida, ya que dominaba el árabe, el hebreo, el latín y el dialecto romance (parece incluso que conocía el griego, pues ayudó al monje bizantino Nicolás y al sabio musulmán Arib Ibn Said a traducir la *Materia Médica* de Dioscórides al árabe). Es con él, según E. Ashtor, que comenzó la llamada edad de oro de los judíos hispanos. Su principal actividad científica fue la farmacología, «describiendo» el secreto de la composición de ese remedio milagroso conocido desde la Antigüedad y llamado *triacca*. Las virtudes de este medicamento, que contenía opiáceos, permitían la curación de graves enfermedades y hasta la impotencia masculina¹⁸.

Said al-Andalusí, en efecto, resulta testigo de excepción en la relación que nos ofrece acerca de algunos sabios y eruditos judíos contemporáneos suyos, a algunos de los cuales trató personalmente. Por eso merece reproducirse íntegro este texto traducido por mí al español:

Después vivió en época de la guerra civil Menahim ibn al-Fawwal, habitante de Zaragoza. Fue eminente en el arte de la medicina, versado además en el arte de la lógica y en el resto de las ciencias filosóficas. Tiene un tratado relativo a la introducción de las ciencias filosóficas, se titula *Kanz al-muqill* [«El tesoro del pobre»]. Lo dispuso en forma de preguntas y respuestas, incluyendo en él la totalidad de las leyes de la física.

[...]

En la misma época vivió en Zaragoza Marwan ibn Yanah, una persona interesada en el arte de la medicina, y con un vasto conocimiento de las lenguas árabe y hebrea. Tiene un tratado relativo a la interpretación de los medicamentos simples, así como la determinación de las dosis de esos medicamentos utilizados en el arte de la medicina, dependiendo de los pesos y de las medidas.

[...]

Entre ellos también se halla Ishaq ibn Qustar que estuvo al servicio de al-Muwaffaq Muya-hid al-Amiri y de su hijo Iqbal ad-Dawla Ali¹⁹. Era entendido en los fundamentos de la medicina, estaba familiarizado con la ciencia de la lógica y había estudiado las opiniones de los filósofos. Era hombre de loable proceder y de excelente moralidad. Lo frecuenté mucho y no he visto un judío como él en lo concerniente a su ecuanimidad, su sinceridad y sus acabadas cualidades (*murua*). Era admirable en el conocimiento de la lengua hebrea, sobresaliente en la ley de los judíos, de los que era uno de sus rabinos. Murió en Toledo en el año 1056, cuando tenía setenta y cinco años. No se había casado jamás.

[...]

Entre los judíos hubo algunos que se interesaron por ciertas ramas de la filosofía. Sulayman ibn Yahya, conocido como Ibn Gabirol, habitante de la ciudad de Zaragoza. Era un apasionado del arte de la lógica, poseía una fina inteligencia y un excelente juicio. Se le presentó la muerte y murió cuando apenas había sobrepasado la treintena, en el año 1058.

[...]

En nuestro tiempo entre sus jóvenes estudiosos se halla Abu l-Fadl Hasday ibn Yusuf ibn Hasday, habitante de la ciudad de Zaragoza, que pertenece a una familia noble de judíos asentados en al-Andalus descendiente del profeta Moisés, sobre él sea la paz. Se interesó por las ciencias en su orden racional y ha adquirido los conocimientos de sus ramas según sus métodos. Posee magistralmente la lengua árabe y ha logrado una parte considerable de las artes de la poesía y de la retórica. Destaca en la ciencia de los números, en geometría y en astronomía. Ha comprendido el arte de la música y ha tratado de aplicarlo. Se ha afirmado en la ciencia de la lógica y ha practicado el método de la observación. Luego se ha aupado hasta el estudio de las ciencias naturales, comenzando en ello con el estudio de la *Física* (*al-Kiyan*) de Aristóteles, hasta poseerla magistralmente. Después se puso con el tratado *Del cielo y de la tierra*. Lo dejó en el año 1065 cuando había penetrado en sus arcanos. Si se alarga el plazo de su vida y su

¹⁸ Barkai 1994, pp. 17-18.

¹⁹ Soberanos de Denia y de las Baleares desde 1012 a 1075.

empeño se mantiene, se elevará sobre la filosofía y comprenderá las diversas ramas de la sabiduría. Él es todavía un joven que no ha alcanzado la madurez, pero Dios altísimo concede su gracia a quien quiere²⁰.

Esta larga cita nos lleva a considerar:

1.º Que casi todos estos sabios solían combinar la práctica de la medicina para ganarse la vida, con una actividad intelectual mucho más amplia (más tarde, en los siglos XV y XVI en España, la práctica de la medicina llegó a tenerse por algo propio de judíos o de sus descendientes, y más si a esto se unía un apellido con el nombre de su ciudad de origen)²¹.

2.º Que en el último cuarto del siglo XI la filosofía y la ciencia ya estaban suficientemente asentadas en al-Andalus para producir los grandes nombres del siglo XII (el racionalismo de Maimónides tiene, pues, también estos precedentes).

3.º Parece seguro que algunos de estos filósofos y científicos judíos se insertan en la corriente racionalista hispano-árabe (no Ibn Gabirol, apegado al neoplatonismo) que culmina con Averroes.

Llegados a este punto parece oportuno recordar que no debemos confundir cultura judía con cultura de los judíos. Pues así como ni fray Luis de León o Mateo Alemán, ni Marx o Einstein, por ejemplo, fueron representantes de la cultura judía, sino judíos formados en la cultura que predominaba en su época; así estos judíos andalusíes forman parte de la llamada civilización andalusí. La filosofía que elaboraron los judíos apareció tras la gran creación de la filosofía en el islam, que no fue un fenómeno fortuito por el encuentro de los textos filosóficos procedentes de Grecia, sino fruto de una concepción propiamente islámica del conocimiento. Hay que darse cuenta, por otra parte, que la filosofía judía surgió en aquellas zonas geográficas donde la cultura islámica era más poderosa y expresándose en lengua árabe y no en hebreo²².

No deja de ser curioso que en el siglo XI, sin duda el siglo andalusí más fecundo culturalmente, los reinos de taifas rivalizaran por convertir sus capitales en centros de saber, y que de todos ellos fueran los de Toledo y Zaragoza los que destacaran especialmente por su labor científico filosófica, «ciudades ambas en las que había importantes comunidades judías, que, de seguro, desempeñaron un papel muy importante en la transmisión y conocimiento del saber»²³.

Y más extraordinario aún fue el hecho de que justamente cayeran en manos de los cristianos estos dos reinos de taifas (el reino de Toledo fue conquistado por los castellanos en 1085 y el de Zaragoza por los aragoneses en 1118). Esto tuvo consecuencias de gran alcance histórico y cultural; no ya por su temprana conquista, sino por el interés de sus antiguos reyes musulmanes por la ciencia y la filosofía. Ello dio lugar a que los conquistadores encontraran allí lo que no podrían haber hallado en ningún otro sitio de al-Andalus y del Magreb en ese tiempo. Pues en las cortes de los otros reyezuelos árabe-andaluzes del tiempo, la cultura que se desarrollaba estaba volcada hacia la literatura o las ciencias religiosas y no hacia la ciencia propiamente dicha. Los cristianos tropezaron allí —cuatrocientos años antes de que se termine con el dominio musulmán de Granada— con un material que, gracias a los núcleos de traducción que enseguida se formarían en los diferentes reinos cristianos, habría de alimentar la curiosidad científica y propiciar el renacer de Occidente²⁴.

²⁰ Said al-Andalusí 1999, pp. 151-152.

²¹ Domínguez Ortiz 1991, p. 160.

²² Ramón Guerrero 2001, pp. 151-152.

²³ Ramón Guerrero 2001, p. 188.

²⁴ Remito al estudio que antecede a mi traducción del *Libro de las categorías de las naciones*, de Said al-Andalusí (1985), especialmente a las páginas 10-15.

Si bien, como ya hemos dicho, la filosofía no es aquí nuestro propósito, importa señalar que sería en el siglo XII cuando aparece la gran figura de Maimónides (1135-1204), máxima figura entre los filósofos judíos en al-Andalus. Su *Guía de perplejos* ejercería una profunda y perdurable influencia, contribuyendo a la difusión de la filosofía aristotélica y árabe [cat. 197-199]. También por supuesto se ocupó de la medicina, llegando a ser médico de los soberanos ayyubíes de Egipto, país en el que finalmente se radicó, a consecuencia de la intolerancia almohade, y lugar donde moriría. También este sabio hizo estudios de astronomía con un discípulo de Ibn Bayya en al-Andalus, llegando a tener considerable competencia en esa ciencia²⁵.

En farmacología y medicina, asimismo, destacan dos judíos, Ibn Yanah, muerto en Zaragoza hacia 1040, e Ibn Buklaris, que parece falleció en Zaragoza a principios del siglo XII. El primero compuso un *Taljís* (resumen) farmacológico que no se conserva (pero que fue utilizado por el más famoso de los farmacólogos de al-Andalus, el árabo-andalusí Ibn al-Baytar), los nombres de los simples aparecían en griego, árabe, persa, siríaco, beréber y romance hispánico.

En cuanto al segundo médico, Yunus ibn Isahaq ibn Buklaris al-Israili, no se sabe apenas nada de su vida, tan sólo que escribió su tratado farmacológico conocido por *al-Mustaini* encontrándose en Almería, y que se lo dedicó al rey de Zaragoza Ahmad II al-Mustain bi-llah (1085-1110) con el propósito de atraer su atención, pues entraría al servicio del monarca zaragozano después de 1085. Parece que dejó al-Andalus quizá por la entrada de los almorávides en Almería en 1091.

En *al-Mustaini* los nombres de los simples aparecen en griego, árabe, persa, siríaco, beréber y diversos romances hispánicos, distinguiendo entre una *ayamiyya rumyya*, una aljamía rumí —que Simonet identificó como una jerga que había sido utilizada por los drogueros del bajo imperio— y una *ayamiyya ammiyya* (aljamía popular, romance), distinguiendo la *ayamiyya* de *Saraqusta* (romance de Zaragoza) de la *ayamiyyat al-Andalus* (romance de al-Andalus)²⁶. Lo cual nos ilustra perfectamente de que el llamado mozárabe era un haz de dialectos.

Ibn Buklaris compuso también una obra titulada *Risalat al-tabyin wa-l-tartil* («Epístola de la explicación y la reglamentación»), «un ensayo de explicación y clasificación jerárquica de los alimentos, en el que desarrolla la noción galénica de las cuatro fuerzas o facultades (aprehensiva, retentiva, digestiva y expulsiva) que existen en todos los órganos»²⁷.

Ya hemos dicho que la mayoría de estos sabios judíos practicaban la medicina, pero fue merced a otros saberes por los que muchas veces pasaran a la posteridad. El caso más conocido es el de Mosé Sefardí, nacido en Huesca 1062, se convirtió al cristianismo en 1106 en su ciudad el día de San Pedro, apadrinado por el rey de Aragón Alfonso I, tomó el nombre de Pedro Alfonso. Médico de este soberano —también lo fue de Enrique I de Inglaterra—, se le conoció en Europa por un tratado moral conocido como *Disciplina clericalis*, cuyo asunto es el de un maestro que dialoga con su discípulo, dándole un montón de consejos y sentencias adobadas con anécdotas de sabiduría oriental, que terminaron por pasar a la literatura europea. Conocedor del árabe, hebreo y latín, las obras que nos han llegado, no obstante, están todas en ésta última lengua. Compuso asimismo una *Epístola a los estudiosos franceses*, cuyo contenido al parecer provenía de una obra más extensa de

²⁵ Samsó 1992, p. 331.

²⁶ *Ibidem*, pp. 270 y 274.

²⁷ Rénaud 1930, p. 139.



Maimónides,
*Compendio de los libros
de Galeno* (Cataluña,
siglo XIV), París,
Bibliothèque nationale
de France (Ms. Heb.
1203, fol. 45v)

naturaleza astronómico-astrológica, tal vez traducida del árabe. En ella se presenta como defensor de una nueva ciencia y de un nuevo sistema educativo para la atrasada Europa. Igualmente compuso unas *Tablas astronómicas* de las que han quedado unos pocos capítulos y la introducción, así como un pequeño tratado para el cálculo de los eclipses²⁸.

En el campo de la astronomía, se sabe por un tardío historiador judío, el toledano Is-hac Israeli (ca. 1310) que las *Tablas de Toledo* —las más famosas tablas astronómicas hispanas junto con las *Tablas Alfonsíes*—, cuyo original árabe se ha perdido, fueron compuestas por un equipo de una docena de astrónomos, en los cuales figuraba el andalusí Azarquiel y algunos judíos; todos dirigidos por el cadí Said²⁹.

LABOR TRADUCTORA Y CREADORA DE LOS JUDÍOS HISPANOS Y SU PAPEL DE TRANSMISIÓN CULTURAL Y CIENTÍFICA HACIA OCCIDENTE

Con el dominio almorávide (a fines del siglo XI) y después almohade (mediados del siglo XII) la tolerancia religiosa desapareció progresivamente en al-Andalus. Los almohades obligaron a convertirse a la fuerza a los cristianos y judíos de sus tierras. La mayoría de los judíos prefirió exiliarse: unos a otros lugares del dominio islámico como, por ejemplo, Maimónides (que primero marchó a Fez, un centro de gran actividad comercial judía, según el geógrafo al-Bakrí, para ulteriormente establecerse en El Cairo hasta el final de sus días); otros, a los reinos cristianos peninsulares del norte, y también al sur de Francia e Italia, llevándose con ellos su herencia cultural judeo-arábiga. Es por ese tiempo, y aún antes, cuando se da entre cristianos y judíos un afán de búsqueda, compra y traducción de libros árabigos. Esto llegó a causar cierta alarma en algunos hombres cultos de al-Andalus. Un testimonio bien conocido es el que da el sevillano Ibn Abdun en su *Tratado del buen gobierno del zoco*: «No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos a sus obispos, siendo así que se trata de obras musulmanas». Y también añade: «Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a los musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán»³⁰.

En el siglo XII, en su primera mitad, en efecto, es cuando comienza esa labor de traducción del acervo científico y literario árabigo, primero bajo el mecenazgo de preladados como el arzobispo Raimundo (1126-1152) y Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247), dando lugar a la llamada «Escuela de Traductores de Toledo» por la masiva traducción de obras al latín que se da hasta la muerte de don Raimundo.

El inventario de los textos que se tradujeron permite ver cuál era la moda cultural en aquel entonces: en cabeza van las ciencias exactas (matemáticas, astronomía, astrología), con el 47% del total de la producción; siguen filosofía, 21%; la medicina, 20%; las ciencias ocultas, 4%, entendiéndose por tales la geomancia, alquimia, etc.³¹.

Al frente de este grupo de traductores y eruditos se hallaba el arcediano de Segovia Domingo Gundisalvo, y junto a él, Juan Hispano, posible judío converso. Éste traducía del árabe al castellano y Gundisalvo traducía del castellano al latín. Estas traducciones corrieron por Europa con gran rapidez y convirtieron a Toledo en un polo de atracción cultu-

²⁸ Lomba Fuentes 1997, pp. 70-73.

²⁹ Samsó 1992, p. 148.

³⁰ García Gómez y Lévi-Provençal 1981, p. 173.

³¹ Vernet 1982, pp. 69-70.

ral al que vendrían hispanos, italianos e ingleses, que deseosos de saber y de nuevos libros hicieron traductores.

Además de Toledo hubo otros centros de traducción en la Península tales como Zaragoza, Tarazona, Barcelona, donde el judío Abraham bar Jiyya (1065-1138), conocido como Savasorda (forma latinizada de la expresión árabe *sahib as-surta*, «jefe de policía», cargo que habría desempeñado), fue uno de los científicos más importantes de la comunidad judía barcelonesa, siendo además su rabino. Cosa que no le impidió componer una extensa obra acerca de diversas ciencias: matemática, geometría, cosmología, astrología, etc. Astrónomo del rey Alfonso de Aragón, trabajó con el cristiano Platón de Tívoli en la traducción de obras científicas árabigas. Entre las obras traducidas en común cabe destacar el *Tratado de las áreas y medidas*, en latín *Liber embadorum*, que pasó a ser un libro fundamental de matemáticas en el mundo cristiano. En Burgos, «bajo el mecenazgo del obispo Gonsalvo, trabajan Juan Gonsalvi y el judío Salomón»³².

Estos sabios judíos no sólo desempeñaron labores de traducción, también fueron diligentes maestros itinerantes, como lo fue Pedro Alfonso. Abraham bar Jiyya, que enseñó en Castilla, Siria, Zaragoza, Huesca, Lérida y el sur de Francia, fue un verdadero «transmisor de ciencia en la doble faceta de compendiador y de traductor, para un doble público: para intelectuales judíos y para intelectuales cristianos»³³.

De su misma especie y aficiones fue Abraham ben Ezra (1089-1164), el más influyente de los científicos judíos que vivieron en la Alta Edad Media cristiana en la doble faceta de creador y transmisor. Fue autor prolífico en variados campos: gramático, teólogo, matemático y astrónomo, así como astrólogo. Viajó por Francia, Italia e Inglaterra, dejando tras de sí su saber astrológico, tanto en ambientes judíos como en círculos cristianos³⁴. Según Ron Barkai, su obra más importante en este campo es el *Séfer resit hojmá* («El libro sobre el principio de la sabiduría»). En este libro, que tuvo prestigio de «manual» durante la Edad Media y el Renacimiento europeos, expone los principios teóricos de la astrología y de sus aplicaciones en la práctica. De su éxito en las universidades, basta considerar las lenguas a las que fue traducido. Este tudelano internacional, después de tantos viajes vino a morir a Calahorra, cerca de sus lares.

Estos ejemplos podrían multiplicarse con otros eruditos judíos de menor renombre. Mas será en tiempos del rey Alfonso X el Sabio (1252-1284) cuando la intervención de traductores y sabios judíos se vuelva decisiva. Se ha calculado que del total de colaboradores reales el cuarenta y cinco por ciento fueron judíos, interviniendo en veintitrés obras, esto es el setenta y cuatro por ciento de la traducción total³⁵. El esfuerzo del rey se centró sobre todo en la astronomía y la astrología. El *Libro del saber de la Astronomía* es una verdadera suma de la materia astronómica del saber árabe y judío andalusí, puesto que contiene una descripción de las esferas celestes, una enumeración de las estrellas con sus coordenadas, así como de los principales instrumentos (astrolabio plano y esférico, cuadrante, azafea de Azarquiel, relojes de sol, de agua, de mercurio, de velas). *El libro de los juicios de las estrellas*, el *Libro de las cruces*, el *Lapidario* y también el *Picatrix*, obras estas de astrología y ocultismo, todas terminadas en 1280. Ahora bien, las *Tablas Alfonsíes* suponen el mayor esfuerzo científico y la obra por excelencia del período. Compuestas entre 1252 y 1272, gozarían de gran celebridad hasta el siglo XVI. «Sólo se conservan los «cánones». En ellos se pretende mejorar y rectificar las tablas establecidas en Toledo, dos siglos antes por Azarquiel. Se redactaron en lengua vulgar»³⁶, y en ellas no sólo se recogen

³² Lomba Fuentes 1997, pp. 48 y 57.

³³ Romano 1992 (2), p. 95.

³⁴ *Ibidem*, pp. 104-105.

³⁵ Moreno Koch 1988, p. 16.

³⁶ Lomba Fuentes 1997, pp. 48-49.

las enseñanzas anteriores sino también las observaciones astronómicas hechas entre 1263 y 1272. La confección de las *Tablas* fue obra de Ishaq ben Sid (rabi Çag) y de Yehudá ben Mosé. Ishaq ben Sid fue autor además del *Astrolabio redondo*, del *Relogio de agua*, del *Libro del cuadrante*, del *Relogio de argent vivo*, del *Palacio de las horas*, etc., y traductor de otra media docena de obras; en cuanto a Yehudá ben Mosé participó en la confección y traducción de ocho obras con otros colaboradores. N. Roth asegura que los tratados escritos por judíos o solamente traducidos por judíos fueron diecisiete (dos de ellos dudosos)³⁷.

Sería demasiado prolijo enumerar aquí obras y traductores, baste decir para tener idea de su trascendencia que el *Libro de la ochava esfera*, basado en la obra de Abu-l-Husayn Abd al-Rahmán ibn Umar al-Sufi, fue traducido, revisado y completado por Yehudá ben Mosé, trabajando en él desde 1256 a 1276. De esta obra se serviría el ilustre astrónomo salmantino Abraham Zacut (siglos XV-XVI) para la confección de sus *Tablas*, utilizadas por Colón³⁸.

Además de obras científicas en el círculo real de Alfonso X se tradujeron otras obras: literarias como *Calila e Dimna*; religiosas tales como el *Corán* y el *Libro de la escala*, que trata sobre el viaje nocturno y ascensión al cielo del profeta Mahoma. También se aprovecharon obras históricas árabes para la elaboración de *Crónica General* y la *General Estoria* [cat. 188].

Está claro que el período más importante de las traducciones del árabe al castellano fue el reinado de Alfonso X, un período extraordinariamente fecundo y, en conjunto, beneficioso para los judíos, con algunos conatos restrictivos (las leyes de las *Partidas* eran de

³⁷ Roth 1994, p. 211.

³⁸ *Ibidem*, pp. 210-216.



Tratados de Astronomía (siglos XIII-XIV) Madrid, Biblioteca Nacional (Mss/10012, fol. 45r)

naturaleza teórica y habrá que esperar un siglo para que empiecen a entrar en vigor). En su época, los judíos gozaron de gran independencia en su actividad literaria, científica y filosófica³⁹. En general, el siglo XIII fue decisivo también para la cultura europea, pero no por ello los judíos dejaron esa actividad cultural y científica, «empleados en muchas chancillerías y muy en concreto en Aragón, continúan vertiendo al hebreo los textos árabes, latinos y romances que creen de mayor interés, y a veces colaboran con los cristianos en obras de mayor enjundia tal y como ocurrió con las tablas trilingües (catalán, latín, hebreo) del rey de Aragón Pedro el Ceremonioso (1360)»⁴⁰. Es un hecho, como afirma Lomba Fuentes, que serán los judíos de la Corona de Aragón los principales protagonistas del paso de la ciencia árabe y judía a Europa.

En cuanto a los judíos de Castilla queda por estudiar de manera sistemática su contribución al desarrollo de la lengua castellana, idioma al que ellos con sus traducciones dieron rigor y ductibilidad, coadyuvando a hacerlo como uno de los más expresivos del mundo.

No podemos silenciar tampoco el papel desempeñado por los judíos y neoconvertos en la Universidad de Salamanca, que ha ilustrado «no pocas y brillantes páginas en la cultura occidental», desde el controvertido magisterio del judío salmantino Abraham Zacut en alguno de sus colegios impartiendo astronomía y saberes afines⁴¹, antes de expatriarse por su negativa a convertirse al cristianismo en 1492, hasta la cátedra de lenguas, donde se agruparon en el Estudio salmantino los idiomas hebreo, caldeo y árabe, desde que el Concilio de Vienne (1311) decretase que se crearan cátedras para ellos en las universidades de Roma, París, Bolonia, Oxford y Salamanca —cátedra por la cual pasaron humanistas neoconvertos o descendientes de éstos para enseñar hebreo y a veces caldeo (arameo)— entre los que se hallaron Alonso de Zamora, Pablo Coronel, Martín Martínez de Cantalapiedra, todos del siglo XVI, y algunos otros profesores, que con mayor o menor competencia mantuvieron allí los estudios de hebreo casi sin interrupción, los de caldeo de forma intermitente, y los de árabe en fugitivas apariciones. No deja de ser cierto que los estudios árabes —que a veces por presiones de los juristas y médicos de la universidad (sobre todo por parte de los médicos, ya que habiéndose dotado una cátedra de medicina aviceneana querían traducción fiable siquiera del *Canon* de Avicena) tuvieron que desdoblarse de los de hebreo y caldeo—, aun con su precariedad, fueron los primeros y únicos existentes en Europa durante mucho tiempo. (Cuando el humanista belga y profesor de Lovaina, Nicolás de Clénard, viajó hasta París en busca de alguien que sepa árabe, se enteró que sólo en Salamanca se impartía esa clase de enseñanza. Más tarde colmará de elogios a la persona que en 1531 empezó a enseñarle la lengua arábica en esa ciudad)⁴².

Al Estudio salmantino además le cabe el honor de haberse resistido a implantar los controvertidos estatutos de «limpieza de sangre», negándose a establecerlos con carácter general y duradero⁴³, cuando la ley exigía la ausencia de antepasados musulmanes o judíos para la obtención de determinados empleos y cargos. Cosa que traería, además del empobrecimiento cultural, la terrible confusión entre «raza» y religión, aspectos estos, antes y ahora, que nada tienen que ver con el saber y la ciencia.

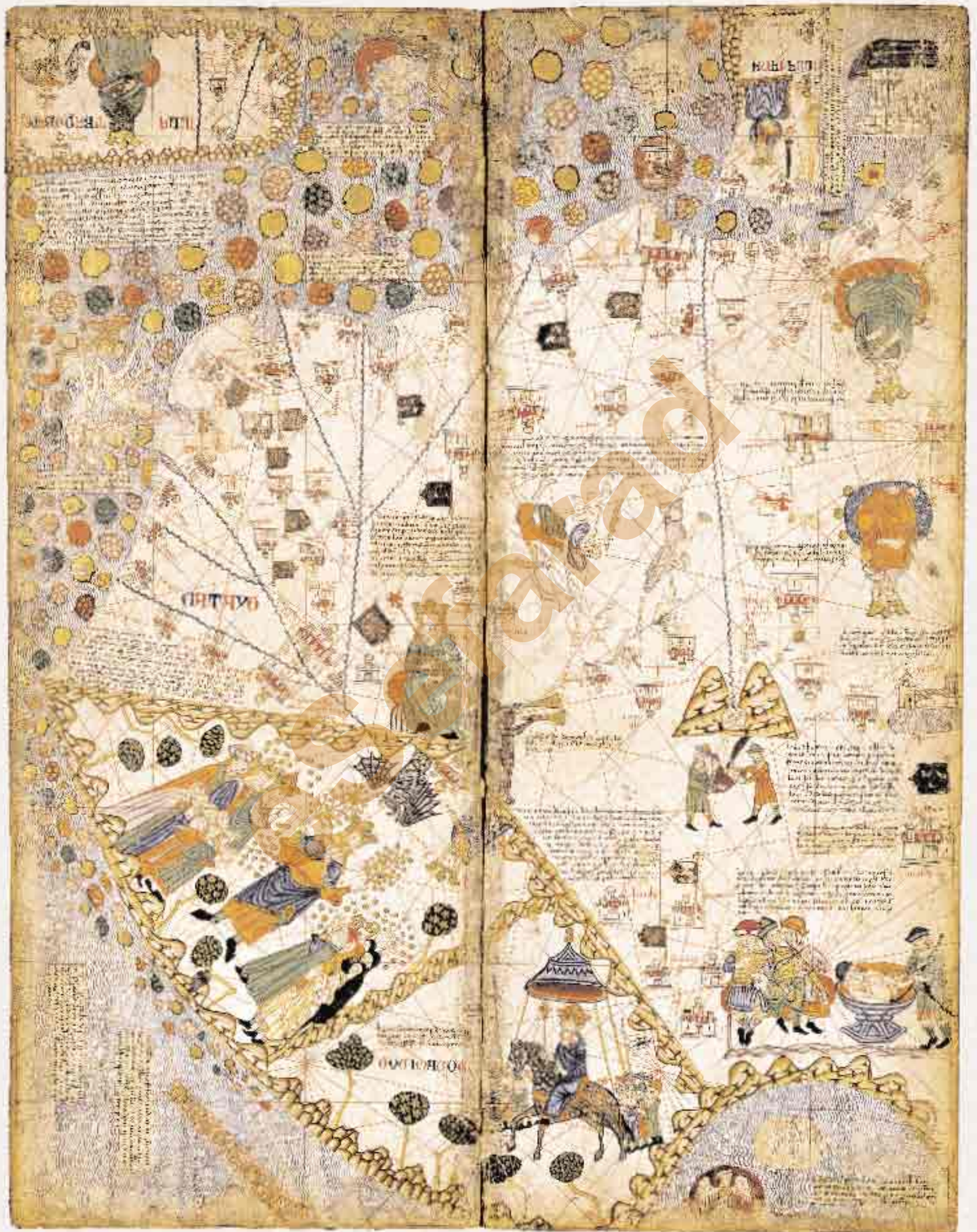
³⁹ Márquez Villanueva 1995, pp. 85-105.

⁴⁰ Vernet 1982, pp. 72-73.

⁴¹ Cantera 1935, pp. 18-30.

⁴² Bataillon 1935, pp. 10-16.

⁴³ Carrete Parrondo 1983, pp. 38-39.



Literatura hispanohebraea

La literatura hispanohebraea abarca las obras de autores judíos que nacieron en Sefarad, la España de los judíos, o que, aunque originarios de otros lugares, se afincaron en ella durante una etapa significativa de su vida tomando parte importante en el desarrollo de su cultura. Como límites temporales deben tomarse el siglo X, época a la que pertenecen los primeros autores conocidos cuyas obras se han conservado, y el siglo XV, momento en el que los judíos fueron expulsados de España. Tradicionalmente se ha venido dividiendo en dos grandes períodos: el andalusí, que se desarrolló en al-Andalus, y el de los reinos cristianos, subdividiéndose cada uno de ellos en diversas etapas.

EL RENACIMIENTO DE LA CULTURA HEBREA

Las manifestaciones literarias más antiguas del pueblo judío se encuentran en la Biblia que comprende un conjunto de libros y escritos expresados en los más diversos géneros literarios, tanto en poesía como en prosa. Aunque se trate de un libro sagrado, hallamos también en él testimonios de lo que podría calificarse como literatura secular o profana. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la poesía, el Antiguo Testamento nos ofrece elegías funerarias, sátiras, poesías sapienciales, cantos de amor y bodas, y otros géneros poéticos que podemos encontrar asimismo en las manifestaciones literarias de pueblos que rodeaban a los antiguos hebreos, como los babilonios y los egipcios, entre otros. Pasada la época bíblica nos encontramos con un largo período de tiempo en el que la actividad literaria judía se centró en el campo religioso solamente. Los rabíes se dedicaron a la elaboración y compilación de las obras claves de la legislación religiosa judía, la *Misná* y el *Talmud*, que dieron lugar a una serie de sucesivos comentarios, y a la búsqueda del significado de las Escrituras, que se plasmó en exégesis y homilías, lo cual formó el corpus de la llamada literatura midrásica. Fue también una época en la que se inició la literatura mística, los textos de *Hejalot*, los palacios celestiales, que narran el ascenso del místico por los siete cielos. Respecto a la poesía, los poetas, llamados *payetanim*, embellecieron la liturgia sinagoga por medio de poemas añadidos a las oraciones.

Habrá que esperar hasta el siglo X para que se produzca en al-Andalus un verdadero renacimiento literario, consecuencia del renacimiento de la cultura hebrea en general. La ciudad de Córdoba fue la cuna de este importante acontecimiento, pues, aunque encontremos en Oriente figuras precursoras en países dominados también por los musulmanes, será en al-Andalus donde el abanico de la cultura hebrea se abrirá abarcando todos los campos del saber y del arte literario medievales. Una serie de circunstancias favorecieron este despertar de los judíos a la ciencia y a las humanidades desde perspectivas que antes habían ignorado. El florecimiento de la cultura hebrea en esa época se encuentra relacionado con la situación

política general. Los califas Abd al-Rahmán III (912-961) y al-Hakam II (961-976) lograron resolver los conflictos internos que habían turbado los reinados anteriores y establecieron un reino unido y poderoso. Córdoba se había convertido, según la expresión árabe, en *dar al-ulum* («casa de las ciencias») y su fama se extendió por toda Europa. A ella acudían intelectuales y artistas desde los más alejados confines y pronto fue el principal centro cultural de la época en Occidente, rivalizando con Bagdad en Oriente. Debido a los grandes logros científicos y literarios del pueblo árabe, es indudable que los judíos que vivían en tal ambiente tenían unas posibilidades de acceso al saber de las que carecían otras comunidades que habitaban en países con un nivel cultural muy inferior. Los judíos de al-Andalus empezaron a escribir sobre temas que antes no se habían tratado en la literatura hebrea o aparecían esporádicamente dentro de libros que tenían una finalidad de tipo religioso. Redactaron obras dedicadas a la filosofía, a la gramática, a diversas ciencias (astronomía, matemáticas, medicina). Comenzaron a elaborar poemas sin finalidad litúrgica o religiosa, poesías de carácter profano en las que buscaban la belleza de la forma y de la expresión lingüística, que reflejaban sentimientos humanos de amor, odio, dolor, orgullo; poemas que cantaban al vino, a la naturaleza, a los placeres. En lo que respecta a la narrativa, empezaron a escribir historias con una finalidad de puro entretenimiento, en las que vertían también conocimientos científicos, crítica social y literaria, experiencias como viajeros.

De gran importancia para este renacimiento fue la actuación de Jasdáy ben Saprut (ca. 910-970), médico de la corte de Abd al-Rahmán III y al-Hakam II, que alcanzó una posición de relevancia política como ningún otro judío había logrado hasta entonces en al-Andalus. Fue considerado príncipe (*nasi*) de las comunidades judías andalusíes y se esforzó, utilizando sus poderosos medios, en elevar el nivel cultural de los pertenecientes a su pueblo. Mantuvo relaciones con las importantes escuelas talmúdicas orientales y las del norte de África, pero su deseo era independizar a los judíos andalusíes de su subordinación a los grandes centros orientales. Para ello invitó a Córdoba a escritores y sabios de la Península y también de fuera de ella. Entre sus protegidos se encontraban, por ejemplo, los dos primeros poetas conocidos, Dunás ben Labrat y Menajem ben Saruq, pioneros también de los estudios gramaticales hebreos en al-Andalus.

Otro hecho importante relacionado con la vida religiosa de las comunidades andalusíes fue el desarrollo de los estudios talmúdicos y la tendencia del judaísmo local a independizarse de las famosas academias de Oriente. Un factor de gran relevancia en este aspecto fue la llegada a Córdoba del eminente talmudista iraquí Mosé ben Janoj al que los judíos cordobeses nombraron juez (*dayán*) de la comunidad de Córdoba. Los judíos de al-Andalus se proveyeron, por tanto, de alguien que podía resolver sus dudas en torno a la legislación religiosa y no tenían forzosamente que recurrir a las autoridades de las academias de Babilonia. Los estudios talmúdicos comenzaron a desarrollarse y a prosperar en al-Andalus, sobresaliendo por su importancia la academia rabínica de Lucena.

RENACIMIENTO DEL HEBREO BÍBLICO

A finales del siglo II d.C. el hebreo había dejado de hablarse, pero sobrevivió como lengua literaria junto al arameo durante varios siglos. Desde finales del siglo II hasta el siglo XVIII fue únicamente una segunda lengua, no destinada por lo general a la comunicación

oral, que coexistía con las lenguas vernáculas habladas por los judíos en los diferentes países donde vivían. Con las conquistas musulmanas de los siglos VII y VIII buena parte del mundo judío pasó a tener el árabe como lengua y a vivir inmerso en la cultura árabe. En al-Andalus tuvo lugar un fenómeno lingüístico importantísimo: el renacimiento de la lengua de la Biblia, que en la poesía hebrea andalusí sustituyó a otras situaciones lingüísticas que se habían producido en el hebreo desde el final del período bíblico. Se consideró al hebreo bíblico como la única forma correcta del hebreo, como una lengua santa que era superior a todas las lenguas. Tal actitud reflejaba la rivalidad con los árabes, pues éstos habían convertido el estilo del Corán en modelo teológico y estético y si bien los hispanoárabes escribían sus obras en prosa en el árabe hablado en al-Andalus, se esforzaban en componer sus poesías en el más puro árabe coránico, árabe clásico. Aunque el ideal de los grandes poetas judíos fue la utilización del hebreo bíblico puro, los separaban muchos siglos de la época en la que se hacía uso de tal hebreo y en la práctica tuvieron que ampliar el vocabulario recurriendo al hebreo rabínico, a la creación de neologismos, a los calcos semánticos del árabe y otros procedimientos¹. Para los escritos en prosa, sin embargo, los judíos de al-Andalus utilizaron generalmente el árabe, su lengua vernácula.

LA LITERATURA HEBREA EN AL-ANDALUS

La literatura hebrea andalusí se suele dividir en tres períodos que tienen que ver con el propio proceso histórico de al-Andalus: califato de Córdoba, que abarca el siglo X, un período de iniciación y renacimiento; la época de las taifas y de los almorávides, siglo XI y primera mitad del XII, una etapa de verdadero desarrollo y esplendor; y la época almohade, segunda mitad del siglo XII y primera del XIII. A consecuencia de la invasión almohade buena parte de la población judía se vio forzada a emigrar a los reinos cristianos, desplazándose el centro de la cultura hebrea a dichos reinos.

El califato de Córdoba (siglo X)

Se caracteriza esta época por la asimilación de la lengua y cultura árabes y por la formación de los judíos andalusíes en diversos campos del saber, algunos de los cuales apenas se habían cultivado con anterioridad en la literatura hebrea. Es la época de los gramáticos y de los poetas, pues en esos dos campos es donde se producen las innovaciones más significativas y donde se encuentran las figuras más destacadas como, por ejemplo, Menajem ben Saruq que nació en Tortosa y se desplazó a Córdoba a mediados del siglo X. Estuvo al servicio de Jasdáy ben Saprut, convirtiéndose en el secretario que se encargaba de su correspondencia diplomática con los grandes de la época. Entre los documentos redactados por él destaca la epístola dirigida hacia el año 954 a José, el rey de los jazaes. El estilo de Menajem como poeta no presenta grandes novedades, en lo que se refiere a la forma, respecto al de la poesía litúrgica anterior, aunque la lengua utilizada es predominantemente bíblica. No se aprecian todavía influencias de la literatura árabe que se desarrollaba en su entorno. Estamos en los albores del renacimiento del hebreo clásico y, por lo que se refiere

¹ Sobre el hebreo de esta época, véase Sáenz-Badillos 1988, pp. 218-255.

al contenido, ante los primeros pasos de la poesía secular. La obra más importante de Menajem, y la primera en su clase realizada en la Península Ibérica, es el diccionario de raíces hebreas, *Majbéret*, el cual suscitó en al-Andalus una crítica exacerbada, aunque en ocasiones justificada, encabezada por Dunás ben Labrat. La polémica comenzada por estos dos pioneros se prolongó durante generaciones, ya que los sucesivos discípulos de ambos se fueron incorporando a la disputa, defendiendo cada cual las opiniones del maestro correspondiente.

Parece ser que Dunás ben Labrat nació en Fez en el primer tercio del siglo X. Al establecerse en Córdoba, se acogió a la protección de Jásday ben Saprut y bajo su amparo se dedicó a la investigación lingüística. Criticó duramente el *Majbéret* de Menajem ben Saruq en sus *Tesubot* («Respuestas»)². El conocimiento que Dunás tenía de la poesía árabe le llevó a introducir en la hebreá el metro cuantitativo y la estructura de la casida árabe. No sólo dotó a la poesía hebreá de una estructura formal al estilo árabe, sino que asimismo tomó prestados sus temas y motivos. Introdujo también los nuevos metros en la poesía religiosa, lo cual representaba una gran audacia, ya que el estilo del *piyut* litúrgico contaba con una antigua tradición. Sus innovaciones provocaron una dura crítica; se le acusaba de romper la sintaxis y estructura de la lengua santa, pero las reglas árabes de versificación fueron adoptadas para el verso hebreo. El metro árabe cuantitativo llegó a ser el sistema dominante en la poesía hispanohebreá desde sus comienzos hasta la expulsión de los judíos. Sin embargo, no todos los poemas siguieron los sistemas métricos y estróficos árabes, también se conservó la tradición de los antiguos poemas litúrgicos, sobre todo en la poesía religiosa.

Las taifas y período almorávide (siglo XI y primera mitad del XII)

La larga lucha civil (1009-1031) y el fraccionamiento del poder musulmán a la caída del califato propició el surgimiento de los pequeños reinos llamados taifas. Los nuevos gobernantes se esforzaron en imitar los usos de los califas omeyas, aunque su gran empeño estuvo en emular el lujo y esplendor de la corte de Bagdad. Muchos de ellos hicieron todo lo posible para dar a sus cortes un elevado nivel cultural e intentaron convertirlas en centros de creación literaria. En consecuencia, favorecieron a los judíos que mostraban talento y les dieron su apoyo. Sin embargo, la vida de estos reinos fue efímera, pues ante los avances de la reconquista cristiana, varios de sus gobernantes buscaron ayuda en los almorávides, los cuales se adueñaron pronto de las taifas de al-Andalus.

Este período de la historia de los judíos ha sido calificado como la «Edad de Oro» de la cultura hebreá. El ambiente que se respiraba en las taifas era, en general, de tolerancia religiosa y una cierta relajación de costumbres. Así, por ejemplo, los estudios filosóficos, que habían sido perseguidos por Almanzor, encontraron buena acogida entre sus reyes. Si de la época del califato dijimos que fue tiempo de poetas y gramáticos, acerca de esta nueva etapa diremos que es tiempo de poetas, gramáticos y filósofos. La influencia de los avanzados estudios sobre lingüística árabe hizo que los judíos se interesaran vivamente por su propia lengua e intentaran comprender su estructura y comportamiento. Este interés no se basaba sólo en consideraciones lingüísticas, sino que también estaba alentado por el deseo de comprender correctamente los pasajes más oscuros de la Biblia³. Por otra

² Editadas y traducidas al castellano, Dunás ben Labrat 1980.

³ Sobre la relación entre filología y exégesis bíblica, véase Sáenz-Badillos y Targarona 1996, pp. 55-103.

parte, si tenemos en cuenta el fenómeno del renacimiento del hebreo bíblico, es lógico que los autores necesitaran conocer en profundidad las reglas del lenguaje para su utilización. Estos filólogos escribieron sus obras en árabe, a diferencia de los pioneros, Menajem y Dunás, que lo habían hecho en hebreo. Los más importantes fueron Yehudá Jayuy (ca. 940-ca. 1000), el cual, siendo originario de Fez y habiéndose establecido en Córdoba en la segunda mitad del siglo X, puso con sus escritos las bases científicas y sistemáticas para el estudio de la lengua hebrea, y Yoná ibn Yanaj, nacido probablemente hacia 985-990 en Córdoba, que escribió entre otros libros el *Kitab al-tanquij* («Libro de la investigación»), al que se puede considerar como la primera obra gramatical completa y sistemática sobre la lengua de la Biblia⁴.

Varios judíos alcanzaron el favor de sus respectivos reyes y desempeñaron cargos en sus cortes. Entre esas grandes figuras se encuentra Semuel ibn Nagrella (993-1055) que destacó tanto en el terreno literario como en el militar y político. Nacido en Córdoba, acabó convirtiéndose en secretario y visir del rey Badis de Granada y dirigió tanto la política interior como la exterior del reino. Como comandante en jefe del ejército, realizó con éxito numerosas campañas contra taifas vecinas y en su diván se recogen los numerosos poemas dedicados a cantar sus expediciones y victorias. Como poeta⁵, compuso toda clase de poemas pertenecientes a los diversos temas y géneros que se cultivaban en la poesía árabe y utilizó asimismo su métrica y sus motivos. También se ocupó de los temas científicos y los pocos restos conservados de su obra en prosa dan testimonio de su polifacetismo, pues realizó una amplia labor en estudios sobre legislación judía, filología y exégesis bíblica.

No fue Selomó ibn Gabirol (ca. 1020-ca. 1057) un triunfador como Ibn Nagrella; por el contrario, su existir transcurrió en plena lucha consigo mismo en busca de la perfección y la sabiduría y en una postura de crítica, quizá excesiva, respecto a sus prójimos. Nació en Málaga, pero creció y se educó en Zaragoza. Aunque sufría, al parecer, una enfermedad de la piel incurable que lo atormentó psíquica y físicamente durante toda su vida, estudió y trabajó infatigablemente. Al no contar con suficientes medios económicos tuvo que acogerse a la protección de los mecenas. En Zaragoza fue su patrón Yecutiel ibn Jasán, alto dignatario de la corte, erudito e instruido, junto al que nuestro poeta gozó de la mejor época de su vida, pero fue asesinado a causa de intrigas cortesanas, y la situación de Gabirol empeoró notablemente, hasta el punto de tener que abandonar la ciudad. Debido a su dependencia de los patrones compuso Gabirol muchos panegíricos y elegías a personalidades famosas, entre los cuales destacan los dedicados a Yecutiel. Son muchos los poemas en los que expresó quejas contra el destino adverso y los de tipo sapiencial en los que se refleja su búsqueda de la sabiduría. Su poesía secular⁶ posee por lo general las características de la escuela andalusí y refleja sus géneros y temas. En la poesía religiosa alcanza Ibn Gabirol las más elevadas cotas de lirismo. Expresa en los poemas un hondo sentimiento hacia su pueblo en el destierro y, utilizando los motivos del Cantar de los Cantares, nos transmite de modo incomparable el amor entre Dios e Israel⁷. En otras composiciones sintetiza la tradición bíblica y midrásica con los nuevos campos del saber de su época y en ellos se reflejan la filosofía neoplatónica y la astronomía árabe. El más famoso de estos poemas filosófico-religiosos es el *Kéter maljut* («Corona real») ⁸. De la obra en prosa de Ibn Gabirol, que fue redactada en árabe, señalaremos la famosa *Fuente de la vida*, donde nuestro autor presenta sus puntos de vista filosóficos dentro de la corriente neoplatónica, y su tratado ético *La corrección de*

⁴ Estudio pormenorizado de los filólogos hebreos andalusíes en Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (2).

⁵ Edición y traducción castellana de sus poemas en Semuel ibn Nagrella 1988 (1) y 1988 (2).

⁶ Traducciones castellanas: Selomó ibn Gabirol 1978 y 1987.

⁷ Traducción castellana de la poesía litúrgica en Selomó ibn Gabirol 1992.

⁸ Existen traducciones castellanas como, por ejemplo, la de Millás Vallerosa 1993, pp. 163-197. Amplio extracto comentado en Sáenz-Badillos 1992, pp. 104-119.

*los caracteres*⁹ [cat. 196]. También se le atribuye, aunque la opinión de los investigadores no es unánime, una colección de máximas morales, escrita en árabe, conocida como *Selección de perlas*, según el título de su traducción hebrea¹⁰.

Otro gran poeta de esa época que sobresalió en el campo de la poesía religiosa fue Is-haq ibn Gayat (1038-1089), el cual nació en Lucena y dirigió su academia durante muchos años. Su actividad se centró en el campo de la literatura rabínica. Sus principales obras están dedicadas a la legislación religiosa, *Halajot*, y también se han conservado varios *responsa* suyos. Asimismo, realizó comentarios bíblicos y talmúdicos. En el terreno literario propiamente dicho destacó como poeta sinagogal. Discípulo de Ibn Gayyat fue el poeta y crítico Mosé ibn Ezra (ca. 1055-después de 1135) que nació en Granada en el seno de una ilustre familia que había gozado de cargos durante el visirato de los Ibn Nagrella. Llegó a ocupar un alto cargo en la corte y cuando aún gozaba de buena posición, invitó a Granada al también gran poeta Yehudá ha-Leví surgiendo entre ambos una entrañable amistad. A esta primera época de su vida pertenece el *Séfer ha-Anaq* («Libro del collar»), en el que utilizó la técnica y también los temas y motivos de la poesía árabe trasladándolos con enorme habilidad a la lengua hebrea. Sin embargo, esta vida placentera se vio truncada por los invasores almorávides, que en el año 1090 derrotaron al rey de Granada, situación que llevó al poeta al exilio. Conocemos por sus escritos la tristeza y soledad durante los últimos años de su vida, errante y lejos de su patria. Durante el exilio compuso una obra filosófica en árabe, traducida al hebreo con el título de *Arugat ha-bósem* («Arriate de aromas»), en la que expone ideas neoplatónicas. La obra en prosa más importante de Mosé ibn Ezra es su preceptiva poética, la única que nos ha llegado de la época medieval, el *Ki-tab al muhadara wal-mudakara* («Libro de la disertación y el recuerdo»)¹¹, redactado también en árabe. En su poesía, tanto la religiosa como la secular, el autor pone en práctica todo su saber teórico, llegando a conseguir poemas formalmente perfectos según los cánones de la época.

Poeta y filósofo seguidor de la corriente neoplatónica fue Yosef ibn Saddiq, el cual ocupó el cargo de *dayán* (juez) de la comunidad judía de Córdoba desde el año 1138 hasta su muerte en el 1149. Como filósofo, su principal obra es *Séfer ha-olam ha-qatán* («El microcosmos»). En Zaragoza residió el también filósofo y poeta Bajya ibn Paquda, autor de una importantísima obra de tipo ético redactada en árabe y traducida al hebreo con el nombre de *Jobot ha-lebabot* («Los deberes de los corazones»)¹², que tuvo una gran difusión e influencia posterior en el judaísmo [cat. 195]. En Barcelona vivió un gran científico, muerto alrededor del año 1136, Abraham bar Jiya, filósofo, matemático y astrónomo, que difundió la cultura hebrea andalusí en las comunidades de los reinos cristianos del norte de la Península y en las del sur de Francia que no conocían la lengua árabe. Sus amplísimos conocimientos científicos se plasmaron en numerosas obras. Se interesó por la filosofía y su tratado ético-filosófico de carácter neoplatónico *Hegyon ha-néfes ha-asubá* («Meditación del alma afligida») es la primera obra filosófica de un autor hispanohebreo escrita originalmente en hebreo¹³. En su *Meguilat ha-megalé* («Libro del revelador») también se pueden encontrar algunos rasgos de su pensamiento filosófico, aunque en realidad se trata de un libro de exégesis mesiánica¹⁴.

Debido a la extensión limitada de nuestro trabajo no podemos tratar de otros autores menos relevantes en el campo puramente literario, aunque notables en el terreno científico, filológico, filosófico, ético o en los estudios religiosos. Terminaremos nuestro breve

⁹ Traducción castellana en Selomó ibn Gabirol 1990.

¹⁰ Traducida al castellano por Gonzalo Maeso 1977.

¹¹ Edición y traducción castellana en Mosé ibn Ezra 1985.

¹² La traducción castellana más reciente se encuentra en Bajya ibn Paquda 1994.

¹³ Traducción inglesa en Abraham bar Jiyya 1969.

¹⁴ Traducción catalana en Abraham bar Jiyya 1929.

recorrido por la época de las taifas con dos insignes figuras nacidas ambas en Tudela, ciudad que entonces pertenecía a la taifa de Zaragoza y que se mantuvo bajo el poder islámico hasta el año 1119. Estudió Yehudá ha-Leví (ca. 1070-1141) medicina y con su práctica se ganaba la vida. Cuando era aún muy joven abandonó Tudela y se dirigió hacia el sur hasta llegar a Córdoba, donde debió permanecer bastante tiempo. Respondiendo a la invitación de Mosé ibn Ezra, marchó a Granada, donde gozó de su protección y amistad. Al igual que la familia Ibn Ezra, tuvo que abandonar la ciudad a consecuencia de la invasión almorávide. Durante esta etapa de su vida conoció y se puso en contacto con los personajes más destacados de la comunidad judía andalusí, relaciones que se reflejan en los poemas que dedicó a miembros de ilustres familias y en la correspondencia que mantuvo con ellos. Fueron unos años gratos y fructíferos en los que debió de componer buena parte de su poesía amorosa, floral, báquica y festiva¹⁵. Al salir de al-Andalus viajó por tierras de Castilla, permaneciendo largo tiempo en la ciudad de Toledo. Conforme los años iban pasando los temas filosóficos y éticos cobraron mayor importancia para él, ya que la situación de los judíos empeoraba y corrían tiempos de persecuciones y desgracias. En momentos como éstos la idea de una redención mesiánica inminente solía cobrar nuevos bríos en el pensamiento del pueblo judío y se hacían diversas predicciones acerca de la fecha en la que llegaría el Mesías. Yehudá ha-Leví aguardó dicho acontecimiento en el año 1130. Pasada esta fecha, en la que el poeta sufrió la desilusión y el desengaño, sus ojos se volvieron hacia la Tierra Prometida, pues sólo allí podría tener lugar la reunión de Dios con su pueblo. Su poesía nacional, las siónidas, expresa el gran anhelo que sentía por desplazarse a Sión, y tal deseo no le dejaba disfrutar de la vida en ningún otro lugar. Su visión del judaísmo se revistió de un mayor celo religioso y escribió en árabe la obra apologética y filosófica conocida como el *Kuzari*¹⁶ en la que pretendía demostrar la superioridad del judaísmo sobre las otras dos grandes religiones monoteístas. Finalmente decidió abandonar Sefarad y en el año 1140 embarcó con dirección a Alejandría. Esa peligrosa travesía del Mediterráneo le inspiró sus magníficos poemas del mar. Permaneció algún tiempo en Egipto hasta embarcar de nuevo para dirigirse a su meta, Palestina. La muerte le sobrevino en el año 1141, sin que se sepa a ciencia cierta el lugar donde acaeció.

Hacia el año 1089 nació también en Tudela Abraham ibn Ezra, el cual cultivó los géneros poéticos tradicionales del período andalusí, pero introduciendo en su poesía secular nuevos temas, reflejo de la vida real cotidiana, que los autores hispanohebreos anteriores no habían tocado. En prosa rimada escribió el *Jay ben Mequis* que describe un viaje que parte del mundo inferior terrestre, pasa por el mundo de las esferas y llega hasta el de los ángeles y las almas. Además de poeta fue gramático, comentarista bíblico, filósofo, astrónomo y matemático. Su cultura era tan enciclopédica que prácticamente abarcaba todos los campos del saber de su tiempo. En el año 1140 abandonó su país natal y viajó por varios estados europeos difundiendo la cultura hebrea andalusí. Visitó Italia, Francia e Inglaterra y en todos los lugares de su recorrido se entregó a la enseñanza de la ciencia hispanohebrea, abarcando todos sus aspectos y traduciendo al hebreo textos escritos en árabe por los judíos andalusíes. Asimismo, redactó obras propias originales utilizando generalmente la lengua hebrea. Elaboró tratados breves acerca de cuestiones gramaticales, comentarios bíblicos, opúsculos científicos sobre matemáticas, astronomía, etc. Sin que se sepa exactamente dónde, murió Ibn Ezra en el año 1164.

¹⁵ La más reciente edición y traducción castellana de una amplísima selección de poemas en Yehudá ha-Leví 1994.

¹⁶ Traducción castellana en Yehudá ha-Leví 1979.

Período almohade (segunda mitad siglo XII y primera del XIII)

El imperio almorávide se desmoronó a causa del acoso cristiano por una parte y de sus divisiones y luchas internas por otra, lo cual provocó el resurgimiento de las taifas. En el año 1147 los almohades iniciaron la conquista de al-Andalus y la mayor parte del país cayó en sus manos. Las minorías no musulmanas, como la judía, se vieron ante el dilema de la islamización forzosa o la huida, ya que de no ser así tan sólo la muerte les aguardaba. Se produjo, por tanto, un gran éxodo de población judía hacia los reinos cristianos. Las importantes aljamas de Córdoba, Sevilla y Granada quedaron arruinadas y sus gentes emigraron. La acreditada y famosa academia rabínica de Lucena se clausuró y su último rabino, Meir ben Yosef ibn Migás, huyó a Toledo.

En esta época vivió Abraham ibn Daud, autor de la primera obra historiográfica hispanohebraica conservada, el *Séfer ha-Qabbalá* («Libro de la Tradición») ¹⁷, donde podemos encontrar importantes noticias sobre la época de Jasdáy ben Saprut, acerca de Semuel ibn Nagrella, Ishaq ibn Gayyat y de otras notables figuras, así como abundantes detalles sobre el éxodo de los judíos andalusíes hacia los reinos cristianos. Después de la conquista de Córdoba por los almohades en el año 1149, tuvo que huir a Castilla y se estableció en Toledo. Entre los años 1160 y 1161 compuso sus dos obras fundamentales, el libro sobre filosofía, escrito en árabe y llamado en hebreo *Ha-emuná ha-ramá* («La fe sublime»), primer texto aristotélico de la filosofía judía, y el mencionado *Libro de la Tradición*.

A este período de transición pertenece una figura importantísima y crucial para la historia del judaísmo, el cordobés Mosé ben Maimón (1138-1204), Maimónides, con quien la filosofía judía medieval alcanzó su más alta cima. Además de su educación religiosa judía, poseía una vasta cultura árabe, ya que, al parecer, estudió filosofía, astronomía, derecho, medicina y matemáticas con maestros musulmanes. Era muy joven cuando los almohades conquistaron Córdoba y su familia tuvo que abandonar la ciudad ante la persecución de los judíos. Entre los años 1148 y 1160 llevaron una vida errante por al-Andalus. Hacia 1160 se establecieron en Fez. Sin embargo, también allí dominaban los almohades, y los judíos, de no convertirse al islam, corrían grave peligro. Es posible que Maimónides y su familia vivieran como musulmanes en apariencia, pero no está demostrada una conversión oficial al islam ¹⁸. A esa época pertenece la *Iguéret ha-sémad* («Carta sobre la conversión forzosa»), escrita originalmente en árabe y dirigida a los judíos del Magreb y de al-Andalus, que defiende la situación de los que se vieron obligados a convertirse al islam contra la postura completamente intolerante adoptada por algunos judíos. Hacia 1165 la familia embarcó rumbo a Palestina, finalmente se trasladaron a Egipto y se establecieron en Fustat, el viejo Cairo. Allí ejerció Maimónides la medicina y su ascensión social fue muy rápida, ya que se convirtió en médico de la corte del sultán Saladino. Difícilmente se puede resumir la ingente obra de Maimónides en unas líneas, ya que sus escritos son muy numerosos y abarcan varios campos como la filosofía, el pensamiento religioso, el derecho rabínico y diversas ciencias. Debido a ello señalaremos solamente los de mayor trascendencia, ya que por su importancia fueron objeto de numerosos comentarios posteriores, influyeron en muchos autores judíos y provocaron una gran polémica dentro del judaísmo. Entre las grandes obras de jurisprudencia rabínica destacan el *Séfer ha-misvot* («Libro de los preceptos») en el que se recogen los 613 preceptos del judaísmo y el famoso código, escrito en hebreo, *Misné Torá* («Segunda Ley»), en cuyos catorce libros siste-

¹⁷ Traducción castellana en Abraham ibn Daud 1990.

¹⁸ Sobre la discusión en torno al tema de la conversión de Maimónides al islam, véase la introducción de Targarona Borrás a su traducción: Mosé ben Maimón 1987, pp. 39-49.



Maimónides, *More Nebujim*
(Barcelona, 1347-1348), Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek (Cod. Hebr. xxxvii, fol. 212r)

matizó Maimónides la legislación judía, es decir, el conjunto de la ley oral (*Misná* y *Talmud*)¹⁹. Finalmente aludiremos al tratado filosófico, escrito originalmente en árabe, *Moré Nebujim*²⁰ («Guía de perplejos»), obra cumbre del pensamiento de Maimónides [cat. 197-199]. El texto se dirige a los que habiéndose introducido en el mundo de la filosofía se encontraban «perplejos» ante determinados relatos bíblicos que, entendidos literalmente, se oponían al pensamiento lógico. Con argumentos aristotélicos Maimónides intenta armonizar la verdad representada en la fe y la deducida por la razón guiando hacia la verdadera fe a través de un discurso racional. En el *Séfer ha-madá* («Libro del conocimiento»), que introduce el *Misné Torá*, se encuentran también algunas de las tesis más debatidas de la *Guía de perplejos*²¹. La obra de Maimónides causó un gran impacto y cuando aún vivía comenzó la polémica sobre ella, especialmente en las comunidades de los reinos hispánicos y en las de Francia. Los intelectuales judíos, científicos y filósofos, aceptaron, por lo general, los postulados de Maimónides, en algunos casos con gran entusiasmo, ya que solucionaba su propio conflicto espiritual. Sin embargo, en opinión de los tradicionalistas constituía un gran peligro para el judaísmo. La influencia de Maimónides no se limitó al ámbito judío, también se dejó sentir en la filosofía escolástica cristiana, especialmente en Alberto Magno y Tomás de Aquino.

LA LITERATURA HEBREA EN LOS REINOS CRISTIANOS

Debido a las invasiones de las tribus norteafricanas en al-Andalus y al avance de la Reconquista cristiana, a lo largo de los siglos XII y XIII se completó el proceso mediante el cual la mayor parte de los judíos hispanos pasaron de encontrarse bajo el dominio musulmán a vivir bajo el cristiano. El entorno político y social cambió para ellos en gran medida, ya que supuso prácticamente un cambio de civilización. Pero no sólo tuvieron lugar variaciones en el ámbito externo de las comunidades, también dentro de ellas se produjeron conflictos provocados por corrientes ideológicas que reflejaban diferentes modos de entender el judaísmo. Por otra parte, la tensión entre cristianos y judíos aumentó a lo largo de los siglos, así como las medidas represivas para los judíos por parte de los gobernantes y los ataques populares cristianos a las aljamas. De tal conflicto ideológico y religioso entre cristianos y judíos dan fe los debates públicos que se celebraron y la amplia literatura polémica y apologética de la época. Hemos dividido esta etapa de la literatura hebrea en dos períodos que se diferencian tanto por las circunstancias históricas de los propios reinos y su actitud hacia los judíos como por la propia situación de éstos en sus comunidades. El primero abarca la segunda mitad del siglo XII y el siglo XIII y la última etapa corresponde al XIV y al XV.

¹⁹ Selección y traducción castellana en Mosé ben Maimón 1982.

²⁰ Contamos con varias traducciones castellanas como, por ejemplo: Mosé ben Maimón 1984 y 1988.

²¹ Sobre los escritos filosóficos de Maimónides, véanse, por ejemplo, Sirat 1983, pp. 179-232; Orfali 1997, pp. 70-89; Kreisel 1997.

Primer período: segunda mitad del siglo XII y siglo XIII

Durante los siglos XII y XIII se realizaron los grandes avances de la Reconquista y los judíos resultaron ser muy útiles para los reyes cristianos. Al extenderse sus fronteras, los monarcas se vieron forzados en muchas ocasiones a conservar en gran medida la organización social y económica de los pueblos conquistados. Muchas instituciones de origen

musulmán se introdujeron, con alguna modificación, en la administración cristiana. Determinados judíos de origen andalusí se convirtieron en valiosos colaboradores para los reyes como expertos en la administración pública y los sucesivos monarcas de Castilla y Aragón mantuvieron a judíos en diversos cargos como almojarifes, bailes o tesoreros. Desde el punto de vista cultural, fue esta una época, sobre todo el siglo XIII, en la que los reyes cristianos se interesaron vivamente por la cultura oriental y los judíos de origen andalusí, buenos conocedores del árabe, fueron utilizados como intérpretes o traductores. Así sucedió, por ejemplo, en las cortes de Fernando III, Alfonso X el Sabio y Jaime I el Conquistador. Las grandes colecciones de relatos orientales, como *Calila y Dimna*, *Sendebár* y *Barlaam y Josafat*, se tradujeron tanto al castellano como al hebreo.

En el campo de lo puramente literario lo más destacable en la literatura hebrea fue el auge y el desarrollo de la narración literaria, cuyo estilo siguió las formas marcadas por la macama árabe, aunque en la práctica se alejó bastante de su estructura. A la segunda mitad del siglo XII y al siglo XIII pertenecen los principales narradores, los cuales redactaron sus obras en prosa rimada. Yosef ben Meir ibn Zabarra, nacido alrededor del año 1140, probablemente en Barcelona, médico de profesión, escribió el *Séfer Saasuim* («Libro de los entretenimientos») ²², en el que utilizó el procedimiento de insertar relatos en una novela marco según la estructura de las colecciones de cuentos orientales. Yehudá ibn Sabetay, de finales del siglo XII, compuso una obra de contenido misógino, *Minjat Yehudá* («Ofrenda de Judá»), en la que un narrador omnisciente nos relata las peripecias de un joven que odiaba a las mujeres. Las ideas expuestas en este relato suscitaron la polémica y pronto surgieron defensores de las mujeres que expresaron también sus razones por medio de la prosa rimada.

El *Séfer Tajkemoni* ²³ de Yehudá al-Jarizi (ca. 1170-ca. 1230) es, sin duda, la obra cumbre de la narrativa hispanohebrea. El dominio de las lenguas hebrea y árabe hizo que este autor alcanzara un gran prestigio, ya que ello le permitió realizar la traducción de varias obras importantes del árabe al hebreo. Entre sus traducciones en prosa destacaremos la de la *Guía de perplejos* de Maimónides, a quien veneraba. En prosa rimada realizó con éxito la difícil traducción al hebreo de las macamas árabes de al-Jariri (Basora 1054-1121) con el título de *Majbarot Itiel* («Macamas de Itiel») y compuso una colección de macamas hebreas que reproducía el esquema de tales colecciones árabes, el *Séfer Tajkemoni*. Los cincuenta capítulos de que consta constituyen relatos independientes entre sí, cuyo único nexo son sus dos protagonistas: el narrador y un pordiosero, vagabundo, ilustrado y erudito, amigo entrañable del anterior. Cuenta también al-Jarizi con una amplia obra poética tanto secular como religiosa.

Yaacob ben Elazar de Toledo (finales del siglo XII y comienzos del XIII) escribió en prosa rimada el *Séfer ha-mesalim* («Libro de cuentos»), una colección que consta de diez relatos independientes en los que se aprecia tanto la influencia de la literatura árabe como de las literaturas romances. Realizó también en prosa rimada, a partir de un original árabe, una traducción hebrea del *Calila y Dimna*. En el terreno lingüístico compuso un libro, redactado en árabe, llamado *Kitab al-kamil* («Libro perfecto»). Una atención especial merece el trabajo de Ishaq ben Selomó ben Sahula, que vivió en Guadalajara en la segunda mitad del siglo XIII y que estuvo vinculado a círculos cabalísticos. Parece que fue amigo de Mosé de León, autor del *Zóhar*, la obra más importante de la cábala hispanohebrea [cat. 191], que aparece citada por primera vez en el *Mesal ha-qadmoni* («El proverbio

²² Traducción catalana en Yosef ben Meir ibn Zabarra 1931; castellana en Yosef ben Meir ibn Zabarra 1983.

²³ Traducción inglesa: Yehudá al-Jarizi 2001; castellana, Yehudá al-Jarizi 1988.

antiguo») de Ibn Sahula. En este libro se utiliza la estructura de un marco narrativo, que se reduce al diálogo entre dos personajes, en el que se insertan numerosos y complejos relatos. También es digno de mención Abraham ibn Jasdáy, traductor y poeta que vivió en Barcelona en la primera mitad del siglo XIII y que participó en la controversia en torno a la obra de Maimónides apoyando activamente a los defensores del filósofo cordobés. Ibn Jasdáy realizó la versión hebrea de la leyenda de *Barlaam y Josafat*, según las versiones cristianas, o de *Bilawhar wa-Yudasaf*, según los árabes, con el título de *Ben ha-mélej we-ha-nazir* («El príncipe y el monje») ²⁴.

La poesía hispanohebrea, que había nacido y se había desarrollado en al-Andalus alcanzando las más elevadas cimas en la obra de los cuatro grandes poetas, Semuel ibn Nagrella, Selomó ibn Gabirol, Mosé ibn Ezra y Yehudá ha-Leví, pasó a los reinos cristianos en el siglo XII, cuando aún vivían los dos últimos autores mencionados. La poesía de esta segunda etapa se caracteriza por reflejar los acontecimientos y procesos de la vida intelectual, social y religiosa del entorno, los cuales tan sólo de un modo indirecto se recogían en la poesía hebrea andalusí. Así, por ejemplo, la poesía fue una de las formas de expresión que adoptó la controversia en torno a las obras de Maimónides.

Un poeta destacable del siglo XIII que se apartó de la influencia de la poesía de la escuela andalusí fue Mesulam ben Selomó de Piera, conocido también como En Vides de Gerona, el cual estuvo vinculado al círculo de cabalistas de Gerona y mantuvo una posición conservadora en la polémica sobre las obras de Maimónides. En su poesía encontramos ya plenamente desarrolladas algunas de las principales innovaciones de ese período, como la tendencia al realismo y a la descripción detallada de hechos y objetos concretos. A veces se expresa este poeta con un estilo oscuro, de difícil comprensión, que tiene cierta afinidad con el *trobar clus* trovadoresco. A pesar de su relación con la cábala catalana, no aparecen en sus poemas temas específicamente cabalísticos. Utilizó su poesía para expresar la crítica contra la filosofía de Maimónides y en particular contra las ideas reflejadas en el *Libro del conocimiento* y la *Guía de perplejos* [cat. 197-199], rechazando el enfoque racionalista de las cuestiones teológicas.

Uno de los poetas más relevantes de la época fue Todros ben Yehudá ha-Leví Abulafia que nació en Toledo en el año 1247. Pertenece a una de las más nobles familias judías castellanas, originaria de al-Andalus, pero, aunque poseía alcurnia, no contaba con suficientes medios económicos. Debido a esto, se vio obligado desde su juventud a componer poemas en honor de nobles judíos que formaban parte de la corte de Alfonso X el Sabio y a depender de ellos e incluso dedicó versos al propio rey. Fue un autor fecundo que escribió más de mil cien poemas. Él mismo los recopiló en una colección titulada *Gan ha-mesalim we-ha-jidot* («Jardín de los proverbios y los enigmas»). Siguió por lo general la tradición de la escuela andalusí. Introdujo, sin embargo, temas novedosos en la poesía secular como el amor espiritual y el amor hacia mujeres árabes y cristianas. En lo que respecta a la poesía como reflejo de la realidad, destacan los versos dedicados a su vida en Toledo entre los cortesanos judíos de Alfonso X, su relación con el propio rey y sus descripciones de la corte y de la prisión donde estuvo confinado.

En esa época se produjo un fenómeno importantísimo para el judaísmo a nivel ideológico y cultural, ya que las corrientes místicas y esotéricas de la cábala, procedentes del sur de Francia, se introdujeron en tierras hispanas principalmente a través de Gerona. El personaje más conocido de la cábala catalana es, sin duda, Mosé ben Najmán (ca. 1194-

²⁴ Traducido al catalán en Abraham ibn Jasdáy 1987.

1270), Najmánides, cuya competencia en la ciencia talmúdica lo convirtió en la figura central del judaísmo hispano de su época. Desde 1264 fue rabino mayor de Cataluña y representó al judaísmo oficial ante los reyes de Aragón que le conocerían con el nombre de Bonastruc de Porta (Saporta). Consciente del peligro que la filosofía racionalista, difundida en las obras de Maimónides, podía suponer entre los judíos, trató de mediar en la controversia manteniendo una actitud moderada. Fue elegido y obligado a representar y defender a la religión judía en la disputa de Barcelona (1263) frente al converso Pablo Cristiano, apoyado por los dominicos. Najmánides resumió los debates en su obra *Séfer ha-wikúaj* («Libro de la disputa») ²⁵. Escribió un *Comentario a la Torá*, en el que reacciona contra las interpretaciones alegóricas de la Biblia e introduce explicaciones cabalísticas que llegaron a considerarse como principios fundamentales de la cábala. Najmánides utilizó también motivos cabalísticos en la mayor parte de sus poemas religiosos y fue el primero en emplear símbolos místicos en la poesía religiosa, iniciando la tradición de poetas cabalistas.

Las ideas de la cábala se fueron extendiendo también por Castilla en un ambiente caracterizado por los enfrentamientos sociales que se produjeron en el seno de las comunidades judías entre las clases más humildes y los influyentes cortesanos defensores del racionalismo. Tales ideas llegaron a consolidarse y formularse de modo definitivo en el libro del *Zóhar*, cuyas secciones más importantes se deben a la pluma de Mosé ben Sem Tob de León (ca. 1240-1305) [cat. 191].

Entre los líderes religiosos de las comunidades judías de la época sobresale una gran figura del judaísmo catalano-aragonés, Selomó ben Adret (ca. 1235-1310), discípulo y sucesor de Najmánides como guía de los judíos catalanes. Su opinión era solicitada por judíos de todos los reinos hispánicos con el fin de resolver dudas en la aplicación de la legislación judía. Se le atribuye la autoría de al menos once mil *responsa* y, aunque la mayoría de ellos permanece inédita, son de obligada referencia para el estudio interno de las aljamas judías de la Península Ibérica en ese tiempo ²⁶.

Último período de la literatura hispanohebrea: siglos XIV y XV

Los turbulentos y trágicos acontecimientos que tuvieron lugar en esa época, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIV, en los que se vieron involucrados los judíos hispanos, fueron probablemente la causa del descenso y decadencia de su producción literaria. A diferencia de etapas anteriores muy pocos autores destacaron. Gran parte de los escritos reflejan la inestabilidad de las comunidades judías sumidas en polémicas internas y externas cada vez más virulentas. Los judíos piadosos continuaron enfrentándose a los refinados y eruditos dignatarios que, sobre todo en el reino de Castilla, seguían prestando sus servicios a los reyes con altas ganancias económicas y en algunos casos con bajo cumplimiento de las normas del judaísmo. Algunos líderes religiosos destacaron por su labor jurídica y su aportación al derecho religioso judío. Entre tales dirigentes de las aljamas sobresale la figura del rabino Aser ben Yejiel (1250-1327/28), nacido en Colonia, que abandonó su país después de las matanzas y persecuciones antijudías de 1298. En 1305 ocupó la sede del rabinato de Toledo y en poco tiempo se le reconoció como la primera autoridad religiosa y legal de todo el país. Sus decisiones jurídicas se reflejaron en numerosos *responsa*, que contribuyeron junto con otros escritos suyos a la codificación de la ley judía, lo cual

²⁵ Traducción catalana de Riera i Sans y Feliu 1985.

²⁶ Véase Epstein 1925.

influyó en la obra de su hijo, Yaacob ben Aser (ca. 1270-1340), autor de *Arbaá turim* («Cuatro hileras»), una gran obra que influyó en juristas judíos posteriores y que comentó dos siglos más tarde Yosef Caro (1488-1575) en su *Bet Yosef* («La casa de José»), más conocida por su resumen *Sulján Aruj* («Mesa dispuesta»). Este libro fue la obra de legislación religiosa judía más importante para el mundo sefardí después de la expulsión de 1492.

Siguió asimismo en esa época la polémica sobre las obras de Maimónides encontrándose entre sus principales contradictores Jasdáy Crescas (1340-1412), eminente rabino barcelonés, autor de varios textos contra los aristotélicos y contra el cristianismo escritos tanto en catalán como en hebreo. Jasdáy intentó reemplazar la *Guía de perplejos* de Maimónides con su obra fundamental *Or Adonay* («La luz del Señor») en la que refutaba los argumentos expuestos por el maestro cordobés. En la línea antiaristotélica encontramos en el siglo XV importantes figuras de la filosofía y la exégesis judía, como Ishaq Arama (1420-1494), el cual siguió a Jasdáy Crescas en su crítica de Maimónides y en 1492 partió exiliado a Nápoles. Ishaq Abravanel (1432-1508), que compuso comentarios a casi todos los libros bíblicos y realizó una amplia obra filosófico-teológica y exegética de tendencia anti-racionalista. Aunque fueron muy pocos, también hubo quienes en el siglo XV se expresaron en favor de Maimónides intentando poner de acuerdo a la fe y a la razón, como Abraham ben Sem Tob Bibago (muerto antes de 1489).

Es lógico también que, ante un entorno tan hostil por parte de los cristianos y tan dividido dentro de las propias aljamas, los judíos se ampararan en el pensamiento místico y esotérico de la cábala y fue este un período de intensa actividad para los cabalistas entre los que se encontraron escritores como el autor anónimo de *Raaya Mehemna* y los *Tiquné Zóhar*, incluidos en el propio *Zóhar*. Los conflictos internos de las aljamas se encuentran también reflejados en los textos cabalísticos, pues en ellos se expresa a menudo una acerba crítica social dirigida contra los líderes judíos, aristocráticos, ricos y dados a los placeres mundanos en contraste con los piadosos predicadores cabalistas que solían vivir en la austeridad y la pobreza.

A finales del siglo XIV y comienzos del XV, época de graves acontecimientos para las comunidades judías hispanas, encontramos en Zaragoza un grupo de intelectuales y poetas en torno a una de las familias más importantes del reino de Aragón, la familia Ben Labí o «de la Caballería». Ilustres miembros de ella, hombres cultos y amantes de las artes, se convirtieron en mecenas de los escritores que constituyeron el último círculo literario de altura en Sefarad. Uno de los poetas relacionados con la familia Ben Labí fue Selomó ben Mesulam de Piera, el cual nació en Cataluña entre los años 1340 y 1350, vivió en Zaragoza y murió después de 1417. Perdió a su familia en los desórdenes del año 1391, a los que alude en muchos de sus poemas, cuando asaltaron su casa y se llevaron a sus hijos de los que nada volvió a saber. Ya anciano y a consecuencia de la Disputa de Tortosa (1413-1414) se convirtió al cristianismo, lo mismo que varios miembros de la familia Ben Labí. Se conservan más de trescientas sesenta composiciones suyas²⁷, entre las cuales también se encuentran algunas religiosas.

Selomó ben Reubén Bonafed, el último poeta profesional hispanohebreo, nació alrededor del año 1370. Se desconoce la fecha de su muerte, aunque en 1448 aún seguía con vida. Su patria natal fue probablemente Cataluña y, si bien residió en Serós y Tárrega, fue Zaragoza, a cuyo círculo de poetas perteneció, la ciudad en la que permaneció más tiempo y a la que se sintió más vinculado. Como testigo de uno de los acontecimientos más

²⁷ Sobre las ediciones parciales de poemas de De Piera, véase Tàrgarona Borrás 1999. Dicha investigadora se encuentra actualmente preparando una edición y traducción castellana del diván del poeta.

importantes y dolorosos de la vida judía de su época, la Disputa de Tortosa, reflejó en sus poemas el clima de desconcierto, desaliento y opresión que respiraban los judíos hispanos en torno al año 1414. Permaneció fiel a su fe mientras contemplaba cómo sus amigos se iban convirtiendo uno tras otro. También intervino Bonafed en la polémica filosófica en torno a la fe y a la razón. A veces se mostró como un convencido antirracionalista, sin embargo, por lo general, su postura fue bastante menos radical. Su obra poética abarca géneros muy variados: poemas de alabanza y amistad, de condena y lamento especialmente ante las conversiones, elegías, poemas de amor, satíricos, etc. Alude en sus versos a los acontecimientos de su época y muestra sus sentimientos personales. Cuenta asimismo con algunos poemas sinagogales.

En esta época se escribieron algunas obras en prosa rimada como las sátiras de Maimón Gallipapa, novelas como *Éfer y Dina* de Vidal ben Benvenist, pero ninguno de estos autores poseyó la maestría, originalidad y dominio del lenguaje de los grandes narradores de los siglos XII-XIII. Un valioso escritor fue Sem Tob ben Ishaq Arduziel (Don Sento de Carrión) que utilizó en sus escritos la poesía y la prosa rimada tanto en castellano (*Proverbios morales*) como en hebreo (*Las batallas del cálamo y las tijeras*)²⁸.

A finales del período, entre el siglo XV y el XVI, vivieron los principales representantes de la historiografía hispanohebrea, que dejaron constancia de los últimos y difíciles tiempos de los judíos en tierras hispanas, aunque sus obras abarquen un período mucho más amplio. A estos autores, además de a Abraham ibn Daud del siglo XII, se deben las principales crónicas hispanohebreas como el *Libro de la Tradición* de Abraham ben Selomó de Torrutiel, el capítulo 50 del *Compendio de la memoria del justo* de Yosef ben Saddiq²⁹, el *Libro de las genealogías* de Abraham Zacuto y *La vara de Judá*³⁰ de la familia Ibn Verga.

²⁸ Traducción castellana en Díaz Esteban 1969.

²⁹ Traducciones castellanas de las dos últimas obras citadas: Cantera 1928; Moreno Koch 1992.

³⁰ Traducciones castellanas: Cantera 1927; Cano 1991 (1).

ואת כל האדם אשר יקרא
אשר יהיה ביום יום
ולמה לא תאמר לו
העלמך הלא אנוכי טוב
יד מעשר הנפש והקסמה
אחר אבדו כל מה שהיה
שהחיה על דברו ישב על
הנבא על מותו חסדו
ורא סדר נפש והתעל
על ידו ובשר הנבא והח
לד והאמר ידו עבאוק
אשר אהר אהבני אמר
חברתו ולא תטבה ארת
אמר וזה לא אמר רק
אני יסודתו ליהוה כל
היוסוד הלא יעלה
ראש יודו בחרבה
זה תפיל לפני יהוה ועל
שם את פי הוועה הוא
עבדו על דברו קסמה
ענה וקולה לא ישמע
והשנה על לשפחה
ואמר אליה על יד סר
השנה וחסדו אתו
כעל ידו וקנה הוא
לא אדם אשר קשת דוד
אנכי ויין ושכר לא שתתי
ואשפך את נפשי לפני יהוה
אלהת אבותי לפני
כל ידו שרבו שיהוה

וזה

אשר
מן הוסתים ימים
בהר אפרים יסוד
אלקנה בן ירחסן אל יהוא
בן נתנאל עוף אפרת וילוש
נשים שם האחת הנחישם הישנה
פנטה ויהו לפענה ילדים ולחה אין
ילדים ועל האיש
הוא מעירו
בימים
יניטה לה שחוק וחסד ליהוה
עבאוק בשיהוים ששבע על הפנ ופנחס
כהמס ליהוה ויהוה יום וזכח אלקנה ונתן לפענה
אשר וילבל כנה ובנתה טנית ולחנה יתן כנה אחר
אפיסבי אתה נה אהבו יהוה סגור רחמי ויבסטה ערתה
נסכנס בעבור הרעמה כי סגור יהוה בער רחמי ויבן יעשה
שנה בשנה כדו על החמה יהוה כן ויבסטה והבנה ויל



Manuscritos iluminados en Sefarad durante los siglos del medievo

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

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

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

La producción de manuscritos iluminados hebreos en la Península Ibérica durante los siglos del medievo debió de ser, al menos a tenor de los conservados, muy significativa, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo¹; razón por la cual se han convertido en un referente inexcusable para el estudio y conocimiento de la religión y la sociedad judía de la época. Dado que abordaremos el estudio de los códices atendiendo en especial a la ornamentación, será preciso que hagamos toda una serie de consideraciones previas sobre el libro en la cultura hebrea y, en particular, en Sefarad.

En cualquier caso, hay que partir del hecho de que el pueblo hebreo, en territorio europeo, nunca ocupó un espacio concreto, equivalente al concepto de reino, nación o estado convencionales, sino que convivió junto a cristianos y musulmanes en los reinos o territorios de los primeros; consecuentemente, su carácter minoritario y errante será una de las notas definidoras de su idiosincrasia². Por lo que respecta al marco cronológico, éste ha de limitarse, prácticamente, a los siglos que para la cultura cristiana occidental denominamos, atendiendo a las creaciones artísticas, como época gótica; de hecho, la práctica totalidad de los manuscritos sefardís iluminados presentan una cronología comprendida entre los siglos XIII y XV.

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

Normalmente se piensa que para los judíos la expresión artística no es algo primordial, suposición que en cierto modo no deja de ser correcta, ya que según la norma religioso-jurídica o *halajá* la vida judía está enfocada hacia la creencia en Dios y el recto comportamiento, con una expresión más verbal que visual de sus dogmas. Sin embargo, la expresión artística lejos de estar prohibida ha sido en realidad cultivada por los judíos, tanto con fines educativos como para lo que se conoce en hebreo como *hidur misvá*, es decir, la decoración y embellecimiento de los utensilios utilizados en el cumplimiento de un precepto³.

Resumen estas palabras a la perfección la actitud hacia el arte de los judíos. Al igual que en el caso musulmán, en especial aludiendo a la ausencia de figuración, se ha caído en tópicos que generalmente han degenerado en falsedades que a su vez han distorsionado nuestra percepción de sus manifestaciones artísticas. El texto bíblico, que rige la práctica totalidad de las manifestaciones de este pueblo, no prohíbe la expresión artística. La indicación de «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra»⁴ se refiere a la prohibición de practicar cultos idolátricos⁵, tal y como se recoge en el mismo pasaje del Éxodo donde se señala: «No te postrarás ante ella ni le darás culto»⁶. Incluso, en las indicaciones dadas por Dios a Moisés para la construcción del Tabernáculo figura la presencia de dos querubines alados que adornarían

el arca⁷. Por lo tanto, es preciso no confundir la prohibición del culto idolátrico a las imágenes con la representación de las mismas.

Conocidas son las alusiones que el Antiguo Testamento hace a figuraciones como las referidas al mar de bronce mandado construir por Salomón, que se asentaba sobre doce bóvidos⁸, o las efigies de leones que ornaban el trono de este monarca veterotestamentario⁹.

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

Un juicio de Salomón parece que fue representado en una de las pinturas murales de Pompeya¹¹ y varias escenas del sacrificio de Isaac aparecen en piezas de cerámica y vidrio de época romana¹², sin olvidar el excepcional conjunto de pinturas murales conservado en la sinagoga de Dura Europos¹³, en la zona del Éufrates, y fechada en torno a mediados del siglo III. Este conjunto de pinturas, sin duda, debió de tener algunos precedentes, que por su sentido narrativo bien pudieron haber estado en algunos manuscritos iluminados. Destacan, además, los conjuntos de mosaicos de las sinagogas palestinianas y norteafricanas de época temprana¹⁴.

También puede ser indicativo de la existencia de un arte judío desde épocas tempranas la presencia de temas del Antiguo Testamento en las creaciones paleocristianas, puesto que en muchos casos contienen además episodios midrásicos, que no son más que comentarios bíblicos de tradición judía. Incluso en obras como el Pentateuco Ashburnham, se detectan estas influencias, que nos estarían indicando la existencia de un complejo sistema de representaciones, del que apenas nos han llegado ejemplos¹⁵.

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

³ Narkiss 1991, p. 171.

⁴ Ex 20, 4.

⁵ Narkiss 1991, p. 171.

⁶ Ex 20, 5.

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

⁸ 1R 7, 23-26.

⁹ 1R 10, 18-20.

¹⁰ Cfr. Narkiss 1991, p. 172.

¹¹ *Ibidem*.

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

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

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

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



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



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

¹⁶ Narkiss 1991, p. 174.

¹⁷ *Ibidem*.

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

¹⁹ *Cf.*: Sirat 1988, pp. 138-143.

glo I d.C. o principios del II¹⁶. Por el contrario, en opinión de los especialistas, sí que parece que existieron manuscritos iluminados en el período helenístico¹⁷; si bien, no conservamos ejemplares anteriores al siglo XIII, con alguna excepción de la décima centuria, sin embargo, la riqueza iconográfica y la complejidad del sistema narrativo de imágenes hacen pensar en una sólida tradición de la que no han llegado hasta nosotros ejemplares.

De toda la producción artística hebrea, uno de los campos más significativos es el de la ilustración de manuscritos¹⁸, tanto por la cantidad como por la calidad de los conservados; eso a pesar de que el número que ha llegado hasta nuestros días es mucho menor, proporcionalmente, que el de los cristianos o musulmanes, debido, principalmente, a las sistemáticas destrucciones que de los mismos se han realizado a lo largo de la historia.

Esta importancia se debe a varias circunstancias, pero fundamentalmente responde al concepto que del libro se tiene en el mundo hebreo. El libro es el contenedor de la palabra divina, de la revelación, y por lo tanto de la Ley. Tanto es así, que se convierte en el símbolo de esa palabra de Dios y en la propia Ley¹⁹. Al igual que las otras grandes religiones monoteístas, el judaísmo considera al libro como algo sagrado, símbolo de la tradición, contenedor normativo y recurso para dirimir cualquier problema religioso, jurídico o social. No en vano, a las tres nos referimos como Religiones del Libro.

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

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



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

²¹ A este respecto véase Sirat y Dukhan 1988, pp. 57-63.

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

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

²⁴ Sirva de ejemplo el epígrafe del fol. 39a de la *Hagadá Askenazi*.

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

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

Sin embargo, antes de analizar las características de la iluminación de códices sefardís es preciso hacer alguna breve referencia a las particularidades codicológicas de los manuscritos hebreos²¹, puesto que de lo contrario se obtendría una visión incompleta de la misma. Debemos partir de un punto ineludible, que es el condicionamiento que tenemos en el occidente grecolatino so-

bre la estructura de un libro. Todos somos conscientes de la diferencia que existe entre los alfabetos, incluso en el sentido de la escritura, tanto en horizontal como en vertical. En nuestra cultura grecolatina el texto se dispone de izquierda a derecha y de arriba abajo, la lectura se realiza pasando los folios hacia la izquierda, lo que condiciona el origen y el final del libro. Este sistema de lectura lo tenemos tan asumido que lo aplicamos a otras lecturas, icónicas en muchos casos, que realizamos generalmente de arriba abajo y de izquierda a derecha. Sin embargo, en el mundo judío, la lectura se realiza de derecha a izquierda, si bien coincide en el orden descendente. Como consecuencia, la lectura de los folios se realiza «pasándolos» hacia la derecha, con lo que el orden es el inverso. Desde el punto de vista artístico esta variante no tendría mayor importancia si no fuese por el hecho de que condiciona la lectura de las imágenes dentro de un mismo folio o en folios consecutivos²², puesto que, generalmente y como es lógico, presenta el mismo sentido que el de la escritura.

Otro de los elementos distintivos es la grafía; entre las características más diferenciadoras sobresale el hecho de que las letras no reposan sobre la línea pautada para mantener la horizontalidad de los renglones, sino que se «cuelgan» de las mismas, contribuyendo de esta manera a crear la sensación de que —a ojos de los grecolatinos— sería un texto invertido. Desde el punto de vista de la decoración nos interesa por varias cuestiones. En primer lugar, es común el empleo, como en los ámbitos cristianos, de letras de diferentes módulos, variándose en ocasiones el color de las tintas, para destacar algunos epígrafes. Sin embargo la característica más determinante es la ausencia de letras mayúsculas²³. En el libro hebreo esto resulta imposible; no obstante, se ofrece una solución similar, al realizarse las letras de los epígrafes más destacados en mayor tamaño, en algunos casos incluso en oro²⁴, y rodeadas de una orla o enmarque que delimita un fondo decorativo, como se puede observar en algunos frontispicios²⁵.

²⁶ Fol. 27v (Pamplona, catedral).

Por lo que respecta al tamaño de las letras, es preciso hacer en este momento una breve referencia a las micrografías, si bien analizaremos su función más adelante, pues la letra se acaba convirtiendo, en función de su módulo, en otro elemento ornamental que origina interesantes composiciones, como las que se pueden observar en la Biblia de la catedral de Pamplona²⁶.

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



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

iluminan por una sola de sus caras, que suele ser la del lado carne, es decir, la de más calidad, quedando el lado pelo sin iluminar; dado que los folios se distribuyen haciendo coincidir los lados pelo y carne en las páginas consecutivas, las imágenes aparecen siempre enfrentadas, y los folios en blanco también²⁷.

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

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

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

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

²⁹ Sistema de comentario bíblico.



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

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

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

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

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

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

³⁵ Lisboa, Biblioteca Nacional, Ms. II. 72.

³⁶ Oxford, Bodleian Library, Ms. Kennicott I.

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

³⁸ Fol. 304.

³⁹ Fol. 305.

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

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

Pascua judía—. Tanto la narración como el libro que la contiene se nombran con el término *Agadá*. Estos libros se ilustran con escenas del Antiguo Testamento y con imágenes que narran y muestran los preparativos de la cena de la Pascua. A título de ejemplo podemos citar dos códices excepcionales, ambos de origen hispano, como son la ya referida *Agadá de Oro*³⁰, con una serie de miniaturas que ilustran escenas del *Éxodo*, o la *Agadá de Barcelona*³¹, en la que podemos ver otra de las imágenes características de las representaciones de la Pascua³² [cat. 136].

Pero, sin duda alguna, el libro por excelencia es la Biblia, de la que se conservan un importante número de ejemplares, repartidos, en la mayor parte de los casos, entre las grandes bibliotecas israelitas, centroeuropeas y norteamericanas. La mayoría fueron copiadas en los siglos XIII al XV, sobresaliendo a partir de este momento las obras impresas, salidas de las grandes oficinas alemanas, holandesas o flamencas. La Península Ibérica fue uno de los centros de producción más importantes, destacando *Biblias* como la de *Burgos* de 1260³³, la de *Lisboa*³⁴, fechada en 1482, la *Cervera*³⁵ o la *Kennicott I*³⁶.

Estas biblias suelen presentar un aparato ornamental muy destacado y una factura muy cuidada, sin embargo no cuentan habitualmente con un desarrollo iconográfico muy amplio, resultando excepcionales las imágenes con un sentido narrativo, como suele ser habitual en las biblias cristianas. Excepciones a lo que acabamos de señalar las constituyen las numerosas representaciones de los denominados «Utensilios del templo», representados en diferentes manuscritos bíblicos, como la *Biblia de Parma*³⁷, también de origen hispano, la figuración del pasaje de Jonás, en la *Biblia Cervera*³⁸ o en la *Kennicott*³⁹, o la Visión del Monte de los Olivos, según el texto de Zacarías, en un manuscrito bíblico de origen aragonés que se custodia en la Biblioteca Nacional de Francia⁴⁰.

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

Por lo que respecta a determinadas iconografías presentes en los códices judíos, las diferencias vienen marcadas en muchas ocasiones por el área geográfica en que se producen; así, en territorios musulmanes o en los que esta religión tuvo una gran presencia, como es el caso de Sefarad, es frecuente que los códices apenas lleven representaciones figurativas⁴¹, o se opte por motivos geométricos o de entrelazos, muy similares a los islámicos. Sirva de ejemplo una Biblia castellana o *Kéter de Damasco*, con decoración alfombrada y micrografías⁴².

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

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



de San Petersburgo, fechado en el siglo x⁴³; en él se ha figurado la planta del tabernáculo y sobre la misma los utensilios, entre los que destacan el candelabro de siete brazos o *menorá*, sus cazoletas o tenazas, la jarra del maná, el báculo florecido de Moisés y Aarón, el arca con las Tablas de la Ley, la mesa de la proposición, con dos filas de seis hogazas de pan y dos incensarios, a los que hay que sumar el altar de oro para el incienso, las trompetas de plata, el *sofár* o cuerno litúrgico, el altar de los sacrificios, el aguamanil, vasijas y otros objetos del ajuar litúrgico. Este modelo se repetirá en obras originarias de Castilla⁴⁴, el Rosellón⁴⁵ o Cataluña⁴⁶.

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

Pero sin duda, el ciclo más rico es el veterotestamentario, en particular los cinco primeros libros, que se ilustran con un sistema narrativo en numerosos manuscritos, especialmente en las *Agadot*. Sustancialmente no hay grandes diferencias con estos mismos ciclos en obras cristianas; pero algunas son muy significativas. Así ocurre en las escenas del Génesis, que en el caso hebreo no efigian a Dios como creador en forma humana, sino que se representa su mano o unos rayos luminosos, como podemos comprobar en la *Agadá de Sarajevo*⁴⁹. En otros casos, los modelos se aproximan más a las fórmulas cristianas, si bien es frecuente la insistencia en determinados pasajes, como aquel en el que se narra la esclavitud del pueblo judío al servicio del faraón egipcio, que se plasma mediante la figuración de los hebreos trabajando en las construcciones del faraón⁵⁰ o el pasaje de la travesía del mar Rojo⁵¹.

Pero sin duda, son las figuraciones de los distintos momentos de la celebración del *séder de Pésaj* las que suscitaron mayor atención, especialmente en las *Agadot*; los preparativos, las bendiciones y la propia cena de la Pascua judía fueron recogidas con sumo cuidado y plasmadas con una riqueza de detalles que las convierten, tal vez, en la aportación más significativa del mundo hebreo en el campo de la iluminación de manuscritos. A modo de ejemplo podemos citar la *Agadá de Barcelona*, en la que el *séder de Pésaj* se ha figurado con todo lujo de detalles y en diferentes momentos de la celebración⁵²; tanto es así que se convierten en documento inexcusable para el estudio de las tradiciones judías, el mobiliario, la indumentaria, etc.

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

⁴² Fol. 310.

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Fol. 2.

⁵⁰ *Hagadá Askenazi*, fol. 7a.

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

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

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

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



Por último, destacan también las iconografías específicas del ámbito judío, con las representaciones de las sinagogas o de los rabán más destacados, ejemplos de ambos modelos los encontramos en la *Agadá de Sarajevo*, en la que ha sido figurada una sinagoga⁵³, con los fieles en el interior y el armario de la *guenizá* al fondo o la miniatura en la que se representa al rabán Gamaliel con sus discípulos⁵⁴.

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

Los fondos decorados para los epígrafes, las orlas, principalmente en frontispicios, como las de la *Biblia Italo-Portuguesa*⁵⁷, de claro recuerdo renacentista, así como las páginas alfombradas⁵⁸, algunas de ellas con micrografías, son también características de la miniatura hebrea; buenos ejemplos los encontramos en diferentes biblias hispanas; en estos casos se observa, generalmente, una gran influencia del mundo oriental, tanto en los motivos geométricos como en los fitomórficos, que recuerdan fórmulas propias de los trabajos de azulejo o de marquetería.

Las micrografías, empleadas generalmente para escribir la *masora* —que es el sistema tradicional de anotaciones marginales al texto de la Biblia con el fin de fijarlo y asegurar la correcta transmisión y memorización del mismo—, suelen dar lugar a interesantes composiciones⁵⁹, muchas de ellas de gran belleza, independientemente de su complejidad; buenas muestras se localizan en la *Biblia de Pamplona*, donde se diseñan tanto seres reales como fantásticos⁶⁰.

⁵³ Fol. 34.

⁵⁴ Fol. 25.

⁵⁵ Fol. 29b.

⁵⁶ Fol. 24.

⁵⁷ Fol. 374v (París, Bibliothèque nationale, Nat. H. 15).

⁵⁸ Ejemplos significativos en la *Biblia de Burgos*, fols. 114 y 310.

⁵⁹ Sobre este particular consúltese Metzger 1974, pp. 245-248, y Ulrich 1991, pp. 602-614.

⁶⁰ Véase Silva 1988, pp. 169-188.

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

Dentro de las particularidades que podemos considerar como estéticas resulta imprescindible hacer una última reflexión, relativa a la indumentaria de los personajes que pueblan los manuscritos. En el mundo judío, como en el cristiano o en el musulmán, las vestiduras tienen un alto valor icónico, pues son uno de los signos diferenciadores de los distintos grupos sociales o religiosos. Una mención aparte merece el hecho de que en diferentes lugares los judíos fuesen obligados a llevar signos distintivos sobre sus ropas, sin embargo, este aspecto no es plasmado en las miniaturas. Debemos pensar que la indumentaria común no diferiría mucho de la de los miembros de otras religiones, pero la utilizada por clérigos, personajes destacados o en determinadas festividades era sustancialmente distinta; las largas túnicas y las cabezas cubiertas, tanto en hombres como en mujeres así lo indican⁶⁴. De todas las prendas la más destacada es el *talit* (gran manto que los varones colocan cubriendo la cabeza y los hombros) preceptivo para los fieles que participaban en los oficios sinagogaes o durante todo el día del *Yom Kipur*.

De todo lo expuesto hasta el momento se puede extraer la conclusión de que la miniatura hebrea es sustancialmente distinta de la cristiana. Nada más lejos de la realidad; con algunas excepciones iconográficas y prescindiendo de la escritura, resultaría difícil diferenciar un manuscrito iluminado hebreo de uno cristiano. El caso hispano resulta paradigmático en este sentido⁶⁵. Algunas de las obras salidas de los centros productores aragoneses o catalanes son plenamente góticas y estilísticamente así deberían ser consideradas. La *Agadá de Oro*, que recibe el nombre precisamente por los fondos dorados empleados en sus miniaturas, es un buen ejemplo de lo que acabamos de señalar⁶⁶; las arquitecturas, las vestimentas o los sistemas compositivos así lo demuestran; o las *marginalias* de la *Hagadá Rylands*, extraordinariamente similares a las de algunos códices aragoneses, como el *Vidal Mayor*⁶⁷. Pero pocas imágenes pueden resultar tan clarificadoras como una del rey David, figurada en una *Miscelánea* copiada en el norte de Francia en la segunda mitad del siglo XIII⁶⁸, cuyas características responden con absoluta fidelidad a las de la miniatura parisina del momento, así como el modelo iconográfico regio, propio de la época; si no fuese por el texto que aparece en la parte inferior, difícilmente se identificaría como judía esta imagen. Casos extremos los encontramos, por ejemplo, en Persia, donde se realizaron algunas obras, como el *Libro de Ardasir*, de carácter epopéyico, en el que la estética oriental persa se manifiesta con toda nitidez⁶⁹.

Evidentemente, las fórmulas se adaptan a la evolución que la creación artística experimenta en cada lugar, así, cuando en Italia ya está perfectamente asumido el renacimiento en el siglo XV, la *Miscelánea Rothschild* nos ofrece imágenes en las que podemos comprobar cómo el artífice ha incorporado a su repertorio las nuevas fórmulas⁷⁰. Lo mismo se puede decir de la *Biblia Italo-Portuguesa*, copiada en torno al año 1500, en la que los elementos ornamentales renacentistas conforman orlas de gran belleza⁷¹.

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

⁶¹ Fol. 21v.

⁶² Fol. 447.

⁶³ Fols. 32b y 33b.

⁶⁴ *Agadá de Barcelona*, fol. 65v.

⁶⁵ Así lo pone de manifiesto Nar-kiss 1991, p. 174, cuando escribe: «A lo largo de su historia el estilo de los manuscritos hebreos dependió básicamente de las escuelas de iluminación contemporáneas de cada lugar». ⁶⁶ Este manuscrito ha sido puesto en relación con otras obras cristianas, también de origen hispano, por parte de diferentes autores, como Gutmann 1978, p. 62, y Walter 2001, p. 204, quienes lo comparan con las *Constitutiones Cataloniae* (París, Bibliothèque nationale, Ms. Lat. 4670); sobre este códice véase Avril *et al.* 1982, pp. 90-91, 116-117, 170 y lám. H.

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

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

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

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

⁷¹ Fol. 137v.

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

También se localizan interesantes relaciones entre las obras judías y cristianas en el campo de la iconografía, como ocurre con los ciclos veterotestamentarios de la *Agadá de Sarajevo* y algunos ciclos de la iglesia de Saint-Savin-Sur-Gartempe, de la catedral de Salisbury y de la catedral de Toledo⁷³.

Llegados a este punto, nos resta hacer una breve referencia a los artífices, tanto del texto como de las miniaturas, en general, debían de ser judíos. No consta de manera expresa la participación de cristianos en la elaboración de los manuscritos, mientras que en numerosos colofones, en los que se señala el nombre de los autores, se pone de manifiesto la autoría a manos de hebreos. No obstante, estos colofones suelen referirse a los copistas y en ocasiones a los iluminadores, pero no siempre se puede precisar la autoría de los mismos⁷⁴. Conocemos algunos de esos nombres, como Yosef ha-Sarfati, iluminador de la *Biblia Cervera* (en cuyo colofón se puede leer: «Yo, Yosef ha-Sarfati, iluminé este libro y lo completé»)⁷⁵ o Yosef ibn Hayim, miniaturista de la *Biblia Kennicott I*⁷⁶ o el famoso escriba e iluminador Yoel ben Simeón, quien trabajó en numerosos códices de origen germánico⁷⁷.

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

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

⁷³ Franco Mata 1988, pp. 283-286.

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

⁷⁵ Fol. 449 (cfr: Gutmann, 1979, pp. 58-59).

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

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

Exégesis, normativa legal y cábala

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

Maimónides fue también un gran jurista; su obra *Misné Torá* es el primer gran código legal que regula en sus catorce libros, de forma clara y sistemática, la vida judía en su totalidad; el hecho de que no citara las opiniones de los grandes talmudistas que le precedieron fue muy criticado por sus detractores. Otro intento de ofrecer un código jurídico claro y práctico fue el que llevó a cabo Yacob ben Aser (Toledo, 1270-1343). Su obra, *Arbaá Turim* («Las cuatro filas») pretende regular las

leyes de la vida cotidiana del judío de su época. Su código, estructurado en cuatro grandes temas, es una síntesis de las tradiciones legales centroeuropeas y españolas. Ejerció una gran influencia en Yosef Caro (1488-1575), cuya obra *Sulján Aruj* sigue fielmente su estilo y estructura.

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

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

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

Misné Torá

1170-1180; Roma, ca. 1475

Impreso en papel
37,25 x 26 cm

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

BIBLIOGRAFÍA: Twersky 1980.

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

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

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

A.A.C.



[CAT. 190]

Moisés de León (León, ca. 1240-1305)

Séfer ha-Zóhar

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

Manuscrito sobre papel
20,5 x 15 cm

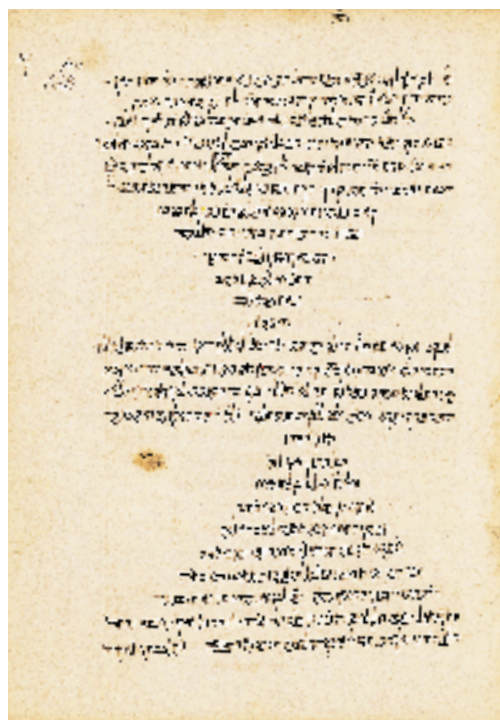
París, Bibliothèque nationale de France (Ms. Heb. 782)

BIBLIOGRAFÍA: Scholem 1996, pp. 179 y ss.

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

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

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



[CAT. 191, fol. 163r]

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

A. A. C.

192

David Abudarham (Sevilla, siglo XIV)

Comentario a las oraciones

Sevilla, 1340; Lisboa, 1489

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

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

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



[CAT. 192]

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

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

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

A. A. C.

193

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

Tur Yoreb Deá

Toledo, siglo XIV; Hija, 1487

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

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

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

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



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

nes de los grandes talmudistas. Sólo trata los temas legales relacionados con la vida judía cotidiana.

La obra lleva el nombre de *Séfer ha Turim* («Libro de las filas») o *Arbaá Turim* («Cuatro filas») aludiendo a las cuatro partes de que consta, que son:

1. *Oraj jayyim* («La forma de la vida»): trata del culto y la observancia ritual en casa y en la sinagoga, en el día a día, la celebración del sábado y el ciclo festivo.

2. *Yoreb Deá* («Instrucción del conocimiento»): prohibiciones rituales, especialmente leyes dietéticas y regulaciones relacionadas con la impureza menstrual.

3. *Even ha-Ezer* («Piedra de ayuda»): matrimonio, divorcio y otras situaciones familiares.

4. *Jósen ha-mispat* («Pectoral del derecho»): leyes de tipo económico y administrativo.

El gran jurista del siglo XVI, Yosef Caro, hizo un amplio comentario a esta obra en *Bet Yosef* y un resumen de tipo práctico en *Sulján Aruj*.

A.A.C.

se invoca, y en el de ciertos versículos bíblicos, ya que, según tradición cabalística, toda la Biblia se considera formada por nombres de Dios. Con frecuencia los nombres se alternan con dibujos geométricos, florales o de otro tipo.

El que tenemos aquí presenta algunos elementos muy frecuentes, como la invocación, en el círculo central, a los ángeles Temuniel, Yofiel y Hasdiel, y los salmos 91, 2-3: «Adonai, Dios Todopoderoso, mi refugio y mi baluarte, en quien confío. Ciertamente, Él te librará de red de pajarero, de pestilencia funesta», y 121, 5: «[es Yahvé quien] te guarda, Yahvé es tu amparo a tu diestra», alrededor del cuadrado que encierra a los círculos. El salmo 91 se recitaba por la noche, antes de dormir, para ahuyentar a los demonios, y el 121 aparece en numerosos conjuros contra Lilit, la diablesa que causa mal a los recién nacidos y a las parturientas.

Los cuatro círculos de las esquinas contienen en el centro el nombre de cuatro astros: *Maadim* (Marte), *Nogah* (Venus), *Tsédeq* (Júpiter) y *Jamma* (el Sol). Los dos círculos más pequeños contienen «cuadrados mágicos», en los que se escriben letras del alfabeto hebreo en función de su valor numérico.

A.A.C.

194

Amuleto cabalístico

España, siglo XV

Manuscrito sobre pergamino; 1 folio

25 x 25 cm

Cuenca, Archivo Diocesano

BIBLIOGRAFÍA: Schire 1966; Tachtenberg 1982; Gurtwirth 1989.

Amuleto procedente de un documento inquisitorial. Se trata de un rectángulo de pergamino en cuyo interior hay siete círculos y en cuyo exterior, enmarcado por otro rectángulo, están escritos versículos bíblicos.

En el mundo judío, como en otras culturas, el uso de amuletos y talismanes para invocar la protección del que lo posee, es bastante frecuente y tiene una gran antigüedad. En la literatura talmúdica se mencionan frecuentemente amuletos, denominados *qamia*; los más frecuentes consistían en un trozo de pergamino con inscripciones bíblicas o de otro tipo. En la Edad Media, la actitud ante el uso de amuletos es variada; mientras que los filósofos racionalistas, como Maimónides, prohíben su uso, los místicos lo permiten y, especialmente, la cábala práctica hace un amplio uso de ellos; se componen amuletos para toda clase de situaciones, pero especialmente para proteger a los más débiles, recién nacidos o parturientas contra el mal de ojo. Se basan especialmente en el uso de nombres mágicos, ya sean de Dios o de ángeles, a los que



[Cat. 194]

Filosofía

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

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

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

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

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

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

195

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

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

Zaragoza, ca. 1080; copia terminada en 1362

Manuscrito sobre papel; 202 folios

24,5 x 16,5 x 6 cm

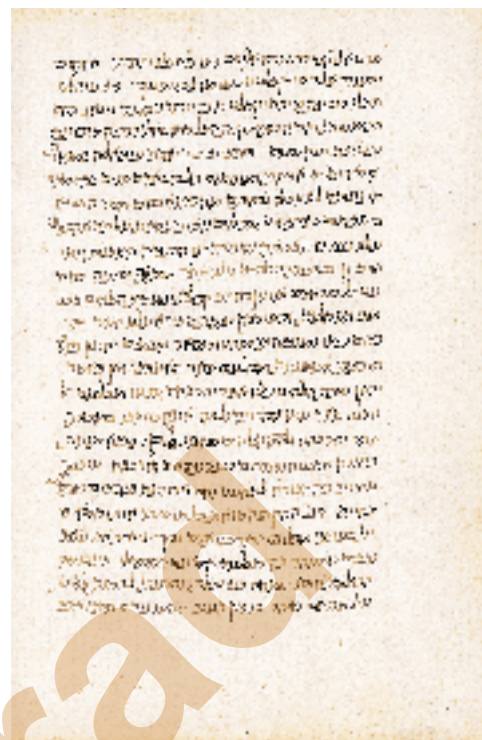
Madrid, Biblioteca Nacional (Ms./5455)

BIBLIOGRAFÍA: Lomba Fuentes 1994.

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

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

A.A.C.



[CAT. 195, fol. 62v]

196

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

Fons Vitae

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

Manuscrito sobre pergamino; 48 folios

32 x 23 x 3 cm

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

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

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

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



[CAT. 196]

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

A.A.C.

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

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

Fostat, 1190; copiado en Marino en 1481

Manuscrito sobre papel; 265 folios

21,6 x 15,5 x 5,5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Mss/5461)

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

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



[CAT. 197, fol. 25v]

carácter del judaísmo posterior, sino que ejerció también gran influencia en los pensadores musulmanes y en la escolástica cristiana.

A.A.C.



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

198

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

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

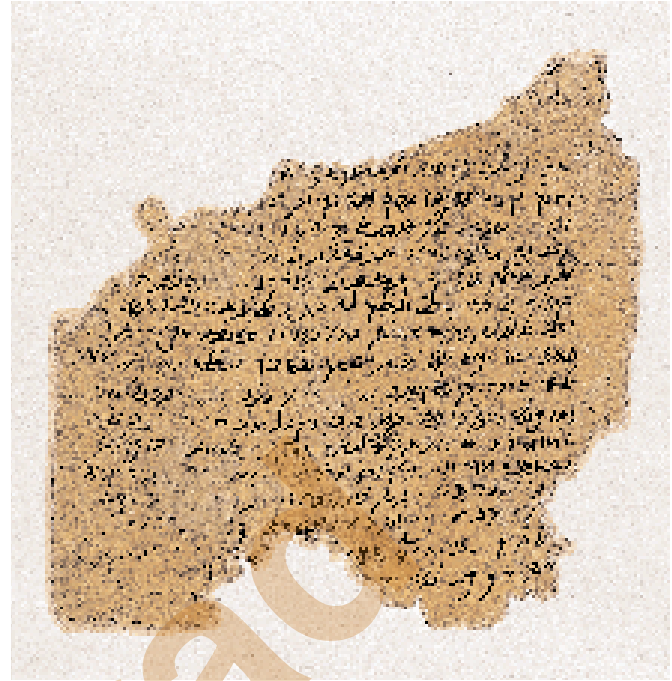
Fostat, 1190; copiado en España, siglo XV

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

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

Véase cat. 197.

A.A.C.



[CAT. 199]

199

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

Moré Nebujim («Guía de perplejos»)

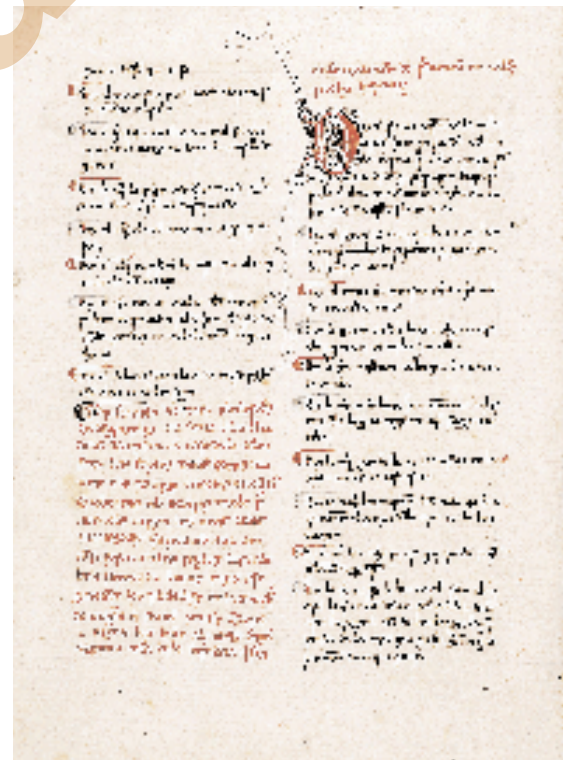
Fostat, 1190

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

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

Véase cat. 197.

A.A.C.



[CAT. 200, fol. 25v]

200

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

Livre de Paraules e dits da savis e filosofos

Cataluña, 1298; copia de 1385

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

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/921)

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

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

A.A.C.

La poesía

Los testimonios más antiguos de composiciones poéticas, tanto sagradas como seculares, escritas en lengua hebrea, se encuentran en la Biblia. Pasada la época bíblica, transcurrió un largo período de tiempo durante el cual la poesía, expresada en unos poemas llamados *piyutim*, se limitó al marco de la liturgia sinagoga con el fin de embellecer las oraciones. Los poetas hispanohebreos continuaron escribiendo poemas litúrgicos laudatorios, rogativos o penitenciales, según los géneros tradicionales de este tipo de poesía. Sin embargo, en Sefarad se produjo un fenómeno importantísimo: la aparición de la poesía secular. Los autores no sólo utilizaron sus versos para entonar oraciones a Dios, también can-

taron al hombre, al mundo y a sus placeres. En los divanes o colecciones de poemas de los grandes poetas como Semuel ibn Nagrella (993-1055), Selomó ibn Gabirol (*ca.* 1020-*ca.* 1057), Mosé ibn Ezra (siglos XI-XII) o Yehudá ha-Leví (*ca.* 1070-1141), los cuales lograron escalar las más altas cimas tanto en poesía religiosa como en la secular, podemos encontrar panegíricos, elegías, cantos al amor, al vino, a la naturaleza, quejas contra el destino o reflexiones sapienciales sobre la vida y la muerte. Algunos autores utilizaron diversas lenguas en sus obras como, por ejemplo, Sem Tob Arduziel, don Sento de Carrión (siglos XIII-XIV), que escribió poesía tanto en castellano como en hebreo.



[Cat. 201]

201

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

Diván

España, siglo XII; copia sin datar

Manuscrito sobre papel; 56 folios

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

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

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

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

M.L.G.S.

202

Coplas del rabino don Sento

Castilla, 1355-1360; copia Sigüenza, 1492

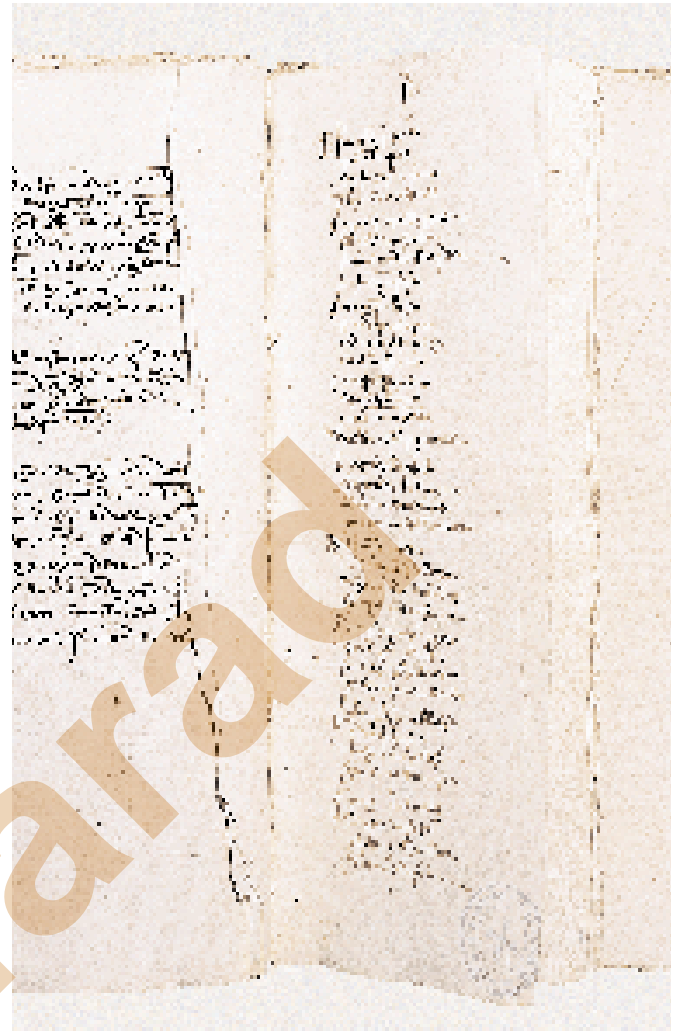
Manuscrito sobre papel; 164 folios

33 x 26 x 3 cm

Cuenca, Archivo Diocesano (Inquisición 6/125)

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

Ferrán Verde, mercader de Molina de Aragón (nacido *ca.* 1430), fue acusado de poseer lecturas propias de los judíos, especialmente el Génesis y una obra del rabino Sem Tob. En 1492, el tribunal de la Inquisición de Sigüenza inicia un proceso de herejía y apostasía en el que se adjunta como prueba un cuadernillo de trece folios donde, para mostrar la bondad de la obra de Sem Tob, Ferrán Verde escribe de memoria las 219 coplas que recuerda, algunas de las cuales no aparecen en otros manuscritos como el de Cambridge o el de la Biblioteca Nacional de Madrid. Dicho mercader será absuelto en 1496 y su cuadernillo incluido en los procesos de Inquisición, gracias al cual disponemos de una importante obra literaria. Sem Tob Arduviel, conocido también como don Sento de Carrión, fue rabino en la aljama de Carrión de los Condes en la primera mitad del siglo XIV y es el autor de los *Proverbios morales*. Éstos se componen de unas seiscientas coplas en lengua castellana, donde trataba sobre virtudes y defectos según la tradición moralista árabe y ju-



[CAT. 202]

día, y están dedicados a Pedro I de Castilla, lo que fue utilizado por el príncipe bastardo Enrique de Trastámara para acusar al rey de proteger abiertamente a la comunidad judía y de esta manera desacreditar a su hermano, al que acusaba de filojudío.

M.L.G.S.

La gramática

Aunque en escritos judíos anteriores se pueden encontrar notas diseminadas de contenido gramatical, el inicio y desarrollo de la gramática científica hebrea se produjo en el siglo X bajo el influjo de los avanzados estudios sobre lingüística árabe. Fue en países dominados por los musulmanes donde trabajaron los primeros gramáticos judíos como Seadya Gaón en Oriente, Yehudá ibn Curays en el norte de África o Menajem ben Saruq y Dunás ben Labrat en al-Andalus. La filología hebrea estuvo muy relacionada en sus comienzos con la exégesis bíblica, ya que uno de sus principales fines era la comprensión de la lengua de la Biblia y hallar explicaciones para sus términos y pasajes más oscuros. También existió una gran relación entre filología y poesía,

ya que en al-Andalus tuvo lugar un fenómeno importantísimo: el renacimiento de la lengua de la Biblia, que en la poesía hebrea sustituyó a otras situaciones lingüísticas que se habían producido en el hebreo desde el final del período bíblico. Los poetas necesitaban conocer las reglas de la lengua hebrea bíblica para poder realizar sus composiciones en un lenguaje que hacía siglos había dejado de hablarse. Entre los grandes filólogos destacaron Yehudá Jayuy (ca. 940-ca. 1000) y Yoná ibn Yanaj (siglos X-XI). Las teorías de la escuela gramatical hispanohebrea se difundieron por diversos países donde habitaban comunidades judías, especialmente por el sur de Francia, donde sobresalió como filólogo David Quimjí (1160?-1235?).

203

Yoná ibn Yanaj (ca. 985, Córdoba?)

Séfer ha-bahasvaá

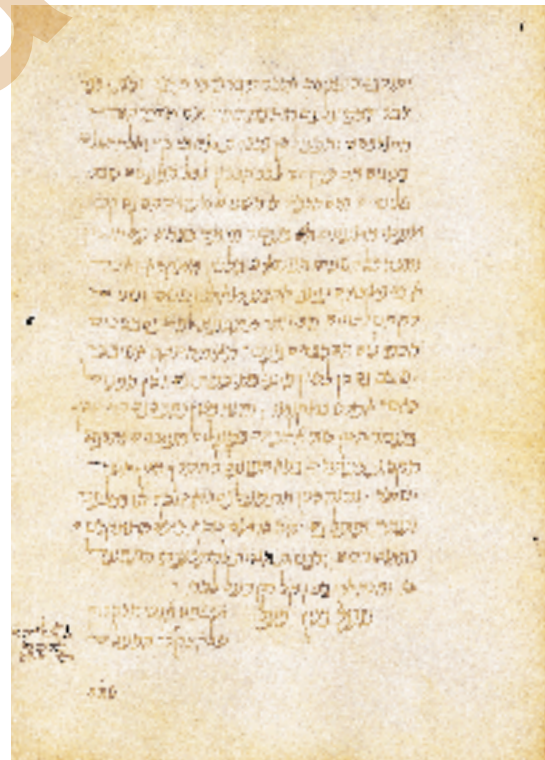
Zaragoza, siglo XI; copia de los siglos XIII-XIV

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

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 5460)

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

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



[CAT. 203, fol. 87v]

lengua hebrea, el *Libro de la Balanza* (*Séfer moznáyim*), sobre terminología gramatical, y *Lengua Preferente* (*Sefut yéter*).

M.L.G.S.

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

Séfer ha Sorasim («Libro de las Raíces»)

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

Manuscrito sobre pergamino; 218 folios

24 x 20,5 x 5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 5454)

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

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

M.L.G.S.



[CAT. 204, fol. 142v]

205

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

Séfer Mijlol («Libro de la Perfección»)

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

Manuscrito sobre pergamino; 139 folios

30 x 24 x 6 cm

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

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

Con la invasión almohade fueron muchas las familias que huyeron de Sefarad buscando la protección en otros lugares. La familia Quimjí se estableció en la Provenza y varios de sus miembros escribieron obras dedi-



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

cadas a la gramática. Entre ellos destaca David, autor de una Gramática o *Mijlol* («Generalidades»), que da nombre a toda la obra, con una completa descripción del hebreo bíblico y un vocabulario o diccionario, el *Séfer ha-sorasim* («Libro de las Raíces»). Esta gramática puede considerarse, junto con la de Abraham ibn Ezrá, la base de todas las obras posteriores de este género, que ejerció una gran influencia entre los hebraístas judíos y los cristianos del Renacimiento.

M.L.G.S.

Medicina

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

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

Se han conservado nombres de algunos médicos judíos en las distintas cortes de taifa, como Menajem ibn al-Fawal, en Zaragoza, o Ishaq ibn Qustar, en Denia. En el último período islámico, el de los nazaríes, destaca Abraham ibn Zarzal, que fue médi-

co, primero, del soberano Muhamad V, y luego, a partir de 1359, del rey castellano Pedro I el Cruel.

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

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

206

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

Aphorismi Excellentissimi Rabí Moisés secundum doctrinam Galieni medicorum principis

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

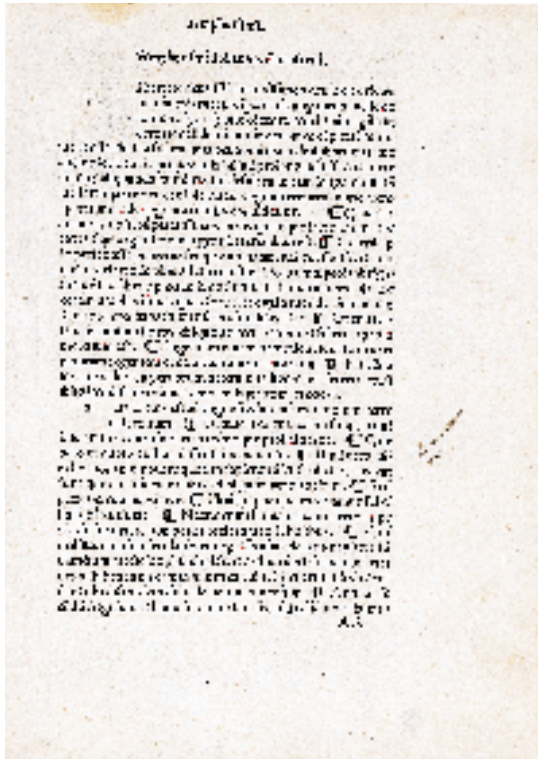
Impreso en papel; 158 folios
20,5 x 16 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (I/2131)

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1992; Bos 2001.

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

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



[Cat. 206, fol. 103]

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

A.A.C.

207

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

Aforismos médicos

Fostat, 1187-1190; copia sin datar

Manuscrito sobre papel; 178 folios

20 x 19,5 x 5 cm

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

Véase cat. 206

A.A.C.

208

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

Aforismos médicos

1187-1190; España, siglo XV

Pergamino; 124 folios

7,5 x 5,5 x 2,5 cm

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

Véase cat. 206.

A.A.C.



[Cat. 207, fol. 86r]



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

209

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

*Tractatus Rabi Moysi de Regimine Sanitatis
ad Soldanum Regem*

Fostat, 1198; s/l. 1518

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

Madrid, Biblioteca Nacional (R/13764)

BIBLIOGRAFÍA: Romano 1992; Bos 2001.

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

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

A.A.C.



[CAT. 209, fol. 2r]

210

Obra médica

España, copia de los siglos XIV-XV

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

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/22105-6)

BIBLIOGRAFÍA: Valle Rodríguez 1986, p. 203.

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

A.A.C.



[CAT. 210]

Los judíos y la ciencia de las estrellas¹

DE BAGDAD A TOLEDO: LOS JUDÍOS
EN LA ENCRUCIJADA DE LA CIENCIA

Hubo un tiempo en el que ni la sabiduría ni la religión habitaban entre los árabes del desierto. Mahoma, su profeta, vino a revelarles el libro sagrado, el Corán, pero seguían ignorando la ciencia. El primer califa de la dinastía abbasí había oído hablar de la competencia de los indios en las ciencias de los antiguos, y quería que algunos de sus libros fueran traducidos al árabe, ya que las ciencias profanas eran desconocidas para sus súbditos. El gobernante musulmán dudaba sobre la ortodoxia religiosa de su propósito, pero una noche el ángel del sueño lo tranquilizó, asegurándole que no se le opondría reparo alguno. Siendo así, hizo llamar a un judío y le dijo que fuera a Arin y que inventara algún subterfugio para traer a la corte a un sabio indio que le pudiera procurar lo que quería. El judío hizo de intérprete entre el que había venido de la India y un árabe, que escribió en su lengua las palabras del sabio. Kankah², que así se llamaba el indio, les enseñó los rudimentos de las matemáticas, que eran necesarias para comprender la geometría del cosmos. Más tarde, de nuevo con la mediación del judío como intérprete, otro sabio, llamado Yacob ben Sarah, proporcionó a los árabes lo más granado de la ciencia astronómica de la época³.

Al margen de su veracidad, la historia narrada por Abraham Ibn Ezra otorga a los judíos un papel en los orígenes de la ciencia árabe que, cuando menos, refleja la situación de su propia época, el siglo XII. Los judíos encontraron en el dominio de las lenguas un modo de hacerse imprescindibles en los círculos del poder, obteniendo así un reconocimiento que la sociedad les negaba en otras muchas facetas. Dada la condición con frecuencia trilingüe de los judíos medievales, que conocían el árabe, se expresaban en la lengua romance vernácula y tenían el hebreo como su lengua sagrada, pronto se convirtieron en privilegiados intérpretes de la transmisión de la cultura árabe a Occidente. En lo concerniente a la ciencia de las estrellas, un au-

tor tan influyente como Maimónides defiende en su *Guía de perplejos* que la astronomía es, junto con las matemáticas, la ciencia propedéutica que se halla en la base de la sabiduría⁴ [cat. 197-199]; quizá habría que recordar que Abraham Ibn Ezra titula su tratado de astrología precisamente *El comienzo de la sabiduría*⁵. El conocimiento de la ciencia de las estrellas es, por tanto, lícito, pero con frecuencia se profundiza en la astronomía con el afán de conocer el destino a través de los astros, a lo que el propio Maimónides se opone con firmeza en una célebre carta a los judíos de Montpellier⁶. Sin embargo, sería inevitable que la astrología tuviera un lugar protagonista en la transmisión de la ciencia de los astros, que incluso la más deplorada de las ciencias ocultas, la magia astral, adquiriera un papel destacado.

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

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

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

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

³ Goldstein 1967, pp. 147-148.

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

⁵ Cantera y Levy 1939.

⁶ Targarona Borrás 1987, pp. 225 y ss.; *cf.* Lerner 1986.

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

grupo de colaboradores judíos que contribuirán de forma decisiva a su ingente tarea de recopilación de la astronomía, la astrología y la magia astral. Tradicionalmente se ha destacado el papel judío en la transmisión de la cultura científica árabe en el *scriptorium* alfonsí a través de obras como la enciclopedia astronómica, que su editor decimonónico llamó *Libros del saber de astronomía*, en cuya compilación desempeñaron un papel fundamental dos judíos: un constructor de instrumentos astronómicos y observador del cielo, Isaac ben Sid (Rabiçag), y un traductor, Yehudá ben Mosé [cat. 213]. Este último también fue el muñidor de la versión del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, quizá incluso participó en la del *Picatrix*⁸, y desde luego fue el que vertió al castellano la primera traducción astromágica del aún infante Alfonso, el *Lapidario*, un libro árabe que obtuvo en Toledo «de un judío que lo tenía escondido, que no se quería aprovechar de él ni que otro obtuviera de él provecho»⁹. Sin embargo, la contribución de los judíos a la ciencia de las estrellas alfonsí no se limitó a su labor de intérpretes y, eventualmente, observadores del cielo. Alfonso buscó en la sabiduría hebrea aquello que había constituido la principal aportación de los judíos a la magia astral: una angelología que utilizara los nombres de estos seres intermediarios entre el cielo y la tierra como instrumentos mágicos. Según una leyenda judía, estando en el paraíso Adán había recibido de Raziél el *Libro de los secretos de Dios* (*Séfer Raziél*) que transmitió a sus descendientes en una cadena de la sabiduría que llega hasta Salomón. En su investigación de la ciencia de las estrellas, llegó a manos del rey Alfonso un ejemplar de este libro (*Çeffér Raziél* se le denomina en el prólogo de la traducción alfonsí), que él mandó traducir y del que sólo se conserva una versión latina¹⁰.

En la concepción alfonsí del saber de las estrellas desempeña un papel importante la plasmación visual de lo que se explica en el texto. En el caso del arte talismánico, la magia astral deviene un arte visual: es fundamental saber cómo es la figura que hay que grabar en un momento determinado para atraer la influencia de un cierto astro. Hasta el punto de que con frecuencia este arte fue denominado

«la ciencia de las imágenes»; tal es el caso de Daniel de Morley, que en el siglo XII llama así a una de las partes en las que clasifica la *scientia astrorum*¹¹. Por desgracia, la mayor parte de las imágenes alfonsíes se han perdido: el manuscrito original del *Libro del saber de astrología* (como debió llamarse originalmente la compilación astronómica que hoy solemos denominar *Libros del saber de astronomía*) está muy mutilado¹²; las *Tablas Alfonsíes* no se conservan en su versión original, aunque tenemos algunos indicios de su posible ilustración; del *Libro de astromagia* apenas si nos ha llegado una parte¹³; el *Libro de las formas y de las imágenes* es sólo un sumario que detalla las utilidades de los talismanes, pero paradójicamente no se conservan ni siquiera las descripciones de las figuras astrológicas a las que se refiere¹⁴ [cat. 186]. De las obras alfonsíes de magia astral, tan sólo el manuscrito alfonsí del *Lapidario* se conserva en su estado original¹⁵.

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

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

⁹ Rodríguez Montalvo 1981.

¹⁰ García Avilés 1997 (1).

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

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

¹³ D'Agostino 1992; García Avilés 1996.

¹⁴ García Avilés 1996.

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

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

La geometría tiene un lugar fundamental en la astronomía, y es un hecho que la mayor parte de los manuscritos que versan sobre esta ciencia están ilustrados exclusivamente con diagramas y esquemas astronómicos. La plasmación figurativa de los textos de la ciencia de las estrellas tiene tres aspectos fundamentales: una función explicativa, en los textos más técnicos, ilustrados con meros diagramas, una función mnemotécnica; como se acusa especialmente en la ilustración de las constelaciones en catálogos de estrellas y tablas astronómicas; y, por último, una indudable función estética, cuyo fin es representativo, el de atraer la atención del espectador embelleciendo los volúmenes más lujosos para orgullo de su propietario. La plasmación de la magia astral como arte visual tiene elementos que aúnan estas tres funciones, que, naturalmente se pueden clasificar sólo a efectos metodológicos, pero que suelen incidir de forma más o menos explícita en la mayoría de las ilustraciones astrológicas. En lo que concierne a los códices hebreos medievales, los tratados puramente técnicos se suelen ilustrar con simples diagramas explicativos. Si exceptuamos los zodiacos de algunas sinagogas tardoantiguas, cuyo significado ha sido muy debatido¹⁷, las figuras astrológicas son tardías, y, naturalmente, se integran en las corrientes ilustrativas de su época. Por otro lado, es probable que la magia astral no se llegara a ilustrar en los manuscritos hebreos, entre otras razones, porque es una tradición esotérica, un saber secreto que es preferible transmitirlo oralmente y sólo a un selecto grupo de iniciados.

IMÁGENES DEL CIELO

En la Baja Edad Media la ciencia de las estrellas constituirá una fundamental materia propedéutica de la medicina¹⁸. Cuando en el siglo XV se decora la recién construida biblioteca de la Universidad de Salamanca, se encarga a Fernando Gallego que la embellezca con ciertos motivos astrológicos que destacan el papel de la astronomía en la formación de los estudiantes salmantinos¹⁹. Los patronos eclesiásticos no se olvidan de hacer que

se inscriba en ella una frase extraída del salmo octavo, que recuerda a los espectadores que si alguna influencia «natural» del cielo se puede esperar, también ésta proviene en último extremo de la obra creadora de Dios: «Cuando veo tus cielos, la obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú creaste...». La exégesis de Enrique de Villena es elocuente sobre el sentido atribuido a este salmo en el siglo XV castellano: la contemplación científica del cielo no debe hacernos olvidar que las maravillas que en él se contemplan no proceden sino de Dios²⁰. Tres siglos antes, el judío hispano Abraham bar Jiyya, en su tratado de astronomía y cosmografía *Forma de la tierra*, interpretaba este salmo en el mismo sentido. Merece la pena citar un largo pasaje del prólogo de dicha obra: «Dios [...] puso en los cielos luminarias y estrellas que giran en sus círculos y ruedan alrededor de la tierra, acercándose ahora y alejándose después. Mediante ellos extendió sobre los habitantes del mundo el esplendor de su gloria y de su luz, hizo patente a todo sabio de corazón su gran magnificencia y la maravilla de sus obras y de sus arcanos. Por ello dijo David, rey de Israel: “Yahveh, Dios nuestro, ¡cuán excelso es tu nombre sobre la tierra!” Y también dijo: “Cuando veo tu cielo, obra de tus manos, etc.”. El verbo veo se refiere aquí a la visión del corazón, es decir, a la inteligencia. Quien comprende la obra de los cielos y los movimientos de las estrellas, que Dios constituyó para que revelasen sus maravillas, entenderá así la gloria de su nombre magnífico en toda la tierra». Del mencionado pasaje se desprende que quien estudia la obra del cielo y de la tierra e inquiere su forma, al mismo tiempo que comprende los movimientos de los astros y su disposición, entenderá el poder y gloria de su Creador, así como su sabiduría. Acerca de dicha persona, dijeron nuestros rabinos: «A todo aquel que sabe computar los períodos y los signos del firmamento, no se le puede aplicar el pasaje: “La obra de Dios no miraron y la obra de sus manos no vieron”. Has de saber que quien comienza a estudiar la Ley, según sus facultades, y penetra sus preceptos, si junto con esto se dedica a la ciencia de las estrellas y profundiza en ella, no se ocupará así

¹⁷ Ness 1999.

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

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

²⁰ Cátedra 1985; cfr. García Avilés 1994.

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

Por la época en que Fernando Gallego pinta su bóveda, poco antes de la expulsión de los judíos, tenía su actividad en Salamanca otro astrónomo judío, Abraham Zacuto, célebre por sus tablas astronómicas, que escribiría también un opúsculo de astrología médica: el *Tratado de las influencias del cielo*²². La astrología médica sería, también entre los judíos, el principal acicate para el estudio de la astronomía en la Baja Edad Media, y no es extraño que algunos manuscritos astronómicos relacionados con la medicina contengan ilustraciones astrológicas. Y ello a pesar de que alguna voz se alzaba en su contra. En una carta sobre la licitud de la decoración figurativa en los libros de oraciones hebreos, Meir de Rothenburg (1215-1293) prohibía explícitamente las imágenes que ilustraban «el contorno de los cuerpos celestes»²³. Su admonición, como veremos después, ni siquiera impidió que se siguieran decorando con figuras zodiacales ciertos libros litúrgicos hebreos, pero en todo caso no obstaba la representación de este tipo de imágenes en otros contextos. El hombre astrológico es la expresión iconográfica por antonomasia de la relación entre astrología y medicina. En el *Atlas Catalán de 1373 del judío Abraham Cresques* (París, Bib. Nat. Esp. 30) aparece un hombre astrológico en el que están escritos los nombres de los signos del zodiaco²⁴, y en una compilación hebrea de textos médicos realizada en Provenza hacia 1430 e ilustrada algunos años después en Italia encontramos ya una melotesia decorada con las figuras zodiacales²⁵. Se prosigue así una tradición figurativa que el mundo cristiano había desarrollado con profusión desde el siglo XIII, aunque el origen de esta idea hunde sus raíces en la Antigüedad²⁶: por ejemplo, en el hebreo *Libro de la creación* (*Séfer Yezirá*, encontramos ya reseñada la relación entre los signos del zodiaco y las doce partes del cuerpo²⁷.

En otros textos de astrología médica hallamos una decoración que consiste en reproducir las figuras de las constelaciones zodiacales simplemente enmarcadas en viñetas circulares, como sucede en un manuscrito tardío de la Alemania meridional²⁸.

No obstante, aunque la disposición figurativa es completamente distinta, la relación con el tema de la melotesia zodiacal es explícita: junto a la tortuga que representa a la constelación zodiacal del Escorpión se indica: «éste controla los testículos y el recto»²⁹. Es evidente, pues, que los pocos testimonios de ilustración astrológica que ornán los manuscritos hebreos bajomedievales con frecuencia tienen una relación inextricable con la medicina. Éste es también el caso de otro manuscrito más propiamente astronómico, una compilación de tablas y textos de astronomía elaborada en Cataluña en la segunda mitad del siglo XIV a instancias de un médico judío, en el que las figuras de las constelaciones ilustran un tratado atribuido a Ptolomeo³⁰. Otro «físico» (denominación común del médico en la época) de origen judío hubo de ser quien encargara la ilustración de un controvertido manuscrito fechado en Barcelona en 1348³¹, que ilustra la apertura del libro segundo de la *Guía de perplejos* de Maimónides, dedicado a cuestiones cosmológicas, con un astrónomo explicando a sus discípulos el uso del astrolabio en una escena de bella factura cuya autoría se ha atribuido al taller de Ferrer Bassa³².

Naturalmente que estas ilustraciones no tienen nada de singular por el hecho de hallarse en el contexto de manuscritos hebreos, sino que testimonian la integración judía en el medio cultural en el que se hallan inmersos, y con frecuencia, como acabamos de ver, serían ilustrados por artistas cristianos que trasladarían sus propias tradiciones iconográficas. En la citada compilación hebreo-catalana de textos y tablas astronómicas, las constelaciones no se diferencian notablemente de la tradición arraigada en la Antigüedad tardía que heredaría la Edad Media. Las imágenes astrológicas de la nave Argos, la crátera y el águila no tienen nada de particular y son comunes a la tradición cristiana y a la islámica, que en muchos casos es a grandes rasgos similar debido a su común raigambre tardoantigua. Únicamente el cuerpo anudado y la fiera apariencia del dragón —derivada del primigenio modelo oriental de la serie árabe³³— sugiere un posible origen islámico de la fuente de inspiración del artista. Hay que recordar, no obstante,

²¹ Millás Vallicrosa 1956, pp. 27-28.

²² Carvalho 1927.

²³ Mann 2000, pp. 110-111.

²⁴ Sobre este manuscrito, véase Avril *et al.* 1982, pp. 96-98.

²⁵ París, BN, Heb. 1181, fol. 264v. Sobre este manuscrito, véase Garel 1991, p. 178; Sed-Rajna 1994, pp. 76-78. Sobre el hombre zodiacal, véase Bober 1948; Clark 1979; Marcellis 1986.

²⁶ Rico 1986, pp. 11-45.

²⁷ Busi y Loewenthal 1995, p. 43; *cf.*: Idel 2001, p. 21.

²⁸ París, BN, ms. Heb. 1120, fols. 144v-145r. *Cf.*: Halbronn 1985, lám. III.

²⁹ Fishof 2001, p. 62.

³⁰ Amsterdam, Museo Histórico Judío, Colección Floersheim, ms. sin numerar, fols. 136v-137r.; *cf.*: Steinschneider 1893, pp. 614-616; Sasson 1932, pp. 1041-1043; Sotheby 1975, pp. 49-54; Melker *et al.* 1990, p. 72 y fig. 17; Glick 1992, n.º 26.

³¹ Romano 1990. Sobre la medicina astrológica en la Cataluña del siglo XIV, Cardoner y Planas 1960 y 1973, pp. 201 ss. *Cf.*: también Contreras Mas 1997, pp. 45-50, sobre la actividad astrológica de los médicos judíos mallorquines.

³² Sed-Rajna 1992 (1) y 1992 (2); Alcoy i Pedrós 1992; Yarza Luaces 1995, pp. 147 y ss.

³³ *Cf.*: Caiozzo 1994.

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

Al igual que en el arte cristiano, también en el judío las ilustraciones zodiacales forman parte del repertorio ornamental usual de ciertos libros litúrgicos. En su carácter de divisiones del tiempo los signos del zodiaco cobran un interés para la liturgia paragonable al que adquieren en manuscritos cristianos como salterios y libros de horas, que se acompañaban con calendarios decorados con las labores de los meses y los signos del zodiaco. La misma tradición se desarrolló en los libros de ciclos de oraciones hebreos (*mahzorim*)³⁴. En estos manuscritos aparecen unos poemas contruidos en forma de acrósticos, de tal modo que cada uno de los veintidós versos comienza con la letra correspondiente del alfabeto hebreo. Un verso menciona el nombre de un mes, empezando por el de *Nisán*, y el siguiente el del signo del zodiaco que le corresponde. Naturalmente, en este recuento están de más una constelación zodiacal y un mes. Ello explica la anomalía de que, del mismo modo que los meses de *Tévet* y *Shevat* han de combinarse en un solo verso, las imágenes de Capricornio y Acuario aparecen eventualmente entremezcladas en una sola escena, como sucede ya en manuscritos del siglo XIII, en los que aparece en una sola viñeta la cabra junto al pozo de agua como representación sinóptica de ambas constelaciones³⁵.

Como hemos constatado, salvo alguna peculiaridad como la reseñada no existe una tradición

ilustrativa astrológica exclusiva del mundo judío, y aún menos propia de Sefarad, como no existe tampoco una tradición completamente separada en la astronomía y la astrología, sino que las notables contribuciones judías se suman al devenir de la *scientia astrorum* medieval por diversas vías. Pero nos queda por destacar una contribución esencial en la que la tradición judía desempeña un papel protagonista: la magia astral, plagada desde la época helenística y durante toda la Edad Media de la nomenclatura angélica hebrea³⁶. En su investigación de la sabiduría de los astros, Alfonso X buscará en la tradición judía una angelología que complete sus pesquisas en el terreno de la magia astral árabe.

CÁBALA PRÁCTICA

La cábala es una revelación profética transmitida de generación en generación cuya fuente de conocimiento supera todo intento de indagación racional. Los cabalistas medievales pretenden haber puesto por escrito una sistematización del corpus simbólico de la mística hebrea celosamente guardada en círculos restringidos desde tiempos remotos. La cábala, como observa Yehudá ben Selomó ha-Kohén de Toledo pocos años antes de que Alfonso X suba al trono, se transmite de forma secreta y oral³⁷. Se dice que este conocimiento esotérico tradicional (la palabra hebrea «*qabalá*» significa «tradición») fue recogido en primer lugar en el *Libro de Raziel* (*Séfer Raziel*), el cual llegó a manos de Enoch, que se inspiró en él para escribir su propio libro sobre los secretos divinos. A su vez, Enoch instruyó a Abraham en este saber supremo, y el último compuso el *Libro de la creación* (*Séfer Yezirá*)³⁸. Esta tradición judía constituye el fundamento de la fama del *Libro de Raziel* entre los ocultistas del Renacimiento, con frecuencia fascinados por la vertiente práctica de la cábala más que por el saber místico desarrollado entre los judíos desde finales del siglo XII.

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

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

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

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

³⁷ Sirat 1980, pp. 191 y ss.

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

mágico y esotérico que circulaban entre los judíos, y que se basaban en la utilización práctica de los nombres divinos y angélicos. Mucho antes de que en 1701 se publicara bajo el título *Séfer Raziel* una compilación de diversos textos hebreos (algunos de ellos no muy anteriores a la edición)³⁹, la primera mención conocida de un libro de Raziel procede del judío converso del siglo XII Pedro Alfonso, quien cita un cierto libro de secretos (*Secreta secretorum*) que contendría recetas alquímicas. Más tarde, superando el ecuador del siglo XIII, Alberto Magno, Tadeo de Parma o Pedro de Abano se refieren también a obras atribuidas a Raziel⁴⁰. Una de ellas sería sin duda una obra de origen tardoantiguo que conoció una cierta difusión en la Edad Media, el *Libro de los misterios* (*Séfer ha-Razim*), que hallaremos incorporada en el *Libro de Raziel* que mandó traducir Alfonso X⁴¹.

Y es que, como era de esperar, esta tradición esotérica judía no pasaría inadvertida al Rey Sabio y a su entorno de colaboradores judíos. Años después, su sobrino don Juan Manuel, al enumerar las obras del Rey Sabio, diría que, entre otros muchos textos, hizo traducir la cábala hebrea⁴². Se refería sin duda a los tratados de magia astral reunidos bajo la advocación a Raziel. En efecto, conservamos esta obra en un manuscrito tardío (Vat. Reg. lat. 1300) en el que se afirma explícitamente que fue Alfonso X el que ordenó su traducción. No cabe duda de que los judíos lo consideraban por aquella época la vertiente práctica de la tradición mística hebrea. Un cabalista anónimo de la escuela de Abraham Abulafia dice que podemos distinguir tres tipos de cábala, la «cábala rabínica», la «cábala profética» y la «cábala práctica»⁴³. En realidad, la cábala práctica es un conglomerado de textos que provienen de las prácticas mágicas que se desarrollaron en el judaísmo desde la Antigüedad tardía y durante toda la Edad Media⁴⁴. A finales del siglo XIII o comienzos del XIV, el judío marroquí Yehudá ben Nissim ibn Malka, en un comentario árabe sobre el *Libro de la creación* (*Séfer Yezirá*), dice que junto a éste se solía estudiar el *Séfer Raziel*, que contiene sellos, figuras mágicas, nombres de eficacia talismánica y conjuros⁴⁵. Yehudá ben Nissim considera el *Séfer Raziel* como una especie de iniciación a

la doctrina esotérica del *Séfer Yezirá*, esto es, «como un vademécum para la aplicación práctica de las teorías de la astrología y de la magia simpática que los rabinos no habían profesado menos que los filósofos, pero bajo la cobertura de símbolos abstrusos»⁴⁶.

El *Libro de Raziel* alfonsí es una compilación que sigue la estructura original en siete partes atribuida al libro primigenio, pero las propias contradicciones en las que incurre manifiestan su carácter recopilatorio, como por ejemplo el hecho de que en ocasiones se indique que el libro fue entregado por Raziel a Adán, como sucede en el prólogo, mientras que en otras se menciona a Noé como el receptor de este libro de oculto saber, siguiendo la tradición expresada en el *Libro de los misterios* (*Séfer ha-Razim*). Aunque la versión latina del *Liber Razielis* alfonsí es muy tardía (hacia finales del siglo XV o comienzos del XVI), aún se vislumbran trazas de su presencia en la corte del Rey Sabio a través de dos manuscritos que atestiguan el interés alfonsí por la magia de las imágenes: el *Libro de astromagia* y el *Libro de las formas y de las imágenes*⁴⁷. Es indudable que la plasmación visual de los talismanes desempeñó un papel fundamental en la concepción alfonsí de la transmisión de la magia astral (no olvidemos que el talismán se suelen designar en la Edad Media con el término *imago*)⁴⁸, y así mientras en el *Lapidario* se describe en términos visuales el proceso de la elaboración de los talismanes, desde su recogida a las figuras que han de ser grabadas en las piedras, en el *Libro de astromagia* se desarrollan en imágenes incluso las ceremonias de magia astral provenientes de textos árabes y hebreos⁴⁹. Con el paso del tiempo, las tradiciones astromágicas judías y árabes que se recogen en estas enciclopedias astromágicas alfonsíes se terminarían confundiendo en una tradición miscelánea que suscitaría el interés de los eruditos renacentistas, fascinados por el poder mágico de las imágenes, esa «ciencia de las imágenes», a la que un judío converso del siglo XV aludirá cuando afirme: «Esta es la ciencia divina que hace felices a los hombres, que les enseña a parecer dioses entre los mortales, habla con las estrellas y, si es lícito decirlo, gobierna con Dios todo lo que hay en el mundo»⁵⁰.

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

⁴⁰ García Avilés 1997 (1).

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

⁴² Juan Manuel, *Libro de la caza*, apud Bleca 1981, I, p. 519.

⁴³ Scholem 1971.

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

⁴⁵ Vajda 1954, pp. 166-190.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁷ García Avilés 1996.

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

⁴⁹ García Avilés 1997 (2)

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

211

De astronomía

Toledo, 1270-1279

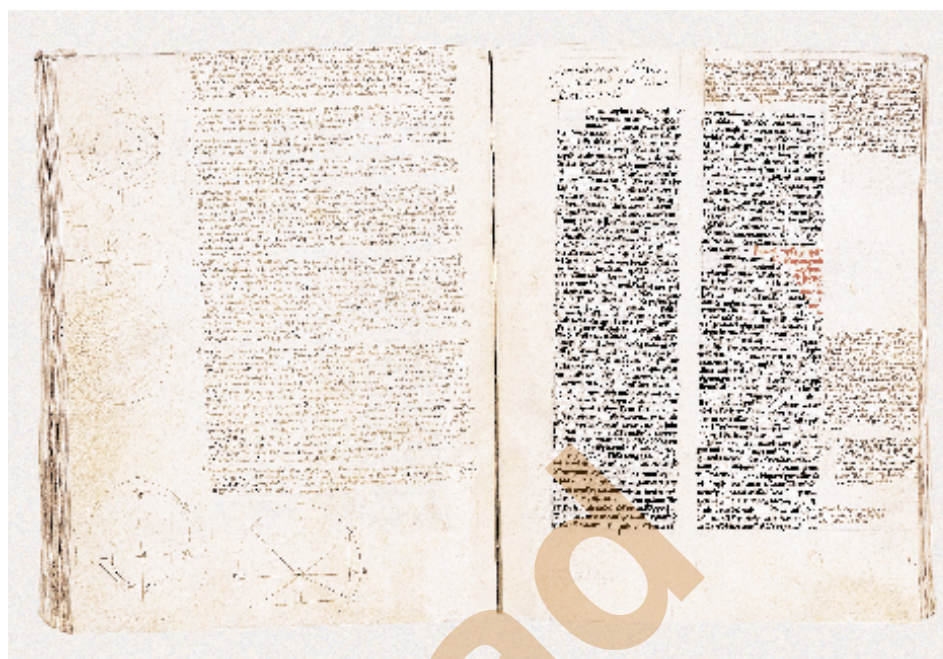
30 x 23 x 5 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/10053)

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

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

A.G.A.



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

212

Tratados de astronomía

Siglos XIII-XIV

Códice miniado en pergamino

33,2 x 23,5 x 4 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms/10012)

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

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

A.G.A.



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

213

Libros del saber de astronomía

Toledo, 1255-1279; copia del siglo XVI

Manuscrito sobre papel

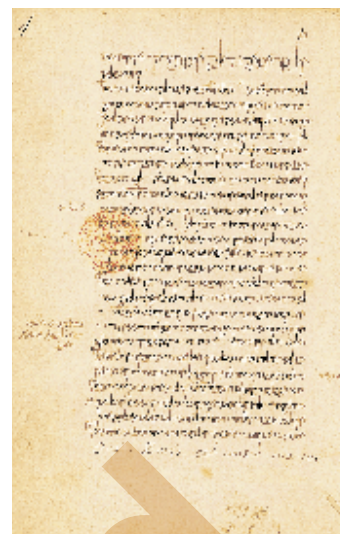
44,3 x 30 x 7 cm

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

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

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

A.G.A.



[CAT. 214]



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

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

A.G.A.

215

Abraham bar Jijya

Séfer Tsurat ha-Eretz

España, siglo XV

Manuscrito en pergamino

19,4 x 14 x 2,5 cm

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

BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1956.

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

A.G.A.

214

Tratado de la esfera

Siglo XIII; traducción de 1470-1480

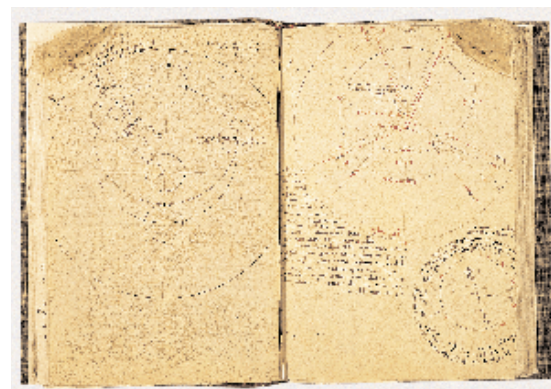
Manuscrito sobre papel

22 x 15 cm

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

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

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



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

216

Abraham Zacuto

Almanach Perpetuum

Salamanca, 1473-1478; Leiria, 1496

Impreso en papel
20 x 16 x 4 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (I/1077)

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

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

A.G.A.

An open manuscript showing two pages of astronomical tables. The pages are filled with dense, handwritten text and numerical data organized in columns and rows, typical of a calendar or almanac. The ink is dark on aged, slightly yellowed paper.

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

217

Abraham Zacuto

Tablas astronómicas (Ha-jibbur ha-gadol)

Leira, 1473

Impreso en papel
21,7 x 16 x 4 cm

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

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

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

A.G.A.

An open manuscript showing two pages of astronomical tables. The pages are filled with dense, handwritten text and numerical data organized in columns and rows, typical of a calendar or almanac. The ink is dark on aged, slightly yellowed paper.

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

218

Muhamad ibn Alsafar

Astrolabio

España, 1229

Bronce

13,5 cm Ø

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

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

La finalidad de un astrolabio es la representación bidimensional del cosmos geográfico que muestra el movimiento aparente de la esfera celeste y, a la vez, determina la posición relativa de algunos astros en un

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

M.L.G.S.



[CAT. 218]

219

Astrolabio con inscripción hebrea

Europa, ca. 1550

Latón

17 x 11,5 x 2,6 cm

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

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

La tradición astronómica hebrea medieval comenzó en España en el siglo XII y estuvo fuertemente influenciada por la árabe. Abraham bar Jijya y Abraham ibn Ezra son dos de los más destacados sabios de este tiempo, que tradujeron textos del árabe y compilaron listas de estrellas utilizadas para fabricar astrolabios. La serie que configuró Bar Jijya dependía del catálogo de estrellas de al-Battani (ca. 929) y la de Ibn Ezra del

repertorio de al-Zarqallu (siglo XI). El astrolabio más antiguo conocido con escritura en hebreo, actualmente en el Museo Británico, está fechado en el siglo XIV. Es curioso comprobar que ninguno de los astrolabios con signos hebreos tienen la escala transversal, que mejora la precisión de las observaciones de altitud estelar. Este invento se debe a Levi ben Gersón (ca. 1340), quien en su obra *Astronomía*, el tratado medieval más original y extenso escrito en hebreo sobre esta materia, dedica un capítulo a los errores en la determinación de la altitud estelar usando un astrolabio. De hecho, la escala transversal más antigua se encuentra en un instrumento de 1483 realizado con inscripciones latinas.

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

M.L.G.S



[CAT. 219]

Geografía, historia y viajeros

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

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

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

bre que, siglos antes, había compuesto Abraham ibn Daud.

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

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

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

Itinerarium

Tudela, siglo XII; Antuerpiae, 1575

Impreso en papel; 114 folios

16,5 x 11,2 x 2 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (R/15629)

BIBLIOGRAFÍA: Magdalena Nom de Déu 1982.

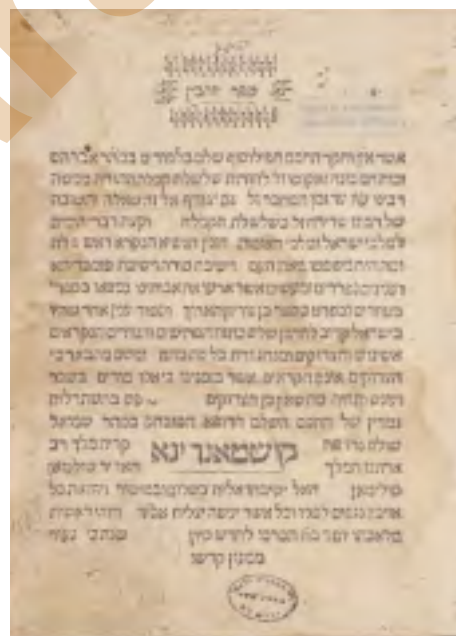
Benjamín ben Yonah de Tudela dejó constancia en su obra *Séfer Masaot* («Libro de viajes») del viaje que realizó entre 1165 y 1173 alrededor del mundo conocido en la Edad Media. Visitó unas trescientas ciudades, entre las que destacan Roma, Constantinopla, Alejandría, Jerusalén, Damasco, Bagdad y El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

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

A.A.C.



[CAT. 220, portada]



[CAT. 221]

221

Abraham ben Semuel Zacuto

(Salamanca, 1452-Damasco, ca. 1515)

Séfer Yubasin

Castilla-Túnez, 1504; Constantinopla, 1566

Impreso en papel; 176 folios

19,3 x 15,4 x 4 cm

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

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

El *Séfer Yubasin*, o *Libro de las genealogías*, es obra del polígrafo Abraham Zacuto, astrónomo, matemático, lexicógrafo, cabalista e historiador. De su autor sabemos que nació probablemente en Alba de Tormes, que trabajó como astrónomo al servicio del obispo de Salamanca Gonzalo de Vivero; en 1492 se estableció en Lisboa como astrónomo y cronista de los reyes Juan II y Manuel I. Con motivo de la expulsión de los judíos de Portugal en 1497 se estableció en Túnez, y en 1504 terminó el *Séfer Yujasin*, una historia cronológica de los judíos desde la Creación hasta el año 1500 de la era cristiana. En esta obra da cuenta de la transmisión de

la ley oral y establece la cronología de los sabios que la han transmitido; la obra sigue el estilo de otras anteriores, como el *Séfer ha-Qabalá* de Abraham ibn Daud, dividida en seis capítulos; los dos primeros cubren el período del segundo Templo, de la *Misná* y del *Talmud*; los capítulos tres y cuatro, el período de las Academias babilónicas y los gaones; en el capítulo cinco habla de los comienzos del rabinato en Europa y menciona a los principales rabinos de Sefarad, hasta su época.

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

A.A.C.

HISTORIA DE UN CONFLICTO

eSefarad



Historia de un conflicto

Cuando repasamos los casi mil quinientos años de vivencia de los judíos en España, nos damos cuenta que en muchos momentos de esta historia surge un conflicto, o mejor dicho «el conflicto», creando tensiones que terminan siempre con restricciones en los derechos de la comunidad menor, la judía. En este apartado analizaremos el conflicto y los efectos que éste tendrá en la situación jurídica de los hebreos en la legislación de la España cristiana, cuál era la imagen que los cristianos tenían de los judíos y, por último, la resolución del conflicto: la expulsión.

El conflicto tuvo un desenlace traumático, el decreto de expulsión de 1492. Los sefardíes del destierro durante años se preguntaban sobre las causas que les había llevado a tal situación. Uno de éstos, Selomó ibn Verga, después de múltiples reflexiones no encuentra respuestas y su interpretación de los hechos no es más que una convencional visión del concepto tradicional del determinismo teológico de la historia de los judíos en la Diáspora; estas palabras de su obra, *La vara de Judá*, no deja lugar a dudas:

Violencias y persecuciones que padecieron los israelitas en tierra de infieles, y que yo he traducido para que las conozcan los hijos de Israel, y que se conviertan implorando piedad al Señor de las misericordias, de modo que Él, en gracia a los que sufrieron, perdone sus pecados, y a sus aflicciones diga: basta.

¹ Desde el mismo momento de la expulsión se ha querido ver en ella un instrumento de carácter político y económico sabiamente instrumentado por Fernando el Católico. Maquiavelo consideraba que la expulsión era una *pietosa crudeltá* del monarca para conseguir las propiedades de los desterrados con el fin de utilizarla en su programa político.

² En muy pocas ocasiones los judíos estuvieron en condiciones de utilizar la fuerza como complemento de los debates doctrinales, pero cuando así fue, no dudaron en hacerlo o al menos intentarlo.

Para la mayoría de los cristianos y, desde luego, para los protagonistas fundamentales de la expulsión, los Reyes Católicos, no hay otra causa que la religiosa¹. El decreto es muy explícito al respecto:

Crímenes e delitos contra nuestra santa fe católica no basta para entero remedio para obviar e remediar como çese tan gran oprobio e ofensa de la fe y religión cristiana, porque cada día se halla e parece que los dichos judíos creçen en continuar su malo y dañado propósito donde biven e conversan, y porque no aya lugar de más ofender a nuestra santa fe... Por ende acordamos de mandar salir todos los dichos judíos e judías de nuestros reynos e que jamás tornen ni vuelvan a ellos.

Unos y otros, judíos y cristianos, argumentan desde lo religioso. En el fondo, son dos posturas zelotas y cerradas en defensa de todo aquello que les une con su Dios. A lo largo de todo el proceso que dura el conflicto ambos bandos utilizaron la dialéctica argumental que pudieron; en este sentido, las disputas doctrinales fueron continuas y se remontan a los tiempos más antiguos, aunque las más famosas sean las que se producen a partir del siglo XIII. Ahora bien, la condición humana de los litigantes lleva al más poderoso a recurrir a otros argumentos, el de la fuerza². De esta manera, según se radicaliza el conflicto, la situación jurídica de los hebreos se va empobreciendo hasta quedar en una indefensión casi absoluta. Sin duda, las relaciones entre cristianos y judíos intervienen activa o pasivamente en multitud de aspectos sociales, económicos y políticos en general, pero en todos ellos la razón manifiesta es estrictamente la religiosa.

Fernando Gallego, *Cristo bendiciendo* (detalle), Madrid, Museo Nacional del Prado (Inv. 2647)



Iglesia frente a Sinagoga

¹ Para actualización de este tema en el ámbito hispano es de un gran interés *La controversia* 1998.

² Aunque hay que tener en cuenta que esta iconografía corresponde al ámbito cristiano, por el patetismo de la imagen y el empeño puesto en su realización se diría que en ella se representa un homenaje del autor.

³ El 16 canon —«Que las doncellas no se casen con infieles»—; el 49 —«Que los judíos no bendigan los frutos de los cristianos»—; el 50 —«Acerca de los cristianos que comen con los judíos»—; el 78 —«De los fieles casados si cometieren adulterio con mujer judía o gentil»—. Aunque se discute el año exacto de la celebración de este concilio, todos coinciden en señalar que ocurrió antes del Edicto de Milán (313).

⁴ Gregorio fue obispo de Elvira en el siglo IV y sus tratados, aunque no dirigidos a los judíos, sino a los fieles cristianos, pueden encuadrarse en la polémica tradicional contra los judíos. En todo caso, la cronología de esta obra presenta serias dudas para algunos especialistas.

⁵ Para un estado de la cuestión de la cronología y un análisis de la carta, desde el punto de vista de la controversia cristianojudía, véase Valle 1998 (3), pp. 62-76.

Felipe Vigarny, *La Sinagoga* (ca. 1522-1526), Burgos, Catedral, Capilla del Condestable

Al ser el cristianismo en sus orígenes una secta judía existió siempre entre judíos y cristianos un claro enfrentamiento dialéctico. En algunos momentos bajomedievales la polémica terminaría por convertirse en una violenta y dramática disputa, en la que los más poderosos terminarían por querer imponer sus ideas por la fuerza. Esta controversia¹ se ha personificado de una manera emblemática en *Iglesia versus Sinagoga*, con una riquísima historiografía y una bellísima iconografía plástica tal como podemos apreciar en la célebre tabla de la *Maiestas* de Fernando Gallego o en alguna de las obras presentes en este catálogo [cat. 233], pero sin duda una de las representaciones más dramáticas e intensas de la Sinagoga es la de Felipe Vigarny para la capilla de los Condestables de Castilla. Ante esta obra, de principios del siglo XVI, uno siente el dolor de un pueblo personificado por ella tras lo terrible del edicto de 1492².

DE LA ESPAÑA ROMANA A LA HISPANOVISIGODA: LA APARICIÓN DEL CONVERSO

Las primeras referencias de la Iglesia hispana sobre los judíos corresponden a cuatro cánones del Concilio de Elvira (300-306)³, lo que se puede interpretar como que los judíos constituían ya entonces un importante número en la sociedad hispana. Por entonces los cristianos no se habían integrado en el aparato del poder imperial. Los judíos son tratados como infieles, ya sea heréticos o simples gentiles, con los que el trato es problemático pues pueden inducir mal a los creyentes. Las penas en absoluto son traumáticas, simplemente deben abstenerse de la comunión durante un tiempo, tan sólo los que reinciden en el caso de la bendición de los frutos serán apartados de la Iglesia.

Pese a que se ha querido ver en el concilio eliberritano la primera manifestación de la controversia cristianojudía hispana, no debe considerarse así. La polémica doctrinal no se iniciará hasta las obras de Aurelio Prudencio (348-405), su tratado *Adversus Iudaeos*, y la de Gregorio de Elvira, los *Tractatus Origenis*⁴. Ambos son estrictamente doctrinales y siguen en su argumentación básica la teoría teológica de Tertuliano y Cipriano. Prudencio no teme a los judíos, su intención es convencerles de su error.

El paso de la polémica doctrinal a la conversión forzosa se iba a realizar muy pronto, durante los primeros años del siglo V, en la isla de Menorca. El enfrentamiento Iglesia/Sinagoga se nos muestra aquí en toda su crudeza y con todos los elementos que caracterizarán el fenómeno durante los próximos mil años que dura la estancia de los judíos en España. Los sucesos aparecen relatados en la carta encíclica de Severo, obispo de Ciudadela, datada según algunos el año 418⁵. Por este documento sabemos que en Menorca existían dos ciudades principales: Yamona, la actual Ciudadela, y Magona, Mahón. En Yamona

vivían los cristianos, era sede episcopal, y no había judíos, no porque se les prohibiera, sino porque una serie de fenómenos sobrenaturales se lo impedía. Magona era habitada por los hebreos, que son comparados por su fiereza y malicia con los lobos y las zorras, que al igual que las culebras y los escorpiones, «muerden diariamente a la Iglesia de Cristo». Pese a estas expresiones duras, en el fondo estamos en el mismo planteamiento de la dialéctica doctrinal: los cristianos gozan del amparo divino, mientras que los judíos son los enemigos irreconciliables de la Iglesia.

Las dos comunidades, que se habían llevado bien hasta entonces, van a ver cómo se rompe la convivencia: la llegada de las reliquias de San Esteban, el protomártir ejecutado por los judíos, hará que entre la comunidad cristiana surjan los fanáticos que pidan venganza sobre los hebreos. Se suceden entonces una serie de hechos: un enfrentamiento doctrinal con el que los cristianos pretenden convertir a los judíos, cuyo resultado es negativo; un ataque violento que termina con el incendio de la sinagoga; como consecuencia de esta violencia se produce una conversión masiva (los más poderosos por intereses económicos y prestigio social, algunos por sucesos sobrenaturales, y otros, sencillamente atemorizados).

Con la conversión de Recaredo al catolicismo en el III Concilio de Toledo algunos especialistas suponen que la postura civil y la religiosa coincidieron en su persecución de los judíos buscando la unidad confesional. Sea cierta o no esta interpretación, la verdad es que en este concilio su canon XIV no sólo vuelve a repetir algunas de las



Jaume Serra, *Retablo de San Esteban* (detalle), siglo XVI, Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya (Inv. 3947)

prescripciones de Elvira, sino que se va más lejos prohibiendo a los judíos el desempeño de cargos públicos. A partir de ese momento, la normativa conciliar recoge una serie de disposiciones que, pese a ciertas interpretaciones historiográficas, responde al mismo espíritu fanático que había incitado a los cristianos menorquines el siglo anterior⁶. Aunque hubo reinados más permisivos, en líneas generales el antijudaísmo se fue radicalizando.

La encubierta conversión forzosa de la época de Severo se mostrará en su más cruda realidad bajo el reinado de Sisebuto: en el año 616 dispuso la conversión general de los judíos o la salida del territorio con la confiscación de los bienes de los que se negasen. Es posible interpretar que la idea de la conversión forzada agradase a los sectores más seculares de la Iglesia, a la vez que la confiscación de bienes resultase provechosa a las arcas del rey.

Las autoridades eclesiásticas eran partidarias de la conversión de los judíos, sin embargo con actitudes diferentes: Isidoro de Sevilla encabezaba la postura más moderada, era necesaria la conversión mediante el convencimiento; las leyes sisebutianas contra los judíos, del año 612, tuvieron en el obispo Aurasio, metropolitano de Toledo, posiblemente uno de sus instigadores⁷.

La actitud de Isidoro sobre el tema de los judíos aparece ampliamente referenciada en su obra. Analizando ésta, Díez Merino no duda en afirmar que «su actitud es pastoral, que busca su conversión; no adopta el lenguaje acre y despreciativo que se había notado en otros autores que le precedieron, y sobre todo el que adoptarán en la controversia judía medieval otros teólogos cristianos»⁸. Aunque se ha dicho que Isidoro promovió la conversión forzosa, lo que no parece corresponderse con sus escritos, lo que sí está probado es que él está al frente del IV Concilio de Toledo (633), cuyos cánones ponen fin a las conversiones forzosas de Sisebuto: «Acerca de los judíos [...] que en adelante nadie les fuerce a creer». El mismo canon recomienda: «Por lo tanto se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia». Este es el espíritu isidoriano que está presente en otras obras del Doctor hispalense. En su *Historia gothorum*, al enjuiciar la actuación de Sisebuto dice: «En los comienzos de su reinado, al forzar a los judíos a adoptar la fe cristiana, tuvo ciertamente celo santo, pero no según dictado del recto juicio; pues obligó con el ejercicio de su poder real a quienes habría que haber atraído en definitiva con los argumentos racionales de nuestra fe». Esos argumentos son los que él reunió en su conocida obra *Contra los judíos* que, como informa en el prólogo-dedicatoria a su hermana Florentina, tiene la doble finalidad de «corroboración de la fe por la autoridad de los profetas y la prueba del error al desconocer la verdad los judíos».

Sin embargo, ambas posturas eclesiásticas, la doctrinal de Isidoro y la radical de Aurasio, son muy duras con los conversos dudosos o que claramente vuelven a judaizar. Se les quitará la potestad sobre sus hijos y serán obligados a perseverar en la fe cristiana, recurriendo si es necesario a la fuerza⁹. A pesar de la dureza de estas actitudes, la postura más apegada a lo doctrinal no debía ser muy acorde con la violencia empleada en otros países europeos. A esto se refiere la carta del papa Honorio I, del año 638, cuando dice «que los obispos españoles son como perros que no saben ladrar ante el peligro que para la fe suponen los judíos».

La intransigencia cristiana con los judíos, aunque con ciertos períodos de relajación de las normas, llegó con Ervigio a su máxima dureza. Se ha dicho que estas leyes fueron la expresión de la voluntad del monarca, y por lo tanto algo propio del poder civil, sin embargo

⁶ La mayoría de los historiadores tienden a agruparse en dos posturas claramente contrapuestas: las disposiciones antijudías de los concilios responden a la voluntad del rey con la anuencia de los padres conciliares; el rey actúa así como reflejo de la presión eclesiástica. Este es un viejo problema interpretativo de la legislación emanada de los concilios toledanos; sin embargo, en lo que se refiere a los judíos, salvo algunos aspectos muy puntuales, el espíritu del antijudaísmo de estos concilios responde a la opinión de los sectores más radicalizados de la Iglesia cristiana.

⁷ El archisínagogo Leví Semuel acusó a este prelado ante el tribunal de Froga, *comes* de la ciudad, de haber convertido con fuerza o engaño a numerosos judíos importantes, entre ellos a Rabí Isahq.

⁸ Díez Merino 1998, p. 110.

⁹ Pueden verse a este respecto los siguientes cánones del IV Concilio de Toledo: «De las clases de judíos. Quiénes serán obligados a creer por la fuerza y quiénes no» (c. LVII); «De los judíos que fueron cristianos y después se convirtieron a su primitiva fe» (c. LIX); «Que los hijos de judíos sean separados de sus padres y entregados a cristianos» (c. LX); algunos aspectos complementarios de los cánones LXI al LXVI.

al analizarlas podemos ver que el principal fundamento son los principios doctrinales de los eclesiásticos hispanogodos y muy especialmente las actitudes más duras del sector radical de la Iglesia. Las leyes ervigianas serán sancionadas con total entusiasmo por los padres del XII Concilio de Toledo (681). Lo contenido en el canon IX se dirige «contra la malicia de los judíos» y «acerca de la execrable infidelidad de los judíos». Además de renovar todas las leyes antijudías anteriores y las numerosas normas de carácter civil, otras muchas están dirigidas a contentar al bando cristiano en la contienda religiosa. Se les acusa de blasfemadores de la Santa Trinidad. A los conversos se les prohíbe que abjuren de su nueva fe: «que los judíos no retraigan de la gracia del bautismo ni a sí mismos, ni a sus hijos, ni a sus siervos». Incluso a los mismos judíos no sólo se les prohíbe la práctica de los principios de su religión («no celebren la Pascua según su rito, ni practiquen la circuncisión de la carne [...] no celebren el sábado ni las restantes festividades de su religión»), sino que deben cumplir y respetar los preceptos de la religión cristiana («cesar en su trabajo los días de domingo y los demás días señalados [...] y no se atrevan a casarse sin la bendición de su obispo»).

La estrecha relación de la Iglesia y el rey en la política antijudía durante el período hispanogodo hace que los hebreos en cuanto les fue posible tomaran partido contra ambas instituciones, juntas o por separado. En la revuelta de Paulo contra Wamba, los judíos se pusieron de parte del primero con la esperanza de inclinar el nuevo poder civil a su favor. Tras la derrota de Paulo, San Julián no dudó en afirmar que en la Galia se había formado «un prostíbulo de judíos blasfemos».

Ante este cúmulo de circunstancias no es de extrañar que los judíos recibiesen como auténticos libertadores a los invasores musulmanes.

DE LOS NÚCLEOS DE RESISTENCIA CRISTIANA HASTA 1200

La invasión supuso un cambio radical de poder bajo las nuevas autoridades. Desde el punto de vista religioso, los judíos mantuvieron toda una doctrina crítica contra el cristianismo que hasta entonces no habían podido desarrollar con plena libertad. Sin embargo, esta crítica doctrinal no tuvo su paralelo con los musulmanes, ni éstos se lo habrían permitido. Los especialistas consideran que la crítica judía al cristianismo en al-Andalus fue el fundamento de la literatura hebrea anticristiana en Europa:

Tanto Jacob ben Rubén como Yosef Quimhi, autores de los primeros tratados anticristianos específicos dentro de la Cristiandad, *Las guerras del Señor* y *El libro de la Alianza*, respectivamente (ambos de 1170), tenían una estrecha familiaridad con la tradición andalusí¹⁰.

Como es natural, bajo el dominio musulmán la situación de los cristianos era muy precaria y lógicamente no contaban los eclesiásticos con el apoyo del poder civil para imponer lo que la discusión doctrinal no convencía. La polémica más importante que conocemos a este respecto es la sostenida por el mozárabe Álvaro de Córdoba y Eleazar¹¹. La polémica es muy curiosa porque Eleazar es un cristiano recién convertido al judaísmo y como todo nuevo converso un extremado zelota¹². Los argumentos de su disputa carecen de importancia, son los tradicionales (el Mesías, Encarnación y Trinidad, etc.). Lo más significativo de esta controversia fue el final, como ahora el que estaba más cerca del poder

¹⁰ Lasker 1998, p. 170.

¹¹ Este Eleazar fue el diácono Bodón, miembro de la capellanía de Ludovico Pío, que en el año 839 huyó a al-Andalus y se convirtió a la ley mosaica.

¹² No son muchos los convertidos al judaísmo de los que la historia haya dejado constancia de su nombre, de esta época los dedos de una mano sobrarían para señalarlos a todos. En todo caso, la historia de los «vencedores» también se encargó de una *damnatio memoriae*. La preocupación de varios cánones conciliares de época hispanogoda es una buena referencia de que el fenómeno se produjo con una cierta continuidad, todavía el cuerpo jurídico del siglo XIII se ocupó de este tema.

era Eleazar, éste no dudó en recurrir a sus influencias con las autoridades musulmanas para que obligasen a los cristianos a convertirse al islam o al judaísmo.

En los núcleos de resistencia cristiana, aunque como legítimos herederos de los reyes visigodos hicieron suyas sus ideas, no estuvieron en condiciones de llevarlas a la práctica durante mucho tiempo. Cuando empezaron a contar con una comunidad judía importante, los reyes habían cambiado su actitud para con los judíos, que se habían convertido en unos servidores importantes¹³, y la Iglesia había perdido su interés misional y tan sólo se mostraba en una dialéctica doctrinal absolutamente epigonal. También debe tenerse en cuenta a este respecto que los judíos hacía mucho tiempo que habían perdido todo deseo importante de proselitismo.

La obra más significativa de este amplio período corresponde a San Martín de León (*ca.* 1125-1202), quien cuando estaba en plena madurez, cerca de los sesenta años, escribe una importante obra exegética en la que los judíos tienen un tratamiento especial [cat. 222]. Para A. Viñayo este interés de Martín por el tema judío se debe a la preocupación que suscita en él el auge que la comunidad hebrea empieza a tener en León y la posible relación judía con los movimientos heréticos del sur de Francia¹⁴. Tampoco los temas de la polémica martiniana son nada originales: el Mesías, la teología trinitaria y los errores de los judíos, todo ello bajo la argumentación de Isidoro, Agustín y Gregorio Magno para sus exégesis de la Escritura, mientras que la doctrina trinitaria corresponde a Pedro Lombardo.

Desde el punto de la legislación eclesiástica en esta época tampoco encontramos nada similar a los concilios hispanogodos, las referencias que conozco tratan más de aspectos de la legislación civil. Fernando I había reducido considerablemente el antijudaísmo de estos concilios.

DE LA RADICALIZACIÓN DE LA CONTROVERSIA A LA INTOLERANCIA DOGMÁTICA. SIGLOS XIII AL XV

A partir del siglo XIII, los movimientos heréticos de los albigenses entre otros hacen que los papas sientan la necesidad de defender la unidad de su fe persiguiendo no sólo a sus herejes, sino que sitúan en su punto de mira a los judíos. La radicalización pontificia recuperó todos los viejos demonios que se habían utilizado en el pasado. A esta nueva situación contribuirán decisivamente las órdenes mendicantes, especialmente los dominicos. Manifestaciones de esta actitud son los sermones obligados a los judíos, las disputas públicas y una importante actividad coercitiva de los pontífices que se hace sentir a través del clero diocesano. La conocida imagen de san Esteban predicando a los judíos en la sinagoga se convierte en todo un símbolo popular de estos enfrentamientos doctrinales. El valor catequético de esta imagen para la devoción popular residía en el hecho que Esteban, pese a sus esfuerzos misioneros, murió asesinado por quienes quería salvar.

LOS DOMINICOS Y SUS «ESTUDIOS DE LENGUAS» (*STUDIA LINGUARUM*)

La misión de la orden dominicana, aprobada por Honorio III en 1216, es fundamentalmente la evangelización basada en el estudio, por esta razón la palabra y los escritos serán sus recursos primordiales. Para su labor misionera entre musulmanes y judíos pronto

¹³ Véase el apartado «Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey».

¹⁴ Viñayo González 1948. Una amplia visión sobre san Martín y su época en Viñayo González 1987.

comprendieron que era necesario el conocimiento de sus lenguas para hacerse entender¹⁵ y de sus fuentes religiosas para hacerles ver sus errores.

Los generales de la orden dispusieron la creación de centros donde se aprendiesen estas lenguas. Las primeras fundaciones fueron las dedicadas a los estudios árabes, viniendo después los de hebreo. El estudio de Murcia enseñaba árabe y hebreo; el *Studium hebraicum* de Barcelona que venía funcionando desde mucho antes de 1281; el capítulo general de 1291 establece en Játiva «una casa donde queremos y ordenamos que haya siempre un Estudio de hebreo y árabe». Esta labor sería proseguida por otros como Ramon Llull que en 1276 funda el Colegio de Lenguas de Miramar, o el Concilio de Vienne (1311-1312) que estableció en los principales Estudios Eclesiásticos (Curia Romana, París, Oxford, Bolonia y Salamanca) que «hubiera profesores convenientemente renumerados, que enseñasen hebreo, árabe y caldeo». De estos centros surgieron personajes tan notables como Raimundo Martí, que en 1278 termina su *Pugio fidei*, compuesto especialmente contra los judíos, según su autor, demostrando un profundo conocimiento de la literatura rabínica.

LA ASISTENCIA OBLIGATORIA A LAS PREDICACIONES Y LAS GRANDES DISPUTAS

El sentido evangelizador de los mendicantes llevó a éstos a predicar a los infieles. En su celo, con la ayuda del papa, consiguieron que sus sermones fueran oídos obligatoriamente por los judíos. Jaime I el Conquistador (1208-1276) ordenó, en el estatuto del año 1242, que «cuando fuera que el arzobispo o los obispos o los frailes predicadores o menores se allegaban a una villa o lugar donde habitaban sarracenos y judíos y quisiesen explanar la palabra de Dios a los judíos o a los sarracenos; éstos habrían de asistir a su convocatoria y escuchar pacientemente la predicación; a aquellos que no vinieren de grado, nuestros oficiales los constreñirán desatendida toda excusa»¹⁶. Durante más de dos siglos se sucedieron estas misiones populares, que poco a poco, y unidos a otros factores sociológicos que no son de este apartado, fueron caldeando los ánimos del clero bajo y el pueblo llano. Otras veces eran las homilias con motivo de hechos extraordinarios las que enardecían a las masas ocasionando sucesos sangrientos entre los miembros de la comunidad judía. A la muerte de Carlos IV, el Hermoso, Pedro de Ollagoyen de Estella, predicando en los oficios de Semana Santa de 1328, provocó las iras del pueblo que realizó una gran matanza de judíos en Estella, Viana y Los Arcos. De este terrible hecho el cronista hebreo nos ha dejado constancia:

¹⁵ Esto se refiere más a los infieles africanos y orientales, pues los de la Península hablaban las lenguas romances.

¹⁶ La reacción hebrea contemporánea a las predicaciones forzadas aparece reflejada de una manera especial en *Miljémet miswá* (1240-1270) de R. Meir ben Simeón (Chazan 1989).

¹⁷ Capítulo cincuenta del «Compendio del justo» de R. Yosef ben Sadiq, en Moreno Koch 1992, p. 56 y n.º 207.

El viernes por la tarde del mes de *Adar* del año 5088 [1328], se encendió la cólera de Dios contra su pueblo y murió el rey de Francia, que reinaba sobre Navarra, y se alzaron los nativos del país para destruirlos y matar a todos los judíos que hubiera en su reino y mataron en Esbilía de Navarra y en el resto de los lugares del país nueve mil judíos¹⁷.

La actividad misionera más famosa fue la llevada a cabo por Vicente Ferrer entre 1411 y 1412. Convocado por Pablo de Santa María, el famoso obispo converso, predicó por su diócesis de Cartagena, recorriendo las ciudades de Alicante, Orihuela, Elche, Murcia y Lorca; desde allí prolongó, rodeado de una compañía de flagelantes, su actividad por las ciudades de Castilla, en medio del fervor popular. Aunque Vicente era contrario a la sangre y rechazaba las conversiones forzadas, sus encendidos sermones y el aparato penitencial fue-

Sello personal de Najmánides, siglo XIII. Inscripción: «Mosé ben Najmán Gerondí». Jerusalén, The Israel Museum



ron causa de importantes disturbios populares que a veces terminaban con actuaciones violentas. La impresión que la predicación de Vicente dejaba y la dramática presión del clero menor y el pueblo zelota hicieron que muchos judíos se convirtiesen. Las crónicas hispanohebreas nos han dejado una amarga acta notarial: «El tonsurado Vicente, por medio de doña Catalina, la reina, y don Fernando, rey de Aragón, hicieron cambiar su religión a más de doscientos mil judíos el año 5172 [1412]».

Del sentido apocalíptico que estos sucesos causaron en la comunidad judía no es gratuito que el mismo cronista dijese a continuación los hechos asombrosos que también acaecieron en aquel año, síntomas claros del disgusto de Dios con su pueblo: «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»¹⁸.

Abraham bar de Selomó de Torrutiel, en su crónica, no se muestra con contemplaciones y se expresa rotundamente con estos sucesos que describe en los mismos términos pero con las siguientes precisiones: Sobre Vicente Ferrer apostilla «sea borrado su nombre y su memoria»; sobre la actuación del tonsurado y las catástrofes de la naturaleza afirma: «envió el Santo, bendito sea, aquellas dos calamidades contra ellos por el pecado de Israel»¹⁹.

La organización de disputas doctrinales tuvo un gran eco popular. Se trataba de combatir en público con las armas de la erudición teológica y del conocimiento de las Sagradas Escrituras como si un torneo de paladines se tratara. Como ya hemos visto, esta práctica arranca desde la época de Severo en la isla de Menorca, pero iba a tener un gran desarrollo a partir del siglo XIII. Aunque generalmente este tipo de encuentros pretendía llevar la polémica libresca a un encuentro directo y vivo, donde los argumentos eran la principal arma, la verdad es que el deseo de victoria condujo en muchas ocasiones a actos violentamente coercitivos.

Jaime I, impulsado por los dominicos y movido por su amor a los judíos, en la esperanza de conseguir su arrepentimiento y conversión, convocó la disputa de Gerona y la famosa de Barcelona de 1263. El encargado de dirigir la estrategia cristiana en esta última fue el dominico Pablo Cristiano, converso judío, que desplegó una importante actividad misionera entre los judíos de Francia y Aragón²⁰. El representante judío Moisés ben Najmán (Najmánides, también conocido como Bonastruc sa Porta, 1190-1270), el más famoso de los rabinos de su época. El paladín judío solicitó garantías de libertad de expresión, lo que le fue concedido por el propio monarca.

Tenemos un buen conocimiento de cómo transcurrió la disputa pues nos han llegado las dos versiones: el relato cristiano, un resumen de las actas del debate, que lleva el sello

¹⁸ *Ibidem*, p. 61.

¹⁹ *Séfer ha-Qabalá*, en Navarro Koch 1992, p. 101.

²⁰ Él fue el que consiguió de Luis IX el decreto que obligaba a los judíos a llevar la rodela en los vestidos.

del rey Jaime, y un texto hebreo atribuido a Najmánides. Los cristianos, fundamentándose en su conocimiento de las fuentes judías, pretendían demostrar el error del judaísmo y además hacerlo venciendo dialécticamente al más ilustre de los sabios judíos de la época. En el fragor de la discusión llegó a intervenir el propio monarca, lo que contravenía una de las condiciones de los hebreos. Pero en todo caso la libertad fue tanta que Najmánides llegó a afirmar que la razón no admite el dogma cristiano sobre la naturaleza de la Divinidad e incluso vaticinó la destrucción del reino cristiano. Jaime I dispuso el fin de la disputa diciéndole a Najmánides que era mejor dejar las cosas como estaban «porque no he visto a ninguno que no teniendo la razón de su parte arguya tan bien como tú lo has hecho». Una vez que se despidió del rey, éste le había entregado trescientas monedas en compensación a sus esfuerzos y desplazamientos, regresó a Gerona. El resultado de la contienda no dejó satisfechos a ninguno de los bandos, pero los dominicos intentaron por todos los medios que los excesos de expresión de Najmánides fuesen duramente castigados, sin embargo el monarca no lo consintió.

Se sucedieron otras disputas entre las que conocemos la de Mallorca del año 1286 y sobre todo la famosa de Tortosa de 1413-1414 [cat. 228].

DISPOSICIONES ECLESIASTICAS

El IV Concilio de Letrán (1215) [cat. 223], con su indicación de señalar públicamente a los judíos, inicia la política pontificia de acorralar a los judíos y forzarlos con numerosas medidas restrictivas a su conversión. La norma conciliar, que se extendió rápidamente por Europa, no fue aplicada durante mucho tiempo en los reinos hispanos²¹. Se sucedieron inmediatamente después una serie de medidas que buscaban claramente el acoso, para ellas los papas contaron con la colaboración de los dominicos; además de la obligación de oír a los misioneros, se recomendaba el confinamientos en espacios cerrados, la depuración y quema de libros no convenientes, etc.

Durante el siglo XIII será en la Corona de Aragón donde aparecerán con más fuerza todas estas medidas coercitivas, que ya hacía tiempo se venían aplicando en Europa. El 28 de agosto de 1263, Jaime I ordena a sus oficiales que obligasen a los judíos a entregar todas las copias del libro XI del *Misná Torá* («Libro de la Ley») de Maimónides por contener blasfemias contra Jesucristo. Cuatro años después, las medidas restrictivas sobre los libros se endurecen: Clemente IV ordena al arzobispo de Tarragona que interceda ante el rey para que se obligue a los judíos de su reino a entregar el *Talmud* y todos los libros suyos; sólo aquellos que no contengan injurias contra la fe cristiana les serían devueltos, mientras que el resto debía guardarse en lugar seguro. Esta operación debía llevarse a cabo en presencia de los frailes predicadores y de los menores.

Pero lo más terrible era que ya entonces la violencia física se convirtió en instrumento de «convencimiento». El mismo Clemente IV solicitaba de Jaime I que castigase severamente a aquel (Najmánides), «que en tu presencia había disputado con Pablo Cristiano, y que ahora había escrito un libro con muchas mentiras». Sólo excluye del castigo, y esto es lo que resulta más aterrador, pues seguramente en otros casos lo veía posible, la muerte y la amputación de algún miembro. No es extraño que en este ambiente Najmánides abandonase Cataluña y se estableciese en Jerusalén a partir del 23 de agosto de 1267.

²¹ Véase el apartado dedicado a «La imagen personal».

Aunque sin esta dureza en su aplicación, las limitaciones pontificias a determinadas lecturas por parte de los judíos también se acusan en las obras jurídicas de Alfonso X²², sin embargo, como podemos ver, también se cuida de la ortodoxia judía:

Defendemos que ningún judío non sea osado de leer ningunos que fablen en su ley e que sean contra ella por desfazerla nin de los tener escondidos; e si alguno ouiere o los fallare, quémelos a la puerta de la sinagoga congeramient. Otrossí defendemos que non lean nin tengan libros a sabiendas que fablen en nuestra ley et que sean contra ella por desfazerla, mas otorgamos que puedan leer e tener todos los libros de su ley assí como les fue dado por Moysén e por los otros prophetas²³.

Los mismos juristas castellanos de Alfonso, que sí admiten que los judíos vayan señalados, aunque esto no se llevaría cabo en el siglo XIII, saben que por instigación pontificia en Europa se ponen graves dificultades a la práctica correcta de su religión, por ello manifiestan claramente que en el reino castellano-leonés esto no está permitido:

Non defendemos que los iudíos non puedan guardar sus sábados e las otras fiestas que manda su ley e que usen todas las otras que an otorgadas por Sancta Eglefia e los otros reyes, e ninguno non sea osado de ge lo tollernin de loge lo controllar²⁴.

Esta actitud benévola y respetuosa con la práctica religiosa de los judíos empezará a cambiar a partir del siglo XIV. Bajo la presidencia de Rodrigo, arzobispo de Santiago, se celebra un sínodo provincial en Zamora (a. 1313) en el que en el preámbulo de sus actas se puede apreciar cuál era el talante del mismo: «contra los porfiosos judíos, en otorgamiento de la Fe Cristiana, e católica e del derecho»²⁵. Como explican los padres sinodales lo que pretendían hacer es llevar a su cumplimiento lo que se había dispuesto por Clemente V en el Concilio de Vienne (1311-1312): «costrennir e vedar sus malicias e las sus presunciones con que se avuelven contra los cristianos e contra la guarda del nombre de Dios».

Un siglo después, tras los sucesos de la disputa de Tortosa, el papa Benedicto XIII promulgó una bula contra los judíos españoles (a. 1415) en la que a lo largo de trece preceptos, se recogen todo tipo de prohibiciones y limitaciones a su misma práctica religiosa²⁶.

Aunque las actuaciones de los reyes²⁷ y de algunos prelados relajaron algo todas estas medidas coercitivas, la realidad es que parte del clero se sentía legitimado para enardecer desde el púlpito a las masas en contra de los judíos²⁸ y obligar a éstos a participar mansamente en ciertas ceremonias cristianas. El sínodo de Ávila, del año 1481, prohíbe que los judíos sean obligados a participar en las procesiones y otros actos en honor de Dios²⁹. Durante el siglo XV la sociedad hispana, que se encontraba con un doble problema, un pueblo judío acorralado y un importante número de conversos bajo sospecha, se decidió, siguiendo el ejemplo de otros países europeos, por dos terribles medidas: la institución de la Inquisición y la expulsión de los judíos.

²² Como ya había aparecido alguna referencia al tema en el reinado de su padre, Fernando III.

²³ *Fuero Real* 1836, Libro IV, tit. 2, ley 1^a.

²⁴ *Ibidem*, Libro IV, tit. 2, ley 7^a.

²⁵ Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 935-938.

²⁶ *Ibidem*, pp. 970-985.

²⁷ Véase el apartado dedicado a «Judíos moros y cristianos bajo la autoridad de rey».

²⁸ Ferrant Martínez, fanático clérigo sevillano, empleaba un tono tan violento en sus predicaciones que tuvo que ser amonestado por el rey y por el arzobispo. Sin embargo, sus sermones fueron la espoleta de los terribles sucesos ocurridos en las juderías andaluzas entre 1390 y 1391.

²⁹ *Synodicon Hispanum* 1993, pp. 205-206.

Martino de León (1120-1130/1203, León)

Obras de Santo Martino

Ca. 1185-1200

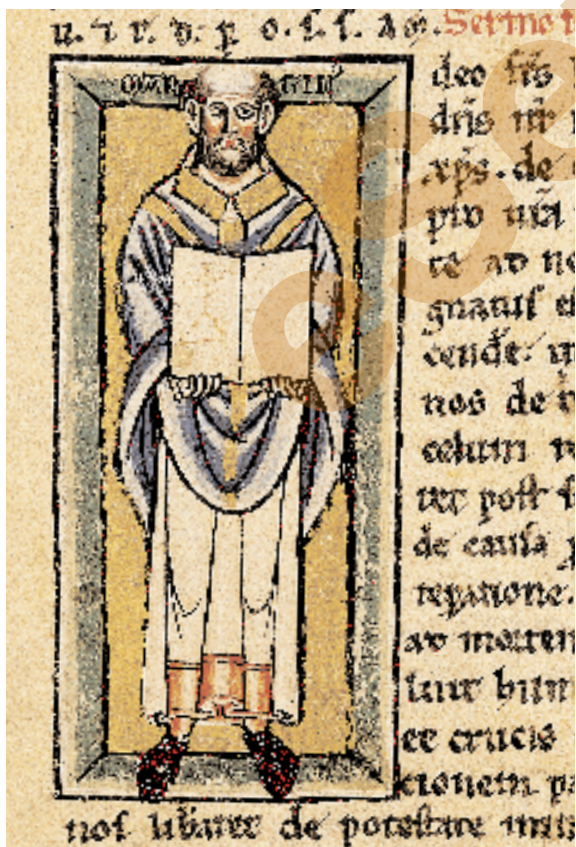
Pergamino

48,2 x 34,5 y 48 x 34,5 cm

León, Archivo de la Real Colegiata de San Isidoro (Mss. XI.1 y XI.2)

BIBLIOGRAFÍA: Pérez Llamazares 1914, p. 103; Pérez Llamazares 1923, p. 36; Gómez Moreno 1925, pp. 204-205; Viñayo González 1948; Viñayo González 1960; *El arte románico* 1961, p. 520; Viñayo y Fernández 1985; Fernández González 1987 (1), pp. 513-546; Fernández González 1987 (2), pp. 49-73; Mandianes 1987, pp. 87-94; Marín 1987, pp. 429-456; McCluskey 1987, pp. 233-247; Robles Carcedo 1987, pp. 597-621; Viñayo González 1987, pp. 337-395; *O Pórtico* 1988, p. 27; *Las Edades* 1990, pp. 174-175, n.º 116; Yarza Luaces 1990; Yarza Luaces 1991; Lucas de Tuy 1992, pp. 97-119; Suárez Bilbao 1995, pp. 1121-1325; Viñayo González 1998, pp. 337-359; Galván Freile 1999, pp. 217-276; *Maravillas* 2001, p. 474, n.º 197.

Martino, canónigo de la Real Colegiata leonesa comenzó a redactar, a partir de 1185, su obra escrita que alcanza un total de 701 folios y que se ha dispuesto en dos volúmenes. Según explica en el prólogo, la denominó *Con-*



[Cat. 222]

cordia, «porque en ella mutuamente se ponen de acuerdo el Antiguo y el Nuevo Testamento». El códice que nos ocupa es un primer traslado del texto original, materializado hacia 1200 con la ayuda de siete escribas costeados por la reina Berenguela y puestos al servicio del canónigo Martino.

Aunque a cada capítulo se le ha dado el calificativo de *sermones*, poco tienen que ver éstos con los *sermonarios* pues, en realidad, se trata de auténticos tratados dogmáticos y exegéticos. Mención especial merecen los de contenido apologético, dirigidos contra los judíos de la ciudad de León. Como género literario, el autor ha utilizado las fórmulas de *sentencias* y *catenas*, recogiendo textos escriturísticos y de los Padres de la Iglesia.

El códice se adorna con un interesante conjunto de mayúsculas ornadas en las que se representan las efigies de San Isidoro, la del propio Martino y una serie de profetas y apóstoles, además de la imagen de Cristo. Se completa la obra miniada con motivos florales y animalísticos muy fantaseados y con un buen número de *calderones* para la acotación textual. Plásticamente hay que incluir la ilustración de este manuscrito en las corrientes europeas que, de forma genérica, se han calificado como «estética 1200»; definida por el uso de una paleta cromática variada y brillante y abundancia de dorados para los fondos. Por otro lado, responde a la interrelación de modelos estéticos que, a finales del siglo XII y principios de la centuria siguiente, caracterizaron las artes del color, con un marcado bizantinismo clasicista.

E.F.G.

IV Concilio Lateranense

Letrán (Roma), 1215; copia de la primera mitad del siglo XVI

Manuscrito sobre pergamino; 32 folios; encuadernado en piel estezada sobre tabla y dos broches

27 x 19 x 3 cm

Toledo, Catedral de Toledo, Archivo Capítular (Ms. 15-26)

BIBLIOGRAFÍA: García y González 1970, pp. 48-49; *Constituciones* 1981; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 301; Bravo 1997, pp. 150-151; Suárez Bilbao 2000, p. 35.

El IV Concilio de Letrán, convocado en 1215 por Inocencio III, supuso unas profundas discriminaciones para los judíos que vivían en tierras cristianas, así como el de Vienne, de 1311. Las Constituciones 67-70 están dedicadas a las legislaciones concernientes a los judíos, tales como la prohibición de ocupar altos cargos públicos; la obligatoriedad de pagar los diezmos a la Iglesia; que los judíos no fuesen médicos de los cristianos, ya que al mejorar o curar el cuerpo podían influir en las almas; la privación de tener esclavos o servidores cristianos; o mostrarse en público en Semana Santa y en otros días de duelo para los cristianos, etc. Asimismo, la Constitución 67 trata de las intervenciones sobre las relaciones económicas y sociales, es decir, de la usura practicada por los judíos y en la 68 se dispone que han de llevar una indumentaria diferente con señales distintivas para distinguirse de los cristianos.

En un primer momento, los monarcas peninsulares se resistieron a poner en vigor las disposiciones dictadas por el concilio lateranense pero, enseguida, se vieron obligados a capitular después que las autoridades ecle-



[CAT. 223]

siásticas españolas denunciaron a los judíos como germen de contaminación del averroísmo. Una vez aceptada la conveniencia de separarlos, primero fueron desituídos de los cargos públicos (en Aragón, no así en Castilla) y derogadas sus estructuras judiciales. Se les prohibió dedicarse a la agricultura y a ciertas profesiones como la medicina (aunque Juan II fue operado de cataratas por Cresques Abnarrabí, tras consulta astrológica), asimismo se les prohibió mezclarse con los cristianos (había juderías, pero eran abiertas y sólo se cerraron tras la Disputa de Tortosa, a principios del siglo XV); se condonaron los créditos como si todos fuesen usureros; asistieron a predicaciones forzadas y después de otros acontecimientos, como asesinatos y saqueos, se llegó a la expulsión a fines del siglo XV.

M.L.G.S.

224

Bula del papa Honorio III al arzobispo de Toledo mandándole que los judíos de esa ciudad lleven un distintivo en su vestido, como lo manda el concilio

Dada en Letrán el 24 de noviembre de 1221

Manuscrito en pergamino

18,5 x 21 cm

Procede del Archivo Catedralicio de Toledo

Madrid, Archivo Histórico Nacional-Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Sección de Clero, carpeta 3019, n.º 1)

BIBLIOGRAFÍA: Aldea *et al.* 1972.

La bula, que se guardaba en el Archivo Catedralicio de Toledo, pasó al Archivo Histórico Nacional, cuando el gobierno del Sexenio Revolucionario (1868-1874) decretó la incautación de los archivos catedralicios, entregando una gran parte de los fondos antiguos del de Toledo.

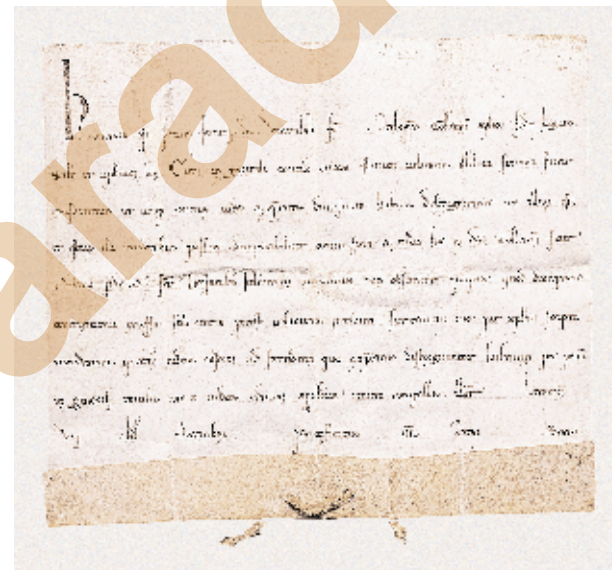
El texto de la bula es una muestra de lo que había empezado a ser una preocupación en toda la cristiandad contra el proselitismo de los judíos. En la España cristiana el pueblo los rechazó siempre, pero los reyes les

concedieron altos puestos en la Administración, principalmente como gestores de la Hacienda Real, desoyendo a los papas que prohibían darles cargos que supusieran una autoridad sobre los cristianos.

Finalmente, el IV Concilio de Letrán (1215) obligó a los judíos de toda Europa a llevar un distintivo en su vestido, para que fueran conocidos por todos. El rey Fernando III, tolerante con los judíos y los musulmanes, obtuvo del papa Honorio, en 1219, que el artículo del concilio lateranense no se aplicara en su reino.

Pero a Roma llegaron las denuncias de los frailes de la orden de San Juan de Jerusalén, nuevos en España, advirtiendo al papa de que en la ciudad de Toledo no se aplicaba la constitución del concilio, y en 1221 se exige su cumplimiento al arzobispo «para que los judíos no se mezclen con las mujeres cristianas» y se establezca una separación rigurosa entre las dos comunidades.

J.G.P.



[CAT. 224, anverso]



[CAT. 224, reverso]

Bula de Gregorio IX a Fernando III, rey de Castilla y León, para que incaute a los judíos el libro del Talmud

Dada en Letrán el 18 de junio de 1239

Manuscrito en pergamino

20 x 26,5 cm

Procede del Archivo de la Catedral de Toledo

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte
(Sección de Clero, carpeta 3019, n.º 19)

BIBLIOGRAFÍA: Kamen 1967; Aldea *et al.* 1972.

La legislación antijudía en Europa se inicia en el siglo XIII y sobre todo a partir del Concilio de Arlés (1235), en el que se ordena que «los judíos lleven sobre sus vestiduras, junto al corazón, un parche redondo de color amarillo, con cuatro dedos en circunferencia».

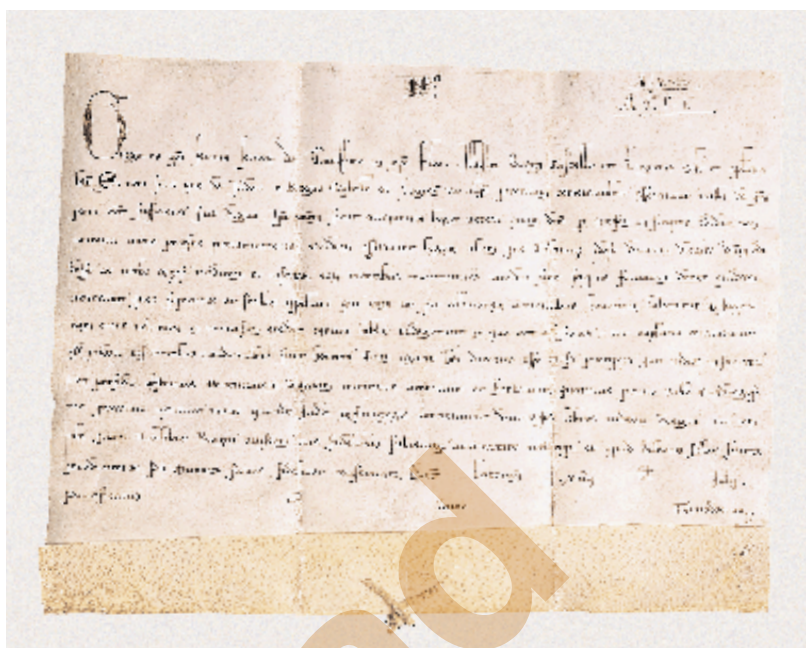
Este antisemitismo, que se difunde por Europa, también impregna a las masas populares españolas, pero no a los reyes de nuestro Medievo que, hasta la llegada de la dinastía Trastámara, los encumbran a los puestos de «consejeros reales, recaudadores de impuestos y mayordomos de las propiedades de la corona y de la alta nobleza».

La bula papal de 1239, que aquí se comenta, muestra los rumores que llegan a la Santa Sede sobre los judíos españoles, que utilizan el *Talmud* (comentario de los rabinos a los libros del Antiguo Testamento), «en el que se contienen tantos abusos y cosas nefandas, que no pueden oírse ni contarse sin horror y vergüenza». Esta valoración del *Talmud* por parte de la Sede Pontificia, obliga al papa a pedir al rey, que «en el primer sábado de la próxima Cuaresma (1240) cuando los judíos acudan a la Sinagoga sean requisados todos los libros de los judíos del Reino y entregados a las órdenes de dominicos y franciscanos, para que sean conservados por ellos».

Frente a este requerimiento papal, tanto Fernando III como su hijo Alfonso X y sus sucesores, mantendrán respeto e incluso simpatía por los hebreos hasta el punto de ser evidente la colaboración que los judíos españoles tuvieron en la conservación y propagación a la Europa Occidental de nociones básicas de Álgebra, Astronomía, Filosofía y de ciertos géneros literarios.

El rey Fernando III no llegó a cumplir el mandato de esta bula, que tampoco apoyaba el Arzobispo de Toledo, rodeado de consejeros judíos. Quizás la lucha del Emperador germánico contra el Papa, al que llegó a sitiar en Roma en 1240, y las urgencias de la Reconquista española, que también apoyaba la Curia Romana, sirvieron para retrasar un cumplimiento que se olvidó con la muerte de Gregorio IX, en 1241.

Al morir, en 1252, Fernando III pudo ostentar en su sepulcro el título de «Rey de las tres religiones»: cristiana, judía y musulmana.



[CAT. 225]

Bernardo Oliver

Contra Caecitatem iudaeorum

Barcelona, 1317; copia del siglo XIV o XV

Manuscrito en papel árabe de trapo; encuadernación en pergamino;

206 folios

22 x 14,5 x 6,5 cm

El Burgo de Osma (Soria), Archivo de la Catedral (Ms. 35)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 301.

En el Archivo Capitular de la catedral de El Burgo de Osma se conserva un códice donde se recogen cinco tratados religiosos. El título del manuscrito es lo bastante sugerente como para tener una idea de la preocupación que existía acerca de las frecuentes disputas religiosas y la necesidad de reunir textos en defensa de los argumentos cristianos: *Remedia contra diabólicas tentaciones: Petri Alphonsi; Liber dialogarum contra judeos. Exhortatio ad peccatores: Fr. Bernardus Oliverius contra judeos: Item diatriba contra judeos*. El segundo de los tratados, escrito en el siglo XIII por el converso Pedro Alfonso, se titula *Dialogus Petri et Moysi*, y se recoge entre los folios 7r-139v. Presenta una serie de iniciales y calderones en rojo e ilustraciones de diversos colores; al final del texto hay varios fragmentos rabínicos, entre los que destaca un pasaje del inicio de la *Agadá* de Pascua, redactado en hebreo y catalano-aragonés, fechado en el siglo XIV. El cuarto de los tratados es el *Tractatus contra caecitatem iudaeorum*, que comprende los folios 153r-173r, obra escrita en 1317, por el agustino Bernardo Oliver, maestro de teología, obispo de Barcelona, en 1344, y consejero del rey Pedro IV el Ceremonioso. Desde esta posición privilegiada, próxima a la corte,

J.G.P.

Actas de la Disputa de Tortosa

Tortosa, 1413-1414

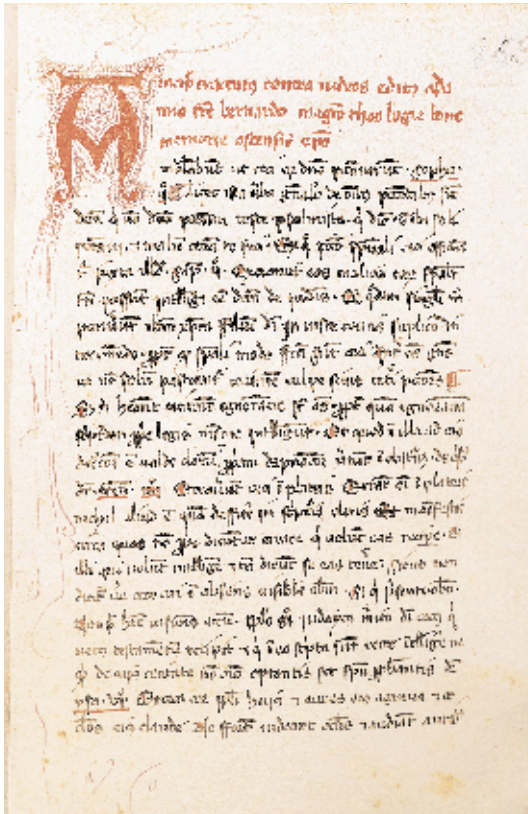
Manuscrito sobre pergamino; 409 folios; encuadernación escurialense 36 x 24 x 9,5 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. S-I-10).

BIBLIOGRAFÍA: Antolín 1923, p. 14; Pacios López 1957; Baer 1981, pp. 611-684; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 303.

Entre 1413 y 1414 tuvo lugar en Tortosa el debate religioso más importante del siglo XV entre judíos y cristianos. A finales de noviembre de 1412 todas las aljamas de Aragón y Cataluña reciben una orden por escrito del papa Benedicto XIII para que antes del 15 de enero del siguiente año, cada una de ellas enviara dos o cuatro rabinos a la corte papal de Tortosa, a fin de recibir instrucción en la religión cristiana. Las sesiones comenzaron el 7 de febrero de 1413, prolongándose hasta diciembre de 1414. Al frente de la asamblea estaba el converso Jerónimo de Santa Fe, discípulo del también converso Pablo de Santa María, quien teniendo conocimiento directo de las fuentes hebreas fue el encargado de instruir y adoctrinar, sobre cuestiones cristianas, a los representantes de las citadas aljamas. Durante las sesiones, Jerónimo de Santa Fe argumentó sobre las profecías del Antiguo Testamento, sobre la venida del Mesías y señaló errores del *Talmud*, amenazando a los que no se convirtieran. Por último, preparó un opúsculo de 24 capítulos sobre dichos temas, a los que, como es lógico, replicaron los judíos. Fueron convocados como portavoces los rabinos de las comunidades de Zaragoza, Daroca y Alcañiz y también asistieron relevantes personalidades hebreas, dirigentes políticos de las aljamas e intelectuales. Algunos de éstos, pertenecientes a importantes familias, se convirtieron al cristianismo debido a las fuertes presiones ejercidas sobre sus personas. Según un documento del 1 de diciembre de 1414, la *Disputa de Tortosa* ya había concluido, quizás precipitadamente, en esta fecha, pues el Papa había dado licencia a los judíos para volver a sus hogares y poner en práctica la reforma en sus aljamas. Finalmente, en mayo y julio de 1415, el Papa y el Rey promulgaron sendas ordenanzas relativas a los judíos.

M.L.G.S.



[CAT. 226]

Oliver escribió este manual para el buen catequizador de judíos, que sería utilizado en las frecuentes polémicas establecidas entre cristianos y judíos.

M.L.G.S.



[CAT. 227, fols. 156v-157r]

Alonso de Espina

Fortalitium Fidei

Castilla, 1460; Lyon, Johannem de Romoys, 1511

Impreso en papel; 571 folios

17,2 x 12,3 x 5,2 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (R/27056)

BIBLIOGRAFÍA: Baer 1981, pp. 718-731; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 304; Suárez Fernández 1991, p. 249; Yarza Luaces 1993, p. 14; *Judíos* 1995, pp. 134-149; Meyuhás 1998.

El franciscano Alonso de Espina, confesor de Enrique IV, y del que se llegó a suponer, sin fundamento, un origen judío, fue un personaje muy comprometido en la polémica contra los conversos, hacia los que adoptó una actitud totalmente intransigente. Su obra *Fortalitium Fidei*, basada en los escritos de sus predecesores Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe y en su propio trato personal con judíos y conversos, es un ataque continuo contra musulmanes, judíos, herejes y diablos, convirtiéndose en una obra clave de la polémica antijudía por parte de los cristianos de la Península.

Con una terminología eminentemente inquisitorial que recuerda los autos de fe, las acusaciones fiscales, las sentencias del tribunal de la Inquisición y, sobre todo, el lenguaje utilizado por Torquemada, enumera las razones por las que se permite a los judíos vivir entre cristianos, aunque añade que, en vista de su enemistad y su crueldad, «es más de razón que es beneficioso ponerlos a todos a la muerte o sacarlos del mundo». Es evidente que la finalidad de sus escritos era eminentemente práctica, es decir, proponía el establecimiento de una Inquisición contra los falsos conversos y la expulsión de los judíos de España; pero lo más grave no era la solicitud de un castigo para los que judaizaban, sino la pura y simple identificación entre los conversos y los judíos. Durante la segunda mi-

tad del siglo XV la polémica antijudía se había mantenido únicamente dentro del plano teológico y religioso, pero la aparición del *Fortalitium Fidei*, con la petición expresa de la instauración de tribunales inquisitoriales y de la expulsión de los judíos, supuso un claro antecedente de lo que iba a ocurrir en 1492. La obra tuvo gran difusión, prueba de ello es que antes de acabar el siglo XV ya se habían realizado cuatro ediciones de la misma.

M.L.G.S.



[CAT. 228, portada]

Los judíos en la ordenación jurídica de los cristianos

No estudiaremos en este apartado la organización jurídica interna de la comunidad judía que gozaba de una gran autonomía¹. Todavía en el siglo XIII, cuando Europa conocía graves restricciones para los judíos, Alfonso X ampliaba y consolidaba esta autonomía de las aljamas. Aquí nos ocuparemos brevemente de cuál era el régimen jurídico del judío en relación con las comunidades cristiana y musulmana con las que vivía. Este estatus jurídico de los sefardíes se fue configurando en los fueros, las cortes, y las leyes que promulgaron los reyes. Todo ello constituye lo que se denomina el fuero judiego².

La situación de los judíos en la época hispanogoda fue absolutamente precaria. Sus limitaciones religiosas llegaron al extremo de la amenaza con la expulsión si no se producía su conversión. En el orden contractual, las limitaciones fueron numerosas, siempre en relación con los cristianos (se les prohíbe cualquier tipo de autoridad sobre ellos, al igual que la actividad comercial). Poco es lo que sabemos sobre el derecho a la propiedad, tan sólo conocemos limitaciones a la posesión de esclavos cristianos. Mientras que el Breviario todavía reconocía la jurisdicción judía en casos civiles, en lo criminal sólo intervenían los tribunales judíos en los delitos religiosos. Todo esto desaparecerá después de la conversión de la monarquía al catolicismo.

Las leyes restrictivas de los monarcas godos fueron prácticamente abolidas con Fernando I, mediada la undécima centuria. La legislación que emana de las cartas de población de los siglos XI y XII es muy diversa. Se garantizaban los bienes particulares y los comunales como sinagogas y cementerios. El régimen impositivo sólo les obligaba con el rey, directamente con el tesoro real, lo que les permitía autonomía judicial y administrativa. A partir del siglo XII se aprecia un considerable aumento de la dedicación a la actividad comercial por parte de los judíos; se trata de un claro reflejo del desarrollo urbano, lo que obligará a una importante normativa reguladora. A este respecto, la usu-

ra adquiere una notable importancia entre los banqueros judíos, tema del que se ocuparán ampliamente los fueros, señalando las limitaciones en los intereses de los préstamos, tal como se recoge en fueros como los de Cuenca y Teruel. Los abusos en esta materia propiciarán nuevas disposiciones restrictivas durante los siglos XIII y XIV.

Durante los siglos XI al XIII se podría decir con Suárez Bilbao que «los judíos llegaron a disfrutar de una situación de privilegio, que se equipara a la de los infanzones o los eclesiásticos»³.

Desde mediados del siglo XIII se inicia en los reinos hispanos un gran esfuerzo legislativo por crear un sistema de leyes de uso más generalizado para los reinos que pusiera un cierto orden y uniformidad en la diversidad de la normativa foral. Las grandes leyes (*Fuero Real*, *Leyes Nuevas*, *Espéculo*, las *Partidas*) promovidas por Alfonso X contienen el más importante cuerpo de doctrina jurídica para judíos.

El *Fuero Real*, que pretendía ser una especie de modelo de fuero municipal, tiene las leyes dedicadas a los judíos agrupadas en el Título II del Libro IV. Unas hablan de obligaciones de los judíos mostrando respeto a la normativa religiosa de los cristianos. Otras disposiciones protegen la práctica religiosa de los judíos. También se fijan normas sobre los préstamos y las usuras, pero éstas no afectan sólo a los judíos, sino también a cristianos y moros.

Sobre préstamos y usuras se tratará con más detalle en las *Leyes Nuevas*. Como novedad, admite que los judíos puedan vender bienes a los cristianos. Muy interesante resulta la forma de toma de juramento, pues se aprecia el respeto que impera en la redacción de leyes alfonsinas: «En qué manera deven yurar los iudíos: Iudíos aviendo de yurar deven lo fazer desta manera; aquel que demanda la yura al iudío, debe yr a la sinagoga con él, e el iudío que a de yurar, debe poner las manos sobre la torá con que fazen oración, e deven seer delante cristianos e iudíos para que vean cómo yura» (Ley XXVIII).

¹ Se hace una breve referencia a este tema en el apartado «La judería. Un espacio para la vida y la muerte» de este catálogo.

² G. Villapalos (1997) le dedica un capítulo a este tema (pp. 220-229). Recientemente Fernando Suárez Bilbao ha escrito una importante monografía (véase Suárez Bilbao 2000).

³ Suárez Bilbao 2000, p. 55.

El *Espéculo* no desarrolla el tema judaico, limitándose a unos mínimos aspectos. Repite el tipo de juramento de las *Leyes Nuevas* e introduce el tema restrictivo sobre los testigos: «Ome que sea de otra ley, como judío, moro o herege» no puede ser testigo contra cristiano. De todas las leyes alfonsinas serán las *Partidas* las que traten de manera más amplia el tema judío, con un título completo de la séptima además de otras dispersas [cat. 231]. En la Corona de Aragón los reyes seguirán este mismo tenor. En el *Vidal Mayor* se suceden las referencias a los judíos en especial en relación con usuras, préstamos y empeños.

A partir del siglo XIV la legislación se va haciendo cada vez más restrictiva, restricción que coincide con una nueva corriente anti-judaica que se extiende por Europa. En el siglo anterior hubo un movimiento similar dirigido por los papas, sin embargo, no se llegó a difundir plenamente en territorio hispano,

ahora los judíos no contarán con un apoyo tan decidido de los monarcas.

En las Cortes de 1405, los procuradores solicitaron que en los pleitos en los que intervenían judíos había dificultades si no participaba al menos un testigo de su propia comunidad, y esto ocurría «en oprobio y vituperio de la fe cristiana». Enrique III lo aprobó, siguiendo las indicaciones de los santos padres y de las *Partidas*⁴. Esto supone una pérdida importante en la protección que había gozado hasta entonces la comunidad judía. La bula de Benedicto XIII (1415) intenta evitar que los judíos, para temas propios, tengan sus propios jueces: «Fue lícita de antiguo a los judíos la ley civil de juzgar, aun cuando a despecho de nuestros deseos; pero súpose muchas veces que en ciertas regiones católicas, sujetas a los príncipes, los judíos no temieron en constituirse entre sí en jueces, con temerario atrevimiento, pretendiendo estar autorizados para ello, ya por privilegios de los reyes, ya de otros señores seglares».

⁴ Aunque indicadas en las *Partidas*, tales normas no se habían llevado a la práctica.

«Inicial N: varios hombres hablando ante un rey y un hombre cambiando con un judío una copa por dinero», *Vidal Mayor*, Los Ángeles (California), The J. Paul Getty Museum (Ms. Ludwig XIV 6, 83. MQ. 165, fol. 175)

229

Fuero de Estella

Navarra, 1164; copia de los siglos XII-XIV

Manuscrito sobre pergamino; 160 folios a 2 columnas
25 x 18 x 5,5 cm

Salamanca, Biblioteca General de la Universidad (Ms. 2652)

BIBLIOGRAFÍA: Fortún Pérez de Ciriza 1982-1985; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 262; Leroy 1991; Carrasco 1993; Suárez Bilbao 2000, p. 154.

Los soberanos medievales navarros, al igual que otros monarcas, promulgaron fueros para fijar principios básicos que crearan un estatuto jurídico privilegiado, preparado para atraer pobladores a los nuevos núcleos urbanos o conseguir la consolidación de las poblaciones que ya se habían asentado. Uno de ellos fue el *Fuero de Estella* que, en su versión de 1164, confirmó y amplió el texto, hoy perdido, otorgado en torno a 1084 por Sancho Ramírez. Gracias a este tipo de legislaciones, la población judía en Navarra se vio incrementada desde principios del siglo XII y el desarrollo urbano de las ciudades que se alzaban a lo largo de la ruta jacobea conllevó la aparición de comunidades judías, que se instalaron como apéndices de los burgos francos. Así, la primera judería navarra en el Camino de Santiago fue la de Estella a la que llegó, atraído por las buenas expectativas en las condiciones de vida, el poeta Mosé ibn Ezra (ca. 1055-1135), huido de Granada tras la llegada de los almorávidas. Asimismo, el rey Sancho el Sabio reutilizó, en 1154, el estatuto legal de la judería de Estella como modelo para la de Pamplona.

M.L.G.S.

230

Fuero de Cuenca

Cuenca, 1190; copia de 1400-1410

Manuscrito sobre papel; 115 folios
32 x 24 x 3 cm

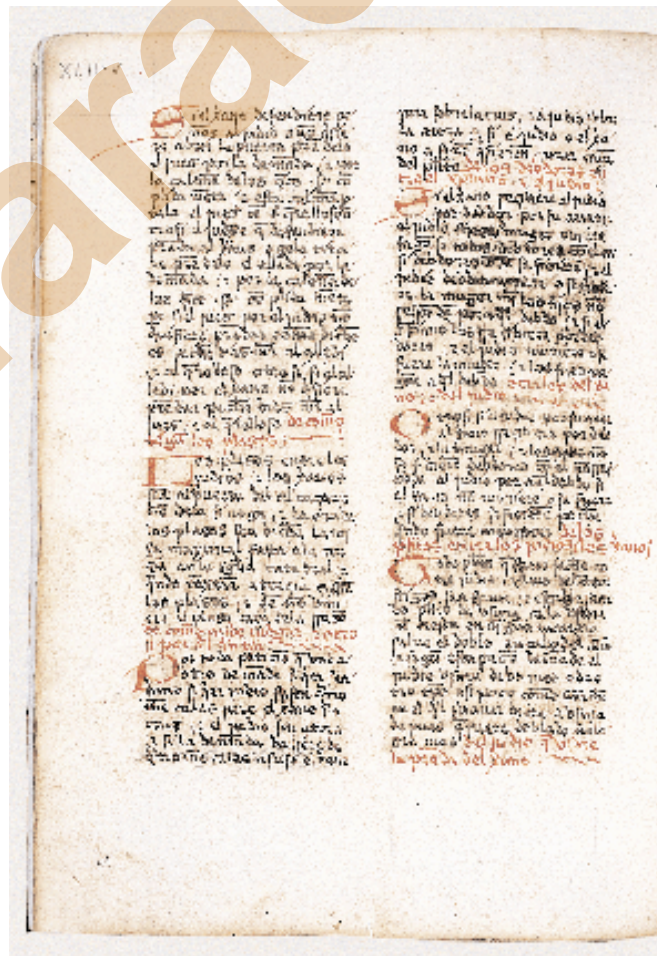
Valencia, Biblioteca Histórica, Universitat de València (Ms. 39)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 262; Suárez Bilbao 2000, pp. 60-61.

Prueba del clima de aceptación de la minoría judía durante el siglo XII son las disposiciones recogidas en diversos fueros como el que Alfonso VIII otorga, en 1190, a la ciudad de Cuenca poco después de su conquista. En él la igualdad entre judíos y cristianos es evidente en los más diversos campos, desde el judicial hasta el de las deudas. Por dicho *Fuero* se establece que si un judío y un cristiano pleitean por algo, se designen dos alcaldes vecinos, uno de los cuales sea judío y otro cristiano; que los testigos entre un judío y un cristiano sean dos vecinos, uno judío y otro cristiano; o la absoluta igualdad tanto en el cobro de deudas como de prendas entre personas de ambas comunidades. Asimismo, se fijan los días en que cristianos y judíos podían usar los baños, se establece el respeto a la propiedad judía y, puesto que éstos estaban bajo protección directa del monarca, se instituyen las multas que



[CAT. 229, fols. 1v-2r]



[CAT. 230, fol. XLIIv]

se han de imponer si se daba muerte a un judío, siendo éstas más elevadas que las impuestas por el asesinato de un cristiano pechero y, además, estaba estipulado que se debían pagar al monarca.

M.L.G.S.

Las Siete Partidas: Partida VII

Castilla, 1256-1263; copia siglo XIV

Manuscrito sobre papel ceptí; 93 folios;
encuadernación escurialense del siglo XVIII

35 x 25 x 4 cm

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

BIBLIOGRAFÍA: *Las Siete Partidas* 1807, III, pp. 669-675; Zarco Cuevas 1924, pp. 261-267; Baer 1981, pp. 130-133; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 263; Beinart 1992, pp. 95-96; Valdeón Baroque 2000, pp. 44-45; Suárez Bilbao 2000, pp. 86-91 y 255-256.

La obra legislativa de Alfonso X tuvo su materialización en la compilación de *Las Siete Partidas*, basada fundamentalmente en el Derecho Romano y en el Canónico. Aunque el rey, bajo la influencia del IV Concilio de Letrán, ya había promulgado varios decretos que regulaban la vida judía, y se hacía referencia a ellos en otras Partidas, el Título XXIV de esta *Partida VII* es el que está enteramente dedicado a los judíos. En ella se unifica su situación jurídica limitándose sus derechos.

En la Ley I se precisa qué quiere decir judío, de dónde se tomó su nombre y cómo, por estar acusados de haber matado a Cristo, vivían en clara situación de inferioridad, es decir, «en cativerio para siempre», entre las sociedades cristianas, esperando que algún día, tras reconocer sus gravísimos errores, recibieran el bautismo cristiano. En la Ley II se determina cómo han de vivir los judíos entre los cristianos, obligándoseles en determinados días, como el Viernes Santo, a permanecer encerrados en sus barrios. En la Ley III se les prohíbe ejercer «oficio público con que pudiese apremiar a ningún cristiano en ninguna manera». La Ley IV establece que no pueden levantar nuevas sinagogas a no ser que tuvieran la autorización real, aunque se les permite reparar las ya existentes pero sin ampliarlas; asimismo, se les defiende de que «ningún cristiano no sea osado de la quebrantar, nin de sacar nin de tomar ende ninguna cosa por fuerza». La Ley V obliga a los cristianos a respetar los sábados y las fiestas judías de acuerdo con los privilegios otorgados a los judíos desde tiempos antiguos. La Ley VI dispone no importunar a los judíos que se convierten «después que algunos judíos se tornaren cristianos, que todos los del nuestro señorío los honren», mientras que la Ley VII declara la pena que merece el cristiano que

se vuelve judío, incluso ésta será la pena de muerte. Con la Ley VIII se intentó reducir las relaciones sociales y el trato entre judíos y cristianos, determinando que ningún cristiano aceptase convite para comer o beber, ni que los judíos se bañaran en los baños cristianos, etc. Asimismo, prohíben que ningún cristiano reciba medicinas hechas por judíos, aunque «bien le pueden recibir por consejo de algún judío sabidor.» La Ley IX decreta la pena que se dará al judío que yace con cristiana y la X priva a los judíos de tener por siervos ni a hombres ni a mujeres que fuesen cristianos, privación que también se recoge en la Ley VIII. La similitud en apariencia de cristianos y judíos fue duramente criticada, lo que se trató de corregir con la Ley XI, estableciendo para ello la obligatoriedad de que los hebreos llevaran una señal distintiva: «mandamos que todos quantos judíos et judías vivieran en nuestro señorío, que trayen alguna señal cierta sobre las cabezas, que sea atal por que conoscan las gentes manifiestamente cuál es judío o judía...».

A pesar de ser una obra elaborada bajo la dirección de un monarca considerado decidido protector de los hebreos, sobre todo de los intelectuales, las *Partidas* son el mejor ejemplo del pensamiento oficial cristiano hacia la comunidad hebraica, aunque se puede percibir cierta inclinación a tratar con cierta condescendencia a los judíos. Hasta 1348, fecha del *Ordenamiento Real de Alcalá*, sólo tuvieron valor teórico y doctrinal ya que los cristianos se negaban a renunciar a sus fueros privativos, al mismo tiempo que las leyes relativas a los judíos incluidas en *Las Partidas* nunca llegaron a tener un valor efectivo.

De la *Partida VII* se conservan trece manuscritos, todos ellos copias de los siglos XIV y XV, entre los que contamos este de la Biblioteca del Escorial, que destaca por sus capitales, calderones y epígrafes en rojo, con notas marginales que se deben a diversas manos.

M.L.G.S.



[CAT. 231, fols. 69v-70r]

Ordenamiento Real de Alcalá

1348

Pergamino

37 x 26 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Vit/15-7)

BIBLIOGRAFÍA: Ibarra 1774; Baer 1981, pp. 402-403; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 263; Cantera Montenegro 1994, pp. 82-83; Suárez Bilbao 2000, pp. 91-94 y 358-360.

El reinado de Alfonso XI se caracterizó por una política antijudía que, curiosamente, a veces se vio matizada por ciertas concesiones. Para ello se emprendió una gran reforma legal que culminó con la promulgación del *Ordenamiento Real de Alcalá*, en las Cortes celebradas en 1348 en Alcalá de Henares. Éste se divide en 32 Títulos que, a su vez, constan de una o varias leyes. La intención del monarca era eliminar los negocios de préstamo con intereses de los judíos, apoyándose en la campaña que había emprendido la Iglesia contra la usura. Para ello, el rey castellano se inspira en un proyecto de reforma propuesto en Inglaterra antes de la expulsión de los judíos del territorio inglés, que pone de manifiesto lo que supuso durante la Edad Media el problema hebreo.

La nueva ley prohibía, tanto a judíos como a musulmanes prestar dinero con interés y anulaba todos los privilegios otorgados a los judíos a este respecto. Asimismo, impedía a los oficiales del Reino recaudar deudas judiegas y proponía a la Iglesia que aplicara castigo de excomunión a todo aquel que incumpliera la norma legal. En la ley el monarca manifiesta que «los judíos se mantengan en nuestro sennorio, e asy lo manda sancta yglesia, por que aún se an a tornar a nuestra fe e ser salvos, segunt se falla por las profecías». Sin embargo, para compensarlos de la pérdida de esa fuente de ingresos tan importante, se autoriza a los judíos a comprar territorios de realengo, así como sus casas y los territorios que usufructuaban, por un valor de 30.000 mrs., los que estuvieran al sur del río Duero, y por 20.000 los situados al norte. Es evidente que los ingresos que podían obtener de trabajar la tierra no alcanzaban, ni con mucho, a los beneficios que obtenían con los préstamos. No sabemos si esta revolucionaria ley llegó a ponerse en vigor pues, en 1351, las propias Cortes pidieron su abolición.

Las cuatro copias conservadas de este ordenamiento fueron realizadas por Nicolás González, iluminador de la *Crónica Troyana*, quien trabajó para Alfonso XI y su hijo Pedro I. Se ilustran con los retratos de Alfonso X y Alfonso XI, el signo rodado de Pedro I, así como crismones, escudos reales de León y Castilla, epígrafes e iniciales decoradas en oro y diversos colores con orlas azules y doradas.

M.L.G.S.



[CAT. 232, fol. 1v]

Las imágenes del judío en la España medieval

Durante la Baja Edad Media los artistas cristianos y sus mentores impulsaron la definición de una serie de signos para caracterizar a todas aquellas comunidades y grupos —desde judíos y musulmanes hasta paganos, herejes y homosexuales— que vivían excluidos del seno de la Iglesia, confinados en los espacios marginales de la sociedad medieval¹. Se materializó así, sobre todo a partir del siglo XIII, el deseo de establecer unos códigos visuales que permitieran identificar a «los otros», a quienes, incluso en los períodos de tolerancia y convivencia pacífica, eran vistos como algo sustancialmente diferente al grupo dominante. Una amalgama de tópicos, temores y prejuicios presentes en el imaginario colectivo determinaron los perfiles de este proceso de construcción visual. Un proceso que, en el caso de los judíos, lejos de limitarse a la definición de una imagen estereotipada, dio lugar a la creación de una amplia gama de modelos de representación.

Bajo la autoridad de la Iglesia se concretó la que podríamos denominar imagen oficial del judío. De acuerdo con el canon 68 del IV Concilio de Letrán (1215) los judíos y musulmanes debían utilizar una vestimenta particular que les distinguiera públicamente para así evitar que los cristianos establecieran contactos sexuales con miembros de otra comunidad². Los juristas romanos, en su afán por aislar a las minorías y evitar el mestizaje, sancionaron el uso de signos de identificación no tanto para humillar a sus portadores sino más bien para establecer unas barreras visibles de una frontera sexual que no debía ser traspasada³. Por lo que respecta a los judíos, cada reino determinó la utilización de unos símbolos y emblemas de diferenciación propios. Así, mientras en los países germánicos se generalizó el uso de un antiguo signo como era el sombrero puntiagudo, el *pileum cornutum*⁴, en los reinos ibéricos se optó por obligar a llevar cosida una marca redonda roja o amarilla, la tristemente famosa rodela⁵. Naturalmente detrás de esta norma más o menos general existió la posibilidad de establecer todo tipo de excepciones y fórmulas complementarias. De este modo cabe interpretar que en las *Siete Partidas*, Alfonso X ordenase a hombres y mujeres que portaran «alguna señal cierta sobre sus cabezas». O que en la Corona de Aragón, por su parte, las ordenaciones insistieran reiteradamente desde inicios del siglo XIV en la obligación de vestir una larga capa con capucha.

No extraña que los artistas medievales, tan dados a la utilización de símbolos y signos para hacer inteligibles sus composiciones, convirtieran la imagen oficial del judío hispano en una especie de estereotipo iconográfico. Numerosos testimonios avalan que nos hallamos ante la fórmula de representación más común para identificar y distinguir a los hebreos. Al respecto sólo cabe recordar algunos ejemplos significativos. Citemos en primer lugar a la pareja de judíos que asisten a la escena de la invención de la Cruz por Santa Helena, recreada en unas pinturas murales del trascoro de la catedral de Tarragona (ca. 1350-1360)⁶. Ambos son perfectamente reconocibles ya que visten la característica capa larga con capucha y

¹ Al respecto, véase el sugerente y ya clásico ensayo que en 1989 publicó el recientemente fallecido Michael Camille, uno de los historiadores del arte más provocadores e incisivos de las últimas décadas, al que desde aquí quiero rendir mi más sincero homenaje.

² *Constitutiones* 1981, p. 107.

³ Cutler 1970, p. 92; Camille 1989, pp. 180 y ss.; Nirenberg 2001, pp. 191-192.

⁴ Robert 1888, pp. 57-172; Straus 1942, pp. 59 y ss.; Sansy 1992, pp. 349-375.

⁵ Robert 1888, p. 96; Alsina 1985, p. 56; Alcoy 1991, pp. 372-373; Sansy 1992, p. 353.

⁶ *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 50.

llevan cosida la rodela en el pecho. Lo mismo ocurre en el caso de las figuras aisladas, dibujadas con trazo rápido y ágil en algunos manuscritos catalanes de mediados del siglo XIV, como los *Usatges* de Barcelona y el *Llibre Verd*, reveladoras a su vez de la práctica del iconograma por parte de copistas y escribas⁷. Por otra parte, Bernat Martorell, en el retablo dedicado a los Santos Juanes de Vinaixa (1434-1435, Barcelona, MNAC), representó a las mujeres judías del ciclo de San Juan Bautista ataviadas con una especie de cofia parecida a la que portaban las monjas y la rodela en la frente. La fórmula fue aplicada en otras imágenes realizadas en la Corona de Aragón y traduce fielmente las normas prescritas para el colectivo femenino en estos territorios⁸. Entre los testimonios castellanos destacan los diversos retratos del rabino Mosé Arragel contenidos en la llamada *Biblia de Alba*⁹ [cat. 152]. En todos ellos este destacado representante de la comunidad hebrea, encargado de traducir y comentar el texto sagrado, se distingue del resto de personajes por su fisonomía particular pero, sobre todo, por la rodela que lleva cosida en su capa. Al igual que en el resto de casos apuntados, es evidente que aquí la imagen cumple una función básicamente denotativa: se trata de señalar, de identificar al judío con un símbolo característico, más que de buscar su estigmatización. Ocurre, en definitiva, lo mismo que sucede en la mayoría de este tipo de imágenes «oficiales». Aunque todas ellas tienen su punto de partida en una legislación claramente discriminatoria y segregacionista, no es menos cierto que muy pocas poseen una carga verdaderamente infamante hacia el judío. La representación en sí misma está desprovista de un significado negativo, de la voluntad de caracterizar al hebreo con la larga lista de vicios y maldades que le imputaba el imaginario colectivo cristiano. Otra cosa muy diferente será su puntual manipulación en contextos iconográficos concebidos explícitamente para caricaturizar, e incluso demonizar, la figura del judío.

De la misma manera que en los reinos peninsulares las ordenaciones sobre los signos de distinción que habían de portar los judíos fueron objeto de un relativo cumplimiento —y buena muestra de ello es la propia reiteración de la normativa hasta avanzado el siglo XV¹⁰—, las imágenes no siempre siguieron las convenciones iconográficas hasta aquí apuntadas. De este modo, la recurrente utilización de una fórmula más o menos canónica inspirada en determinados usos y costumbres convivió con la aplicación paralela de otros modelos de representación. Vistos en su conjunto, todos ellos señalan hasta qué punto el carácter polimorfo, la variación y el cambio en las formas y los sentidos, constituye uno de los rasgos característicos de la iconografía del judío. Desde la representación bajo nuevas fórmulas dotadas de un sentido meramente identificativo hasta la gestación de imágenes con una acentuada carga negativa existe un amplio arco de posibilidades, de acentos, de matices susceptibles de ser traducidos visualmente. Nos hallamos, de hecho, ante un heterogéneo reflejo visual de las complejas formas de percepción del «otro», y en concreto del hebreo, desarrolladas en el seno de la sociedad medieval; unas formas que fundamentalmente se miden por sus grados de tolerancia y hostilidad.

Entre los modelos de representación exentos de un juicio de valor destaca poderosamente la figura del obispo judío. Esta curiosa iconografía que, como ya puso de relieve Yarza, obtuvo un notable predicamento en los reinos peninsulares, y en especial en la Corona de Aragón, consiste en representar a los sacerdotes hebreos ataviados con las vestimentas y atributos propios de un prelado cristiano¹¹. Así se observa, sin ir más lejos, en diversas composiciones dedicadas a la vida de la Virgen y la infancia de Cristo. En este sentido, tenemos un ejemplo paradigmático en el retablo de la Virgen que Nicolás Zahortiga pin-

⁷ Blumenkranz 1966, pp. 31-32; Alcoy 1991, p. 372.

⁸ Alsina 1985, p. 56.

⁹ Nördstrom 1967; Fellous 2001.

¹⁰ Sansy 1992, p. 353.

¹¹ Yarza 1993-1994, pp. 749-776. Desde una perspectiva más general, Mellinkoff 1987, pp. 145-158.

tó para la colegiata de Borja (1465), ya que es precisamente un obispo mitrado quien preside las escenas de la expulsión de Joaquín del Templo, la Purificación de la Virgen, los Desposorios de María y José y la Circuncisión de Jesús¹². Otros episodios del Antiguo y Nuevo Testamento protagonizados por sacerdotes e incluso profetas fueron susceptibles de introducir una fórmula de la que, por otro lado, también se sirvieron algunos escritores religiosos a la hora de referirse a destacadas personalidades de la comunidad hebrea, como es el caso de los sumos sacerdotes Anás y Caifás. Quizás haya que relacionar con algunos estos dos personajes, que tan destacado papel desempeñaron en el proceso y condena de Jesús, la curiosa y bastante excepcional imagen de un obispo judío representada en un buen número de tablas de la Crucifixión realizadas a partir de finales del siglo XIV por pintores activos en Barcelona, desde Lluís Borrassà hasta Jaume Huguet¹³. Si bien no disponemos de ninguna fuente que avale tal suposición creo que así pudo ser interpretado por unos espectadores medievales que eran, al mismo tiempo, destinatarios de aquellos textos y sermones en los que Anás y Caifás eran calificados de obispos. En cualquier caso, y más allá de toda especulación identificativa, lo cierto es que nos hallamos ante una fórmula iconográfica que manifiesta la voluntad de traducir un concepto visualmente extraño, la imagen de un alto dignatario de la Iglesia hebrea, a un lenguaje perfectamente inteligible para cualquier espectador medieval. Si tenemos en cuenta que la imagen del obispo también fue utilizada durante la Baja Edad Media para caracterizar a los ministros de diferentes religiones, desde sacerdotes paganos hasta alfaquíes musulmanes, parece claro que lo que se hizo aquí es aplicar el conocido principio de disyunción al que se refería Panofsky¹⁴.

El sentido denotativo también impregna buena parte de las representaciones de las *Cantigas* de Alfonso X (ca. 1260-1280), a buen seguro la obra cristiana del medioevo hispano que presenta la mayor serie de imágenes de judíos. Ahora bien, en las ilustraciones de los códices que atesoran la colección de milagros marianos compilada por el rey sabio se apunta una vía diferente a la observada hasta ahora. En lugar de identificar al judío a través de las vestimentas y los signos antes mencionados, aquí los artistas cristianos se inclinaron por desarrollar un tipo de representación basada en un conocido estereotipo fisionómico. Así, mientras en algunas cantigas la imagen del judío protagonista es absolutamente neutra, desprovista de elemento distintivo alguno, en otros casos se distingue por presentar, de manera más o menos acusada, un rostro en el que destacan la prominente nariz y el marcado mentón. Se trata de reproducir, como puede observarse en las ilustraciones que acompañan a las cantigas 3, 4, 6, 25, 34, 85 y 108, una caricatura del personaje que ya por entonces tenía una larga historia¹⁵. ¿Significa esto que nos encontramos ante una representación de signo claramente negativo? A nadie se le escapa que es evidente la voluntad de ridiculizar e incluso de satirizar la figura del judío. Sin embargo, creo que nos equivocáramos de lleno si pensáramos que podemos ir más allá y convertir estas imágenes en un paradigma del antisemitismo. Como ya apuntaron Hatton y Mackay, tanto los textos como las ilustraciones de las *Cantigas* ofrecen una lectura mucho menos hostil y visceral que la expuesta en otras obras coetáneas, empezando por *Los milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo¹⁶. En concreto, si tenemos en cuenta que una de las caracterizaciones más negativas del judío es aquella que lo asemeja física y moralmente al diablo podremos comprobar que ninguna de las imágenes representadas en las *Cantigas* es susceptible de ser interpretada desde esta perspectiva. En la colección alfonsí, los judíos, más que ser vistos como

¹² Yarza 1993-1994, pp. 760-761.

¹³ Como recuerda Yarza, en ningún otro ámbito europeo se constata una utilización tan abundante de esta fórmula iconográfica en la escena de la Crucifixión. *Ibidem*, pp. 766-771.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 749-755.

¹⁵ Algunos de los rasgos de lo que podríamos llamar el «perfil judío» en Blumenkranz 1966, pp. 21-22, 29.

¹⁶ Hatton y Mackay 1983, pp. 189 y ss. Esta teoría vino a discutir la interpretación de Bagby, acérrimo defensor de la idea que las *Cantigas* tienen un pronunciado carácter antisemítico. Véase Bagby 1970, pp. 578-583; *Id.* 1971, pp. 670-689. A modo de catálogo parcial, Filgueira Valverde 1994, pp. 245-263.

diablos o discípulos del demonio¹⁷, son contemplados siempre como potenciales cristianos que sólo se condenan cuando renuncian a abrazar la verdadera fe¹⁸. Asimismo, cabe recordar que las caricaturas no siempre son indicios de un insulto o de una crítica feroz y despiadada. Algunos manuscritos medievales hechos por y para hebreos contienen una variada gama de caricaturas que tienen como objeto la propia imagen estereotipada del judío, circunstancia que demuestra claramente la enorme capacidad de autoparodia e inversión que existía en la sociedad medieval¹⁹. Desde la óptica cristiana, es cierto que toda deformación fisionómica puede ser interpretada en clave negativa, si bien en el caso concreto de las *Cantigas* opino que el objetivo principal de las imágenes fue establecer una paródica y, a la vez, eficaz fórmula de identificación del judío. Ello encaja mucho mejor con la naturaleza de unas historias que siempre mantienen abierta la posibilidad de un arrepentimiento, de una conversión del hebreo de turno. Vistas así las cosas, entiendo que la obra alfonsí nos ofrece un amplio repertorio iconográfico con un sentido ambivalente: por un lado señala la voluntad de ridiculizar al judío por su ceguera, por su obstinada voluntad de preservar en el error; por el otro, le presenta como testimonio, como *exemplum*, de la superioridad de la fe cristiana y de la posibilidad de alcanzar la salvación eterna incluso desde la más desfavorable de las posiciones²⁰.

Los modelos iconográficos analizados hasta aquí identifican al judío, incluso podemos decir que lo segregan física y mentalmente, pero sin que ello implique en ningún momento ni su condena *a priori* ni, aún menos, su demonización. En esta misma línea se sitúan un gran número de imágenes y escenas producidas en los reinos peninsulares a lo largo de los siglos XIV y XV. Recordemos, en primer lugar, algunos dibujos verdaderamente esquemáticos reproducidos en los libros que recogen las tallas e impuestos de los judíos, los *Libri judeorum*, realizados por los mismos escribas encargados de llevar las cuentas. Las imágenes más simples consisten en una sencilla caricatura realizada a partir del estereotipo antes apuntado²¹. Otras, en cambio, ofrecen una lectura más compleja. Así sucede con la ilustración de la cubierta de un libro de cuentas cuatrocentista procedente de Cardona (Barcelona, Biblioteca de Cataluña. Archivo de la Bailía de Cardona, B-VI-3)²². En ella podemos ver a un espantoso diablo con una vara al hombro de la que están suspendidos por el cuello dos judíos, uno de ellos vestido con la indumentaria típica. Con la garra siniestra el diablo prende a un tercer hebreo, también ataviado con las ropas distintivas. El carácter de la composición es bien explícito y demuestra, una vez más, que la creencia cristiana en los supuestos pactos entre el diablo y los judíos fue, al menos en la Península Ibérica, un fenómeno puntual. Y es que en la imagen, el judío no es presentado como un aliado del diablo sino, todo lo contrario, como su víctima propiciatoria²³.

La idea, ya presente en las *Cantigas*, de que los judíos pueden salvarse y que, por lo tanto, es justo representarlos mediante unas fórmulas iconográficas puramente denotativas impera en las siempre expresivas y animadas escenas de disputas y predicaciones. De hecho, no hay mejor prueba de la escasa demonización visual del judío en la España medieval que la profusión de este tipo de imágenes, ya que en ellas los rasgos de distinción se limitan a las vestimentas y signos convencionales. Significativa al respecto es la escena de la disputa protagonizada por San Esteban tal y como Jaume Serra la representó en el retablo de Gualter (1360-1370, Barcelona, MNAC). Algunos judíos discuten con el santo mostrándole los escritos de la ley mosaica; otros prefieren taparse los oídos; unos terceros parecen reconocer el error de su fe al romper las escrituras, dando así el primer paso hacia la conversión. Es difí-

¹⁷ La construcción de una imagen demoníaca del judío en el imaginario colectivo es la principal tesis desarrollada en texto de Trachtenberg 1983 (1943), *passim*.

¹⁸ Hatton y Mackay 1983, pp. 194-195.

¹⁹ Un ejemplo extremo en Mellinkoff 1999. Acerca del sentido moderno de la caricatura del hebreo, véase Stav 1999.

²⁰ Sobre la utilización de los judíos en los *exempla* medievales, Le Goff 1985, pp. 116-128.

²¹ Al respecto, véanse los dibujos contenidos en diversos manuales notariales cuatrocentistas de Vic y Cervera. *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 268-269.

²² *Ibidem*, p. 269.

²³ Diferente es el sentido y carácter de algunos dibujos producidos en la Inglaterra del siglo XIII, en los que se pone de relieve la estrecha relación entre el diablo y el judío. Véase Trachtenberg 1983, pp. 27 y ss.; y Camille 1989, pp. 182-185.



Portada del *Libro de cuentas de Cardona*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya (Archivo de la Bailía de Cardona, B-VI-3)

²⁴ Monsalvo 1994, pp. 26, 37-40. Entre las más relevantes se cuentan las celebradas en Barcelona (1263) y en Tortosa (1413-1414). Véanse Chazan 1977, pp. 824-842, y Pacios López 1957.

²⁵ Le Goff 1985, pp. 117 y ss.

²⁶ Vendrell Gallostra 1953, pp. 87-104; Millás Vallicrosa 1958, pp. 191-198.

²⁷ Kaftal 1978, pp. 1065-1084; *Id.* 1986, pp. 1133-1147.

²⁸ Blumenkranz 1966, pp. 53-66.

²⁹ *Ibidem*, pp. 74-75; Yarza 1987, pp. 32-33. Se confirma aquí que los judíos son los dignos representantes de la Sinagoga. Véanse Sansy 1994, pp. 136-139; y Lipton 1999.

cil decir hasta qué punto esta y otras escenas similares fueron realizadas al rescoldo de las disputas dialécticas que organizaban los cristianos para demostrar públicamente la superioridad de su fe o de los diálogos escritos en lengua vulgar en los que se ridiculizaba a los hebreos²⁴. Lo cierto es que sea en un caso o en otro, las imágenes evocan perfectamente la actitud militante y proselitista de la Iglesia bajomedieval. Una actitud que, por otro lado, también ponen de manifiesto las escenas de predicación. Es bien sabido que mientras en Europa el siglo XIII fue el gran período de la predicación para convertir judíos²⁵, en la Península el momento más brillante de esta actividad tuvo lugar a finales del siglo XIV e inicios del siglo XV, en la época que San Vicente Ferrer pronunció sus inflamados y visuales sermones a lo largo y ancho de los reinos hispanos²⁶. Dado el extraordinario éxito del dominico valenciano y su posterior canonización, no deja de causar cierta extrañeza que los mejores testimonios iconográficos de su intensa actividad homilética frente a judíos y musulmanes se deban a maestros italianos de la segunda mitad del cuatrocientos, como Colantonio, Bartolomeo degli Erri, Francesco del Cossa, Ercole de'Roberti y Giovanni Bellini²⁷. ¿Es posible que la falta de obras autóctonas, realizadas tanto en la Corona de Aragón como en Castilla, obedezca a una fatalidad del destino, a la pérdida y destrucción de obras dedicadas al santo dominico? Sinceramente creo que no hay otra explicación plausible. En cualquier caso, lo lógico es

suponer que las imágenes hispanas reflejarían un cuadro semejante al que aún podemos observar en aquellas italianas: la predicación de San Vicente ante un auditorio variopinto en el que destaca la presencia de miembros de las comunidades judía y musulmana.

La tenaz resistencia de la mayoría de hebreos hispanos a asumir una conversión libre y espontánea, incluso tras haber asistido a las disputas dialécticas o un encendido sermón, fortaleció aún más el estereotipo cristiano del judío obstinado que prefiere vivir sumido en la obscuridad antes que reconocer su error. Ninguna imagen expresa mejor este tópico que la conocida personificación simbólica de la Sinagoga, encarnada por una mujer decrepita que lleva una venda en los ojos mientras sostiene el astil de un pabellón quebrado²⁸. De hecho, el poder de identificación de la imagen con el concepto fue tal que algunos rasgos de la Sinagoga sirvieron para caracterizar la figura del judío. Así sucede en los manuscritos iluminados del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (1460), texto de afán polemizador en el que se ataca a los supuestos enemigos de la fe cristiana, desde los hebreos y musulmanes hasta los herejes y demonios [cat. 228]. En la alegórica ilustración del asedio al castillo de la fe que da título a la obra, y que podemos ver representada en manuscritos cuatrocentistas hispanos (Burgo de Osma, catedral, fol. 10v) y franceses (Bruselas, Bibliothèque Royale, ms. 1714, fol. 122), el miniaturista decidió representar a los judíos con la característica venda en los ojos, convirtiendo así su proverbial ceguera en el principal elemento de identificación iconográfica²⁹. De este modo se demuestra, una vez más, que el polimorfismo de la figura del judío medieval no es otra cosa que el reverso de las complejas y poliédricas formas de percepción del «otro» elaboradas por los cristianos.

Más allá de su capacidad para ampliar un repertorio iconográfico, las ilustraciones de la obra de Alonso de Espina tienen la virtualidad de ofrecer una imagen del judío sustancialmente distinta a la que hemos visto hasta ahora. El principal objetivo del miniaturista del *Fortalitium fidei* no es representar a alguien diferente sino más bien a un enemigo visceral, a un personaje que pretende asaltar y destruir la Iglesia cristiana. Se ha producido, es evidente, un salto cualitativo. Frente a unas imágenes más o menos neutras —mayoritarias como hemos visto en el contexto hispano— del judío susceptible de salvarse, se impone aquí una iconografía de signo agresivo, concebida básicamente para denostar y atacar a quien es considerado un peligro para la integridad física y espiritual de los cristianos. El fenómeno no es nuevo, y debe relacionarse con la cristalización en el imaginario colectivo de la Baja Edad Media de otro estereotipo, esta vez absolutamente negativo y estigmatizador, que presenta al judío como un ser abyecto y miserable, personificación de toda clase de vicios y maldades. Es precisamente a partir de esta línea de pensamiento cuando tomaron cuerpo, a partir del siglo XIII, una serie de leyendas antisemitas que relacionaban a los hebreos con envenenamientos masivos, crímenes rituales y profanaciones de hostias³⁰. Estas últimas, en concreto, fueron objeto de traducción visual, en ocasiones incluso antes de que se difundieran las primeras acusaciones concretas en las Coronas de Aragón y Castilla, circunstancia que señala hasta qué punto las imágenes actuaron como vehículo transmisor y generador de una serie de creencias populares³¹. En este sentido, cabe mencionar las representaciones trecentistas integradas en dos retablos del monasterio de Vallbona de les Monges, el frontal de Queralt y los retablos de Sigena (Barcelona, MNAC) y Villahermosa del Río³². En todos los casos las imágenes evocan una vieja historia, que con diversas variantes ya aparece recogida en la cantiga 104 y que, al mismo tiempo, inspiró el famoso milagro de *Billetes* , ocurrido en París en 1290³³. El relato cuenta cómo un prestamista judío logró hacerse con una hostia consagrada y la profanó reiteradamente (con fuego, agua hirviendo o un cuchillo) sin conseguir alterar ni un ápice su forma original; el prodigio despertó gran admiración entre los cristianos, que detuvieron al sacrílego hebreo. Ni que decir cabe que las imágenes pictóricas, con su recreación visual de los hechos y, en especial, de los ultrajes a la sagrada forma, causarían un gran impacto entre unos espectadores que, recordémoslo, vivían en la época en que se instituyó la fiesta del Corpus Christi³⁴. En una vuelta de tuerca más, el judío medieval quedaba estigmatizado visualmente en su condición de deicida impenitente: no sólo pertenecía a la comunidad responsable de la muerte de Cristo sino que él mismo, en su maldad extrema, pretendía repetir el acto de sus antepasados por medio de la profanación de la hostia.

Fue en algunas escenas de la Pasión, o sea, en los episodios que mejor revelan la naturaleza deicida de los judíos, donde de manera puntual se manifiesta la voluntad de recrear la imagen más negativa del hebreo, aquella que lo presenta como un ser repulsivo, casi monstruoso³⁵. El método aplicado es bien sencillo y fue practicado asiduamente a lo largo de la Baja Edad Media: se trata de deformar la imagen del personaje mediante una serie de gestos y actitudes de naturaleza bestial, considerados auténticos signos del vicio y la maldad³⁶. Así sucede en unos dibujos a pluma que ilustran un poema catalán de la Pasión de Cristo (París, BnF, Ms. Esp. 472, fol. 6), redactado entre 1320-1325. Aquí el miniaturista puso un énfasis especial no sólo en presentar como judíos a los romanos que se encargan de flagelar a Cristo sino también en diseñar unos cuerpos marcadamente desequilibrados mediante un hábil juego de contorsiones³⁷. Todo ello aún se hace más evi-

³⁰ Trachtenberg 1986, pp. 97-155; Monsalvo 1994, pp. 44-49.

³¹ Alsina 1985, pp. 54-55; Español 1993-1994, pp. 330-335; Monsalvo 1994, p. 48.

³² Español 1993-1994; Id. 1994, pp. 101-114.

³³ *Miraculo* , p. 32. Sobre su difusión, véase Browe 1926, pp. 167-197. Cit. por Sansy 1994, p. 155, n. 39.

³⁴ Rubin 1991.

³⁵ Véase *supra* n. 17.

³⁶ Mellinkoff 1993. Para las fuentes antiguas de la imagen monstruosa del hebreo, véase Hassig 1999, pp. 25-46.

³⁷ Sansy 1994, p. 140.

dente en algunas tablas castellanas de finales del siglo XV, como es el caso de las escenas de la *Coronación de Espinas* y el *Ecce Homo* del Armario de las Reliquias (1495-1496), obra de Alonso de Sedano (Burgos, Museo de la Catedral), y los episodios de *Jesús en Casa de Caifás* y el *Ecce Homo* representados en un retablo anónimo procedente del monasterio de clarisas de Medina de Pomar (Madrid, colección particular)³⁸. Las posturas contorsionadas, los rostros deformados y los ademanes amenazadores señalan que nos hallamos ante algunos de los testimonios más emblemáticos del proceso de estigmatización figurativa del judío en la Península Ibérica. La sátira más feroz y descarnada, el odio visceral hacia el judío ha desplazado a la crítica tradicional y ya no deja resquicio alguno para la esperanza en una posible salvación. Justo es decir que, a tenor de los testimonios conservados, los reinos peninsulares no se distinguieron por la producción de este tipo de imágenes infamantes ni desde una perspectiva numérica ni cualitativa. Efectivamente, cualquier evaluación comparativa con el amplio catálogo de obras realizadas en la Europa septentrional pone en evidencia que la mayor parte de la iconografía del judío hispano se distinguió más por la crítica que por la mordacidad; más por la voluntad de distinguir, de segregar al «otro», que por el deseo de convertirlo en un ser vil y monstruoso, en un *alter ego* del propio diablo³⁹.

Las imágenes, al igual que los sermones o las piezas teatrales, cumplieron la función de difundir y ampliar los códigos de identificación y segregación de los judíos. En este sentido no cabe desdeñar su contribución al proceso de construcción de la imagen mental del «otro». Da fe de ello el ya mencionado Alonso de Espina cuando recuerda que muchos de sus coetáneos tomaron consciencia del carácter sacrílego y blasfemo de los judíos al contemplar las pinturas que ilustraban el milagro de *Billettes*⁴⁰. De lo apuntado hasta aquí se deduce también que no existe una ecuación directa entre las puntuales explosiones de antisemitismo y la producción de imágenes infamantes. Muchas de estas últimas fueron realizadas en períodos de relativa tranquilidad, y por lo tanto es difícil interpretarlas como una consecuencia directa de un *programa*. Por el contrario, creo que resulta bastante más factible asumir que se trata de una más de las múltiples fórmulas de violencia ritualizada que los cristianos hispanos establecieron para definir su particular modelo de convivencia con las comunidades hebreas⁴¹. De este modo las imágenes, con su extraordinario poder evocador, serían vistas como una especie de exorcismo de los temores y prejuicios de la sociedad cristiana. De una sociedad que, en realidad, convirtió a los judíos en la personificación de su propia imagen en negativo.

³⁸ Silva Maroto 1990, II, pp. 749-757; Yarza 1999, pp. 116-124.

³⁹ En relación a las imágenes infamantes del judío en el mundo septentrional, véase Mellinkoff 1993.

⁴⁰ Monsalvo 1994, p. 81, n. 130.

⁴¹ Sobre la violencia ritualizada, Nirenberg 2001, 327-347.

Alegoría de la Sinagoga

Segunda mitad del siglo XIII

Madera tallada y policromada

146 x 27 x 34 cm

Procede de Palencia (?)

Barcelona, Colección El Conventet (n.º inv. 00954-CO)

BIBLIOGRAFÍA: Monreal y Tejada 1955, cat. n.º 42; Greisenegger 1968, I, pp. 570-578; Monreal Agustí 1972, p. 177; Cook y Gudíol 1980, p. 340; Garabito 1991, pp. 66 y 70; *Románico y Gótico* 2001, p. 84.

Los imagineros medievales, a ambos lados de la Crucifixión, solían disponer, a la derecha, una mujer nimbanda o coronada que enarbolaba el estandarte de la victoria y recogía en un cáliz la sangre de Cristo; a la izquierda, otra figura femenina, ligeramente girada, con los ojos vendados, un estandarte roto y si llevaba corona estaba ladeada. Son las alegorías de la Iglesia, nacida tras la muerte de Cristo y destinada a perpetuar su sacrificio en la Eucaristía, y la Sinagoga quien, rehusando reconocer en Cristo al Mesías esperado, da fin a su reinado. Este tema iconográfico tiene su fuente literaria en los diálogos retóricos titulados *Altercatio Ecclesiae contra Synagogam*, cuyo género floreció a lo largo de la Edad Media, en particular por la pluma de San Isidoro de Sevilla, para contraponer argumentos judíos y cristianos.

Las primeras representaciones medievales de estas alegorías aparecen en el período carolingio, en el *Sacramentario* de Drogo, donde una mujer nimbanda levanta un cáliz, mientras que, a la izquierda del Crucificado, un anciano simboliza la Antigua Ley. La fórmula iconográfica de estas imágenes ha tenido diversas variantes, según se hayan querido manifestar los signos de decadencia de la Sinagoga: una serpiente ciega, a veces montada en un asno en señal de su testarudez o dejando caer las Tablas de la Ley rotas, etc. A partir del siglo XIII la evolución de estas imágenes acusa un endurecimiento, en parte influido por las Cruzadas, y confirmada por las medidas de expulsión aplicadas a las comunidades judías. Así, por ejemplo, en las portadas góticas se muestra un fuerte antagonismo y dramatismo, es el caso de Estrasburgo donde la Iglesia, coronada, tiene una actitud triunfal frente a la Sinagoga vencida que, ciega, se vuelve bajando la cabeza.

Estas alegorías no aparecían únicamente flanqueando la Crucifixión, pues podían estar a ambos lados de Cristo entronizado, coronando a la Iglesia y apartando a la Sinagoga. Como variante de esta disposición tenemos la tabla del Museo del Prado, obra de la Escuela de Jan van Eyck, la *Fuente de la Gracia y triunfo de la Iglesia sobre la Sinagoga*; en la parte de arriba, Cristo-Juez entronizado y, abajo, la Iglesia representada por el clero, la sociedad civil y la realeza, mientras que la Sinagoga, con los ojos vendados, está encarnada, en esta ocasión, por un sumo sacerdote acompañado del pueblo judío. La Iglesia y la Sinagoga también aparecen en la iconografía del Juicio Final, donde simbolizan a los elegidos y los réprobos, respectivamente.

En la Colección El Conventet se conservan sendas representaciones de la Iglesia y de la Sinagoga que, por similitud estilística y medidas, debieron pertenecer a algún Calvario del que no podemos decir cuántas figuras lo componían, procedente, quizás, de tierras palentinas. La *Sinagoga*, ataviada con una camisa en tonos rojos y dorados y un manto azul, apoya el rostro, con los ojos vendados, sobre la palma de la mano derecha en tanto que la izquierda está seccionada. Quizás en ésta sostuviera las Tablas de la Ley o, más probablemente, portaría una filacteria. Con los emblemas que llevaban ambas figuras advertimos que en un ambiente de hostilidad antijudía, se establecía una contraposición entre los dos Testamentos, representados por el Evangelio, que a veces lleva la Iglesia, y la filacteria de la Antigua Ley en manos de la Sinagoga.

M.L.G.S.



[CAT. 233]



[CAT. 234]

234

Liber Judeorum

1334-1340

Manuscrito sobre papel

Vic (Barcelona), Archiu Curia Fumada (*Curia Fumada*, s/n)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 268-269.

Las fuentes cristianas crearon una iconografía estereotipada del judío, casi siempre peyorativa: rasgos físicos peculiares como nariz larga y ganchuda o grandes y afilados dientes. Se le tenía por hipócrita, avaro y usurero, imagen difundida, sobre todo, por la pintura y dibujos caricaturescos realizados en códices manuscritos como protocolos notariales y registros de chancillería.

Durante los siglos XIII y XIV, en algunas localidades de Cataluña surgen registros notariales, llamados *Libri Judeorum*, en los que se designaba a un notario especial para redactar los documentos entre judíos y cristianos. En general se referían a asuntos de préstamos, habitualmente deudas de cristianos con judíos, ya sea monetarias o en especie, ventas, etc. En las hojas de guarda de estos *libri* suelen aparecer dibujos de judíos, la mayoría de ellos grotescos y burlones, con la iconografía típica que ya hemos citado. Es el caso de la cubierta de este libro de Vic en la que aparece la caricatura de un judío y el nombre de Salomón Vidal, aunque esta anotación parece posterior. Asimismo, se conservan con imágenes similares varios libros, también del siglo XIV, en el Archivo Comarcal de Cervera (Lleida) y un libro de cuentas de Cardona, ya del siglo XV.

M.L.G.S.

235

La Circuncisión

Finales del siglo XV

Óleo sobre tabla

94 x 70 cm

Palencia, Museo Diocesano

BIBLIOGRAFÍA: Sancho Campos 1978, p. 31; Sancho Campos 1979, p. 36; *Las Edades* 1988, p. 97; Azcárate 1990, p. 393; Sancho Campos 1999, II, p. 142.

Entre los judíos el rito de la circuncisión era una ceremonia lustral, una especie de sacramento que permitía a los recién nacidos la integración en la comunidad. Se realizaba el octavo día después del nacimiento y constituía el signo físico de la alianza con Dios. Tanto el padre como la madre se podían encargar de la operación pero, por lo delicado de ésta se solía confiar a un sacerdote especializado, llamado *mohel*. Entre los evangelistas es únicamente Lucas (2, 21) quien relata la Circuncisión de Cristo: «Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron el nombre de Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno». En el tema iconográfico, donde la escena se desarrolla en el templo y en presencia de la Virgen, no se reproduce fielmente la realidad. La ceremonia de la circuncisión se hacía en la casa paterna y las mujeres tenían vedada la entrada al templo si no estaban purificadas, para lo cual habían de pasar cuarenta días después del parto, antes de poder presentar a su hijo en el templo:



[CAT. 235]

«Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura, durante siete días [...] el octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días [...] no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación [...]» (Lv 12, 1-8)

En la iconografía de la Circuncisión los personajes principales son: la Virgen, el Niño y el *mobel*, a los que en ocasiones se suman José y el ayudante del *mobel*. Es curioso cómo el arte cristiano no representa al profeta Elías a quien los judíos sitúan presidiendo la ceremonia de la Circuncisión. Además, todas las sinagogas tenían una *silla de Elías* que se llevaba a la casa de los padres del neófito que se iba a circuncidar.

En esta tabla del Museo Diocesano de Palencia se fusionan los tres momentos, es decir, Circuncisión, Purificación y Presentación del Niño. Los personajes, cobijados por un edículo octogonal, se alzan a ambos lados del altar donde se encuentra el Niño de pie; a la izquierda, la Virgen y José, con inscripciones en los nimbos, y una figura femenina que podemos identificar con la profetisa Ana, asistente del viejo Simeón. Ésta suele simbolizar a la Sinagoga sosteniendo las Tablas de la Ley con el texto profético que, en este caso, no lleva. A la derecha, Simeón, cuya fuente iconográfica principal es el evangelio de San Lucas (2, 25). El profeta, ataviado con ropa rozagante de rico brocado, abierta por los lados, y tocado con un bonete está, como es habitual, sosteniendo al Niño con las manos veladas, en señal de respeto, y tras él, otros dos personajes. Tradicionalmente esta tabla hispano-flamenca ha sido atribuida, por algunos autores, al Maestro de Palanquinos o a su círculo, así como al taller de San Andrés de Ventosilla, aunque no hay elementos claros que confirmen estas hipótesis.

M.L.G.S.

236

Maestro de los Balbases (?)

Martirio de Santo Tomás
(fragmento)

Ca. 1495

Tabla

91 x 89 cm

Compartimento de un retablo procedente de la iglesia de Santo Tomás de Covarrubias

Covarrubias (Burgos), Museo de la Colegiata de San Cosme y San Damián

BIBLIOGRAFÍA: Post 1935, pp. 629-631; Camón Aznar 1966, p. 615; Gómez Oña 1983, p. 38; Yarza 1988, pp. 109-110; Silva Maroto 1990, pp. 618-619; Yarza 1993-1994, pp. 753-754.

Con la exposición de esta tabla se pretende evocar una fórmula iconográfica propia del período gótico que sirvió para identificar tanto a los judíos co-

mo a los paganos y musulmanes. Se trata de la utilización de la imagen del obispo para caracterizar a los ministros de diferentes religiones no cristianas. De acuerdo con el texto de Iacopo da Varazze, el pintor ilustra aquí el martirio de Santo Tomás en la corte de Gundaforo, rey de la India. La acción se desencadena con un topos de la literatura hagiográfica: el monarca fuerza al santo a cometer un acto de idolatría, circunstancia que acaba con la inevitable y recurrente destrucción de la imagen del dios pagano —representada en segundo plano— en el preciso instante en que el santo se arrodilla ante ella. Tan contundente gesto de demostración del poder de Dios despierta la cólera de los sacerdotes encargados del culto del malogrado ídolo y, en especial, del «pontífice que los presidía» quien, tras apoderarse de una espada, ejecuta al santo (Vorágine 1982, I, p. 51). La escabrosa figura decapitada de Tomás, representada de rodillas y en posición de orante, centra toda la composición. A su izquierda destaca la curiosa imagen del «pontífice» pagano, ataviado con las vestimentas y atributos propios de un obispo cristiano, enfundando la espada con la que ha cometido el crimen. El disfraz es el mismo que ya había utilizado, casi un siglo antes, Lluís Borrassà en el retablo de Santa Clara de Vic (1414-1415) cuando representó los seis sacerdotes paganos protagonistas del martirio de los santos apóstoles Judas Tadeo y Simeón. De acuerdo con el principio de disyunción enunciado por Saxl y



[CAT. 236]

Panofsky, nos hallamos ante una fórmula iconográfica que busca hacer inteligible para cualquier espectador medieval un concepto visualmente extraño, como podía ser la imagen de un ministro no cristiano. En este sentido, su aplicación más común tuvo como protagonistas a los sacerdotes y profetas de la ley judaica. Un extenso catálogo de imágenes góticas, ya analizado por Yarza, pone de relieve la amplia extensión que tuvo la imagen del obispo judío en todo tipo de escenas protagonizadas por sacerdotes hebreos, desde los episodios de la vida de la Virgen y la infancia de Cristo hasta ciertas composiciones de la Crucifixión (Yarza 1993-1994, pp. 756-771). La polisemanticidad de la imagen es la prueba más elocuente de su sentido. En su afán por distinguir y caracterizar al «otro», a las comunidades y grupos no cristianos que vivían excluidas del seno de la Iglesia, los artistas medievales se sirvieron de un amplio repertorio de códigos visuales, algunos puramente denotativos, otros claramente vejatorios e infamantes (véase Camille 1989). Dentro de los primeros cabe situar la imagen de los obispos paganos, judíos o musulmanes, convertida así en el reverso negativo de la propia figura del prelado cristiano.

Desde las primeras aproximaciones de Post, esta tabla y otra dedicada al milagro del banquete, restos de un mismo retablo dedicado a Santo Tomás procedente de la iglesia de esa advocación en Covarrubias (Burgos), han sido objeto de diversas atribuciones. En las últimas y más interesantes aportaciones al tema, Yarza y Silva Maroto coinciden, con diferencias de matiz, en situar ambas piezas en el catálogo del aventajado colaborador de Alonso de Sedano en el Retablo de las Reliquias de la catedral de Burgos. Llámesele Maestro de los Balbases o Maestro de Burgos se trata de un destacado maestro anónimo capaz de obrar imágenes elegantes y estilizadas dentro de los parámetros del naturalismo figurativo de raíz septentrional, que presidía el paisaje artístico castellano de finales del siglo XV. Además de las tablas de Covarrubias, destacan sus intervenciones en los retablos de los Balbases, Santa María del Castillo y, naturalmente, el conjunto de las Reliquias de Burgos, donde ya se hace eco de ciertos italianismos, a buen seguro por influencia de Alonso Sedano.

J.M.F.

237

Pleito de los judíos con el perro de Alba

Castilla, 1450

Impreso en papel; portada con grabado en madera; letra gótica; encuadernación en piel moderna con hierros secos; 4 folios
21 x 14,5 x 1 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. R/9495)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 304; Beinart 1992, pp. 217-219.

Poema satírico de mediados del siglo XV, compuesto por cuarenta y cuatro nonetas de versos octosilábicos, en su primera edición, y cuarenta y cinco en las sucesivas. Por el título parece que existió un texto anterior: *Este es el pleyto de los judíos con el perro de Alba: y de la burla que les hizo*

/ nuevamente trobada por el bachiller Juan de Trasmiera, residente en Salamanca, que hizo a ruego e pedimento de un señor.

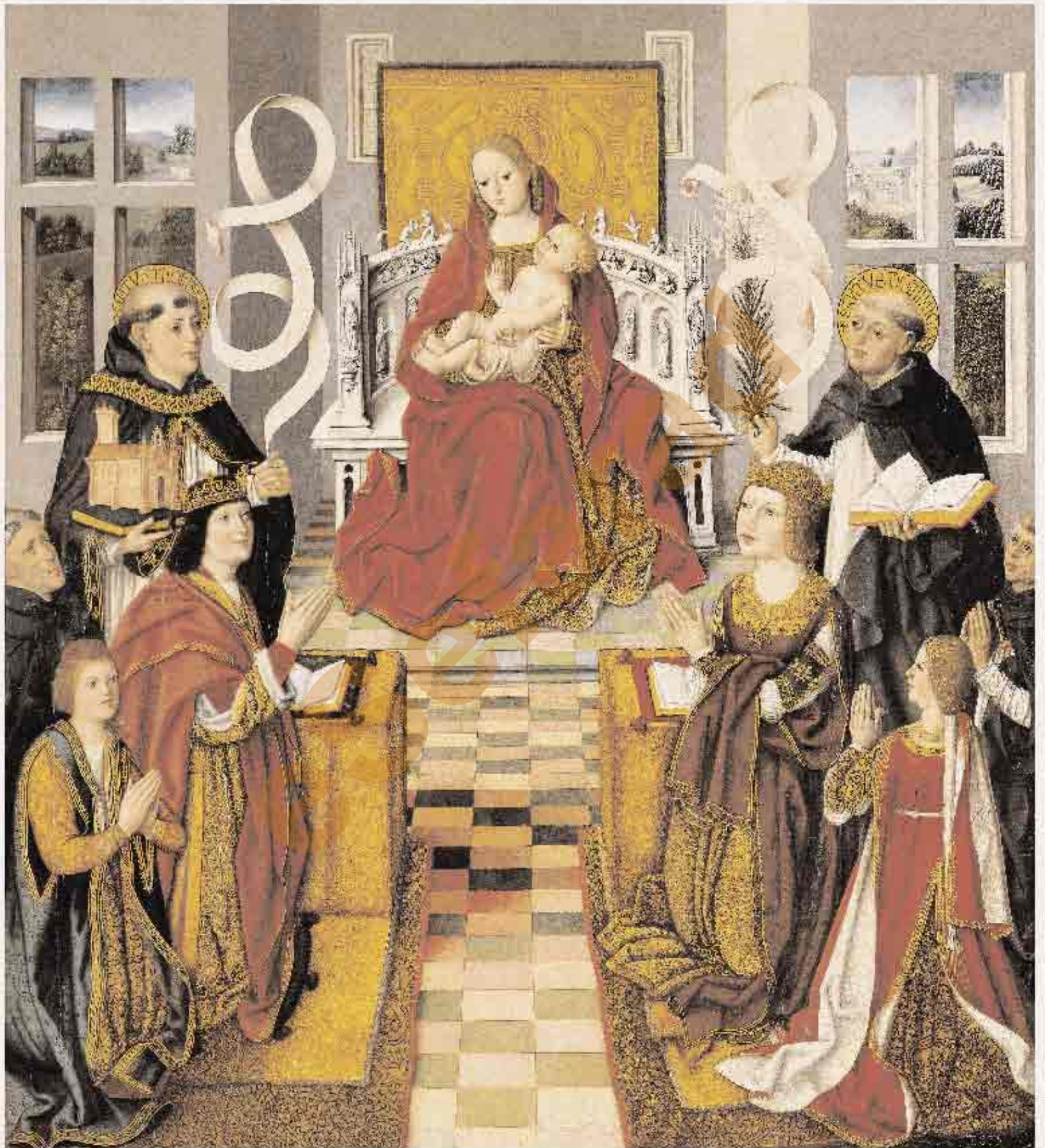
Narra la historia de un perro de Alba de Tormes (Salamanca) al que temían los judíos, ya que distinguía por el olfato a los judíos de los cristianos, mordiendo sólo a los primeros. La comunidad judía establece un pleito contra el perro llevándolo ante el juez residente para que lo castigue e, incluso, varios judíos le amenazan con presentar el caso ante el Consejo del rey si aquél no está dispuesto a juzgarlo. Por fin el juez accede a las peticiones y ordena atar al perro en la sinagoga, pero éste sigue mordiéndoles, por lo que los judíos de nuevo presentan sus quejas ante el magistrado pidiendo, esta vez, que el perro sea colgado y quemado en público. El autor de la obra hace una minuciosa descripción de cómo el perro se escapa, mientras los judíos preparan la ejecución, refugiándose en un pueblo donde se gana el aprecio de los habitantes. Allí sigue atacando a los judíos a los que, como antes, diferencia de los cristianos pues, incluso, cuando éstos se visten con una capa de judería, el perro no los ataca. Finalmente el perro muere de una enfermedad ajena a todo el proceso y es enterrado con todos los honores, recordándolo con un epitafio que resume su historia.

La obra es una muestra de la burla y el desprecio que había hacia los judíos, convirtiéndose el perro en el símbolo de la distinción que hay que hacer entre lo bueno, identificado con lo cristiano, y lo malo, que se asemeja con el judío, al que se consideraba hipócrita y engañoso. Esta sátira impresa alcanzó un gran éxito entre la sociedad del momento, pues se llegaron a realizar hasta seis ediciones, y contribuyó a acrecentar el clima antijudío y anticonverso. Existe otra versión, aunque sin tanta difusión, en la que los ataques del perro se hacían contra los moriscos.

M.L.G.S.



[CAT. 237, portada]



La expulsión de los judíos

Del decreto de expulsión, que se presenta bajo la forma jurídica de una provisión real, se conocen tres versiones:

— Una del inquisidor general Torquemada, redactada «con voluntad y consentimiento de sus altezas», fechada en Santa Fe, el 20 de marzo de 1492, o sea diez días antes que el texto oficial de los reyes, y dirigida al obispo de Gerona¹.

— Otra, firmada en Granada el 31 de marzo por don Fernando y doña Isabel, válida para la Corona de Castilla².

— Una tercera, mucho menos conocida, también fechada en Granada, el 31 de marzo pero con la sola firma de don Fernando y válida para la Corona de Aragón³.

Es evidente que el texto de Torquemada ha servido de base para los otros dos, lo cual demuestra el protagonismo de la Inquisición en aquel asunto, un protagonismo que la versión aragonesa admite abiertamente⁴.

Entre las tres versiones se notan variantes significativas. El decreto de Torquemada añade nueve días más al plazo fijado para la expulsión (fines de julio); estos nueve días se cumplirán efectivamente, aunque no figuren en las dos versiones posteriores, la castellana y la aragonesa. La versión aragonesa es la más dura de las tres, incluso en la forma. Se recuerda en ella que los judíos «por su propia culpa están sometidos a perpetua servidumbre», a ser «siervos y cautivos». Sobre todo, la versión aragonesa hace hincapié, además de los motivos religiosos, en el tema de la usura.

La versión castellana es la más escueta. En la primera mitad del texto se expone el problema planteado por la presencia en España de judaizantes, se señala que la comunicación entre conversos y judíos fue la causa principal de aquella situación y se recuerdan las medidas tomadas por los reyes desde su llegada al trono: obligación para los judíos de vivir en barrios separados (Cortes de Toledo de 1480); creación, también en 1480, del tribunal de la Inquisición cuyas primeras actuaciones permitieron medir la extensión y las formas de la apostasía; expulsión de los judíos de Andalucía en 1483. Como parece que las medidas anteriores no bastaban, deciden ahora los reyes suprimir la causa principal, desterrando a todos los judíos. No se les oculta que, al proceder de esta forma, se causa un grave perjuicio a aquellos judíos que no tienen ninguna culpa; el edicto sienta el principio de la responsabilidad colectiva de la comunidad hebrea: «cuando algún grave y detestable crimen es cometido por algunos de algún colegio y universidad [entiéndase: alguna corporación y colectividad], es razón que el tal colegio y universidad sean disueltos y aniquilados y los menores por los mayores y los unos por los otros punidos».

La segunda mitad del edicto detalla cómo se va a realizar la expulsión:

1. La expulsión es definitiva: «acordamos de mandar salir todos los judíos y judías de nuestros reinos y que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni a alguno de ellos».

¹ Se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón y ha sido publicada por Conde 1991, pp. 197-199.

² Es la versión más divulgada. Está en el Archivo General de Simancas, Patronato Real, leg. 28 fol. 6 y ha sido publicada por Suárez Fernández 1964.

³ Está depositada en el Archivo de la Corona de Aragón. La publica Conde y Delgado de Molina 1991, pp. 41-44.

⁴ «Persuadiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz [Torquemada], inquisidor general de la dicha herética pravedad...».

2. No sufre ninguna excepción: se aplica a todos los judíos de cualquier edad que vivan en los reinos y señoríos de los Reyes Católicos, por consiguiente tanto a los de Castilla como a los de la Corona de Aragón y territorios anejos, así a los naturales, nacidos en España, como a los extranjeros que por cualquier motivo hayan venido a instalarse en ella.

3. La expulsión se hará efectiva a fines del mes de julio; se da pues un plazo de cuatro meses que será irreversible: los que no salgan dentro de este plazo y los que vuelvan después incurrir en pena de muerte y confiscación de bienes. Los que den asilo a judíos o los oculten para sustraerlos al edicto de expulsión se exponen a perder «todos sus bienes, vasallos y fortalezas y otros heredamientos». La versión anterior de Torquemada había añadido, como se ha dicho, diez días más al plazo fijado que expiraba pues el 10 de agosto.

4. En el plazo fijado, los judíos podrán vender sus bienes muebles y raíces.

5. Se mantienen las prohibiciones anteriores sobre exportación de oro, plata y moneda acuñada, pero tendrán los judíos facultad para llevarse letras de cambio o mercaderías, siempre que no se trate de cosas habitualmente vedadas, como armas y caballos.

El edicto no se hizo público sino a finales del mes de abril, posiblemente a causa de varias gestiones para tratar de anularlo y suavizarlo. Se sabe de la intervención de Ishaq ben Judá Abravanel, que no tuvo ningún éxito. Se mantuvo rigurosamente el plazo fijado para la salida. Nada figuraba en el edicto acerca de posibles conversiones que se realizaran antes de finalizar dicho plazo. Yerran, pues, formalmente los autores que presentan la decisión de 1492 en los siguientes términos: la conversión o el exilio. En realidad era la conversión una alternativa que se sobreentendía, ya que sólo los judíos se veían forzados al destierro. Los que a última hora decidieran hacerse cristianos no estarían afectados. Así lo entendieron muchos de entre los principales. El caso más conocido es el de Abraham Seneor, rab mayor de Castilla, o sea jefe de la comunidad hebrea, uno de los colaboradores más fieles de los Reyes Católicos. Él, su yerno Mayr Melamed y todos sus familiares recibieron el bautismo el 15 de junio de 1492 en el monasterio de Guadalupe en una ceremonia en la que los mismos soberanos don Fernando y doña Isabel sirvieron de padrinos. Abraham Seneor pasó entonces a llamarse Fernán Núñez Coronel; unos días después se le nombró regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y contador mayor del príncipe don Juan. A su yerno le dieron el nombre de Fernán Pérez Coronel. Quince días antes, el 31 de mayo, se había bautizado otro judío de pro, Abraham de Córdoba; éste tuvo como padrinos al cardenal Mendoza y al nuncio del papa. Está claro que con aquellas conversiones espectaculares y la publicidad que se les dio se trataba de persuadir a todos o a la mayoría de los judíos a que hicieran otro tanto. De hecho se produjeron en aquellos meses muchas conversiones, especialmente —dice Baer— entre los ricos y los intelectuales, los «corroídos por la cultura seglar»⁵ o sea las elites sociales de la comunidad hebrea. Ishaq Abravanel fue el único financiero de importancia que quiso seguir la suerte de sus correligionarios⁶. La inmensa mayoría de los rabinos se convirtieron, según una fuente judía contemporánea; «fuéronse los que tenían poco caudal y los otros estuviéronse», escribe el cronista de Jerez⁷. Da testimonio Bernáldez de la intensa campaña de propaganda que se hizo entonces:

A todas las aljamas y comunidades dellas fueron hechas muchas predicaciones en todas las sinagogas y en las plazas y en las iglesias y por los campos, por los sabios varones de España; y les fue predicado el santo Evangelio y la doctrina de la santa madre Iglesia, y les fue predicado y probado por sus mismas Escrituras, cómo el Mesías que aguardaban era Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo, que vino en el tiempo conveniente, el cual sus antepasados con malicia ignoraron, y

⁵ Baer 1981, II, p. 648.

⁶ Había nacido en Lisboa en 1437. Como era familiar de la familia de Braganza, cuyas relaciones con la dinastía portuguesa no eran muy buenas, tuvo que marcharse a Toledo en 1483. Poco después, entraba al servicio de los Reyes Católicos como financiero. Político, filántropo de inmensa riqueza, excelente conocedor de la Biblia, muy orgulloso de su linaje —pretendía ser descendiente del rey David—, no se dejó convencer por los reyes y se fue a Italia. Murió en Padua en 1508 a los setenta años de edad. Su hijo Yehudá, más conocido como León Hebreo, escribió los famosos *Dialoghi di amore*, inspirados en Platón.

⁷ Citado por Domínguez Ortiz 1991, pp. 27-28.

todos los otros que después dellos vinieron nunca quisieron dar el oído a la verdad; antes, engañados por el falso libro del *Talmud*, teniendo la verdad ante sus ojos y leyéndola en su ley cada día, la ignoraban e ignoraron⁸.

Algunos se convirtieron en el último momento:

Algunos judíos, cuando se les acababa el término, andaban de noche y de día como desesperados. Muchos se volvieron del camino [...] y recibieron la fe de Cristo. Otros muchos, por no privarse de la patria donde habían nacido y por no vender en aquella ocasión sus bienes a menos precio, se bautizaban⁹.

Perdida toda esperanza de que los reyes cambiaran de postura, tuvieron los judíos que prepararse a la marcha en tremendas condiciones.

Vendieron y malbarataron —Bernáldez— cuanto pudieron de sus haciendas [...] y en todo hubieron siniestras venturas, ca hubieron los cristianos sus haciendas, muy muchas y muy ricas casas y heredamientos por pocos dineros; y andaban rogando con ellas y no hallaban quién se las comprase y daban una casa por un asno y una viña por poco paño o lienzo, porque no podían sacar oro ni plata.

Los reyes nombraron comisarios para controlar los efectos económicos de la expulsión: inventario de bienes, censos, juros, deudas, etc., pero, debido a la prisa, todo se llevó a cabo con suma improvisación. Dado el poco tiempo que tenían de plazo los judíos no estaban en condiciones de vender casas y terrenos a su justo precio y tuvieron que contentarse con las cantidades ridículas que muchas veces les ofrecían a cambio de bienes valiosos. Procuraban comprar bienes que pudieran llevarse y cuya exportación fuese autorizada. Incluso la facultad de llevarse letras de cambio a cobrar en plazas extranjeras les fue de poca ayuda, ya que los banqueros, italianos los más, también se aprovecharon de la situación para exigir crecidos intereses. Hubo judíos que intentaron burlar la prohibición de sacar oro y moneda con la complicidad interesada de oficiales reales o nobles. Otros hicieron lo mismo por vía de contrabando: cuenta Bernáldez que algunos, en especial mujeres, se tragaban ducados antes de pasar la frontera; «a persona acaecía tragar treinta ducados de una vez». La venta de los bienes comunitarios de las aljamas —sinagogas, terrenos, etc.— estaba destinada a costear el viaje de salida de los más pobres; pero hubo casos, como en Palencia, en los que el concejo prohibió que se compraran los tales bienes comunitarios. El campo de Judizmendi, en Vitoria, dio lugar a una transacción emocionante: la aljama lo cedió al concejo con la condición de que sólo pudiera servir de ahí en adelante de dehesa; el cementerio, en efecto, estaba situado en este campo y la aljama quería evitar la profanación de los restos que descansaban allí¹⁰. Grandes dificultades surgieron cuando se trató de recobrar las deudas contraídas por cristianos. Los cristianos dispusieron de quince días para probar los derechos que pretendían tener sobre bienes de los expulsados; este asunto dio lugar a un sinnúmero de trámites y actos judiciales que no siempre fueron resueltos de modo satisfactorio y a tiempo. En algunos casos, los plazos no vencían sino después de la fecha tope del 10 de agosto; los recibos correspondientes quedaron en poder de empresarios cristianos que se comprometieron a cobrar lo debido. Pero hubo deudores que se negaron a pagar, pretextando el consabido «fraude de usura». El Consejo Real tuvo que intervenir para que todo litigio quedara resuelto rápidamente, lo

⁸ Bernáldez 1962, cap. CX-CXI.

⁹ Domínguez Ortiz 1991, pp. 27-28.

¹⁰ La ciudad de Vitoria ha cumplido escrupulosamente aquel compromiso hasta que fue relevada de él, en 1952, por la comunidad judía de Bayona en agradecimiento por la acogida que los descendientes de los judíos expulsados en 1492 encontraron en España durante la Segunda Guerra Mundial, librándose así de la persecución nazi.

cual no siempre fue posible. En determinados casos usaron los reyes de clemencia y magnanimidad. Como arrendatario de impuestos, Ishaq Abravanel debía al tesoro real más de un millón de maravedís; entregó los recibos a la corona para que ésta los ingresase más tarde y, en agradecimiento por los servicios prestados, se le dio licencia para sacar oro, moneda y joyas por un valor de mil ducados.

Llegó por fin el momento cruel en que tuvieron los judíos que salir de la patria en la que habían vivido durante siglos. Refiere Bernáldez que

casaron todos los mozos y mozas que eran de doce años arriba unos con otros, porque todas las hembras desta edad arriba fuesen a sombra y compañía de maridos [...]. Salieron de las tierras de sus nacimientos chicos y grandes, viejos y niños, a pie y caballeros en asnos y otras bestias, y en carretas, y continuaron sus viajes cada uno a los puertos que habían de ir; iban por los caminos y campos por donde iban con muchos trabajos y fortunas; unos cayendo, otros levantando, otros muriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no había cristiano que no hubiese dolor de ellos y siempre por do iban los convidaban al bautismo y algunos, con la cuita, se convertían y quedaban, pero muy pocos, y los rabíes los iban esforzando y hacían cantar a las mujeres y mancebos y tañer panderos.

Ishaq Abravanel había dedicado casi todo su tiempo a organizar la salida, contratando barcos, con la colaboración de un funcionario real, Luis de Santángel, y del banquero genovés Francisco Pinelo. En algunos casos, los reyes dieron órdenes para que se protegiera a los judíos hasta la frontera o hasta el lugar de embarque. También en aquel trance doloroso fueron expuestos los judíos a vejaciones y extorsiones de toda clase. Todos los gastos corrían a cargo de los expulsados: viajes, manutención, flete de los barcos, derechos de paso... Contrataban a precios muy elevados navíos cuyos dueños luego no cumplían el contrato; otros patronos asesinaron a los que llevaban para robar lo poco que poseían. ¿Cuántos fueron los judíos que salieron entonces de España? Las evaluaciones que se han dado varían entre 40.000 y 350.000; Bernáldez habla de 170.000. Los trabajos más recientes, basados en fuentes fidedignas, arrojan un total de menos de 50.000, teniendo en cuenta los que regresaron. Los hubo en una proporción difícil de precisar. El 10 de noviembre de 1492 se acordó regularizar aquellas situaciones: las autoridades eclesiásticas y civiles tendrían que presenciar el bautismo de los que se convirtiesen en España. Si la conversión se había hecho en el extranjero, se exigían pruebas y testimonios que lo confirmasen. En casos semejantes estaba dispuesto que a los judíos se les devolverían todos sus bienes por el mismo precio en que los habían vendido. Se posee documentación sobre retornos hasta 1499 por lo menos.

Por lo general, los judíos expulsados se marcharon a zonas mediterráneas o a países cercanos donde encontrasen condiciones de vida no muy diferentes de las que tenían en España. Parece que muy pocos se instalaron entonces en el norte de Europa (Inglaterra o Flandes). Los de Álava se dirigieron a Navarra, pero se les expulsó en 1498. Marcharon entonces a Francia donde fundaron el barrio del Santo Espíritu de Bayona. Los de la Corona de Aragón se dirigieron a Navarra o a Tortosa para embarcarse. La mayoría de los de Castilla pasó a Portugal; el rey Juan II les autorizó a permanecer sólo seis meses a cambio de un ducado por persona; de hecho muchos se quedaron más tiempo hasta que también fueron expulsados. De allí salieron para el norte de África donde ya habían ido directamente otros que se embarcaron en Cádiz. En el reino de Fez se les dio muy mala acogida y fueron despojados despiadadamente, no sólo por los mu-



«Los consejeros del rey le exhortan a expulsar a los judíos del reino», *Agadá Morisca* (Castilla, 1300), Londres, The British Library (Ms. Or. 2737, fol. 78v)

sulmanes sino además por judíos instalados desde hacía tiempo en el país y arabizados; se comprende que algunos hayan preferido regresar a España. Mejor suerte corrieron los que se fueron a Italia (Roma, Ferrara, Venecia...). Para otros, Italia fue sólo una etapa en la marcha que les condujo hasta Oriente, hacia Salónica, Constantinopla, Esmirna, Rodas, Monastir, Sarajevo, Sofía... Turquía fue la única potencia que acogió a los judíos españoles con los brazos abiertos. El sultán Bayaceto II escribió a todos sus dignatarios para que los recibieran y facilitaran su instalación en sus territorios. Encontraron los judíos españoles en el Imperio otomano una segunda patria en la que, sometidos a vejaciones y a una fuerte presión fiscal, pudieron sin embargo seguir practicando su religión, dada la relativa tolerancia de los turcos en materia de creencias. Guardaron asimismo muchas de sus costumbres ancestrales y particularmente conservaron hasta nuestros días el uso de la lengua española, una lengua que, desde luego, no es exactamente la que se hablaba en la España del siglo XV: como toda lengua viva, evolucionó y sufrió con el paso del tiempo alteraciones notables, aunque las estructuras y características esenciales siguieran siendo las del castellano bajomedieval. De esta forma nacieron las comunidades sefarditas de Europa y de la cuenca mediterránea, en Flandes, en el sudoeste de Francia, en el norte de África y en el Oriente Medio, comunidades que se ampliaron numéri-

camente a partir del siglo XVI con la emigración de cripto-judíos que huían de la Inquisición. Los sefarditas nunca se olvidaron de la tierra de sus padres, abrigando para ella sentimientos encontrados: por una parte, el rencor por los trágicos acontecimientos de 1492; por otra parte, andando el tiempo, la nostalgia de la patria perdida, nostalgia ya documentada en los primeros años del siglo XVI y que no hará sino ir creciendo.

En 1492 termina la historia del judaísmo español que sólo llevará en adelante una existencia subterránea, siempre amenazada por el aparato inquisitorial y la suspicacia de una opinión pública que veía en judíos, judaizantes e incluso conversos sinceros a unos enemigos naturales del catolicismo y de la idiosincrasia española, tal como la entendieron e impusieron algunos responsables eclesiásticos e intelectuales. Queda por sacar en claro los motivos que empujaron a los Reyes Católicos a tomar tan drástica medida.

Hay que descartar en primer lugar una interpretación simplista: la codicia de unos soberanos apremiados por las necesidades financieras y deseosos de hacerse con la fortuna de los judíos. La hipótesis no resiste al examen. Súbditos y vasallos de la corona, los judíos dependían totalmente de ella; no disponían como los cristianos de una institución como las Cortes capaz de poner ciertos límites, siempre teóricos y muy relativos, pero reales. Los judíos no tenían ninguna garantía. Los monarcas podían exigir de ellos lo que se les antojaba y así lo hicieron en varias circunstancias a lo largo de la Edad Media y en tiempos de los Reyes Católicos, con motivo, por ejemplo, de la guerra de Granada. Del edicto sacaron provecho particulares sin escrúpulos que compraron por poco

dinero bienes valiosos y cometieron otros muchos abusos. La corona no parece que se haya beneficiado mucho de la operación. Los judíos les interesaban más como contribuyentes pero con la expulsión de los contribuyentes desaparecen las contribuciones. La expulsión obligó a los judíos a malvender sus bienes en pocas semanas y en condiciones muy arriesgadas pero no significó una confiscación en beneficio de la corona. Ésta exigió naturalmente que los judíos le pagasen lo que le debían pero tampoco aprovechó la oportunidad para despojarlos.

Además, se ha exagerado mucho la importancia de los judíos en la vida económica y su papel como motor del capitalismo incipiente. En el momento de la expulsión esta importancia y este papel ya no eran lo que fueron, si es que en épocas anteriores existieron. En vista de la documentación publicada sobre fiscalidad y actividades económicas, no cabe la menor duda de que los judíos no constituían ya una fuente de riqueza relevante, ni como banqueros ni como arrendatarios de rentas ni como mercaderes que desarrollasen negocios a nivel internacional. Es lo que confirma la situación en 1492 y en los años siguientes. La expulsión provocó en muchas localidades trastornos en la actividad económica. Hubo que prescindir de la noche a la mañana de determinados artesanos o comerciantes. Las rentas acusaron a veces bajas importantes, como se ha documentado para Sevilla, Barcelona y otras ciudades. A los reyes no se les había ocultado que su política en relación con judíos y conversos podía acarrear consecuencias de este tipo; lo pospusieron todo al objetivo que se habían fijado¹¹. Esto demuestra que los Estados no siempre determinan su conducta en función del mero interés económico; en ciertas circunstancias son capaces de sacrificar deliberadamente intereses de este tipo para conseguir fines, incluso ideológicos, que les parecen merecer toda su atención, cueste lo que cueste¹². De todas formas, la expulsión de los judíos produjo problemas a nivel local pero no una catástrofe nacional. Es a todas luces descabellado atribuir a aquel acontecimiento la decadencia de España y su pretendida incapacidad a adaptarse a las transformaciones del mundo moderno. Todo lo que sabemos ahora demuestra que la España del siglo XVI no era precisamente una nación económicamente atrasada. Su pujanza, en el terreno demográfico y comercial, le venía de antes y la expansión se prolongó por lo menos hasta finales de la centuria. La expulsión de los judíos —así la de los moriscos a principios del siglo XVII— se realizó en un momento de auge y prosperidad. En términos estrictamente demográficos y económicos y prescindiendo de los aspectos humanos, la expulsión no supuso para España ningún deterioro sustancial, sino solamente una crisis pasajera rápidamente superada.

En muchos casos los judíos habían sido desplazados por los conversos pero éstos no estaban implicados en el edicto de 1492. Ahora bien, subrayan los partidarios de esta tesis, no se puede separar a los judíos de los conversos; ambos grupos están unidos en una común persecución: se destierra a los unos; la Inquisición se encarga de los otros. Es cierto y, con este argumento, pasamos a una interpretación más amplia, de tipo materialista, que ha conocido larga difusión. Estaríamos frente a un episodio de la lucha de clases entre los tradicionales grupos de privilegiados y una burguesía incipiente: interpretada en un sentido amplio, la expulsión hubiera sido inspirada por la nobleza feudal a fin de eliminar aquel sector de las clases medias —judíos, principalmente— que podía constituir una amenaza para ella y para su ambición de dominar y controlar el Estado; la nobleza como tal representaba un estamento del pasado y se negaba a admitir la influencia creciente en la sociedad de aquellos elementos que se apoyaban en el capital y en las actividades

¹¹ Véase la respuesta de don Fernando a la ciudad de Barcelona: «Antes que nos hubiésemos deliberado en dar lugar en que esta Inquisición se hiciese en ciudad alguna de nuestros reinos, hubimos bien considerado y visto todos los daños e incrementos que desto se podía seguir y que a nuestros derechos y rentas reales le provendría. Pero como nuestra firme intención y celo es anteponer el servicio de Nuestro Señor Dios al nuestro [...], queremos aquélla en todo caso se haga, todos otros intereses posposados» (citado por Baer 1981, p. 609). Pulgar 1943, cap. CXX, atribuye a la reina la misma idea, casi en los mismos términos: «Como quiera que la ausencia desta gente despobló gran parte de la ciudad [Sevilla] y fue notificado a la reina que el gran trato que en ella había se disminuía y sus rentas por esta causa se abajaban en gran cantidad, pero ella estimaba en muy poco la disminución de sus rentas y decía que, todo interés pospuesto, quería limpiar su reino de aquel pecado de herejía».

¹² La historia de la Unión Soviética ofrece un notable ejemplo de ello. Sus dirigentes sabían perfectamente que su política de liquidación del campesinado libre y la instauración de una economía sometida al control del Estado iban a provocar de inmediato un caos perjudicial al desarrollo de la producción; no obstante, mantuvieron durante lustros la línea fijada porque lo que les interesaba más era la edificación de un nuevo tipo de sociedad basada en el colectivismo. En este caso sacrificaron el rendimiento y la productividad económica a una ideología. Véase Aron 1977, p. 85.

económicas. La defensa de la fe y de la ortodoxia no serían pues sino un mero disfraz ideológico para encubrir objetivos mucho más concretos; por medio de las sentencias de muerte, confiscaciones de bienes, inhabilitación para ocupar cargos públicos, que eran las penas pronunciadas por la Inquisición contra los judaizantes, de lo que se trataba en realidad era de amedrentar a todos los conversos y eliminar una clase rival, la burguesía incipiente; la expulsión de los judíos era la prolongación lógica y cronológica de la creación del Santo Oficio y perseguía los mismos fines¹³.

Las cosas no son tan claras. Sería absurdo sostener que la política religiosa de los Reyes Católicos se guiaba sólo en el terreno de las ideas puras, sin mezcla de consideraciones materiales. Estaban en juego muchas cosas: intereses concretos, desde luego, pero también la concepción de lo que debía ser el Estado moderno. En sí la interpretación de determinados acontecimientos en términos de lucha de clases es aceptable; todo depende de las situaciones que se pretende explicar. ¿Fueron la Inquisición y la expulsión de los judíos un episodio de la lucha de clases? Una respuesta afirmativa implica dos condiciones previas: que existan clases y que estas clases estén enfrentadas.

Demos por sentado que la nobleza formara una clase social, a pesar de los distintos niveles que puedan existir en su seno, desde los ricos hombres —los que en el siglo XVI serán conocidos como grandes— hasta los hidalgos y caballeros, a pesar también de las oposiciones a las que daba lugar la ambición de poder y la sed de riquezas. La nobleza castellana del siglo XV seguía siendo fundamentalmente terrateniente; poseía feudos extensos y percibía rentas considerables. La reordenación llevada a cabo por los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo de 1480 había dejado a la nobleza su importancia económica y su prestigio social. En la sociedad española de la época había también burgueses enriquecidos en el negocio nacional y sobre todo internacional que empezaban a intervenir en empresas manufactureras. ¿Eran todos aquellos burgueses judíos o conversos? No; los judíos no formaban en el momento de la expulsión una poderosa clase media; la inmensa mayoría se componía de modestos artesanos, buhoneros, pequeños prestamistas. La ecuación judíos=burguesía carece de fundamento. Se basa en la teoría ya superada por la investigación histórica sobre el papel de los judíos en los orígenes del capitalismo y de la economía monetaria. En el caso de España se apoya en una pretendida incapacidad de los españoles para las actividades económicas. No todos los judíos y conversos eran burgueses, ni mucho menos, y los que lo eran no eran los únicos burgueses.

¿Constituían aquellos judíos burgueses una amenaza para la nobleza de cuño tradicional? La documentación indica más bien lo contrario. Señala la presencia de judíos en las cortes señoriales donde ocupan puestos financieros tales como arrendadores, tesoreros, etc., o sea que eran colaboradores al servicio de los grandes. Éstos los necesitaban y fueron los primeros directamente perjudicados por su expulsión ya que muchas aljamas estaban situadas en sus territorios y contribuían a su prosperidad. Además es un hecho comprobado que muchos magnates protegían a los conversos y a los judíos, los cuales se sentían más en seguridad en los lugares de señorío. Recuérdese lo que ocurrió cuando la Inquisición se instaló en Sevilla: muchos conversos fueron a refugiarse en los territorios del duque de Medina-Sidonia, del conde de Niebla y otros poderosos. El edicto de 1492 prevé precisamente el caso de que algunos judíos traten de escapar a la orden de expulsión poniéndose bajo la protección de señores; los señores que les den ayuda incurrir en pena de

¹³ Esta es por ejemplo la tesis defendida hace algunos años por Saraiva 1956, Saraiva 1969, y Netanyahu 1966: la religión fue un simple disfraz para encubrir una lucha de clases; lo que se procuraba no era la extirpación del judaísmo sino la eliminación de los marranos, ya que en realidad la inmensa mayoría de los conversos eran cristianos sinceros; paradójicamente, fue la Inquisición la que dio un nuevo impulso al marranismo.

confiscación de bienes, vasallos, fortalezas, heredamientos, mercedes. Esta mención, por sí sola, nos enseña que los Reyes Católicos sospechaban de una posible intervención de los nobles a favor de los judíos. Sería, pues, erróneo ver en la nobleza y en la burguesía castellana de fines del siglo XV y principios del XVI dos clases antagónicas; todo parece indicar lo contrario.

Una variante de la interpretación clasista es la tesis de Haliczer¹⁴, pero en ella no es la nobleza la que se propone eliminar a los judíos, sino la burguesía o, mejor dicho, las oligarquías urbanas. Éstas han apoyado a los Reyes Católicos durante la guerra de sucesión y les han permitido acceder al poder. Como recompensa, habrían exigido y obtenido la expulsión de los judíos. Es cierto que varios concejos y las Cortes, emanación de las ciudades, se han mostrado en repetidas ocasiones hostiles a los judíos, pidiendo el cumplimiento de disposiciones anteriores sobre discriminación de aquella categoría y, principalmente, la aplicación de las leyes contra la usura. Es que las oligarquías urbanas, cuya voz se oye en las Cortes, representación de las ciudades, son deudoras de prestamistas judíos, tanto a título personal como colectivo, como miembros de los regimientos; por ello ponen tanto empeño en reclamar que se prohíba o regule la que ellas llaman usura¹⁵. Desde 1480 en adelante, los reyes habían satisfecho aquellas reivindicaciones y se habían mostrado muy rigurosos en llevarlas a la práctica. La tesis de Haliczer no tiene en cuenta dos elementos de la cuestión. Primero, la expulsión viene a completar el dispositivo iniciado con la creación de la Inquisición, es decir que no son únicamente los judíos los perseguidos, sino también los conversos. Si se tiene en cuenta la posición que los conversos ocupaban en los regimientos, no se explica que estos regimientos hubieran desencadenado una represión que forzosamente recaía también sobre los conversos. En segundo lugar, los Reyes Católicos controlan los regimientos: la presencia de corregidores, de nombramiento real, en las principales ciudades impide a los municipios entrometerse en ciertos asuntos que se consideran reservados a la corona. Todo está previsto para que no surjan oposiciones y para que la corona tenga en cada momento las manos libres. En estas condiciones, ¿cómo hubieran podido las oligarquías urbanas imponer a un régimen autoritario como el de los Reyes Católicos una decisión de tanta trascendencia como la expulsión de los judíos? Parece muy poco probable.

Ninguna de las interpretaciones precedentes se ajusta pues a la realidad histórica. Es que buscan en el edicto de 1492 segundas intenciones, lo que puede haber detrás del disfraz ideológico. Si en vez de tratar de descubrir en el edicto lo que se calla intentamos analizar lo que se dice, nos encontramos con una evidencia, una perogrullada si se quiere: los reyes justifican su decisión por motivos religiosos; lo que les preocupa es la asimilación total y definitiva de los conversos; para ello, fracasadas las medidas anteriores, acuden a una solución drástica: la expulsión de los judíos para cortar de cuajo el mal. ¿Por qué no tomar en serio aquella voluntad declarada? Hay una lógica antiherética en el edicto; lo que importa es explicarla: ¿cómo entender este ensañamiento contra judíos y judaizantes, si descartamos toda explicación fundada en las infraestructuras sociales y económicas, ya que por esta vía parece que no llegamos a ninguna parte?

Planteada así la cuestión, topamos con una respuesta simple y a decir verdad simplista: el odio de las masas cristianoviejas contra judíos y conversos, odio que los reyes o bien comparten personalmente o bien utilizan de una manera demagógica para congraciarse con la opinión pública, diríamos hoy, y seguir la corriente mayoritaria. Lo primero es insostenible.

¹⁴ Haliczer 1973, pp. 35-58.

¹⁵ Monsalvo Antón 1985, p. 91.

Todo indica, al contrario, que los reyes no sentían ninguna repugnancia personal hacia judíos y conversos. Varios de sus colaboradores de más confianza procedían de este grupo. Pensemos en el mayordomo Andrés de Cabrera que desempeñó un papel decisivo en la proclamación de doña Isabel; pensemos en Abraham Seneor que también interviene en los primeros meses del reinado, prestando dinero en momentos de apuros, a quien los reyes confían los mecanismos financieros de la Santa Hermandad y a quien nombran tesorero mayor del reino. Pensemos en otros muchos judíos (Mayr Melamed, Ishaq Abravanel...) que ocupan puestos clave, sin hablar de los médicos que asisten a la reina en el cuidado de su salud. Pensemos en fray Hernando de Talavera, confesor de doña Isabel, a quien encontramos en todos los acontecimientos importantes: la guerra de sucesión, la reorganización llevada a cabo en las Cortes de Toledo, la puesta en marcha de la Santa Hermandad, la guerra de Granada, las discusiones con Colón a propósito de los viajes de descubrimiento... Otro tanto se puede decir de don Fernando. Los reyes no manifestaron ninguna repugnancia u odio personal contra judíos o conversos; de lo contrario, no se comprendería que se hubiesen rodeado de tantos judíos hasta 1492 y de tantos conversos, antes y después de 1492.

¿Trataron los reyes de congraciarse con las masas fingiendo compartir unos prejuicios de que ellos mismos estaban alejados? Esto es más o menos lo que sugiere Américo Castro: el rey —a quien Castro atribuye el protagonismo principal en el asunto— tomó la decisión de expulsar a los judíos a fin de complacer al pueblo y crear una monarquía popular. La hipótesis no tiene sentido. Los reyes imponen un régimen autoritario; no permiten que el estamento nobiliario se entrometa en los asuntos políticos; procuran limitar al máximo los privilegios del clero en materia de jurisdicción; reducen el papel de las Cortes y ¿hubieran capitulado ante una opinión pública que no tenía un ápice de representación organizada en aquella época? Es totalmente improbable. La base social del régimen de los Reyes Católicos, la constituyen esencialmente la nobleza, el clero, las clases medias (ganaderos, comerciantes, letrados); la política económica de los reyes favorece a la Mesta, a la ganadería trashumante, a la exportación de lanas y materias primas, en detrimento de los agricultores, artesanos y manufactureros; estas son las clases aplastadas: el campesinado castellano esencialmente que formaba la inmensa mayoría de la población, pero una mayoría muda, que no tiene la palabra ni a nadie que hable por ella para defenderla y que se ve sacrificada. ¿Por qué hubieran tenido los reyes que preocuparse por lo que opinaban las masas acerca de judíos y conversos cuando no atendían a los intereses más concretos de aquellas masas? De las tres versiones que se conservan del edicto de expulsión —la de Torquemada, la castellana y la aragonesa—, sólo la tercera, firmada sólo por don Fernando, se refiere al tema de la usura, en términos muy duros, por cierto¹⁶. En las otras dos versiones no se lee una sola mención, ni siquiera la menor alusión, a este asunto. Otras de las acusaciones que se venían repitiendo desde hacía siglos contra los judíos: pueblo deicida, profanación de hostias, crímenes rituales..., no aparecen en ninguna de las tres versiones. Lo que sobresale en el decreto son los aspectos religiosos. No cabe duda que las medidas represivas contra judíos y conversos encontraron amplia aceptación en las masas cristianoviejas pero ello no significa que hayan sido inspiradas por aquellas masas.

¿Era únicamente el celo por la religión el que inspiró a los reyes a la hora de expulsar a los judíos? No se trataría de antisemitismo en el sentido moderno de la palabra, sino de antijudaísmo¹⁷. Desde luego, Fernando e Isabel eran sinceramente católicos y procuraban cumplir los preceptos y las obligaciones que ello suponía. Fernando e Isabel fueron

¹⁶ «Hallamos los dichos judíos, por medio de grandísimas e insoportables usuras, devorar y absorber las haciendas y sustancias de los cristianos, ejerciendo inicua y sin piedad la pravedad usuraria contra los dichos cristianos públicamente y manifiesta como contra enemigos y reputándolos idólatras, de lo cual graves querellas de nuestros súbditos y naturales a nuestras orejas han pervenido».

¹⁷ Esta es la posición que Suárez Fernández (1983) ha defendido constantemente: «Los Reyes distinguieron bien entre ideas y personas; ellos trataban de eliminar para siempre el judaísmo como doctrina religiosa tolerada», p. 241.

esencialmente monarcas políticos, y como tales hay que valorar su conducta. Cualesquiera que fueran sus sentimientos íntimos, realizaron una labor que se puede apreciar en términos objetivos, sin apelar a motivos de índole religiosa. Antes de que empezara el reinado, en 1473, el poeta y futuro colaborador de los Reyes Católicos Gómez Manrique daba estos consejos a la princesa Isabel:

No os demandarán
cuenta de lo que rezáis;
ni si os disciplináis
no os lo preguntarán.
De justicia si hicistes,
despojada de pasión;
si los culpados punistes,
o los malos consentistes.
[...] Desto será la cuestión.

Lo que se propone a la futura reina es un programa esencialmente político; se la invita a no confundir los planes: la religión es una cosa; la política es otra; puede que coincidan; puede que no. Naturalmente, no conviene llevar la separación demasiado lejos; Fernando e Isabel no son ni podían ser indiferentes a los problemas religiosos; pero en el fondo Gómez Manrique tiene razón: son jefes de Estado y sus preocupaciones esenciales son de orden temporal; no subordinan la política a la religión. Maquiavelo insinuaba lo contrario: para él, Fernando por lo menos tuvo la tentación de utilizar la religión para fines políticos; al fin y al cabo la Inquisición es una cuestión política. El restablecimiento del prestigio de la monarquía, la creación del Estado moderno, la guerra de Granada, la expansión en Italia y en el Nuevo Mundo, todo ello puede explicarse sin tener que acudir a una inspiración predominantemente religiosa¹⁸. No hay ningún motivo objetivo para tachar a los Reyes Católicos o sólo a Isabel de fanatismo religioso en el sentido peyorativo que se da a la palabra. La expulsión de los judíos fue un acto de una terrible dureza y fue llevada a cabo en condiciones particularmente inhumanas, sin miramientos ni escrúpulos, pero aquella dureza y aquella inhumanidad no fueron peores que otros acontecimientos que ocurrieron en la época y en toda época, dentro y fuera de España. Nada nos autoriza, en el caso del tratamiento dado a los judíos, a achacar al fanatismo religioso de los reyes esta medida, por cruel que parezca. La razón de los Estados nos ha acostumbrado a semejantes atropellos a los derechos humanos. La idea de expulsar a los judíos parte de la Inquisición; de esto no hay duda: la provisión de Torquemada, firmada diez días antes de la de los reyes, ha servido de borrador a las otras. A la Inquisición le pareció la expulsión de los judíos la mejor forma de acabar con los conversos judaizantes: quitada la causa —la comunicación con los judíos—, desaparecería el delito. Estos son los motivos que se exponen largamente en las tres versiones del edicto de expulsión. Los Reyes Católicos toman la idea a su cuenta pero esto no quiere decir que obran bajo la presión de los inquisidores. Las preocupaciones, para ellos, también son religiosas: la herejía no es de su agrado; quieren *limpiar* el reino de ella, como escribió la reina; pero estas preocupaciones además son políticas: esperan que la eliminación del judaísmo facilite la asimilación definitiva y la integración de los conversos en la sociedad española. Como escribe Maurice Kriegel, el acuerdo entre los inquisidores y los reyes sobre la decisión disimula un desacuerdo sobre los motivos de aquella decisión¹⁹.

¹⁸ Desde luego, no se me ocultan las dimensiones religiosas de muchos de estos acontecimientos: el concepto de cruzada en la guerra de Granada, el deseo de ensanchar y ensalzar la fe, la exaltación mesiánica y providencialista, el ambiente milenarista de la época, etc. Lo que quiero dejar sentado es que, además y por encima de aquellas dimensiones, son preocupaciones de tipo político las que los inspiran.

Hay una correlación entre los momentos de máxima tensión antijudía y las épocas de crisis económicas o debilitamiento del poder político. Es entonces cuando se procura achacar a los judíos la responsabilidad de las dificultades o cuando las facciones usan el tema judío para atraer partidarios a su causa. Las matanzas de 1391 constituyeron la más clara demostración de aquella regla; el hambre y la carestía coincidieron con un vacío de poder, con lo cual los energúmenos de Fernán Martínez tuvieron rienda suelta. Las medidas discriminatorias de los Reyes Católicos no parecen adecuarse a este esquema. Castilla conoce un período de expansión y nadie se atreve ya a luchar contra el poder estatal y sus representantes. La comunidad judía se recupera y la protección real le garantiza la seguridad. Sin embargo, es entonces cuando el judaísmo español sufre la más grave tragedia de su historia hasta quedar totalmente eliminado. Es que la monarquía de los Reyes Católicos se está alejando en aquella época de los moldes medievales. Algo nuevo se está gestando que implica planteamientos originales. Luis Suárez Fernández está en lo cierto al situar la expulsión de los judíos dentro del proceso de construcción del Estado moderno. Este Estado que trata de imponer su autoridad —«el poderío real absoluto»—, a todos los grupos e individuos del reino ya no se daba por satisfecho con la variedad de los tiempos medievales. Exigía una mayor cohesión social y para ello la unidad de fe parecía lo más apropiado. Lo explica muy bien Julián Marías: «En la Edad Moderna, que empieza a ser racionalista, surge un principio de unitarismo y uniformidad. Se piensa que, puesto que España es cristiana, los españoles deben ser cristianos; se desliza en las mentes la noción, más o menos clara, de que el que no es cristiano no es plenamente español, es en alguna medida “desleal”, lo que no se le hubiera ocurrido a un hombre de la Edad Media»²⁰. En las sociedades modernas del Occidente europeo, cuando desaparece el Antiguo Régimen, la pertenencia a una nación se funda en normas independientes de la religión: una lengua común, unas mismas reglas jurídicas, una historia común, valores que se consideran como específicos y que comparten todos los ciudadanos; todo esto constituye el fundamento del patriotismo. En las sociedades de Antiguo Régimen, las cosas eran distintas. Había una identificación entre rey, reino, territorio y sociedad y lo que fundaba la cohesión del cuerpo social era la unidad de fe. Así ocurrió en toda Europa en el siglo XVI con el reforzamiento de incipientes naciones y con la Reforma luterana. Se sentó entonces el principio de que los súbditos tenían que ser de la misma religión que el príncipe, mal que les pesase (*cujus regio ejus religio*). A partir de la segunda mitad del siglo XVI el principio se aplica con todo rigor en Alemania, en Inglaterra y, con ciertos matices, en Francia. Es por eso por lo que los protestantes y los judíos en Francia, los católicos en Inglaterra nunca fueron considerados como verdaderos súbditos del rey. España no constituye ninguna excepción, salvo que se adelantó a las demás naciones, tal vez porque no estaba aun totalmente unificada. Más allá de las diferencias que siguen existiendo entre los territorios castellanos y los de la Corona de Aragón, la comunidad de fe viene a reforzar el sentimiento de solidaridad entre todos los súbditos. Las medidas de los años 1480-1492 señalan un cambio significativo en la política religiosa de la España medieval que, a decir verdad, representaba un caso singular en la Europa cristiana. La tolerancia medieval —o lo que se suele llamar así— se explica por la situación de la Península, dividida en territorios moros y cristianos. Con el final de la Reconquista ya no tiene sentido la tolerancia anterior; España se convierte en una nación cristiana más, como todas las que existen en Europa. No es casual que el decreto de expulsión de los judíos se haya firmado tres meses después de la toma de Granada.

¹⁹ Kriegel 1978.

²⁰ Marías 1985, p. 183.

Sentencia-Estatuto

Toledo, 1449; copia siglo XVIII

Manuscrito sobre papel; 164 folios

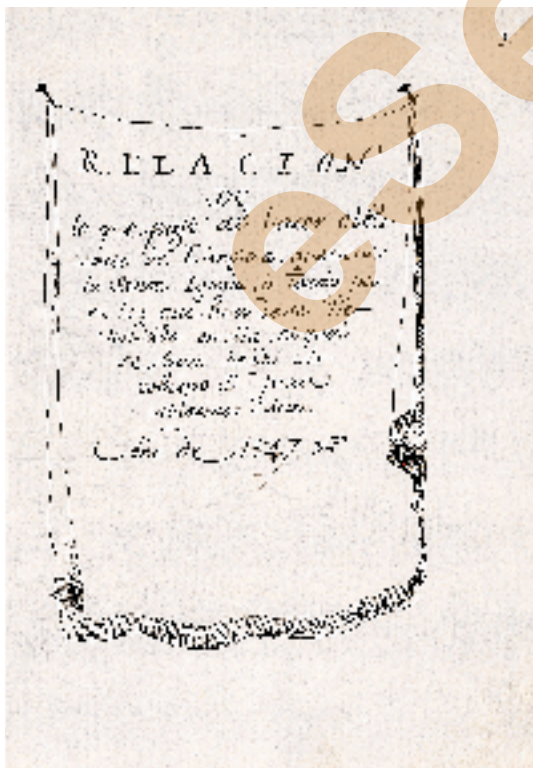
22,5 x 16,5 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 13038)

BIBLIOGRAFÍA: Baer 1981, pp. 714-719; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 303; Suárez 1992; Valdeón Baroque 2000, p. 107.

Con el título *Papeles varios referentes al Estatuto de limpieza, de la iglesia de Toledo para los que han de ser prendados en ella, que se hizo siendo arzobispo Juan Martínez Silíceo*, se conserva un manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid que recoge varios documentos. Uno de ellos es la *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento, antecedente que sirvió para establecer las ordenanzas de limpieza de sangre, prueba del recelo que tenían los cristianos viejos hacia los conversos o cristianos nuevos. Siguiendo este reglamento se redactó el *Estatuto de limpieza de sangre* de la catedral de Toledo, decretado en 1547, siendo arzobispo Juan Martínez Silíceo. Entre estos *Papeles* también se reúnen numerosos documentos relacionados con la polémica suscitada por las normas dictadas por Silíceo, unas a favor y otras en contra de dicha «limpieza», así como una serie de escritos dirigidos al rey y al papa y las cartas de respuesta a los detractores de la disposición del cardenal.

El origen de la revuelta contra los conversos tiene lugar en Toledo cuando, en 1449, Pedro Sarmiento, alcaide del alcázar de Toledo y repostero ma-



[CAT. 238, fol. 2r]

yor de Juan II de Castilla, y el bachiller Marcos García de Mora, encabezan una sublevación motivada supuestamente por un nuevo impuesto extraordinario solicitado por el rey y don Álvaro de Luna. La protesta fiscal de los pecheros de Toledo va dirigida contra el recaudador Alonso de Cota, rico mercader cristiano nuevo, al que quemaron su casa, ya que en su persona veían el símbolo de una minoría que acumulaba la posesión de riquezas por su oficio de cobrador de tributos y prestamista. Bajo esta idea subyace la verdadera animadversión de los sublevados hacia los conversos como recaudadores de impuestos, que originó la redacción de esta *Sentencia-Estatuto* por la que se inhabilitaba a los conversos —catorce son los citados en el documento— para ocupar cargos públicos en Toledo. Dicha resolución sobre «limpieza de sangre» fue elaborada por el concejo, órgano de gobierno de la comunidad monopolizado por una oligarquía, para hacer frente a la irrupción de algunos cristianos nuevos en los puestos de mando de la ciudad. Al parecer, la gente de posición social más baja fue instrumentalizada al servicio de los intereses de los sectores oligárquicos de los cristianos viejos frente a los conversos. Estos sucesos acaecidos en Toledo en 1449 marcaron un hito decisivo en la historia de las relaciones entre cristianos viejos y nuevos, aunque no fueron hechos aislados, pues también se repitieron en Carrión, en 1465, o, de nuevo, en Toledo en 1467.

M.L.G.S.

Edicto de Expulsión de los Judíos

Granada, 31 de marzo de 1492

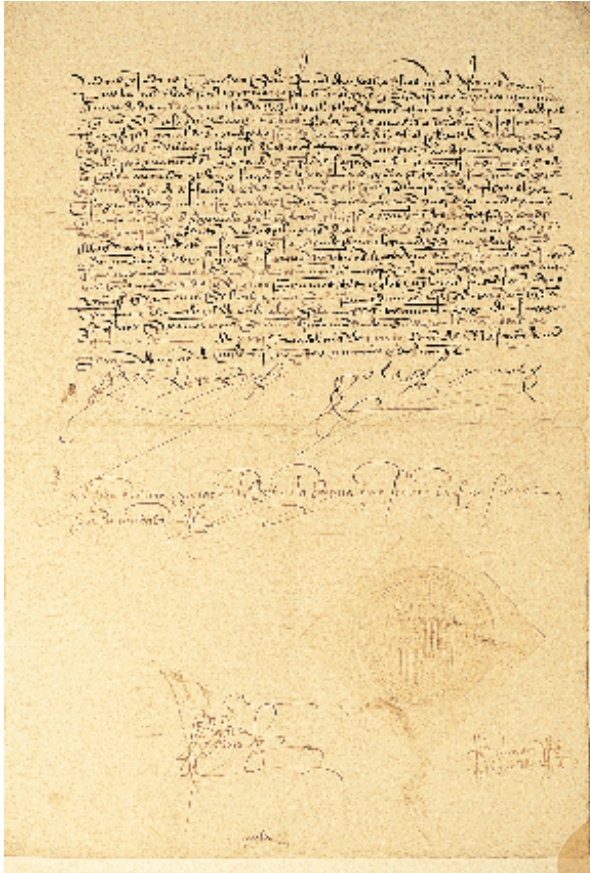
Manuscrito sobre papel

31,7 x 22,4 cm

Ávila, Archivo Histórico Provincial (AHPAV, Ayuntamiento de Ávila 1/77)

BIBLIOGRAFÍA: Baer 1981, pp. 876-882; *Convivencia* 1992, p. 32; Suárez 1992; *La expulsión* 1993; Pérez 1993; Kriegel 1995, pp. 134-149; Bravo 1997, pp. 193-209; Suárez Bilbao 2000, pp. 121-124 y 444-447.

Antes de firmar el *Edicto de Expulsión*, los Reyes Católicos intentaron erradicar el proselitismo hebreo adoptando ciertas medidas. Entre éstas podemos señalar la asignación de juderías y la obligación de que los judíos vivieran en lugares apartados, lo que, al parecer, no fue suficiente dando lugar, en 1480, a la fundación del Tribunal de la Inquisición y, en 1483, a su expulsión de Andalucía. Como quiera que estas medidas no fueran suficientes para reparar el mal que, según los Reyes, se hacía a la religión cristiana, tras muchas deliberaciones y con el consejo de sus asesores y de los prelados, acordaron dar plazo hasta fin del mes de julio para que todos los judíos abandonasen nuestro suelo para siempre, bajo pena de muerte y confiscación de bienes, a pesar de los problemas económicos que iba a originar esta medida. En consecuencia, se comunicó la orden de destierro a todos los prelados, nobles, maestros de las Órdenes y priores de Castilla, encomendándoles que hicieran salir a los judíos de sus tierras sin que recibieran daño alguno ni en su persona ni en sus bienes. Hasta ese momento los reyes les dispensarían su protección, autorizándoles a cambiar y vender sus haciendas, en términos de equidad, y sacarlas fuera del



[CAT. 239]

Reino, siempre que no fueran oro, plata, monedas y otras cosas vedadas por las leyes. Sin embargo, los casos de explotación y fraude fueron numerosos y los judíos se vieron obligados a vender sus bienes a muy bajos precios o a abandonarlos en manos de sus representantes cristianos.

M.L.G.S.

240

Decreto de Expulsión de los Judíos

Granada, 31 de marzo de 1492

Manuscrito sobre papel; copia simple; 4 folios
20,5 x 29,4 cm.

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR. 28-6)

BIBLIOGRAFÍA: Baer 1981, pp. 876-882; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 307; Beinart 1992, pp. 223-236; Suárez 1992; *La expulsión* 1993; Pérez 1993; *Judíos* 1995, pp. 125-219; Kriegel 1995, pp. 134-149; Bravo 1997, pp. 193-209; Suárez Bilbao 2000, pp. 121-124 y 444-447; Valdeón Baruque 2000, pp. 115-129.

No se conoce el original de esta disposición legal ya que sólo nos han llegado copias enviadas a ciudades concretas donde vivían judíos. Este do-

cumento, analizado por Suárez, es una versión dirigida a la ciudad de Burgos y a su obispado que, al conservarse en Simancas, según el autor se puede considerar como modelo del *Decreto*. Se trata de una provisión válida para la Corona de Castilla, basada en el texto del inquisidor Torquemada, fechado el 20 de marzo de 1492, dirigido al obispo de Gerona, prueba del protagonismo de la Inquisición en la expulsión.

Los especialistas han especulado acerca de la finalidad del *Decreto de Expulsión*, llegando a la conclusión de que, a parte de los factores de tipo económico y social, el motivo fundamental fue la creciente hostilidad popular de los cristianos frente a la minoría judía. Es evidente que la honda preocupación de los Reyes Católicos era la existencia en sus reinos de conversos que persistían en las creencias judaicas y los graves perjuicios ocasionados por el contacto establecido entre cristianos nuevos y judíos. Por ello, los monarcas, obsesionados por preservar la religión católica y alentados por los inquisidores, determinaron expulsar a los judíos, intentando erradicar unas creencias que juzgaban equivocadas, sobre todo en una época en la que la unidad política se basaba en la unidad de la fe.

Sin embargo, no debemos considerar esta expulsión como un hecho aislado en el contexto de Europa, pues la creciente intolerancia religiosa ya había motivado casos parecidos en Inglaterra, Francia y en otros lugares. Así pues, la decisión tomada por los Reyes Católicos no supuso una novedad, incluso podríamos decir que la incorporación de España a este proceso generalizado de la cristiandad europea contra los judíos fue más bien tardía.

M.L.G.S.



[CAT. 240]

241

Petición de Ishaq Mordohay en nombre de los judíos de la villa de Amusco, acusando a los alcaldes y tenientes de alcalde del duque de Nájera

Palencia, anterior al 19 de junio de 1492

Manuscrito sobre papel verjurado; 5 piezas (la 2ª y 3ª presentan numerosas notas en aljamiado)

31,5 x 22,5 cm

Valladolid, Archivo de la Real Chancillería – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Pleitos Civiles. Fernando Alonso (F), Caja 540-7)

Es un pleito de la aljama de los judíos de Amusco contra don Pedro Manrique, duque de Nájera y señor de la citada villa, sobre que se respete a los judíos y a sus bienes en tanto se cumple el plazo de tres meses decretado por los reyes para su salida del reino, y que se determinen con celeridad los pleitos que penden entre judíos y cristianos.

Los judíos de Amusco denuncian que los alcaldes y tenientes de alcalde del duque de Nájera quieren echarles por la fuerza a Navarra y han hecho presos a algunos de ellos, contraviniendo el *Decreto de Expulsión* dictado por los Reyes Católicos, por el que se mandaba que no se les perturbase durante el plazo de tres meses que tenían para abandonar estos reinos.

C.E.O.



[CAT. 241]

242

Domingo Español

Protocolo del Inventario de los bienes de los judíos expulsados de Zaragoza

Zaragoza, 1492

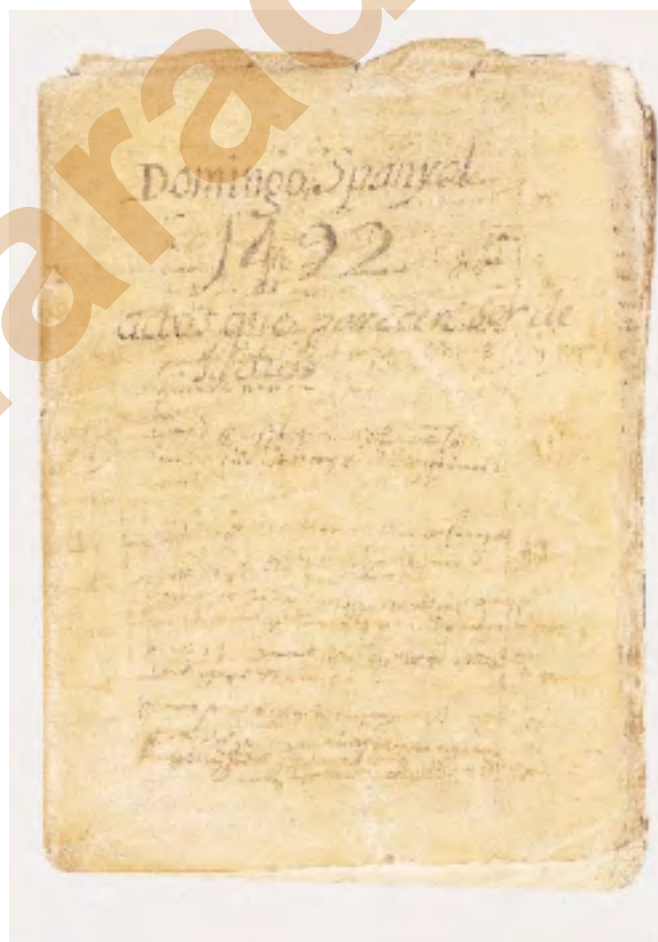
Tinta sobre papel; pergamino reutilizado; encuadernación en pergamino; 65 folios

23 x 17 x 1,5 cm

Zaragoza, Ilustre Colegio Notarial (n.º inv. 3771)

BIBLIOGRAFÍA: Gay Molins 1978; Gay Molins 1984; Motis Dolader 1985; Motis Dolader 1990; Aragón 2000, p. 427.

Algunas de las actuaciones que se llevaron a cabo tras la entrada en vigor del Edicto de Expulsión de los judíos tuvieron, entre otras, la finalidad de la incautación de sus bienes. Un ejemplo de dichas acciones es este cuaderno, titulado *Domingo Spanyol, 1492 actos que parecen ser de judíos*, que contiene varios inventarios de bienes pertenecientes a los judíos de Zaragoza, realizados en sus casas de la judería. Esta reseña de bienes se realizó en presencia de los notarios Domingo Español y Pedro de Lizarazo, nombrados personalmente por Juan de Santa Cruz, comisario por el rey, y Alonso Escobar, comisario por la Inquisición. Otras diligencias



[CAT. 242]

decretadas contra los judíos fueron la vigilancia de las aljamas, el embargo cautelar, la prohibición de cualquier tipo de transacción, la inmovilización de todos los bienes judíos y su inventario —tanto de bienes muebles como inmuebles—.

M.L.G.S.

243

Carta Real de Merced de los Reyes Católicos concediendo al Concejo de Ágreda (Soria) la sinagoga dejada por los judíos de la villa tras el Decreto de Expulsión para que ubique en dicho edificio las dependencias del Ayuntamiento

Barcelona, 27 de enero de 1493

Papel; tinta ferrogálica; sello de placa en la espalda: cera y papel
31,5 x 22 cm

Procede del Ayuntamiento de Ágreda (Soria)

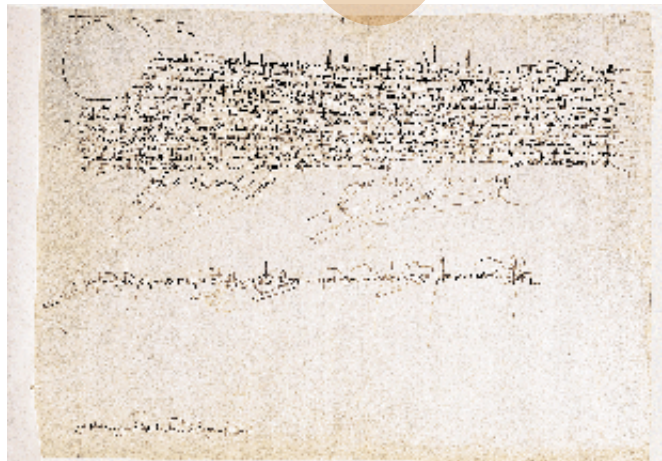
Ágreda (Soria), Archivo Municipal Sección Histórica (Cartas Redes nº 21)

BIBLIOGRAFÍA: Gaya Nuño 1935; Cantera 1955 (I); Benito Martín *et al.* 1992; Arquetipo 2000.

El primer estudio del recinto urbano de Ágreda lo realizó Gaya Nuño diseñando un plano en base a documentos tardíos del siglo XV que diferenciaba los recintos en función de las etnias y de la religión. Los musulmanes ocuparían la Muela, en la margen derecha del río Queiles y los cristianos la margen norte, donde hoy se encuentran las iglesias de los Milagros y de Magaña. En la zona sur de la villa se asentarían los judíos ocupando una aljama. A partir de la cubrición del río Queiles, en el siglo XVI, se construyeron unas puertas que aislaron cada etnia. Benito Martín señala la existencia en época altomedieval de los cuatro recintos que quedan determinados por los tramos de muralla y las rondas sobre las que se adosaron construcciones.

No cabe duda que los judíos carecieron de una aljama separada de la población cristiana mezclándose en el recinto de la Peña, pese al decreto de Fernando de Antequera de 1406 y la orden del obispo para determinar un espacio para la aljama judía. El Ayuntamiento de Ágreda notificó que los judíos nunca vivirían separados del resto de la población de la villa.

La Real Merced, fechada en 1493, de los Reyes Católicos concedía al Concejo de Ágreda el edificio de la sinagoga confiscada a los judíos para



[CAT. 243]

ser usada como sede del Ayuntamiento. Sin embargo, en 1508 el Concejo de Ágreda seguía reuniéndose en el atrio de la iglesia de San Juan.

Popularmente se conoce como sinagoga a un edificio de una sola nave, de mampostería y entrepaños de ladrillo, con un sobrio ábside semicircular, con rebanco alto y alero sin canecillos que está datado en la primera mitad del siglo XII. Cuesta entender una sinagoga de tan reducido tamaño, con una orientación típica de las iglesias cristianas y con un marcado estilo románico, pero en 1935 se ponían de relieve varios datos que avalaban la posibilidad de que estuviéramos ante el edificio de la sinagoga.

P.S.D.

244

Demanda de Luis de Esquivel contra Juan de Aguilar, criado del duque de Medinaceli

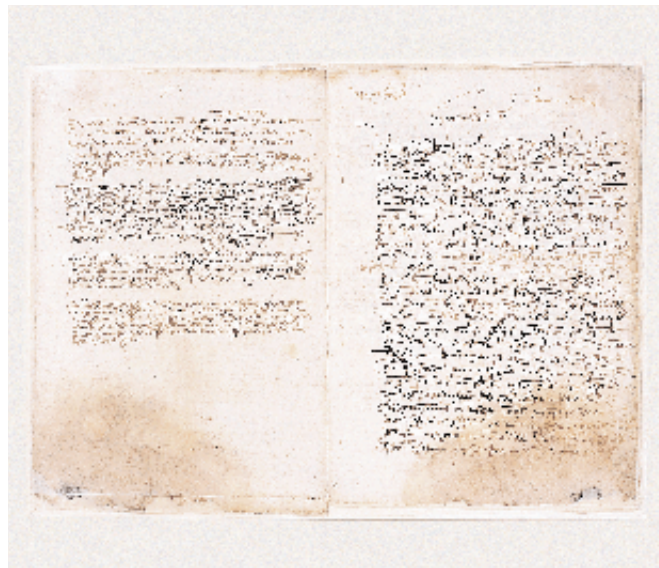
Valladolid, 17 de mayo de 1499

Manuscrito sobre papel verjurado; una pieza
32 x 23 cm

Valladolid, Archivo de la Real Chancillería – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 1409.02)

En este pleito Luis de Esquivel el mozo, cristiano nuevo, reclama a Juan de Aguilar, criado del duque de Medinaceli y alcaide de la fortaleza de Arcos, las tierras, casas y huertas de las que éste se apropió durante su destierro, al que se vio obligado por ser judío. La Real Audiencia y Chancillería de Valladolid dicta sentencia a favor del demandante

C.E.O.



[CAT. 244]

245

Ejecutoria del pleito litigado entre Clara Sánchez, judía conversa y vecina de Tordehumos (Valladolid), y Juan Zalama

Valladolid, 18 de agosto de 1500

Manuscrito sobre papel verjurado; 2 hojas

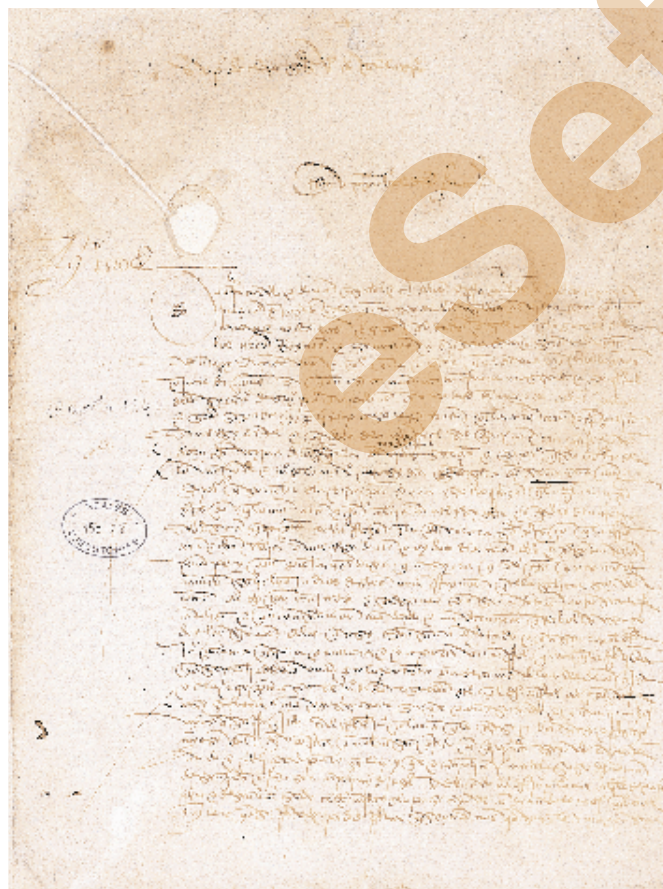
31,5 x 22,5 cm

Valladolid, Archivo de la Real Chancillería – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Registro de Ejecutorias, Caja 150.28)

En esta ejecutoria de la demandante solicita, como conversa a la religión cristiana, la devolución de unas posesiones que Juan Zalama se había apropiado cuando fueron expulsados los judíos y es como sigue: «que la dicha Clara Sánchez [...] presentó a ellos una peticion por la qual dixo que asy era que al tiempo que nos mandamos salir los judíos destes nuestros reynos que ella saliera syendo como al dicho tiempo era judía, e que después se avía convertido a nuestra santa fe católica e que nos avíamos mandado e mandáramos que se bolviesen todos los vienes a los que asy se avían convertydo [...]».

Atendiendo a la solicitud de Clara Sánchez, la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid sentencia a favor de la demandante

C.E.O.



[CAT. 245]

246

Atribuido a Johan de Anchías

Libro Verde de Aragón

Belchite, ca. 1507; copia siglo XVI

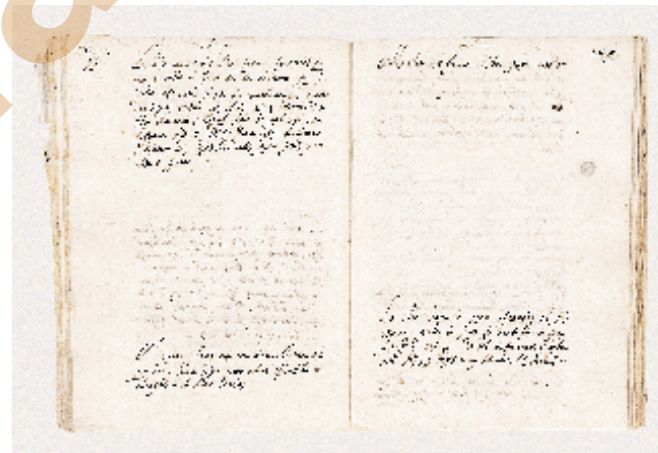
Manuscrito; 299 folios

21 x 16 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 18305)

BIBLIOGRAFÍA: Cagigas 1929; Alvar 1947, pp. 62-92; Cabezud Astráin 1951, pp. 75-85; Motis y Falcón 1992, pp. 133-162; Gállego 1994, pp. 27-38; *Aragón* 2000, p. 354.

La finalidad de esta obra fue establecer los antepasados judíos de algunos importantes linajes aragoneses, sobre todo, en la ciudad de Zaragoza. Aunque hay diferentes opiniones sobre su autoría, la mayoría de los especialistas coinciden en atribuirlo a Johan de Anchías, notario secreto del Tribunal de la Inquisición de dicha ciudad, quien lo redactó, en el verano de 1507, en Belchite, a donde había llegado huyendo de la peste que assolaba la capital. Del original, hoy perdido, se hicieron a finales del siglo XVI varias copias que fueron utilizadas con fines políticos para acusar a diferentes cabecillas del frente aragonésista, tras los disturbios originados por la fuga de Antonio Pérez,



[CAT. 246, fols. 99v-100r]

secretario de Felipe II. Estas versiones posteriores incluyen datos muy interesantes acerca de la vida de la comunidad judía aragonesa, como son una lista de los herejes condenados a la hoguera en los autos de fe de Zaragoza, celebrados entre 1482 y 1489, informes sobre la expulsión de los judíos y noticias sobre el asesinato del inquisidor Pedro Arbués. En 1601, el *Libro Verde de Aragón* fue calificado por la Diputación del Reino como libelo y, por ello, sometido a la censura de los teólogos. En 1622 se ordenó la quema de todos los ejemplares en la plaza del Mercado de Zaragoza.

M.L.G.S.

247

Habilitaciones de conversos en la ciudad de Sevilla y su arzobispado

1495-1497

Manuscrito sobre papel; 4 folios

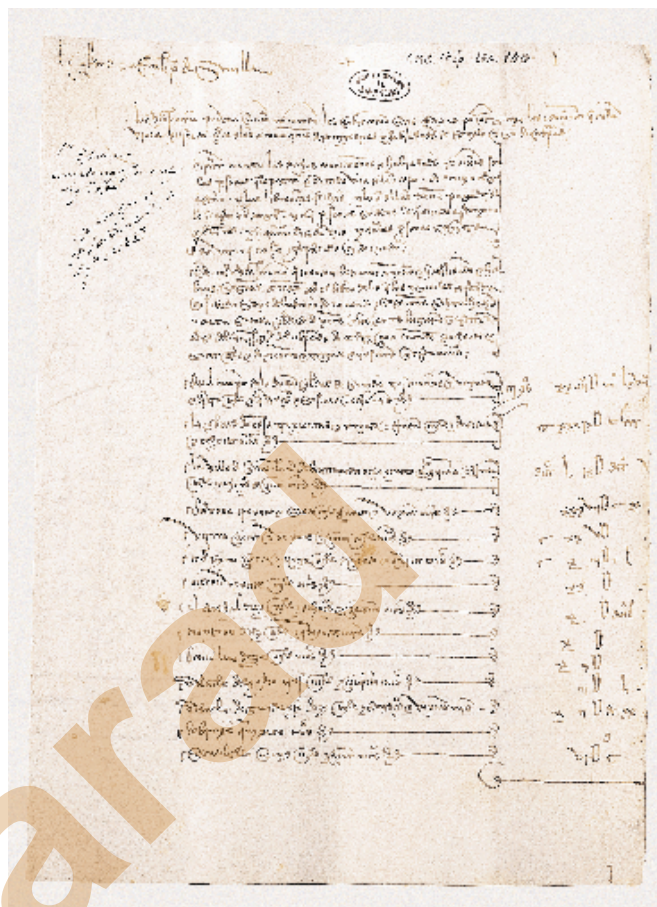
22 x 30 cm

Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (C.M.C., Primera época, Legajo 100, s.f.)

BIBLIOGRAFÍA: Ladero Quesada 1992, pp. 429-447; *La expulsión* 1993; Ladero Quesada 1994, pp. 47-67.

Fueron muchos los judíos que, poco después de soportar las penalidades del exilio, deseaban volver a España. El 10 de noviembre de 1492, los Reyes Católicos concedieron un seguro a los refugiados de Portugal, que se hizo extensivo a Navarra y otras regiones. Por él, se daba amparo a las personas y bienes de los judíos que quisieran volver, a condición de que estuvieran bautizados o recibieran el bautismo en ciudades de la frontera, ante las autoridades eclesiásticas y civiles. A los que regresaban se les concedía un plazo de cuatro años para recuperar los bienes que vendieron a la salida, previo pago de las cantidades que habían recibido cuando se los enajenaron, medida que tuvo dificultades para su aplicación. El procedimiento más expeditivo, muy empleado entre 1495 y 1497, fue el de las «habilitaciones», gracias a las cuales los reconciliados, así como los hijos y nietos de los condenados, tras pagar un porcentaje a la Inquisición, podían disponer libremente de sus haciendas, considerándolos hábiles para desempeñar los cargos administrativos de los que habían estado desposeídos.

En la Contaduría Mayor de Cuentas del Archivo de Simancas se conservan casi todos los padrones de habilitación hechos por los arzobispos. Éstos contienen la relación nominal de los conversos de cada población, registrándose sus nombres, oficios, filiaciones y el valor de sus propiedades, de las cuales se deducía la cantidad del cinco por ciento, según sus fortunas, que se dedicarían al sustento y necesidades del Santo Oficio y a sufragar los gastos de la reciente guerra de Granada. Estas nóminas de habilitados constituyen una valiosa fuente que nos permite



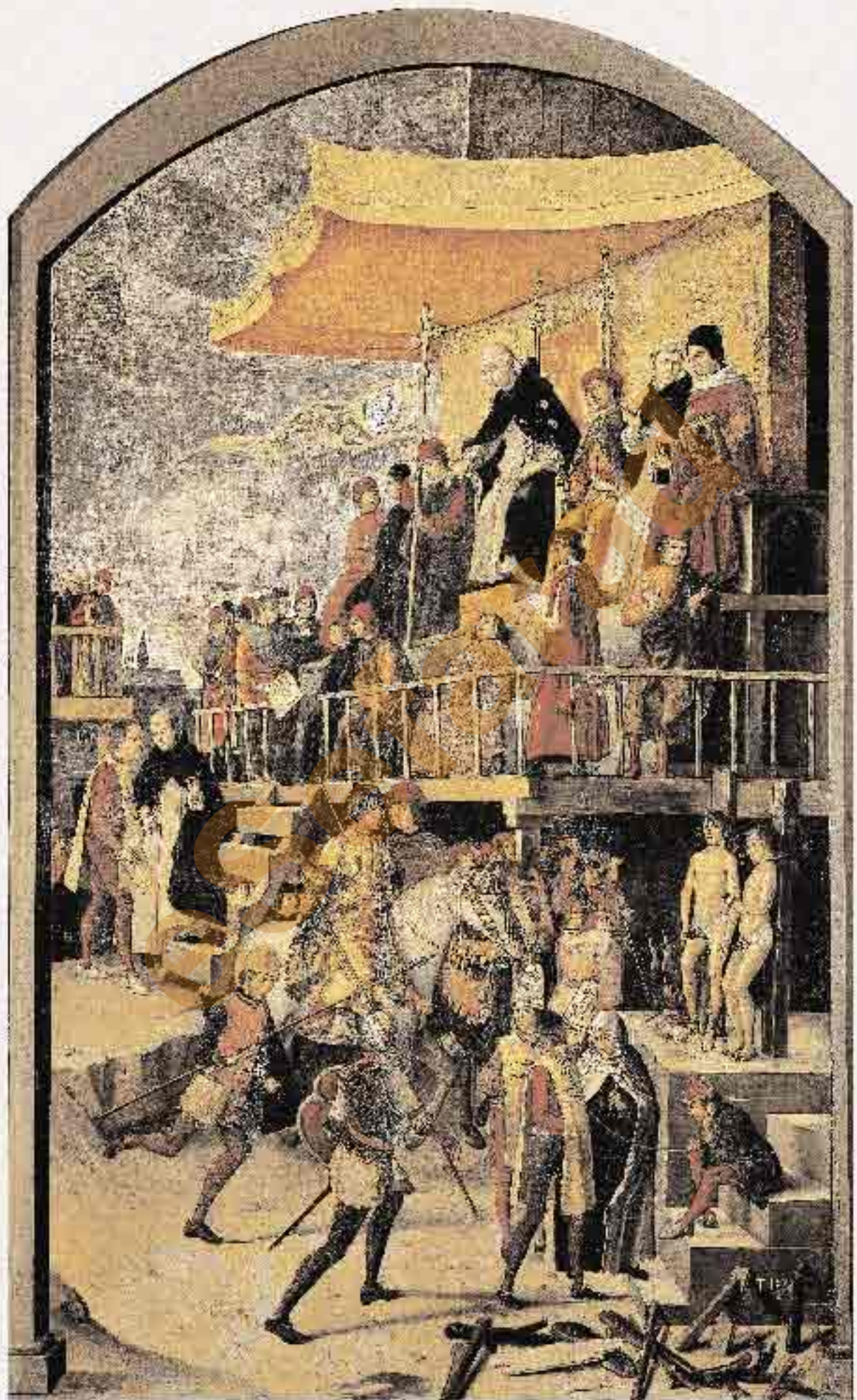
[CAT. 247]

conocer la densidad de población judeoconversa en los distintos lugares, su posición económica y las principales actividades. Sin embargo, no reflejan la totalidad de conversos, sino sólo aquellos que habían sufrido de algún modo la acción punitiva del Santo Oficio, así como sus herederos, que debieron ser una minoría. Los documentos del arzobispado de Sevilla nos indican que la mayoría de sus habilitados, un total de 1.250, eran mujeres solteras o viudas y artesanos de condición media o modesta, dedicados a oficios del textil, metal o servicios.

M.L.G.S.

INQUISICIÓN

eSefarad



Inquisición

En la sección anterior hemos contemplado cuál ha sido la historia de un largo proceso de enfrentamiento religioso, e incluso en algunos momentos racista, entre judíos y cristianos. Esta agria polémica, cruel e intransigente, terminará abocando a la aparición del Santo Oficio de la Inquisición, tribunal eclesiástico encargado de perseguir y condenar la herejía desde el siglo XIII¹.

Cuando mediaba el siglo XV existían diversas corrientes de opinión sobre el fenómeno judío. Un amplio sector social mantenía una postura muy radicalizada en contra de los judíos, su ideología aparece perfectamente plasmada en la obra del franciscano Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei* [cat. 228], todo un alegato antisemita, que apreciamos claramente en expresiones como ésta: «Entraron, ¡oh Señor!, en tu rebaño los lobos rapaces. Nadie piensa en los pérfidos judíos, que blasfeman de tu nombre». Frente a esta actitud se manifestaban los defensores de los conversos, personajes notables, algunos de ellos también conversos, como el relator Díaz de Toledo, Alonso de Cartagena, Lope Barrientos y Juan de Torquemada².

¹ La propagación de las herejías albigenses a fines del siglo XII hizo que los pontífices romanos se preocupasen de crear un instrumento coercitivo que preservase la integridad de la fe católica. El Concilio de Toulouse de 1229 creó una «inquisición» eclesiástica encargada de investigar y proponer su ajusticiamiento a los no arrepentidos a la justicia civil. Desde 1233, por disposición del papa Gregorio IX, serán los dominicos los encargados de inquirir (*inquisitio*) los casos de herejías en cada diócesis. Es así como surgió la inquisición diocesana o eclesiástica que, como veremos más adelante, algunos llaman de los inquisidores.

² Este tema ha sido analizado por Valdeón Baruque 1994, pp. 35-45.

³ Azcona 1964, p. 367.

Las siguientes palabras de Espina, «si se hiciera en este nuestro tiempo una verdadera inquisición, serían innumerables los entregados al fuego, de cuantos realmente se hallaran que judaízan», hablan por sí solas del deseo de que se constituyera la Inquisición. Pero esto no es lo grave, pues, como vamos a ver, la Inquisición va a ser solicitada también por los proconversos, lo terrible es que Espina confunde judío con converso y termina manifestándose como un auténtico racista.

El otro bando, el de los defensores de los conversos, tenía que admitir que aquellos que judaizaban debían ser castigados. Por esta razón, Díaz de Toledo, refiriéndose a los nuevos cristianos, no duda en decir que si hacen algún mal «yo seré el primero que traeré la leña en la que le quemen y daré el fuego». El mismo Alonso de Cartagena, en su *Defensorium unitatis Christianae*, señala la necesidad de castigar a los judaizantes: «Hay que purificar y arrojar muy lejos toda suciedad e inmundicia de los que vuelven a caer en la ceguera del judaísmo».

Así pues, unos y otros, clamaban por la necesidad de instituir la Inquisición. Unos porque veían en ella el instrumento para exterminar un pueblo. Otros porque, dada la radicalidad de la confrontación, era la única solución de salvar la verdadera conversión de los nuevos cristianos. Es este contexto el que ha llevado a T. de Azcona a afirmar con toda rotundidad, que los reyes no hicieron otra cosa que cumplir con los deseos de los súbditos:

No fueron los Reyes Católicos, fue la sociedad castellana con antelación de algunos decenios la que pensó en esa medida excepcional de sanidad religiosa, a fin de mantener la unidad católica, considerada entonces como elemento primordial de la unidad política³.

Después de varios intentos previos⁴, el 1 de noviembre de 1478, el pontífice Sixto IV, atendiendo a una petición de los Reyes Católicos, les dirigía la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, que puede ser considerada el inicio de la Inquisición hispana⁵. En ella se les autorizaba a designar inquisidores en toda Castilla. El 27 de septiembre de 1480 los monarcas nombraron a dos frailes dominicos, un bachiller y un maestro en teología, inquisidores de Sevilla, a los que iban a suceder los nombramientos de inquisidores para otros lugares de Castilla y León [cat. 249]. En el otoño de 1483, Tomás de Torquemada, prior del convento de Santa Cruz de Segovia y confesor de la reina, será nombrado por los reyes y el papa inquisidor general con autoridad sobre todos los reinos y territorios de Fernando e Isabel [cat. 250].

El rey Fernando, el 7 de mayo de 1484, comunicaba en las Cortes de Tarazona que con su consentimiento el papa había decidido establecer tribunales de la Inquisición en el reino aragonés. Para dar cumplimiento a esta resolución Torquemada nombró inquisidores para Zaragoza, que procedieron el 10 de mayo al primer auto de fe. Los inquisidores de Torquemada entrarían en Barcelona en julio de 1487. La Inquisición que había nacido en Andalucía, se extiende rápidamente por Castilla y termina por adoptarse de manera generalizada por el resto de los reinos hispanos. Ninguna otra institución del momento tuvo un carácter tan centralizado y uniforme, bajo la autoridad del inquisidor general, para todos los estados de los Reyes Católicos. A la muerte de Torquemada, en 1498, la organización territorial de la Inquisición quedaba establecida en dieciséis tribunales: a las primeras fundaciones de Sevilla, Jaén, Ciudad Real, Toledo, Valencia y Zaragoza, se añadieron Córdoba (1482), Valladolid, Cuenca, León y Palencia (1492), Teruel y Barcelona (1486), Mallorca y Murcia (1488). El Reino de Navarra, después de varias vicisitudes, quedaría bajo la autoridad del Inquisidor General a partir de 1518.

Los especialistas suelen denominar Inquisición medieval a la existente en Europa desde su primera manifestación en el siglo XIII hasta la que promovieron los Reyes Católicos, conocida ya como Inquisición moderna. La primera, como dice el historiador Kamen, no se puede denominar propiamente como inquisición, sino como un período de inquisidores, en el que solamente «había comisiones temporales y estrictamente locales, no había una estructura organizadora que dictara funciones ni había reglas precisas»⁶. Se creó especialmente para combatir la herejía, empleando métodos legalmente heterodoxos muy criticados: la pena de muerte⁷, el empleo de la tortura y el mantenimiento en secreto de la identidad de los testigos. La llamada Inquisición moderna, la española primero, la romana a partir de 1542, se conformó como una auténtica institución cuya finalidad fundamental era acabar con la herejía, y, a diferencia de la medieval, permanecía en su organización mientras que se sucedían los inquisidores [cat. 251].

Cuando repasamos la amplia bibliografía sobre la Inquisición, sacamos la conclusión de que su institución fue obra de un proceso maquiavélico promovido especialmente por Fernando el Católico con el fin de convertirla en el instrumento coercitivo que le permitiese implantar su programa político. Tampoco han faltado para sesgar la visión de los orígenes de las posturas historiográficas marcadas por prejuicios étnico-religiosos.

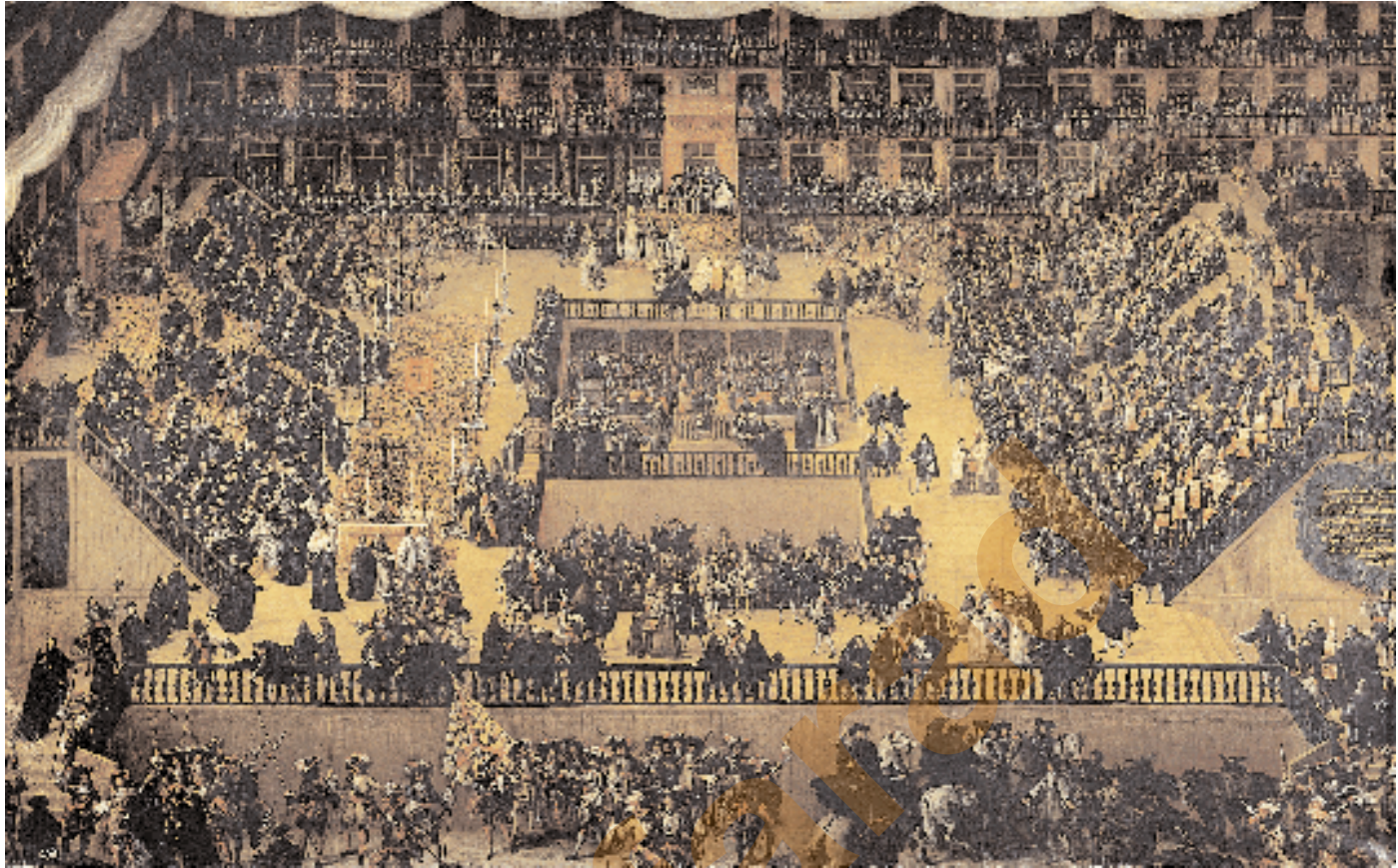
La Inquisición hispana nace con un criterio estrictamente medieval: combatir la herejía, es decir preservar la fe católica de aquellos que desde la misma fe muestran ideas heterodoxas que la puedan poner en peligro. También es medieval que el poder civil esté interesado en su creación e intervención.

⁴ Dada la proximidad geográfica con las tierras albigenses, Aragón y Cataluña adoptaron la inquisición eclesiástica bajo el reinado de Jaime I (1213-1276). En su institución fue decisiva la intervención del dominico Raimundo de Penyafort en el Concilio de Tarragona del año 1242, en cuyos cánones figura la organización inquisitorial y sus normas procesales. En el siglo XV esta inquisición aragonesa estaba en pleno declive. En el reino castellano durante el siglo XV habían existido diversas tentativas pontificias por establecer la Inquisición, aunque nunca llegaron a ejecutarse: en 1442, Eugenio IV envió una bula con esta intención a Enrique IV; Nicolás V, en 1451, autorizaba al obispo de Osmá y al vicario de Salamanca para que pudieran actuar en causas de inquisición; en 1461 y 1465, varias comisiones pidieron al monarca el establecimiento de la Inquisición.

⁵ No se conoce esta bula en su original, sino en varias copias que divulgaron los primeros inquisidores.

⁶ Kamen 1994. Véase también Kamen 1967.

⁷ Uno de los casos más notables fue el de la ejecución de Juana de Arco en 1431.



Francisco Rizi, *Auto de fe en la Plaza Mayor de Madrid*, Madrid, Museo Nacional del Prado (Inv. 1126)

Perseguir el judaísmo es para muchos investigadores la causa que propició la instauración de la Inquisición. Hemos dejado claro que la Inquisición era solicitada tanto por estrictos antijudíos como por judíoconvertos, en ambos casos seguramente les movían otras intenciones como ya hemos apuntado, pero desde luego no se hicieron públicas, y los protagonistas que tuvieron que tomar las decisiones lo hicieron pensando que actuaban respondiendo a un estado de opinión generalizado. Tampoco es verdad que se persiguiese sólo a judíos, los primeros documentos siempre aluden a judíos y moros. En expresión de la documentación inquisitorial, las causas de investigación eran las siguientes: «ceremonia conocida de judíos o moros, herejía o fautoría manifiesta».

El nombramiento de Torquemada, con ideas propias de una parte importante de la sociedad hispana que pretendía segregar a la comunidad judía, supondrá un cambio⁸. A este respecto es evidente que el ideario del primer inquisidor general se correspondía con la corriente de opinión en la que se había movido Alonso de Espina y se gestará el famoso *Alboraique* [cat. 256]. En sus conocidas *Instrucciones* de 1484 muestra claramente que no hay otros herejes que perseguir más que los judíos. Sin embargo, pese a todo esto, prácticamente nunca se persiguió a un judío por practicar su fe, sino a los conversos judaizantes.

Ahora bien, al igual que durante siglos el enfrentamiento cristianos/judíos o musulmanes/judíos respondía, además de planteamientos estrictamente religiosos, a factores sociológicos muy complejos, la actuación de la Inquisición se verá inmersa en muchas de las estrategias de la teoría política de su momento. Con este criterio se han expresado diversos historiadores que han querido ver en la Inquisición el principal instrumento de la

⁸ Pilar Huerga ha señalado como indicios del antijudaísmo de Torquemada los siguientes puntos expuestos en un memorial dirigido a la reina Isabel: «que los judíos no tengan entre los cristianos oficios públicos ni los reyes no los vendan sus rentas salvo con muy estrechas condiciones [...] que los judíos y moros sean apartados y no vivan entre cristianos y que tengan señales por donde sean conocidos» (Huerga 1987).

⁹ Bennassar 1979, p. 76.

¹⁰ Pérez 1988, p. 349.

política promovida por los Reyes Católicos. Para B. Bennassar se produjo una total «identidad entre el aparato de estado (la monarquía hispánica) y el poder inquisitorial»⁹. Incluso se habría ido más lejos si aceptásemos los planteamientos de J. Pérez, quien consideraba que la Inquisición era «la primera forma del totalitarismo en los tiempos modernos»¹⁰. En otra sección de este catálogo se explica que la expulsión de los judíos fue la consecuencia lógica de una política que buscaba la unidad religiosa como expresión de un nuevo concepto de estado, el que los historiadores llamarían estado moderno¹¹. En este sentido se podría afirmar que la Inquisición no hizo otra cosa que asegurar la unidad religiosa primero e indirectamente favoreció la emergencia del estado moderno. Ciertos historiadores ven en la Inquisición la institución que servirá a los monarcas para acabar con las tradiciones forales de alguno de sus territorios. Estas palabras de Ángel Alcalá nos muestran claramente cuál es su interpretación de la actuación inquisitorial en Aragón:

En este diseño de castellanización de su reino y aún más a la larga de toda la Corona aragonesa la Inquisición contó desde el principio como el más poderoso e irrefutable instrumento de los Reyes, o mejor de la Iglesia al servicio de los Reyes, como el procedimiento más eficaz para minar las libertades forales de Aragón y cambiar su viejo estatuto medieval¹².

A todo esto habría que añadir, y se ha hecho en muchos casos, las mismas interpretaciones del tradicional enfrentamiento cristiano/judío: intereses económicos entre grupos de poder en los que también figuraban lógicamente los mismos judíos. Aunque todos estos planteamientos responden con matices importantes más o menos a la realidad, no explican por sí mismos el origen de la Inquisición hispana, sino tan sólo, una vez creada, se descubrió como una institución que, absolutamente centralizada y legalizada su actuación en la totalidad de la compleja territorialidad hispana de la época, podía ser útil a los intereses del poder real.

LA ACTUACIÓN INQUISITORIAL

Hemos señalado anteriormente cuál era el fin buscado por la Inquisición, así como los medios de los que se valía: la delación, asegurando el anonimato del denunciante; el tormento como medida de investigación de los inculpados que hubieran confesado parcialmente; la pena consiguiente, incluyendo la capital.

Las normas elaboradas por Torquemada no fueron nada originales, siguieron las pautas que se habían practicado por los inquisidores europeos hasta entonces. Los fundamentos de Torquemada estaban en las bulas de Inocencio III e Inocencio IV, además de glosadores como Juan Teutónico y Tancredo, pero muy especialmente en el *Directorium Inquisitorum* de Nicolás Eymeric, quien había sido inquisidor durante la segunda mitad del siglo XIV. Los tribunales inquisitoriales estaban formados por los siguientes miembros: dos inquisidores, un asesor, un alguacil, un fiscal y los secretarios, todos ellos oficiales del estado con salario fijo. Estos funcionarios, fundamentalmente los inquisidores, padecieron los odios de algunos sectores de la población, especialmente por parte de familias importantes de conversos: en la noche del 15 al 16 de septiembre de 1485, unos sicarios, pagados por conversos aragoneses, asesinaron al inquisidor Pedro de Arbués, mestre de Épila, mientras estaba orando de rodillas en la Seo. Por estas circunstancias era habitual ver a los inquisidores rodeados de importantes medidas de seguridad: Torquemada, cuando se

¹¹ Véase en la sección anterior el trabajo de Joseph Pérez.

¹² Alcalá 1984, pp. 32-33.

desplazaba, iba acompañado de una escolta compuesta por cincuenta «familiares» a caballo y doscientos a pie para protegerle contra un posible atentado.

¿De qué se acusaba a los conversos? Al converso se le imputaba haber renegado de su nueva fe y volver a «cumplir con la ley de Moisés de los judíos», en palabras de la misma Inquisición. La otra acusación importante era la de acometer trasgresiones contra los preceptos ordenados por la Iglesia católica: burlas de ceremonias cristianas como el ayuno cuaresmal o el ayuno eucarístico; rechazo del dogma como el de la Santísima Trinidad o el de la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía; negar las imágenes, las peregrinaciones y las indulgencias. En este último aspecto el fanatismo religioso conllevó tremendos abusos apoyados por falsas fabulaciones (véase más adelante el apartado dedicado al Niño de La Guardia).

Al leer las actas de los procesos nos encontramos toda una serie de acusaciones que revelan en qué consistía esa práctica de la ley de Moisés: posesión de libros de oraciones y conocimiento de plegarias aprendidas de memoria (*Semá, las Dieciocho Bendiciones*, oración de los sueños); realizar ocultamente todas las ceremonias de las principales fiestas; observar estrictamente el *sabat*, acostumbrando a visitarse entre sí en este día para comentar relatos del *Talmud* y de la Biblia; matar en sus casas clandestinamente los animales según el ritual; amasar pan ácimo los viernes, etc.

Fue preocupación de Torquemada organizar el proceso inquisitorial de acuerdo a un cuerpo jurídico que regulara las actuaciones de los funcionarios del Santo Oficio. Con esta finalidad convocó en Sevilla una reunión de inquisidores y letrados. De este sínodo surgió en 1484 la *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, en esta obra se recogía toda la reglamentación en veintiocho cláusulas [cat. 252]¹³. El mismo Torquemada se encargó de nuevas normas que completasen el proceso en 1485 y 1498. Aunque se sucedieron más aportaciones con Diego de Deza y Jiménez de Cisneros, hasta 1561 no existirá una reglamentación sistemática y precisa, labor llevada a cabo por el inquisidor general Fernando de Valdés, quien también se ocupó de recoger toda la documentación sobre los inquisidores y las bulas pontificias desde el año 1478 [cat. 251].

El primer paso del proceso eran las diligencias previas: comenzaban con la sospecha de que una persona realizaba prácticas heréticas. Estas prácticas sólo podían ser calificadas por teólogos. Se procedía después a la prisión, generalmente en las mismas casas del Santo Oficio, y secuestro de los bienes. A continuación tenía lugar la primera audiencia y el alegato del fiscal. Era entonces cuando se acudía al tormento (potro, garrocha o toca) si era necesario. Aunque no todos los estudiosos coinciden, se cree que la práctica del tormento no fue muy generalizada¹⁴. El proceso se alargaba en una serie de audiencias con la participación de los letrados y los testigos, así como con la aportación de pruebas [cat. 254]. La sentencia confirmaba la absolución o la declaración de reo bajo una de estas tres formas: confitentes, los admitidos a la reconciliación con confiscación de bienes, hábito penitencial —sambenito— y cárcel perpetua; pertinaces, los condenados a la hoguera; convictos, cuya pena consistía en la abjuración, la compurgación o el tormento vindicativo.

Aunque es injusto identificar España con la Inquisición, es necesario reconocer con el historiador Pérez Prendes que «el proceso del Santo Oficio socavó las garantías del acusado para aumentar la discrecionalidad judicial. Eliminó la dignidad de la persona, mediante el engaño en los interrogatorios y la aplicación de la tortura»¹⁵. El Santo Oficio, aunque sufrirá una importante modificación en la prioridad de sus perseguidos, pervivirá hasta su abolición en el siglo XIX [cat. 253].

¹³ Podemos ver estas instrucciones editadas y comentadas en Jiménez Monteserín 1980.

¹⁴ Bennassar 1979, p. 116.

¹⁵ Pérez Prendes 1994, p. 187.

¹⁶ Maqueda 1990.

La aplicación de la pena se convertía en un acto solemne, el auto de fe, su principal misión era ser ejemplarizador¹⁶. Existieron autos de diversas categorías: auto general, celebrado con gran número de reos de todas las clases; auto particular, en el que solo participaban algunos reos sin aparato y solemnidad; el auto singular únicamente afectaba a un solo reo, celebrándose en el interior de una iglesia o en la plaza pública; el autillo era el auto singular celebrado en las salas del tribunal, que podía ser con puertas abiertas o cerradas.

El auto general era todo un gran acontecimiento popular, de complejo ceremonial y larga duración, que terminaba aterrizando a los espectadores con la terrible escena final, los reos quemados en la hoguera. La pintura nos ha permitido conocer escenas en directo de lo que fueron estos acontecimientos, a los que acudían las masas para contemplar el espectáculo a la vez que se sentían sobrecogidas por el dramatismo de ejecución. El *Auto de Fe* representado por Berruguete nos permite aproximarnos a una ceremonia simplificada, pero muy paradigmática en la representación de los principales actores y las ideas que representan: los inquisidores y demás funcionarios del tribunal del Santo Oficio, los ministriles de la justicia civil que se encargarán de ejecutar la sentencia, y los condenados bajo sus dos modalidades (confitentes con hábito penitencial y los pertinaces dispuestos a ser quemados). El gran cuadro de Rizi, *Auto de fe en la Plaza Mayor de Madrid*, y la pintura anónima que representa un auto celebrado en Toledo en 1656 [cat. 248] nos muestran una escenificación mucho más compleja, donde el protagonismo de los principales actores es compartido por los espectadores: todo se ha convertido en una gran fiesta barroca.

Desde los primeros momentos, siguiendo las mismas prácticas que se habían utilizado por los inquisidores europeos, el terror fue el principal argumento de convicción. Carecemos de descripciones exactas de los primeros autos celebrados en Sevilla, sin embargo las narraciones de Bernáldez, referidas a los primeros ocho años de actuación de la Inquisición son muy explícitas sobre la crueldad desarrollada¹⁷:

Quemaron más de setecientas personas, y reconciliaron más de cinco mil y echaron en cárceles perpetuas, que ovo tales y estuvieron en ellas quatro o cinco años o mas y sacáronles y echáronles cruces e unos San Benillos colorados atrás y adelante, y ansí anduvieron mucho tiempo, e después se los quitaron porque no creciese el difame en la tierra viendo aquello.

El historiador nos da noticias de los personajes notables y de las causas por las que fueron inculcados, así como las penas que les impusieron:

Quemaron a tres clérigos de misa, e tres o quatro Frailles todos de este linaje de los confesos, e quemaron un Dotor fraile de la Trinidad que llamaban Savariego, que era un gran predicador, y gran falsario, hereje engañador, que le contenció venir el Viernes Santo a predicar la Pasión y hartarse de carne. Quemaron infinitos güesos de los corrales de la Trinidad y San Agustín e San Bernardo, de los confesos que allí se habían enterrado cada uno sobre sí al uso judaico, e apregonaron e quemaron en estatua a muchos que hallaron dañados de los judíos huidos.

¹⁷ Bernáldez 1953, pp. 567-788.

Pero lo más terrible es la creación de un quemadero, donde la herejía será purificada por el fuego que calcine hasta los huesos de los pertinaces, anunciándose entonces que el imperio de la hoguera se iba a prolongar durante mucho tiempo:

Aquellos primeros Inquisidores hicieron hacer aquel quemadero en Tablada, con aquellos quatro Profetas de yeso, en que los quemaban, y fasta que haya herejía los quemarán.

Será el auto de fe de Toledo del año 1486 el primero que conoceremos en el detalle de su desarrollo:

E sacáronlos en esta manera a pie, con coranzas en las cabezas, vestidos unos sambenitos de lienzo amarillo, escrito en cada sambenito el nombre de aquél. Dicie así: Fulano hereje condenado; las manos atadas con sogas a los pescuezos...; E allí, públicamente a voces leían el proceso de cada uno, e las cosas en que había judaizado; y en fin del proceso lo publicaban e condenaban por hereje, e remetían a la justicia y brazo seglar. Y estuvieron en pasar los procesos todos desde las seis de la mañana fasta las doce; y acabados de leer los procesos los entregaron a la justicia seglar; e de allí los llevaron a la vega, donde fueron quemados, que hueso dellos no quedó por quemar e hacer ceniza.

De los más antiguos escenarios de la Inquisición apenas nada hemos conservado. En Sevilla tuvo su sede en el convento dominicano de San Pablo, aunque pasaría después al castillo de Triana. Del quemadero referido por Bernáldez sólo sabemos que se erigió en el campo de Tablada una gran plataforma de piedra que tenía en sus esquinas cuatro enormes estatuas de yeso representando a los profetas. Tampoco conocemos gran cosa de estos escenarios del Toledo inquisitorial. Del «Brasero de la Vega», el quemadero, conocemos un croquis reproducido en el famoso cuadro de *Plano y vista de Toledo*. Sobre las cuatro residencias de la Inquisición toledana, tenemos un plano de la planta baja de la tercera (1560-1575) realizado por Nicolás de Vergara [cat. 255].



[CAT. 248]

248

Anónimo español

Auto de fe en la Plaza de Zocodover de Toledo

Ca. 1656

Óleo sobre lienzo

167 x 123,5 cm

INSCRIPCIÓN: «AVTO PUBLICO DE FE EN LA SANTA INQUISICIÓN DE T.I. DEL AÑO 1656»

Toledo, Museo de El Greco (n.º inv. 131)

BIBLIOGRAFÍA: Gómez-Moreno 1974, pp. 58 y 62; Marías 1977, p. 186; *El mundo de Carlos V* 2000, p. 203.

Junto con el *Auto de fe de la Plaza Mayor de Madrid* celebrado en 1680, de Francisco Rizi (1683), este lienzo recrea una de las celebraciones más conocidas del Tribunal de la Inquisición. Su valor documental radica en transmitir la ambientación de un espectáculo de exaltación de la fe y la ortodoxia católica, en tiempos de la Contrarreforma barroca. La escena está presidida por el Santo Tribunal, ubicado bajo dosel delante de la fa-

chada del edificio del fondo; en el centro, el altar se sitúa sobre una gran tarima, en torno al cual se colocan las jerarquías eclesiásticas, los miembros de las órdenes religiosas y los de la Santa Hermandad; a la derecha, los encausados, con sus sambenitos, ocupan una grada escalonada. Al acto asisten todos los estamentos sociales: damas, caballeros y miembros de las órdenes militares situados en los balcones de las casas que rodean la plaza; el resto ocupan los palcos o permanecen de pie en la explanada, rodeando el escenario. Por último, en primer término, un desfile de la Cruz Verde, con el estandarte símbolo del tribunal, precedida de arcabuceros que disparan salvas al aire y tocan instrumentos musicales, y una compañía de lanceros cerrando la procesión.

Respecto al lugar donde se desarrolla el acontecimiento, Gómez-Moreno identifica la «T» de la inscripción con la abreviatura de la ciudad de Toledo. Probablemente el escenario sería la Plaza de Zocodover pues, a la derecha del cuadro, se identifica la Casa de la Carpintería, con sus soportales y balcones, proyectada por Juan de Herrera hacia 1589; al fondo, el lienzo de los Boteros; y a la izquierda, los edificios levantados sobre pies derechos y zapatas que, según los alzados presentados en el pleito entre el Cabildo y el Ayuntamiento, aún existían en la segunda mitad de siglo XVIII.

M.L.G.S.

249

Bula del papa Sixto IV, nombrando inquisidores para los Reinos de León y Castilla

Dada en Roma el 11 de febrero de 1481

Manuscrito sobre pergamino

41,3 x 50,5 cm

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Sección de Códices, n.º 1B)

Incluida en el primer tomo de una colección de bulas y breves papales originales, relativos al Santo Oficio de la Inquisición, que recopiló y encuadernó don Miguel Antonio de Cortavarría, en el siglo XVIII, por orden del Consejo de la Inquisición.

Esta colección está recogida actualmente en cinco tomos que contienen las bulas más importantes de época medieval, como la del papa Urbano IV, de 1261, por la que se exime a los inquisidores que nombra la Santa Sede de la jurisdicción de los obispos; o la de Inocencio VI, del año 1362, que manda a los inquisidores guardar en secreto los nombres de los acusadores o testigos que declaran contra los herejes.

En la bula que se presenta, Sixto IV nombra a inquisidores tan importantes como Pedro de Ocaña, Tomás de Torquemada, Juan de Sancto Spiritu y otros, todos maestros o bachilleres en Sagrada Teología y todos también de la orden de Santo Domingo, la gran aliada del Papado en la lucha contra la herejía.

La recopilación, iniciada a principios del siglo XVIII, llega en su labor hasta el año 1738 y sin duda es una defensa que prepara el Consejo de la Inquisición frente a la actitud del rey Felipe V, abiertamente opuesto al poder inquisitorial.

J. G. P.

250

Bula nombrando a Torquemada, inquisidor general

Roma, 11 de febrero de 1485

(«3 idus febrero a. Incar. Domini, 1485»)

Manuscrito sobre pergamino, sello de plomo pendiente de 3,5 cm de diámetro del papa Inocencio VIII

44,8 x 32,8 cm

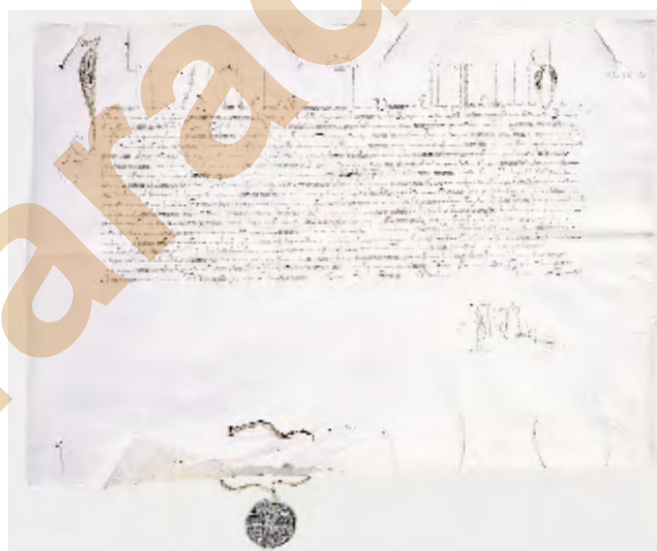
Simancas (Valladolid), Archivo General de Simancas – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR. 28-10 (SE) 497)

BIBLIOGRAFÍA: Baer 1981, pp. 774-776; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 305; Carrete Parrondo 1992; Suárez 1992; Bravo 1997, pp. 190-192; Netanyahu 1999; Valdeón Baroque 2000, pp. 110-115.

Aunque el Tribunal de la Inquisición dependía nominalmente de la Santa Sede, en realidad la autoridad que los monarcas ejercían sobre él era evidente. Así lo demuestra una bula de Sixto IV, fechada en 1478, por la que se autorizaba a los Reyes Católicos a nombrar inquisidores de su confianza. De esta manera, se establecía una inquisición de carácter unitario y centralista,



[CAT. 249]



[CAT. 250]

directamente controlada por la autoridad regia que difería notablemente de la que había funcionado durante la Edad Media en la Europa cristiana.

El primer tribunal constituido en España actuó en Sevilla en 1480 para luego extenderse a otras ciudades de Castilla y Aragón. En 1483 se crea el *Consejo de la Suprema y General Inquisición*, con autoridad sobre los Tribunales Provinciales de Castilla y de los señoríos de los Reyes Católicos. Su primer Inquisidor General fue Fray Tomás de Torquemada (Torquemada, Valladolid, 1420-Ávila, 1498), prior del convento de Santa Cruz de Segovia y confesor de Isabel la Católica. Previamente había sido nombrado por Sixto IV inquisidor de Castilla y León. En otoño de 1483 los Reyes Católicos le designan Inquisidor General, cargo que en 1485 fue reconocido por los Papas. Su principal misión consistió en perseguir a los *marranos* o judíos convertidos al catolicismo que seguían practicando en secreto la ley mosaica y a los moriscos o musulmanes conversos, llegando a erigirse en uno de los principales inductores de la expulsión de 1492. Fue autor de unas *Instrucciones Inquisitoriales* (1484), dedicadas a los inquisidores provinciales, divididas en veintiocho artículos a los que posteriormente añadió otros veintiséis.

M.L.G.S.

Libros de registro o copiadores de bulas y breves papales, dirigidos al Consejo de la Inquisición y a los reyes españoles, por asuntos de fe y costumbres

Años 1566-1706

Cuatro libros manuscritos en papel

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Sección de Códices, n.º 174B a 177B)

Estos libros de registro los mandó realizar el inquisidor general y arzobispo de Sevilla, don Fernando Valdés, en el año 1566. Recogían copia de los documentos papales recibidos por el Consejo desde 1480 hasta principios del siglo XVIII.

La obra no tiene el rigor cronológico que se exigiría a un libro de registro, pero tiene espacio para la autocomplacencia, en las páginas del cuarto tomo cuando habla de los «méritos» del Santo Oficio y relaciona todos los inquisidores generales.

Los libros fueron encuadernados en 1708, cuando ya terminaba el amigable consorcio entre la monarquía católica y el Consejo de la Inquisición.

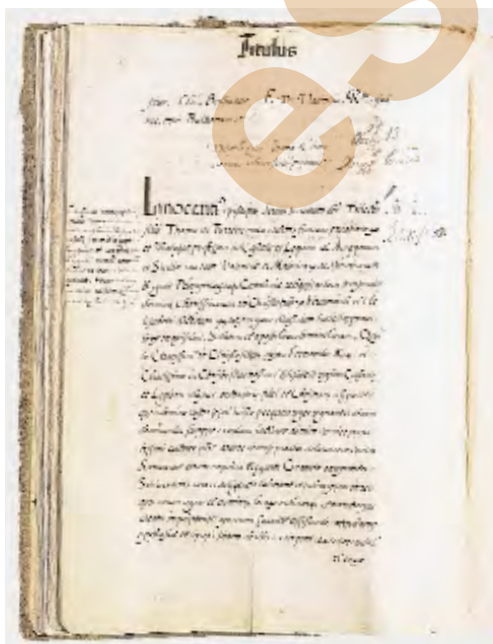
I. El papa Inocencio VIII extiende las competencias del Inquisidor General, Tomás de Torquemada, a la Corona de Aragón, dándole facultades para nombrar jueces delegados en todas las diócesis españolas incluida la ciudad de Barcelona, donde se habían nombrado inquisidores especiales.

Libro I del Registro Copiador de Bulas Papales; folios 8v-10v

Manuscrito en papel; 34,5 x 24 x 7,5 m; 278 folios

(Sección Códices, n.º 174B)

Dada en Roma a 24 de marzo de 1486.



[CAT. 251, Libro I]

Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, habían recibido en 1478, del papa Sixto IV, la facultad de nombrar algunos inquisidores que lucharan contra la herejía de los «judaizantes».

En 1480, nombraron dos inquisidores que actuaron en Sevilla contra los judíos de modo ciertamente riguroso. Haciendo uso de las mismas facultades crearon, en 1483, el Consejo de la Suprema y General Inquisición dotándole de competencias contra la herejía, en los Reinos de León y Castilla (Corona de Castilla) y nombraron a Tomás de Torquemada, Inquisidor General. En Aragón, usando de las mismas facultades, el rey Fernando nombró inquisidores en Valencia (1482) y Zaragoza (1484).

Los papas, asustados primero por las actuaciones del tribunal sevillano, trataron de restringir los poderes dados a los Reyes Católicos, pero ya en la bula del 3 de febrero de 1485 reconocieron el nombramiento de Torquemada, como Inquisidor General en la Corona de Castilla, haciendo extensivos sus poderes a la Corona de Aragón con la presente bula, y dándole licencia para nombrar inquisidores delegados y constituyéndole juez de última instancia en los litigios entre obispos e inquisidores.

II. Bula del papa Gregorio XIII por la que concede, durante un año, a don Gaspar, obispo de Cuenca e inquisidor general, la facultad de reconciliar con la Iglesia a los judaizantes que vivan dentro del distrito correspondiente al Tribunal de Llerena, no imponiéndoles penas pecuniarias.

Libro II del Registro Copiador de Bulas Papales; folios xxiii y xxv

Manuscrito en papel; 35 x 26,5 x 10,2 m; 433 folios

(Sección Códices, n.º 175B)

Dada en Roma a 8 de mayo de 1573.

Los distritos de los tribunales inquisitoriales en España no se establecieron de modo definitivo hasta los años de 1570. El Tribunal de Llerena, ubicado en la actual provincia de Cáceres, se correspondía con la



[CAT. 251, Libro II]

parte sur del Reino de León y la actual Extremadura donde, al parecer, había crecido nuevamente la práctica de la religión mosaica, por parte de los judíos convertidos al cristianismo.

La bula papal responde a una petición del rey Felipe II, por la que se concedía un período de gracia a los judaizantes de esas regiones que desearan abandonar sus prácticas judías y se reconciliaran con la Iglesia aunque, como dice la bula, «los que pecaron públicamente tendrán que abjurar también en público».

III.I. Bula del papa Inocencio VIII al Inquisidor General, Tomás de Torquemada, para que los obispos sospechosos de herejía sean acusados por el Santo Oficio, no directamente, sino enviando las informaciones, que contra ellos hubiere, a la Sede Pontificia, quien debe emitir la sentencia correspondiente.

Libro III, Tomo I del Registro Copiador de las Bulas Papeles; folios 24v-25
Manuscrito en papel; 35 x 25 x 8,5 m; 420 folios escritos
(Sección Códices, n.º 177B)

Dada en Roma a 25 de septiembre de 1487.

La independencia frente a los obispos fue una de las características de la Inquisición española moderna, si se la compara con la Inquisición medieval. Sus poderes, recibidos directamente del papa, le facultaban para gozar de una jurisdicción casi total sobre los temas de herejía, sin contar apenas con la opinión de los obispos. De todos modos, alguna bula, como la de Clemente VIII al arzobispo de Granada en 1595, matizaba estas afirmaciones en el sentido de que la jurisdicción episcopal también tenía sus competencias en los asuntos de fe. De hecho, la Inquisición podía degradar a los sacerdotes herejes al brazo secular, sin licencia del obispo según una bula papal de 1495; asimismo, se atribuía todos los casos relacionados con la moral de los clérigos, persiguiendo a los confesores que «solicitaran» a las mujeres durante la confesión.

La Santa Sede se reservó únicamente el juicio a los obispos, como atestigua esta bula, pero permitiendo a la Inquisición preparar las acusaciones que pudieran pesar contra ellos. En el juicio contra Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, el propio Paulo IV dio poderes por dos años a la Inquisición, en 1559, para poder encarcelarlo, como así lo hicieron el mismo año, hasta que fue enviado a Roma, en 1566, para ser juzgado.

III.II. Constitución del papa Pío V contra los que ofenden el estado, negocios y personas del Santo Oficio de la Inquisición.

Libro III, Tomo II del Registro Copiador de las Bulas Papeles; folios 457v-458
Manuscrito en papel; 35 x 25 x 7 m; 706 folios
(Sección Códices, n.º 176B)

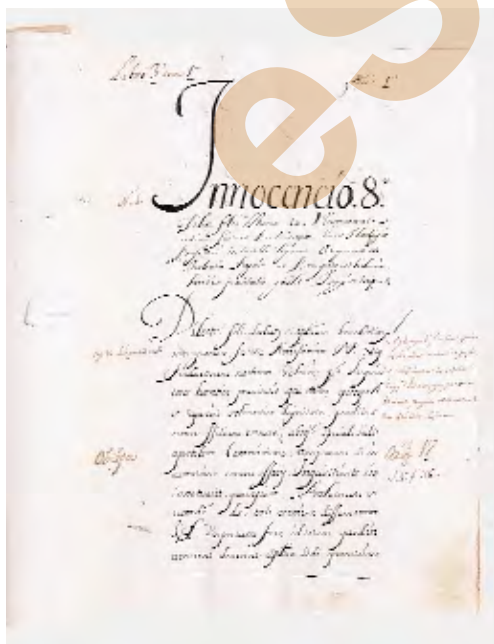
Dada en Roma a 1 de abril de 1569.

La protección de la Santa Sede a las personas, bienes y propiedades de la Inquisición fue una temprana preocupación de los papas, a la vista de algunas reacciones nobiliarias y de conversos que se produjeron en España en el momento de la implantación del Tribunal. Baste recordar el asesinato en Zaragoza del inquisidor Pedro de Arbués, en 1485.

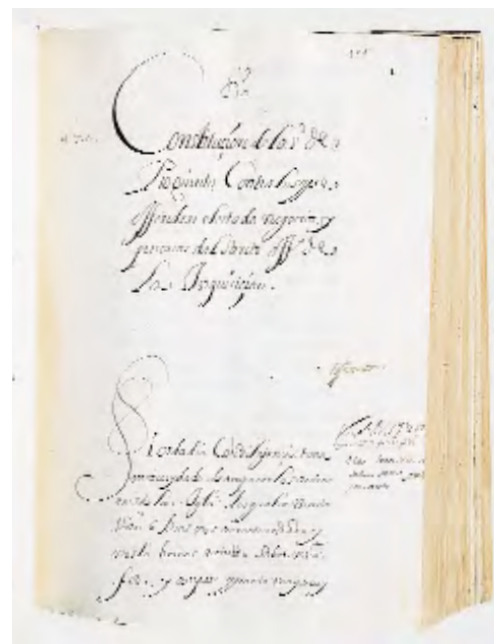
Ya el papa León X, en el año 1515, dio una bula en este sentido. Sin embargo, esta constitución de Pío V es mucho más precisa pues exige la «excomunión y anathema» de todos los que se opongan, de cualquier modo, a las actuaciones de la Inquisición, sean legos o clérigos, nobles o villanos, frailes u obispos. La excomunión incluye la pérdida de los bienes del acusado para él y sus hijos, quienes habrán de demostrar fehacientemente, a lo largo del tiempo, que son fieles partidarios de la Inquisición, para ser rehabilitados.

Por último, esta constitución debe ser respetada tanto por las autoridades eclesiásticas y civiles, que deberán proteger también a los «acusadores y testigos», que favorecen la acción de la Inquisición contra la herejía y que, por consiguiente, se consideran como parte de la institución inquisitorial.

J.G.P.



[CAT. 251, Libro III, I]



[CAT. 251, Libro III, II]

Fray Tomás de Torquemada

Instrucciones del Santo Oficio

1485

Impreso y manuscrito encuadernado en pergamino

34 x 24 x 4,5 cm

Cuenca, Archivo Diocesano (n.º inv. L-336)

BIBLIOGRAFÍA: Suárez 1980; Baer 1981, pp. 769-796; Carrete Parrondo 1992; Netanyahu 1999; Valdeón Baroque 2000, pp. 110-115.

Según las *Instrucciones Inquisitoriales* dadas por Torquemada, cada tribunal provincial de la Inquisición había de componerse de dos inquisidores, un asesor, un alguacil, un fiscal y los secretarios, todos ellos oficiales del Estado con salario fijo. Los inquisidores nunca actuaron contra los judíos y sí, durante los primeros años de su establecimiento, contra los judaizantes y criptojudíos y, en general, contra los herejes de la religión católica. Desde el punto de vista geográfico la actividad inquisitorial comienza en el sur de la Península, extendiéndose rápidamente hacia el norte por las siguientes ciudades: Sevilla, Córdoba, Ciudad Real, Toledo, Guadalupe, Valencia, Cuenca, Sigüenza, Barcelona, Valladolid, Logroño, etc. La táctica aplicada por la Inquisición era diferente según los lugares y su actuación podía ser muy variada, teniendo en cuenta las necesidades locales y las consideraciones políticas. En la localidad donde se establecía un nuevo tribunal, los inquisidores debían publicar un edicto de gracia haciendo saber que durante treinta o cuarenta días recibirían confesiones voluntarias. Asimismo, estaban autorizados a imponer según su voluntad castigos eclesiásticos, leves o graves, y penas pecuniarias a quienes se confesaban. La reconciliación del acusado con la Iglesia en secreto sólo se permitía en aquellos casos en que el delito no hubiera sido conocido en público.

M.L.G.S.

253

Decreto de la reina gobernadora, M.^a Cristina de Borbón, suprimiendo el tribunal de la Inquisición

Madrid, 15 de julio de 1834

Papel; 1 folio

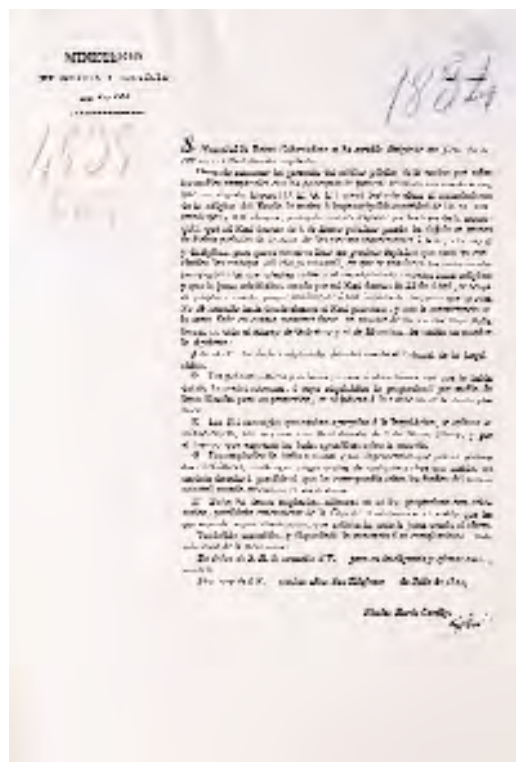
30,5 x 21 cm

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Sección de Diversos. Colección de Reales Cédulas, n.º 4535)

Copia impresa, en forma de traslado, para comunicarlo a los diferentes organismos administrativos, por medio del ministro de Gracia y Justicia, Nicolás María Garelly. Puede enmarcarse este decreto dentro de las reformas liberales que suprimen los antiguos Consejos, propios de



[CAT. 252]



[CAT. 253]

la monarquía absoluta, y vuelcan sus esfuerzos en la solución de la deuda pública, elemento importantísimo para sufragar la guerra contra los carlistas. Era el final de una agonía del sistema inquisitorial, comenzada ya con su primera supresión por el rey José I Bonaparte.

J.G.P.

254

Pañuelo incluido en un proceso inquisitorial

Cuenca, antes de 1512

Lienzo
33 x 37 cm

Cuenca, Archivo Diocesano (Legajo 45, exp. 712)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 306.

Fue una prueba que se incluyó en el proceso inquisitorial contra el clérigo Gonzalo de San Martín, acusado de judaizar en Cuenca. El pañuelo está bordado, en dos de sus lados, con cruces negras en aspa y, en los otros dos, con la palabra «Almarya», de significado incomprensible, repetida cuatro veces en cada lado.

Según los testigos, el acusado no cumplía como era debido con sus funciones sacerdotales, sobre todo evitando las formulas en las que se manifiesta la virginidad de María, y otros decían que no sabía latín; asimismo, sus padres y abuelos también fueron acusados de judaizantes. En 1512, San Martín fue penitenciado, perdiendo el oficio y el beneficio.

C.B.G.



[CAT. 254]

255

Plano de la casa de la Inquisición de Toledo trazada por Nicolás de Vergara, incluyendo algunas casas en la parte superior que se podrían comprar

14 de julio de 1598

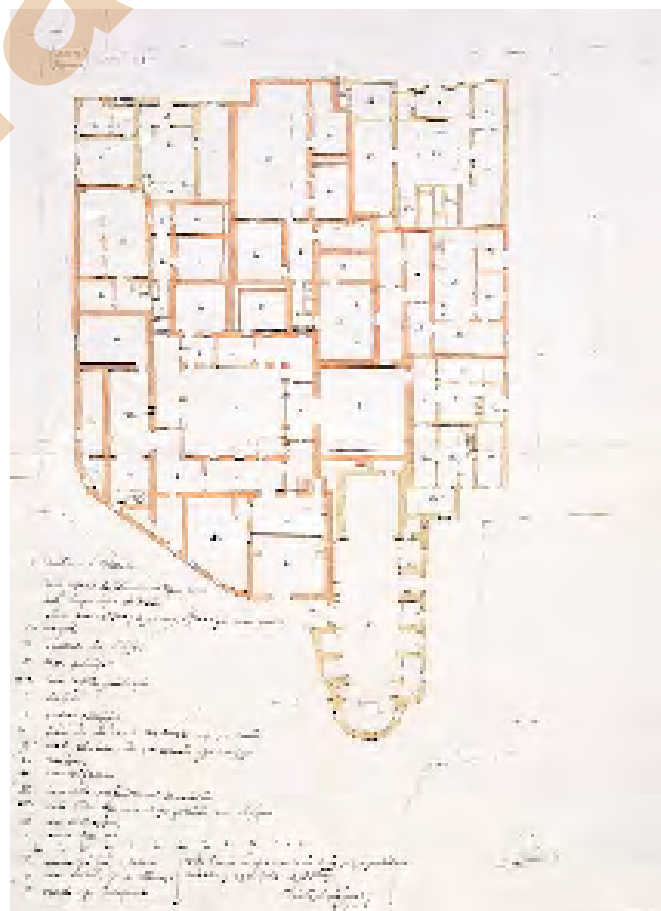
Plano a la aguada y escrito de 2 hojas en papel
Plano: 57,5 x 42,5 cm; escrito: 30 x 21,5 cm

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Sección de Inquisición. Legajo 3081, Exp. 52)

BIBLIOGRAFÍA: Kamen 1967.

Este plano acompañaba a un escrito de los inquisidores de Toledo, el doctor Antonio Morejón y don Francisco Manuel, remitido al Consejo de la Santa Inquisición, solicitando ayuda para comprar algunas casas más, pues no tenían suficiente espacio para cárcel. El expediente quedó en poder del Consejo de la Inquisición, cuyo archivo fue trasladado a Simancas en el siglo XIX y después, en 1917, llevado al Archivo Histórico Nacional, donde está reunido con los fondos procedentes de los Tribunales Provinciales que aún se conservan.

Sabido es que el tribunal de la Inquisición de Toledo se estableció primero de modo temporal en Ciudad Real, en 1483, trasladándose



[CAT. 255]

definitivamente a Toledo en 1485. En esta ciudad se situó en terrenos y dependencias lindantes con la iglesia de San Vicente, albergándose allí el inquisidor presidente y el segundo inquisidor, este último en una casa harto estrecha (letra M). Un tercer inquisidor tenía casa fuera del recinto, y la Inquisición le abonaba una cantidad para alquiler.

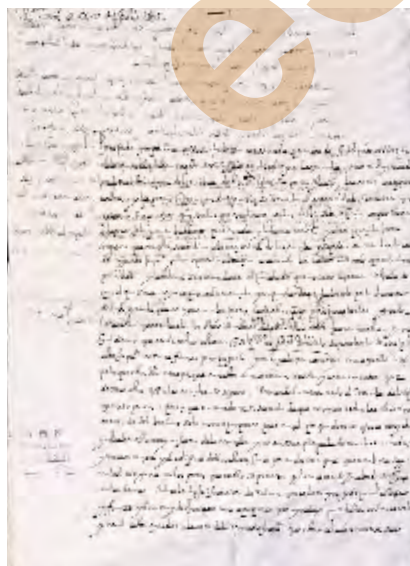
En la parte más céntrica del edificio estaban las cárceles (letra G), que, al momento de mandarse este escrito, estaban ocupadas por setenta y cinco presos en dos plantas, que no podían estar comunicados, pues había varios presos en una sola celda, lo que quebrantaba la obligación de aislamiento que prescribía la Suprema. El Tribunal propiamente dicho ocupaba una sala alargada (letra D) donde había una capilla y después una sala de audiencia donde se juzgaba al reo y se daba sentencia. En un apartado llamado «Secreto» se reunía el Tribunal para deliberar, oír acusaciones y declaraciones de testigos: todo este procedimiento «secreto» era una de las características principales del procedimiento inquisitorial. La vigilancia de los encarcelados corría a cargo del alcaide, que junto con el portero tenían también vivienda en el recinto.

Este tribunal de Toledo tenía que pagar la vivienda de un proveedor, encargado de vestir y alimentar a los presos, que pagaban estas necesidades con el valor de sus propiedades, incautadas desde el momento en que se decidía la prisión. La Inquisición solía dar buen trato a los presos, según sus necesidades, permitiéndoles muchas veces el salir a la calle, volviendo siempre a dormir a la cárcel por la noche.

Los inquisidores de Toledo, en el escrito mencionado, solicitan comprar la casa de Juan Francisco de Palma (letra P), para poder aumentar los espacios para cárcel y hacer más grande la casa del segundo inquisidor. Pero no tienen dinero suficiente.

Esta carencia de medios no es extraña en un momento que coincide con la bancarrota de la Corona y el consiguiente aumento de precios. De hecho, los tribunales provinciales durante todo el siglo XVII fueron deficitarios y sólo los préstamos o censos de otros tribunales «más holgados» pudieron ayudar a resolver las dificultades económicas.

J. G. P.



[CAT. 255]

256

Libro llamado El Alboraique

Llerena, siglo XV; copia siglos XVIII-XIX

Manuscrito sobre papel; encuadernación: media piel del siglo XIX; 271 folios 22 x 16,5 x 3 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 17891)

BIBLIOGRAFÍA: López Martínez 1954, pp. 391-404; Baer 1981, pp. 826-828; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 304; Beinart 1992, p. 21.

Con el título *Historia de las Comunidades de España, sacada de la Crónica del Emperador Carlos Quinto, escrita por Pedro Mexía, su coronista. Libro llamado el Alboraique* se presenta un claro ejemplo de escrito antisemita de finales del siglo XV. Compuesto, probablemente, en el entorno de Torquemada, tuvo gran divulgación e influencia en la institución de una opinión pública contraria a los conversos. *Alboraique* o *Alburac*, sobrenombre del manuscrito, viene determinado por el apelativo con que se conocía en Llerena, lugar donde se escribe la obra, a los conversos judaizantes, nombre también del legendario caballo de Mahoma que le condujo desde La Meca a Jerusalén. Dicho corcel era un ser híbrido con boca de lobo, cara de caballo, ojos de hombre, oídos de perro lebrele, cuerpo de buey, cola de culebra y cuatro patas, de águila, de caballo con una herradura, de león y de hombre. Para el autor esta descripción se identificaba perfectamente con los conversos, quienes reunían los vicios más abyectos: mentirosos, hipócritas, infieles y holgazanes. Según él, eran serpientes que distribuían el veneno de la herejía en todos los lugares del Reino; la boca de lobo simbolizaba la mentira y la hipocresía que los hacía iguales a los falsos profetas y, por eso, engañaban a los cristianos en la corte real, en los mercados y en la calle y vivían de la rapiña. Por último, decía que con la pata en la que tenía la herradura pisoteaban a los cristianos. Esta obra sigue la tendencia de Alonso de Espina y preconiza que se les impida el acceso a la Iglesia, al ejército y al servicio real por su infidelidad, su holgazanería y por difamar la fe cristiana.

M. L. G. S.



[CAT. 256, portada]

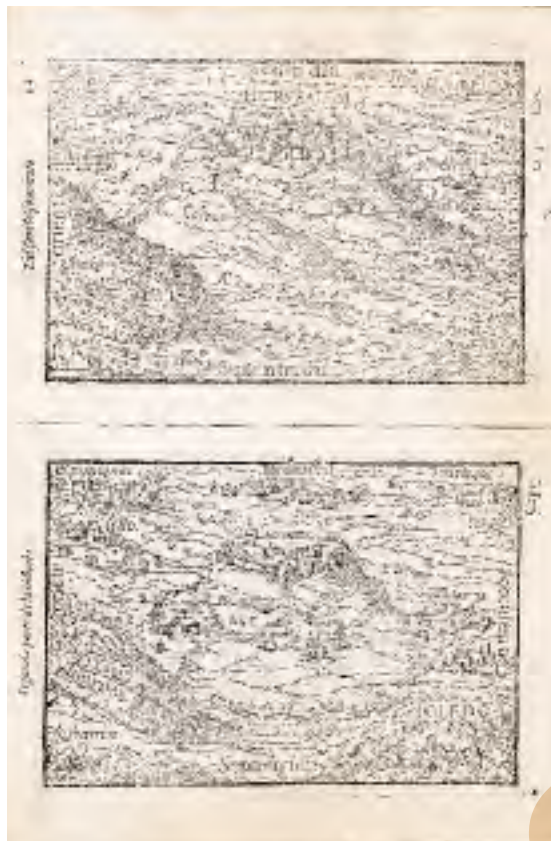
Historia de una calumnia: El Santo Niño de La Guardia

Uno de los sucesos más tremendos de lo que significó el abuso de la Inquisición española fue el caso del Niño de La Guardia.

En junio de 1490 fue detenido en Astorga un converso llamado Benito García, natural de La Guardia (Toledo), de oficio cardador ambulante, acusado de haber cometido cierto crimen. Reconoció que judaizaba y delató a varios personajes de apellido Franco, de Tembleque, que también lo hacían. Llevados todos ellos a la cárcel de Segovia, después de mil tretas inquisitoriales y el empleo del tormento, uno de ellos, Yucé Franco, informó que estando en La Guardia, «Alonso Franco le había dicho que en

otro Viernes Santo él y algunos de sus hermanos habían crucificado a un niño a la manera que los judíos habían crucificado a Jesucristo». Después de un proceso que duró algo más de un año, el 16 de noviembre de 1491 se celebró un auto de fe en Ávila y todos los acusados en el proceso fueron ejecutados.

Este proceso nos muestra una doble enseñanza: la tortura consigue de un acusado la inculpación de cualquier delito por atroc que sea; la creación de un santo y su historia. Durante mucho tiempo corrió la especie que los judíos llegaban a inmolar niños en sus ceremonias. Los pontífices tuvieron que intervenir duramente, amenazando con la excomunión a aquellos cristianos que atribuyesen a los hebreos estas prácticas. No hay ninguna prueba de que este suceso fuese tenido en cuenta en el decreto de expulsión, pero es evidente que entre el sector antisemita de la población hispana sería esgrimido continuamente. Durante el siglo XVI se creará una hagiografía del Niño que mostrará su muerte en claro paralelismo con la misma crucifixión de Cristo. La topografía del pueblo toledano era interpretada como un calco del mismo paisaje pasional de Jerusalén.



«Vistas de Jerusalén y La Guardia», Fray Rodrigo de Yepes, *Historia de la muerte y glorioso martirio del Sancto Inocente que llaman de La Guardia, natural de la ciudad de Toledo* (1583), Madrid, Biblioteca Nacional (R 30981, fols. 26r-27r)

257

Anónimo español

Crucifixión del Santo Inocente Niño de La Guardia

Ca. 1550-1570

Óleo sobre tabla de pino
32,5 x 20,5 cm

Madrid, Archivo Histórico Nacional – Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (A.H.N. Inquisición. Objetos)

La pintura representa el paisaje más conocido de la historia del Santo Inocente Niño de La Guardia (Toledo), que fue el de su crucifixión, su-

ceso que la historia sitúa en 1491 y que, a consecuencia del proceso inquisitorial de sus autores, sirvió para difundir y desarrollar su culto a lo largo del siglo XVI, especialmente en un ámbito local limitado al arzobispado de Toledo y a la orden de los trinitarios, que se encargaron de la custodia de su santuario. En los conflictos religiosos entre cristianos viejos y conversos de la compleja sociedad española de la época el suceso fue empleado como uno de los argumentos esgrimidos en tiempos del cardenal Silíceo para exigir la limpieza de sangre a los aspirantes a formar parte del clero del arzobispado de Toledo.

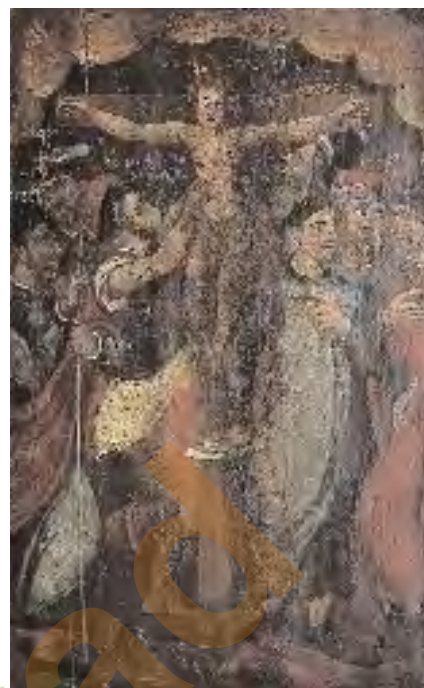
En 1583 fray Rodrigo de Yepes, fraile en el monasterio de San Jerónimo de Madrid, escribió la *Historia de la muerte y glorioso martirio del santo Inocente que llaman de Laguardia* (Madrid, por Juan Íñiguez de Lequerica, 1583), basándose en las tradiciones locales, el culto y en los procesos y sentencias seguidos en el Tribunal de la Inquisición de Ávila, donde se había juzgado

el caso en 1491, siendo Inquisidor General fray Tomás de Torquemada. En 1569 el licenciado don Sancho Busto de Villegas, gobernador del arzobispado de Toledo, miembro del Consejo General de la Inquisición y, posteriormente, obispo de Ávila, consiguió que se hiciera una copia de los procesos inquisitoriales que se encontraron en el tribunal de Valladolid, a partir de los cuales se hizo la «Relación autorizada del martirio del Santo Inocente» para depositarla en el archivo municipal de la villa de La Guardia.

Según estas fuentes empleadas por fray Gaspar de Yepes, por el trinitario fray Antonio de Guzmán (*Historia del Inocente trinitario el Santo Niño de la Guardia...*, Madrid, por Diego Martínez Abad, 1720), y por otros autores en reseñas incluidas dentro de otras obras, como reconocía en 1785 el cura de la villa Martín Martínez Moreno, autor de otra *Historia del Martirio del Santo Niño de la Guardia*, dedicada al cardenal Lorenzana, la historia comenzó a fraguarse cuando ciertos conversos de La Guardia, Tembleque y Toledo, tras haber asistido a un auto de fe de la Inquisición de Toledo en 1490, planearon una venganza contra los inquisidores y los cristianos mediante un conjuro para el cual era necesario el corazón de un niño inocente y una hostia consagrada. Juan Franco y Alonso Franco secuestraron al niño Juan de Pasamonte junto a la puerta del Perdón de la catedral de Toledo, lo trasladaron a La Guardia e imaginaron su martirio y muerte como si de un nuevo Jesús se tratara, siguiendo paso a paso los sucesos de la Pasión de Jesucristo. De este modo el santo inocente Juan, hijo de Alonso de Pasamonte y de Juana la Guindera, fue sometido al juicio de un tribunal presidido por Hernando de Ribero, vecino de Tembleque y contador del prior de San Juan, ante el que fue acusado por Juan de Ocaña; fue condenado y azotado con seis mil doscientos azotes; fue coronado de espinas, crucificado y, finalmente, herido como Jesús en el costado derecho, pero también en el izquierdo para extraerle el corazón, necesario en el conjuro.

Tras ser enterrado junto a la ermita de Santa María de Pera (o del Sepulcro), los judíos lograron que el sacristán de La Guardia, también converso, robara una hostia consagrada, segundo componente del conjuro. Con ambos elementos partió Benito García de las Mesuras hacia Zamora, para que los rabinos de la aljama hicieran el conjuro, pero fue descubierto y acusado en la ciudad de Ávila, gracias a los resplandores que emitía la hostia consagrada oculta entre las páginas del libro de rezo. De este modo se inició la serie de delaciones y prendimientos que culminaron en el proceso inquisitorial de Ávila en 1491. La hostia consagrada pasó a formar parte de las reliquias del monasterio dominico de Santo Tomás de Ávila, pero el corazón del Santo Niño había desaparecido milagrosamente del equipaje de García de las Mesuras, como paso previo a la desaparición también de su cuerpo, que había sido enterrado junto a la ermita de Santa María de la Pera de La Guardia, hecho en el cual culminan las semejanzas entre la Pasión de Cristo (Resurrección) y la del Santo Niño.

Según Yepes, muchos de estos pasajes aparecían ilustrados en un retablo de la ermita del Santo Niño de La Guardia, presidido por la pintura de su *Crucifixión*, rematada por el letrero «Christophorus Martyr», en la que se mostraba al Niño con los dos costados abiertos y a García de las Mesuras con el cuchillo mordido en la boca y «poniendo el corazón recién sacado en un plato en manos de mosén Franco. Y asisten los demás judíos». En 1523 el arzobispo don Alonso de Fonseca promovió y financió la construcción de un retablo para sustituir a las imágenes de papel exis-



[CAT. 257]

tentes hasta entonces, retablo que se conservaba en tiempos de Yepes (fol. 40v) con las historias del rapto, la acusación, la flagelación, el prendimiento de los judíos en la iglesia de La Guardia, su ejecución en la hoguera y la curación de la ceguera de la madre del Santo Niño en el mismo momento de su muerte, todas ellas alrededor de la tabla central de la Crucifixión y extracción del corazón.

La pintura del Archivo Histórico Nacional de Madrid es un ejemplo cercano, si no a los acontecimientos, sí a la difusión del culto al Santo Niño en las décadas centrales del siglo XVI, que son también aquellas en las que parece que se solicitan las copias de los procesos judiciales para depositar una de ellas en la propia villa de La Guardia. Por su estilo es obra cronológicamente anterior al libro de fray Gaspar de Yepes, cuyas ilustraciones xilográficas denotan formas romanistas más avanzadas y más acordes con la imaginería religiosa que Alonso Sánchez Coello, Diego de Urbina y Luis de Carvajal estaban produciendo para los retablos colaterales del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Ciertas características de la tabla, como son su formato y sus perforaciones a lo largo del marco, parecen indicar que haya sido en origen la protección de un legajo de documentos o de un traslado de los procesos y sentencias de Ávila, que hoy no se conserva en el Archivo de Madrid, pero de los que son muestra los mandados sacar en 1569. La antigüedad de la obra en relación a la difusión del culto también queda demostrada en la cuidadosa identificación de los conversos mediante sus correspondientes letreros. Son, de izquierda a derecha: 1.º «RIBER^o» (Hernando de Ribera, que hizo el papel de Pilatos); 2.º «ju de ocaña» (Juan de Ocaña, el acusador); 3.º «GC^a DE LAS ME / ÇURAS» (Benito García de las Mesuras, que le arrancó el corazón); 4.º «xual^o inoçente» (Cristóbal o Juan de Pasamonte); 5.º y 6.º, ilegibles (quizá Alonso Franco, que le raptó; y ¿Juan Gómez?); 7.º, «lope fr^{co}» (Lope Franco, que le azotó); y 8.º «... fr^{co}» (¿Juan García Franco?, que le azotó). Se conservan en la ermita del Santo Niño de La Guardia obras de pintura y grabado de

los siglos XVII y XVIII en las que la representación de cada una de las historias se ve acompañada de detalladas descripciones e identificaciones.

El estilo de la pintura revela un interés lógico en los aspectos más documentales y acordes con los sucesos, que creativos. De ahí la torpeza de su estilo en cuanto al dibujo y la reducida gama de colores empleados por el pintor.

I. G. P.

258

Fray Rodrigo de Yepes

Historia de la muerte y glorioso martirio del Sancto Inocente que llaman de La Guardia, natural de la ciudad de Toledo

1583

Volumen en 4°

21,5 x 16 x 2 cm

Madrid, Biblioteca Nacional (R/30981)

En 1583 fray Rodrigo de Yepes, fraile en el monasterio de San Jerónimo de Madrid, escribió la *Historia de la muerte y glorioso martirio del Santo Inocente que llaman de Laguardia*, publicada en Madrid por Juan Íñiguez de Lequerica. La Biblioteca Nacional de Madrid conserva dos ejemplares de dicha obra. Uno forma parte de un conjunto de cinco tratados con tres paginaciones distintas (R/30279), que es el que describe Palau, y otro en el que el tratado sobre el Santo Niño de La Guardia está unido al tratado *Plática de la ciudad de Toledo a sus vecinos afligidos*, del que consta como autor Alejo Venegas de Busto, si bien fue revisado para su publicación por Yepes (R/30981).

La obra está dedicada al licenciado Juan Cristóbal de Guardiola, miembro del Consejo Supremo y señor de La Guardia. Está estructurada en tres partes. En la primera se expone el planteamiento general de la obra y los antecedentes de la actuación de los judíos en un caso ocurrido en Francia (fols. 1-11v). La segunda es la más extensa y contiene la historia del rapto, juicio, castigo, crucifixión y entierro del Santo Inocente Niño de La Guardia (fols. 11v-49); en ella se presenta a los judíos que intervinieron y se describe al detalle la pasión. Los distintos pasajes están ilustrados con seis xilografías. En la tercera parte se recoge la transcripción de los testimonios y sentencias obtenidas por la Inquisición de Ávila contra el cardador García de las Mesuras y Hernando de Ribera, contador del prior de San Juan, más algunos milagros del Niño, otras historias similares ocurridas en Europa con niños y judíos como protagonistas, y un oficio, misa y sermón compuesto por el autor de la obra. La importancia del libro de fray Gabriel de Yepes radica en haber sido la primera sistematización del tema, equilibrando las dosis de piedad y documentación histórica tomada de los procesos inquisitoriales.

La portada y el colofón están ilustrados con la misma xilografía: el Santo Niño de La Guardia, según lo identifica el rótulo, con alas en la espalda, las muñecas y los pies, abrazado a la cruz y con un yugo en la mano dere-

cha. La segunda parte de la obra está ilustrada con seis xilografías, de las cuales cuatro llevan la firma con las iniciales «H.A.», correspondientes a un grabador que también firma dos ilustraciones (fols. 34 y 42) del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas (Toledo, 1591). Destacan especialmente las dos ilustraciones de vistas topográficas de Jerusalén y de La Guardia (fols. 26v y 27) de las que el autor se vale para mostrar las similitudes entre los escenarios en los que tuvieron lugar la Pasión de Jesucristo y la del niño Juan de Pasamonte. Las siguientes representan al Niño ante Hernando de Ribera, vecino de Tembleque, contador del prior de San Juan, quien actuó como un nuevo Poncio Pilatos (fol. 30v), desentendiéndose de las acusaciones; su flagelación con seis mil doscientos azotes, más que los recibidos por Cristo, sin que llegara a manifestar ni un sólo quejido (fol. 31v); su coronación de espinas y herida en el costado derecho (fol. 32v); y, finalmente, su crucifixión y extracción del corazón por el lado izquierdo (fol. 35).

Se trata de un breve programa iconográfico que previamente ya había sido desarrollado en el retablo mandado construir por el arzobispo don Alonso de Fonseca en 1533, según Yepes, o más probablemente en 1523 según el trinitario fray Antonio de Guzmán. Los vecinos de La Guardia habían acudido a solicitar su ayuda para que el tribunal de la Inquisición hiciera un traslado de los procesos de Ávila para conservarlos en la villa. Por aquella época el altar del Santo Niño no tenía retablo, «sino unas imágenes en papeles». Yepes lo describe integrado por seis historias: Juan Franco y Alonso Franco raptan al Niño mostrándole unas botas y zapatillas; el Niño es acusado por Juan de Ocaña ante Hernando de Ribera, estando con las manos atadas «como el cordero»; Garcí Franco y Lope Franco y otros judíos le azotan; prendimiento de los judíos en la iglesia de La Guardia; la ejecución en la hoguera por mano de la justicia; la madre del Santo Niño sana su ceguera en el momento del martirio de su hijo; y en la tabla central, el Santo Inocente crucificado como Jesús, con un lettero que decía «Christophorus martyr», y García de las Mesuras con el cuchillo en la boca y poniendo el corazón en un plato, en presencia de los demás judíos.

I. G. P.



[CAT. 258, portada]

EL LEGADO SEFARDÍ

eSefarad



Incipit propheta in quo diuine laudes annota-
tar et mittitur querela ante thronum maiestatis dei et
ponitur intentio scribentis.



Auris fortitudi-
nis a facie inimici. Tu es
dñe deus meus: qui facis
magna et inscrutabilia et
mirabilia quorū nō est nu-
merus. Tu extēdisti celos
solus: et gradieris super
fluctus maris. Tu ambu-
las super pennas ventoꝝ.
Tu fecisti arcturus et orio-

nas et interiora austrī. Tu es celiꝝ celoꝝ: profundioꝝ
infernoꝝ: longioꝝ terra: et latioꝝ mari. Tu es in cuius
manu est aīa oīs viuētiꝝ et spiritus vniuersę carnis.
Tu auris verba dñi iudicas: et faucis comedentis sa-
porem. Tu es qui cognoscis decipientem: et eum qui
decipitur. Tu adāncis malos cōsiliarios in stultum
finem: et iudices in stuporē. Tu baltheū regū dissol-
uis et precingis fime renes eorū. Tu ducis sacerdo-
tes eorū inglorios et optimates supplantas. Tu cō-
mutas labiū veracis et doctrinam senum auferis. Tu
es dñe qui effundis despectionē super principes: et
eos qui oppressi fuerant releuas. Tu releuas profun-
da de tenebris: et producis in lucē vmbꝝ mortis.
Tu es dñe qui multiplicas gentes et perdis eas: et
subuersas in integrū restituis. Tu immutas cor prin-
cipū populi terre: et decipis eos vt frustra incedant



De la Sefarad judía a la España conversa

«No pienses correrme por llamar los ebreos mis padres. Sonlo por cierto y quiérollo; ca si antigüedad es nobleza, ¿quién tan leños? Si virtud, ¿quién tan cerca? O si al modo de España la riqueza es fidalgía, ¿quién tan rico en su tiempo?» Tales palabras pone en boca del obispo converso don Alonso de Cartagena, el poeta de la corte de Juan II, Juan de Lucena en su *Diálogo de vita beata*, como réplica a las invectivas que le lanzara otro poeta, Juan de Mena, al recordarle su ascendencia judía.

Que el obispo de Burgos Alonso de Cartagena pronunciara o no estas palabras, no es relevante, pero sí lo que ahí se expresa. Resume con contenida emoción y orgullo la conciencia humana, religiosa, social y hasta política que al menos una parte del elemento converso había logrado en aquella convulsa España del siglo XV. ¿Qué actitudes de aceptación y de rechazo se habían ido fraguando al correr de los siglos en el tejido social, religioso y político español, hasta hacer suyas en mayor o en menor medida el grupo social converso, prebendas exclusivas del cristiano viejo como el linaje por nacimiento, la nobleza, la virtud, la riqueza y la hidalguía, sentidas con una dignidad y una distinción difícilmente superables?

Un hecho es cierto: el leonés, el castellano, el navarro, el aragonés siempre fue y se sintió cristiano, la existencia colectiva mayoritaria que combatía al moro y a todo lo extraño a sus valores, sentimientos y méritos colectivos. En cambio, el judío de Sefarad no siempre fue judío a los ojos de aquella colectividad que en un momento dado empezó a ser llamada *española*, pues cuando una porción excluida, adoptó la condición de cristiano, ésta se escindió en dos referencias adjetivales irreconciliables: *viejo* y *nuevo*.

Si es cierto que el converso fue creación cristiana, no lo es menos que el criptojudío, el mal cristiano y peor judío, lo fue judía. Representémonos esquemáticamente a fin de entenderla bien, la complicación del proceso que tuvo lugar.

El judío fue un repoblador útil, necesario y respetado en los primeros siglos de batalla contra el sarraceno. Los fueros lo salvaguardaban de atropellos y le conferían igualdad con el cristiano en materia judicial: «Si un judío y un cristiano pleitean por algo, designen dos alcaldes vecinos, uno de los cuales sea cristiano y el otro judío» (*Fuero de Cuenca*). Cristianos, moros y judíos convivían, se necesitaban. Pero no nos llamemos a engaño, lo que compartían eran intereses nacidos de contactos, mas eran ajenos a todo sentimiento de comunidad hispánica. La invisible línea que jamás traspasaron fue la de experimentar un profundo sentimiento de grupo diferenciado e independiente, caracterizado por sus peculiares situaciones histórico-espirituales. Aproximación y convivencia sí, pero esto nada tiene que ver con el hecho de que en algún momento pudieran estimarse herederos de la misma historia.

Protegidos por los reyes —«están bajo nuestro amparo e defendimiento real»—, utilizados por los concejos, los nobles y los prelados como administradores, recaudadores y arrendadores de sus bienes, los judíos hicieron de esa demanda social, ávida siempre y ne-

Alonso de Espina, *Fortalitum fidei contra judíos, sarracenos, aliosque christiane fidei inimicos* (Castilla, 1460), Madrid, Biblioteca Nacional (R/27056, fol. 1r)

cesitada de préstamos monetarios sobre los que planeaba la sospechosa certidumbre del logro, su ley de supervivencia, infiltrándose en las cortes reales y en los más diversos intereses humanos y divinos. Mientras, los representantes de las ciudades reunidos en cortes van imponiendo un ritmo legislativo de propósitos y despropósitos que contrae cada vez más la vida pública, haciendo más y más acusada la distancia moral entre ambas colectividades. Al mismo tiempo el pueblo, empobrecido por hambrunas y carestías, agobiado por toda clase de impuestos y apremiado por el pago de implacables deudas judiegas, sitúa en el punto de mira de su enconado resentimiento, cada una de las juderías que jalonan aquí y allá las tierras de los reinos hispánicos. Y la «opinión pública» de los *menudos* del pueblo, prevaleciendo sobre la actuación deliberada y dosificada por la voluntad de los monarcas, se convirtió en un poder elemental, irreflexivo e irresponsable, que además ofreció su inercia al influjo de todas las intrigas contra los incómodos judíos.

Cinco fechas, heridas por acontecimientos de diferente intensidad, jalonan el deshacerse judaico y el surgimiento y andadura de la condición conversa, una nueva personalidad trágica y contradictoria en lo español. Precisamente será el cristiano nuevo de judío, en su esencia anormal, quien desaloje, más aún, desarraigue de España un pueblo, el judío, de ignota arribada a la Península Ibérica, que huyendo, asentándose, conviviendo y feneciendo, acabaría por reducirse al mundo *sefardí*. Sin embargo, un buen número de judíos hizo de la *solución* que el poder les ofrecía, su tabla de salvación, eso sí, a un precio muy alto, un sobrehumano *camuflaje* histórico hecho de dos realidades superpuestas: una profunda, efectiva, sustancial —la judía—, otra aparente, accidental, de superficie —la conversa—, si exceptuamos contados casos de adhesiones sinceras a la creencia cristiana. Sus vidas fueron en realidad un gesto aprendido, y el que hace un gesto aprendido, hace por debajo de él, el gesto suyo, el auténtico.

AÑO DE 1391

«Es falso decir —escribe Ortega— que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada. Si el porvenir no ofreciese un blanco a la profecía, no podría tampoco comprenderse cuando luego se cumple y se hace pasado.» ¿Dónde hallaremos ese «blanco a la profecía» en el judaísmo español? A mi modo de ver hay que situarlo en ese hilo conductor de esta trama humana de formas equívocas como todo destino: el pensamiento agustiniano de la tolerancia hacia el judío con la esperanza de su conversión por su trato con cristianos. Sólo que aquella utópica esperanza se fue desgastando, se fanatizó, transformándose en condición de obligatorio cumplimiento, al otro extremo del destierro o la muerte. Esa obsesión enfermiza por sacar a las conciencias judías de su eterna servidumbre moral y religiosa a los ojos del cristiano, y dotarlas de señorío y dignidad verdaderos a través de la gracia del bautismo, se contaminó irremisiblemente de cuantos intereses de humano vivir, encontró a su paso.

Por el año de 1378 el arcediano de Écija Ferrand Martínez comenzaba a predicar en Sevilla contra los judíos. En sus sermones clamaba por que las veintitrés sinagogas que había en dicha ciudad, según él edificadas y adornadas contra derecho, fueran demolidas y que se encerrara en su barrio a los judíos para que no tuvieran trato ni contacto alguno con la población cristiana¹.

El 6 de junio toda una multitud informe y anónima, enardecida por el arcediano, da rienda suelta a su capacidad destructora de saqueo, dolor y muerte, contra las juderías penin-

¹ Baer 1981, p. 383.

sulares. De sur a norte con epicentro en Sevilla, pocas comunidades judías escaparon a la onda expansiva de aquella avalancha de odio hacia el judío, donde se mezclaban y confundían dos dimensiones, la religiosa y la económico-social, diferentes y de valor contrapuesto. Como resultado, el maltrecho y superviviente judaísmo da a luz el primer importante contingente de conversos, fruto de aquel imprevisible reguero de devastadora violencia, violencia más aminorada o prácticamente inexistente cuanto más hacia el norte.

Este año de 1391 marca sin lugar a dudas un antes y un después. Pero, ¿de verdad el judaísmo nunca hubiera apelado a nada fuera de él, si la circunstancia no le hubiera forzado violentamente a ello? ¿Acaso estaba en aquellos últimos años del siglo XIV tan pleno, tan satisfecho de sí mismo, tan íntegro? Porque se le suele ver como un colectivo arrebujado en sus juderías, formando un tejido social de urdimbre perfecta, apoyado sólidamente en su fe. ¡Nada más lejos de la verdad! Si fuera de las casas y las callejas estrechas y umbrías de sus barrios, todo un cúmulo de ojerizas y resquemores emanados del cotidiano vivir —el verlos como «pecadores públicos» por comerciar con dinero, como prestamistas y logreros, su ostentación de lujo en el vestir, el recaudar los odiosos tributos, el hacerlos responsables de epidemias y pestes, el acusarlos de profanación de Formas y de llevar a cabo sacrificios rituales de niños cristianos— alimentó una hostilidad que conduciría el vivir hispánico al inevitable fracaso social de 1492, su milenaria y probada creencia se tambaleaba en las capas más aristocráticas, en sus dirigentes y en sus intelectuales. Instalados en una vida que disociaba un pretérito de tradición y costumbres con identidad propia, de un presente sentido como imprevisible e inagotable, donde todo, todo era posible, lo mejor y lo peor, aquella fe, resentida por el racionalismo filosófico, se percibía a sí misma decaída, es decir, menguada, debilitada e insípida:

Estragos ha hecho el tiempo
hasta en los mismos restos
y un pacto ha vuelto en otro
como belleza en llaga.

Abundan los altivos
que pecan, se revelan;
tenidos por judíos
la fe cristiana guardan.

Caminan en la sombra
y extraña es a sus ojos
la ley que recibiera
Moisés en el Sinaí.

Desde el siglo XIII estos versos de Todros ben Yehudá ha-Leví seguían vivos en las primeras décadas del siglo XIV, cuando los «espirituales» franciscanos y los sectores más ortodoxos del judaísmo arreciaban en su animadversión contra los nuevos convertidos, aquéllos porque veían sorprendente la paradoja del ataque a los antiguos correligionarios de unos, y el deseo de volver al judaísmo de otros; éstos porque se encargaban de que los judíos observantes los vieran como traidores y «averroístas».

De muy pocos conversos con nombres y apellidos de este primer importante contingente salido de los sucesos de 1391, o anterior a él, tenemos certeza de la autenticidad de su conversión, sintiéndola como una verdad de conocimiento, un giro interior tan rotundo y pleno

que hizo de Abner de Burgos, Alfonso de Valladolid en el año 1321, y entre 1391 y 1415 de Selomó ha-Leví, Pablo de Burgos, y de Yehosúa ha-Lorquí, Jerónimo de Santa Fe.

AÑO DE 1412

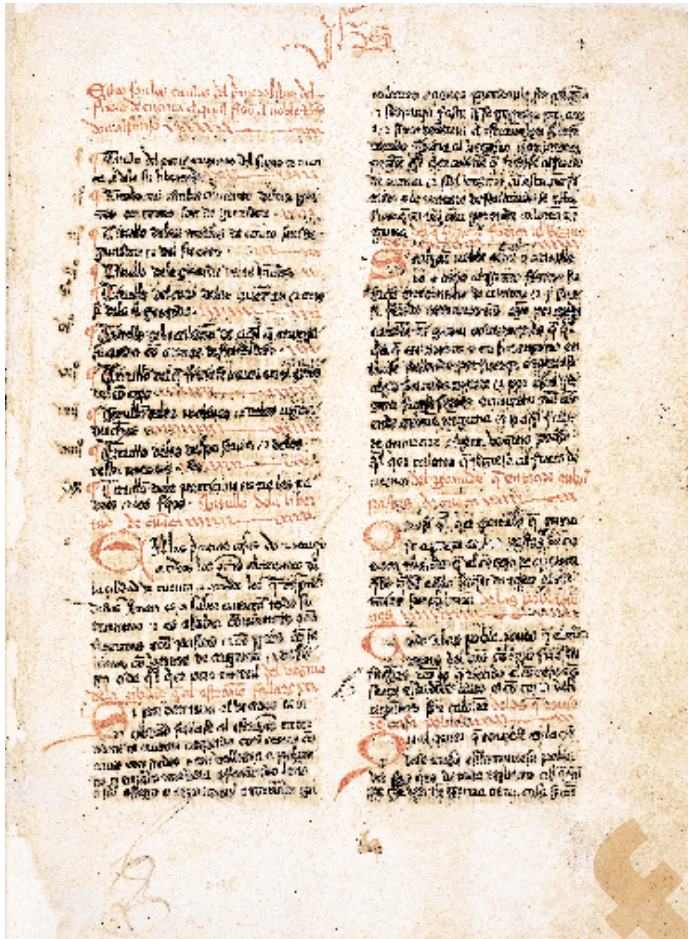
En el judaísmo español se advierte una cronología vital inexorable. El elemento converso avanza, y cuanto más avanza es más vital que el elemento judío que se va quedando cada vez más solo. Vicente Ferrer, dominico, dotado de sublime palabra, comprendió que ésta podía hacer que la distancia entre cristiano y judío se acortara, desapareciera. Sus sermones arrebatában, convertían de verdad. El milagro no andaba lejos:

Y porque en Salamanca y Zamora —se lee en la *Historia de las antigvedades de la ciudad de Salamanca* de Gil González Dávila— estauan dos Sinagogas principales, en este mismo año (1411) vino a predicar a Salamanca, y tomó estrecha amistad con vn Iudío, negociando con él buscasse medio como vn día entrasse en la Sinagoga, quando los Iudíos estuuiesen juntos celebrando las fiestas de sus sábados. El que le dixo la forma y manera que auía de tener en todo, señalándole vn día cierto para ello. Traía el glorioso Santo en la mano vna Cruz; entró en la sinagoga quando ninguno de los de dentro pensaua en ello; alborotáronse todos; sossególes con amorosas razones, rogándoles le oyesen lo que les quería decir: y endereçando la plática a dar a sus almas luz, començó a predicar. Y por la misericordia de Dios, estando predicando, aparecieron sobre las ropas, y tocas de todos los que estauan en la Sinagoga vnas Cruces blancas. Y como lucha muchas vezes el fauor del cielo, con la violencia de la tierra, vista por los Iudíos vna tan gran marauilla, como era toque del cielo [...] todos pidieron el agua del Baptismo, y que querían ser Cristianos, convirtiéndose, tomando muchos el nonbre de Vicentes [...] Era la Sinagoga donde sucedió este milagro, adonde ahora es el Colegio de la Veracruz, del Orden de nuestra Señora de la Merced, que del milagro tomó el nonbre, y lo que era Sinagoga es oy día refitorio, y en él está viua la puerta por donde entró el Santo a predicar, que tenía vna letra Hebrea que dezía: *Haec est porta Domini, Iusti intrabunt per eam.*

Tal cota de conversiones alcanzó la aljama salmantina, que en 1413 la Casa de Estudio o *Midrás* situada en la rúa Nueva, hoy Libreros, fue cedida por Juan II al Estudio salmantiense para edificar el Hospital de Santo Tomás de Aquino para estudiantes pobres y enfermos. Según consta en el documento, el rector, el maestrescuela y doctores de la Universidad hicieron esta petición al rey: «Por quanto los judíos de la dicha çibdat eran conuertidos a la santa fe católica, tanto, que no avía en ella saluo muy pocos judíos».

Un segundo contingente de cristianos nuevos, fruto de la persuasión esta vez, y del Espíritu que «sopla donde quiere», se sumó sin secuelas al menesteroso colectivo converso de aquel no tan lejano 1391. Bien es verdad que Vicente Ferrer entendía esa persuasión también como recorte de movimientos, como límites y privación de oficios y quehaceres para el judío fiel a su fe. La separación de barrios, la cerca de las juderías se hizo ley en uno de los veinticuatro artículos de las leyes de Ayllón promulgadas en dicha localidad el 2 de enero de 1412, y que el *Ordenamiento* de doña Catalina refrendaría sin paliativos.

Los hechos seguían imparables y nadie parecía estar dispuesto a reflexionar sobre unas palabras del carismático predicador: toda conversión producto de la violencia no es legítima. Todo demasiado tarde. Eclesiásticos, conversos y cristianos viejos empujaban al judaísmo español a su desaparición. Un tristísimo lamento de *qiná* comenzaba a escucharse en todas las aljamas y en los corazones que abandonaban su secular fe...



Fuero de Cuenca (Cuenca, 1190, copia de 1400-1410), Valencia, Biblioteca Histórica, Universitat de València (Ms. 39, fol. 1r)

Antes de seguir avanzando por el turbulento y confuso siglo XV, conviene bucear una vez más en el problema judío, *alma mater* sin ninguna duda del llamado «problema converso». Es asunto en que conviene ver claro qué herencia histórica conformaba el subterráneo espiritual de estas dos importantes generaciones conversas.

La autoridad y el magisterio de San Agustín, que en asunto de judíos había legitimado su presencia entre los cristianos, se tambalea a finales del siglo XII. Frente a aquella Iglesia corrupta de poder y riquezas, movimientos heterodoxos como los albigenses proclamaban su pureza (cátaros) y una nueva verdad ideológica se proclamaba en el IV Concilio de Letrán, convocado en 1215 por el papa Inocencio III. La sociedad cristiana europea se reconoce como *Universitas cristiana*, comunidad cuyo único acceso posible era el bautismo. Judíos y musulmanes quedaban excluidos. La expulsión «ideológica» se había puesto en marcha. El respaldo canónico a las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos los autorizaba a ocuparse y a intervenir contra toda desviación herética. «Quedaba, de todas maneras, muy claro que la unidad religiosa era el sustento único de una sociedad que se autodefinía como *Universitas cristiana*, siendo delito cuanto se opusiera a ello»². Luego toda desviación religiosa se consideraría a partir de ahora,

delito de «herética pravedad», y toda creencia diferente se llenaba de sospechas. Entre los adivinos y los moros colocaría el rey Sabio al judío, como reza la VII Partida alfonsí. Entre la superstición y el error, su *ciega porfía*.

Los intereses políticos, meramente mundanos, no tardaron en inmiscuirse en la jurisdicción eclesiástica de la que podemos llamar Inquisición medieval, pues al equiparar el delito de herejía con el de «lesa majestad», castigado con la hoguera, se brindaba la ocasión a toda clase de abusos. Gregorio IX logró controlar la situación: la autoridad civil no tenía poder de castigo hasta el veredicto de los inquisidores dominicos. La herejía sólo se podía dar entre los bautizados. El judío quedaba al margen pero no el judaísmo, al que una compleja y enmarañada intencionalidad presentaba como «fuente de desviaciones y de errores».

La creencia y su unidad, su cohesión interna frente a toda amenaza no fue tarea exclusiva de la cristiandad europea medieval. El judaísmo de Sefarad combatió por la suya, incansable, desde el brote de caráismo en tiempos de Maimónides hasta el más persistente y grave: los planteamientos racionalistas propugnados por el filósofo cordobés —«averroísmo» se llamó a sus vislumbres, al borde del agnosticismo y el panteísmo— sembrarán de disensiones los cimientos espirituales de la fe mosaica, mermando la solidaridad íntima de las aljamas, pues la oligarquía judía partidaria de las tesis maimonistas pretendía a toda costa obtener exenciones tributarias y controlar las aljamas potentes, como la de Zaragoza, que se la disputaron clanes familiares como los Alconstantini y Caballería. El judío del monón, el sencillo, veía por los ojos de los rabinos partidarios del pietismo más conservador

² Suárez Fernández 1991, p. 47.

en vida y creencia. En realidad, los dirigentes espirituales judíos hacía tiempo que venían librando una batalla cada vez más enconada, batalla que, bien mirado, fue la más penosa traición que sufrió el judaísmo hispano medieval: los ataques al *Talmud* por parte de los peores «judas», los conversos convencidos que habían ingresado en el estamento eclesiástico. Ellos se encargaron con el apoyo eclesial —desde Mosé de Huesca como Pedro Alfonso y su *Disciplina clericalis*, allá por el año de 1106, y avanzada la primera mitad del siglo XII y en la misma línea, el abad de Cluny, Pedro el Venerable, y su *Tractatus* donde somete a examen la *hebraica veritas*— de difundir la idea de que el corpus talmúdico, la *Misná* con sus comentarios y explicaciones, era irracional, plagado de errores, y contenía blasfemias contra Cristo, el Papa y la Iglesia. ¡Quién lo iba a decir! Por una jugada del destino fue un judío, rabí Selomó ibn Abraham, maestro talmúdico en Montpellier, contrario al pensamiento de Maimónides, quien en 1232 descubrió a los dominicos, sin medir las consecuencias, el cisma que atravesaba el judaísmo. Lo demás vino por añadidura en el tiempo. Sus consecuencias se extenderían hasta 1492: se «descubrió» que había libros judíos que constituían un serio peligro para la fe cristiana. Se imponía su examen, su destrucción si era preciso. Se alertaba incluso sobre el posible delito de «herética pravedad» entre los judíos custodios del texto del Antiguo Testamento que compartía la Iglesia.

Y entonces, ambas creencias se irguieron titánicas, frente a frente en tres ocasiones. Sus mecanismos psíquicos requerían urgentemente una reducción a lo auténtico, presentando cada una en aquellas «ordalías» dialécticas —la controversia de París de 1240, la de Barcelona de 1263, y la de Tortosa de 1414—, a sus mejores paladines, sabios talmúdicos una, sabios teólogos otra. Sólo que del lado cristiano argumentaban y rebatían a la otra parte, conversos que reunían en su persona los dos saberes: el mendicante Nicolás Donín en la de París; Pablo Cristiani, de judío Saul, en la de Barcelona, midiéndose con la personalidad de Najmánides, y en la de Tortosa, Jerónimo de Santa Fe, de judío Yehosúa ha-Lorquí, ante rabinos de la talla de Yosef Albo de Daroca. Esta última controversia aumentó sí, el número ya existente de conversos, pero hizo que el judaísmo, depurado de sus miembros más débiles y tibios, saliera más fortalecido y dispuesto a seguir siendo con todas las consecuencias.

Al tiempo de estos combates orales, otros notables conversos versados en el agustinismo y en la escolástica, sabedores profundos de los cimientos de su propia fe, acorralaban con implacable pluma al errado judaísmo, haciendo frente común con los escritos de mendicantes y teólogos. El cerco era cada vez más un trágico círculo con fechas y nombres. Las personales conversiones que tuvieron lugar en la madurez de sus vidas, recorrieron un largo camino de reflexión, gravedad, peso hondo: en 1321 rabí Abner de Burgos fue Alfonso de Valladolid, y Alfonso de Valladolid fue sus obras, *Las guerras del Señor*, *Mostrador de justicia*, *Oferta de celo*. En 1390 Selomó ha-Leví fue Pablo de Santa María o de Burgos, obispo de esta ciudad castellana por nombramiento del papa Benedicto XIII. Y Pablo de Burgos que surgió de la *Summa* de Santo Tomás, del *Pugio fidei* de Raimundo Martín, de los escritos de Alfonso de Valladolid, fue su obra *Scrutinium Scripturarum*. En 1412 Yehosúa ha-Lorquí fue Jerónimo de Santa Fe, el promotor de la disputa de Tortosa, el autor de *Ad convincendum perfidiam iudaeorum*, y *De iudaeis erroribus ex Talmut*.

El repertorio de reacciones fue idéntico: contra la «perfidia» judía de la que los rabinos eran los máximos responsables al ocultar al pueblo judío la venida del Mesías en la persona de Cristo, perfidia presentada como connatural a la condición del pueblo de Is-

rael; contra un *Talmud* plagado de errores e injurias, cuyo contenido fabuloso, *agádico*, se situaba por encima de la Ley revelada; contra la ceguera de aquel pueblo de «dura cerviz»; contra el gran peligro, en fin, que representaba el judaísmo para la fe cristiana.

Aquella época con su enorme sentimiento de certidumbre creía que sólo ella tenía el sentido justo de lo verdadero. Aquellos conversos comprometidos, creyentes de los pies a la cabeza, sentían hasta la hiperestesia la cuestión religiosa. Pero todos olvidaron que una y otra fe significaban dos tipos de espiritualidad que constituían dos estadios ineludibles de un mismo desarrollo religioso, anteponiendo a la idea de derecho la idea de obligación. Creyeron vencer la utopía de lograr la gran conversión, la del judío todo, la verdadera, la de una pieza. Ese fue todo su afán; afán que otros sectores laicos de la sociedad utilizaron para encubrir manejos de índole política y económica nada fiables. Y en tal *quijotismo* que llegaría a morir hasta el fondo, hasta la raíz, se consumió buena parte del horizonte humano español.

AÑO DE 1449

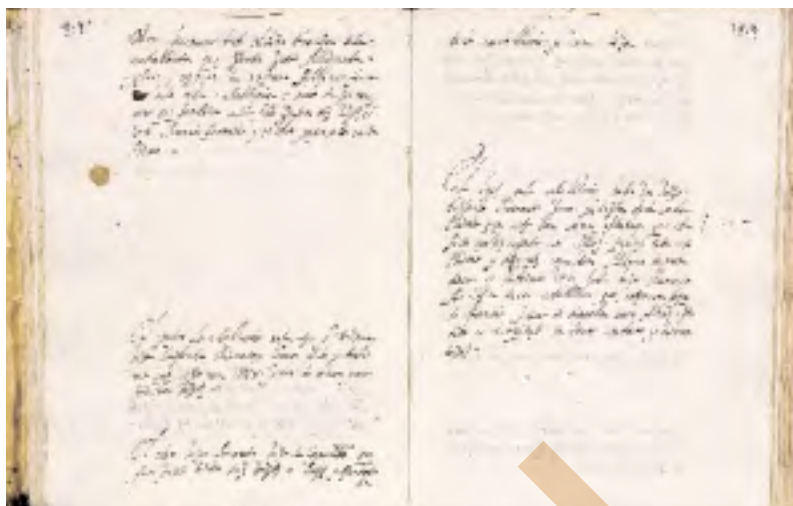
Fecha clave que afectó de lleno al elemento social converso, equiparable en importancia y trascendencia al año 1391, en relación con el elemento social judío. Se produjo, entre otros sucesos, un hecho local que tuvo consecuencias expansivas innegables. Una exacción fiscal de sesenta cuentos de maravedíes encomendada por el valido de Juan II, don Álvaro de Luna, a sus recaudadores mayoritariamente conversos, encabezados por su tesorero también converso Alonso Cota, provocó el violento rechazo de los toledanos cristianos viejos, al frente de los cuales estaba el repostero mayor real Pedro Sarmiento, defensor del Alcázar y favorable al príncipe Enrique. Otro personaje le apoyaba, Marcos García de Mora (Marquillos), asesor jurídico del cabecilla toledano. Las casas de muchos conversos fueron asaltadas, produciéndose saqueos y alguna muerte.

¿Qué flotaba en el ambiente en la víspera de este conflicto? El cronista y converso Fernando del Pulgar nos lo dice:

Se hallaron en la cibdad de Toledo algunos onbres e mugeres que escondidamente fazían ritos judaicos, los cuales, con gran ynorancia e peligro de sus ánimas, ni guardauan una ni otra ley; porque no se circunçidauan como judíos, segund es amonestado en el Testamento Viejo, e aunque guardauan el sábado e ayunauan algunos ayunos de los judíos, pero no guardauan todos los sábados ni ayunauan todos los ayunos, e si façían un rito no façían otro, de manera que en la una o en la otra ley prevaricauan. E fallóse en algunas casas el marido guardar alguna cerimonias judaicas, e la muger ser buena cristiana; e el vn hijo e hija ser buen christiano, e otro tener opinión judaica. E dentro de una casa auer diuersidad de creencias y encubrirse unos de otros.

Si creemos a Fernando del Pulgar, el criptojudaísmo campeaba por sus fueros en el seno de la sociedad toledana. Lo que en el fondo molestaba hasta la violencia, lo que provocaba tanto odio y rechazo frontal era, por una parte, que los advenedizos cristianos nuevos, gozaran de estatus social y que además lo utilizaran para, en nombre de los poderosos, oprimir al cristiano viejo con gravámenes fiscales; por otra, que ese advenedizo cristiano nuevo fuera también mal converso, judaizante, falso, con noventa y nueve partes de judío y sólo una, simple barniz, de cristiano.

Johan de Andrías, *Libro verde de Aragón* (Belchite, ca. 1507, copia de finales del siglo XVI), Madrid, Biblioteca Nacional (Ms. 18305, fols. 101v-102r)



Fruto de aquella revuelta fue la redacción de la famosa *Sentencia-Estatuto* en junio de 1449, verdadero precedente de los tristemente célebres estatutos de limpieza de sangre. El objetivo fundamental que se perseguía era excluir de los cargos públicos a todo aquel que diciéndose cristiano no probara su «limpia» ascendencia, y encumbrado junto al poder real y nobiliario irradiaba su perniciosa influencia: «que los más de los dichos oficios escribanías tenían y poseían los dichos confessos tiranizadamente, así por compra de dineros como por favores y otras sotiles y engañosas maneras».

En efecto, la incorporación de los conversos a prebendas locales de gobierno concejil fue una constante a lo largo de los reinados de Juan II y Enrique IV, obtenidas por méritos propios y por humanos chanchullos, como satíricamente pone de manifiesto este escrito comprendido en la *Carta de privilegio que el rey don Juan II dio a un hijodalgo*:

E por la presente mandamos a todos los dichos maranos y a qualquier dellos que os reciban en sus concilios, juntas, ayuntamientos e confederaciones e ayudas e trabajedes aver e alcanzar con toda arte e sotileza e lisonja qualquier oficio real, así de alcaldía, regimiento, como de juradería y escribanía pública, para que por virtud de los dichos oficios podades gozar e gozedes de los propios y rentas de la cibdad, villa o lugar donde así fuédes proveído del dicho oficio, engañando a los cristianos viejos, lindos y ranciosos con palabras sotiles e engañosas, dando ocasión a que se maten unos con los otros.

La reacción real y pontificia no se hizo esperar: Juan II acusó a Pedro Sarmiento de provocar ruptura en el «corpus mysticum» de la Iglesia, siendo por ello sentenciado y ejecutado, lo mismo que el resto de los cabecillas. Por su parte, Nicolás V, en su bula *Humani generis inimicus* de 24 de septiembre de 1449, excomulga a los sublevados y condena cualquier intento de división y diferenciación entre los cristianos.

La intencionalidad de estas disposiciones no pasó de ser buena voluntad, una quimera que la realidad hacía añicos:

Gremios, cofradías, organismos de gobierno, comarcas enteras, hacían suya la enseñanza de Toledo y comenzaban a excluir de su seno a los recientes convertidos y a quienes contaban entre su ascendencia con antepasados hebreos. Una de las colectividades que primero adoptó esta norma fue la hermandad de canteros o «pedreros» de Toledo, cuyos miembros se comprometieron a no enseñar su oficio ni admitir en sus filas a converso alguno³.

³ Benito Ruano 1976, p. 74.

Los zapateros de Zaragoza siguieron su ejemplo y en Córdoba la Cofradía de la Caridad se funda sólo para cristianos viejos.

Si reflexionamos un momento sobre estos hechos advertiremos un giro, un nuevo enfoque del problema, como una torsión sobre sí mismo. La polémica en torno a la obsesiva cristianización del judío se orienta ahora más que nunca a la defensa del converso y sus amenazados derechos frente a quienes teniendo «dos capas de tocino» buscan su total exclusión social. Así se lee en la *Sentencia-Estatuto*:

Sean habidos e tenidos como el derecho los ha e tiene, por infames, inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo y en su tierra, término y jurisdicción: e así mesmo ser infames, inhábiles, incapaces para dar testimonio e fe como escribanos públicos o como testigos, y especialmente en esta cibdad.

¡Qué extraño es que busquen por todos los medios emparentar con los rancieros apellidos que no levantan sospecha y pasar lo más desapercibido posible! «Si bien se escudriñara —escribe Fernán Díaz de Toledo, el Relator— se fallarse ha que todos los estados, quién de más lueño, quién otros de más cerca, todos están bueltos unos con otros en este linaje [...] e así se continuará fasta el fin del mundo».

Algo se percibe indiscutible: el conocimiento del *otro* —del cristiano nuevo de judío— se había originado y se venía practicando en la duda, en la desconfianza, en la suspicacia. Cada vez era más tarde para una esperanza de convivencia, pues ese dudar del cristiano viejo, si bien era sospecha de sinceridad en todo converso, era certidumbre de falsedad en el mal converso, el criptojudío, los más. Por este camino aquella duda era ahora resultado y doctrina:

Echáuanlos de los oficios públicos, de todas las dignidades eclesiásticas y seglares y aún de las cofradías, y con cualquier ocasión venían luego a las manos, matáuanlos y heríanlos. Los judíos bautizados quexábanse destos agrauíos y vengáuanse en lo que podían; y así se matauan a cada paso.

Una polémica de índole apologética, teológica y jurídica, convocó a un compromiso sin medias tintas a los más destacados conversos del momento, integrados plenamente en la alta jerarquía eclesiástica. Todo pendía de la correcta interpretación de una frase inserta en un canon del IV Concilio de Toledo celebrado en tiempo de Sisenando. Recogida y divulgada por Graciano en sus decretos, sirvió entonces, para excluir de todo cargo público a *iudaei aut qui ex iudeis sunt*. Ahora, traída a colación por el bachiller Marcos García de Mora, asesor jurídico de Pedro Sarmiento, urgía hallarle su exacto e inequívoco *sentido*. Como si no bastara la clara estructura de la lengua latina, se violentó desesperadamente su semántica, traducción y aplicación. Era preciso leer en ella lo que allí no se decía: la unidad del género humano desde Adán, la universalidad de la Redención, herética y cismática la diferenciación entre cristianos, ensanchándola, estirándola, descoyuntándola: el *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, hijo del nombrado Pablo de Burgos; la *Instrucción* de Fernán Díaz de Toledo, relator del Consejo Real; el tratadito *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* de fray Lope Barrientos, obispo de Cuenca; por último el *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* del cardenal y dominico fray Juan de Torquemada. Toda una ofensiva conversa sensibilizada por la miseria de su pueblo, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su futuro y una frase, que los ensarta como un hilo espiritual, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor: «Que ninguno debe ser desdeñado ni repulso

para haber honra y dignidad por haber sido judío. Sobre aquel paso dicen los Doctores que no sólo no deben ser desdeñados, mas que deben ser favorecidos».

Así pues, por *iudaeis aut qui iudaeis sunt*, después de manipulada con dialécticas sutilezas, había que entender el converso que reniega de su nueva fe, el judaizante. «Sea punido e castigado cruelmente —escribe el Relator— y yo seré el primero que traeré la leña en que lo quemén y daré fuego». Estas palabras, de razón al cabo teológica, era, sin saberlo, una profecía.

Todos, judíos, cristianos viejos, conversos, criptojudíos, percibían la gravedad del conflicto que les descubría una secreta, recóndita incompatibilidad de dos actitudes primarias perfectamente opuestas. Mas antes de verse engullida por esta asperísima realidad donde el menor desliz conduciría al tribunal inquisitorial, la España conversa fue capaz de hablar de sí misma, a pecho descubierto, en versos bien medidos y contados. Fue su poesía, una poesía de reacción, sarcástica, mordaz; un juego hiriente de corte donde se descubría el *centaurismo* judío-converso del adversario. Su perversa fruición por el secreto a voces disparaba su ingenio poético. La burla era su elemento activo y combatiente: Rodrigo Cota, Juan Poeta de Valladolid, Antón de Montoro... Las cortes de Juan II, Enrique IV y, en menor medida, la de los Reyes Católicos abundaron en estos personajes públicos y en el menudeo de panfletos satíricos anónimos como *Las coplas del Provincial*, o las de *¡Ay, panadera!* De tarde en tarde, cuando esta poesía alcanza destellos de humana seriedad, la bufonada cede el paso a la íntima tragedia. Al Roperero de Córdoba, Antón de Montoro, se le desliza esta confesión:

¡O, Roperero amargo, triste
que no sientes tu dolor!
Setenta años que naciste
y en todos siempre dixiste:
«ynviolata permansiste»
y nunca juré al Criador.
Hize el Credo y adorar
ollas de tocino grueso,
torreznos a medio asar,
oyr misas y reçar,
santiguar y persinar,
y nunca pude matar
este rastro de confeso⁴.

Conviene subrayar ahora que el converso no fue sólo patrimonio espiritual de la Iglesia medieval y renacentista. Como bautizado sí, le pertenecía, pero como converso de judío, fue siempre para los suyos el hijo descarriado, el judío bautizado, pero judío. Mientras que para la Iglesia era un bautizado más sin catequesis ni instrucción católica, para las autoridades rabínicas era asunto de concienzudo examen su grado de judaísmo y su comportamiento. Si el cristiano viejo lo veía como judío y converso, la autoridad rabínica distinguía en él al *mesumad* o apóstata, del *aníus* o converso forzoso, este último en mayoría. Desde Maimónides, los más destacados exegetas y los más competentes rabinos castellano-araconeses enjuiciaron su apostasía, ya desde la excomunión (*herem*) más implacable, ya desde la justificación más esperanzada en su retorno, porque según reza una máxima rabínica: «Israel, aunque pecador, siempre es Israel».

En sus *responsa*, Ishaq bar Séset Perfet (Ribas), Simón ben Zémah Durán (Rasbaz), Selomó Durán, Zémah Durán, Ibn Danán y Selomó Zémah Durán (Rasbas), entre 1391 y la

⁴ Montoro 1984, p. 133.

primera mitad del siglo XV, trataron de comprenderlo y de emitir un juicio sobre la licitud o no de su conversión sin mediar amenaza de muerte; sobre la violación del sábado en privado y en público; sobre su permanencia en el país cuando nada le impedía abandonarlo, en cuyo caso son para Rasbaz, «peores que gentiles»; en fin, sobre el que ha renegado de su fe y persiste en ello, considerado como aquel «cuya ruina debe buscarse», según Rasbas, y «los que nacieron en la herejía», y «fueron desviados por sus padres a creer en ella y fueron educados en ella, deben ser tenidos con toda justicia “como forzados” (*anusim*)».

Mediado el siglo XV se fueron perfilando hasta su pleno cumplimiento, dos «soluciones», radical una, paradójica otra: la expulsión para el judío, la actividad inquisitorial para el converso, no por converso, y esto es importante, sino por judaizante. La paradoja que lo «justificaba» era su «inocencia» después de todo, porque la culpa de su desviación, de su reincidencia, la tenía el judío en definitiva.

Una página muy bella escribió el judaísmo español en el año 1432. Fue su canto de cisne. La primera y la última vez que en el seno de las aljamas se reconocía la imperiosa necesidad de una profunda renovación en las costumbres y la vuelta a la pureza de la fe mosaica, corrompida por judíos cortesanos, encumbrados y pudientes, cuya vida material y actitudes racionalistas habían entibiado o hecho desaparecer su fe en el Dios de Israel. Puerta de entrada de todos los males, habían atraído sobre sus hermanos la cólera del Dios bíblico, sufrimientos y persecuciones: Adonai les había vuelto su rostro.

El corpus legislativo que lideró a tal efecto el *rab* mayor de las aljamas, rabí Abraham Benveniste, mano derecha de don Álvaro de Luna, conocido como las *Taqanot* de Valladolid⁵, intentó con renovado brío y esperanza aquel «ideal» para las aljamas de Castilla. Allí se habla del «pueblo de Israel» como una parte del reino y con diferente creencia. Se entra a formar parte de él

por vía de nacimiento, pero no se permanecía sino en tanto en cuanto fuese observada con fidelidad la ley mosaica: conversos y excomulgados dejaban de pertenecer a él, habían secado y desarraigado sus raíces [...]. Por otra parte, no se atribuían las desdichas acaecidas y en especial tantas conversiones y deserciones a las fuerzas que actuaban desde el exterior sino a las debilidades internas: vacilaban y se sometían aquellos que eran negligentes en el cumplimiento de la Ley; por eso su observancia debía ser reforzada⁶.

La frágil estabilidad alcanzada fue al cabo de unos pocos años la calma que precedió a la tormenta. El *Fortalitium fidei* del franciscano Alonso de Espina⁷, terminado en 1461 e impreso en 1471, hacía añicos aquel judaísmo posible, que intentaba su purificación [cat. 228]. En sus páginas vuelve a hablar de crímenes rituales, y hace del viejo asunto del racionalismo-averroísmo, elemento inherente a la fe judaica.

De este modo llegó a cerrarse en su mente el argumento esencial: los judíos eran portadores y difusores de doctrinas muy peligrosas y su amenaza no cesaba por el hecho de la conversión. Más bien al contrario, pues instalaban dichas doctrinas en el interior de la sociedad cristiana⁸.

Las viejas heridas volvían a abrirse y ante la «perfidia judía» Espina propone bien a las claras la expulsión, y advierte incansable que si al judío hay que colocarlo al lado de sarracenos y demonios, el enemigo más peligroso que amenaza la «fortaleza de la fe» cristiana es el converso, el peor hereje.

En las pretensiones del franciscano se ve envuelto fray Alonso de Oropesa, general de la orden jerónima en 1475, para que «sobre los herejes se haga inquisición en este reyno según

⁵ Moreno Koch 1987.

⁶ Suárez Fernández 1991, p. 245.

⁷ Meyuhas Ginio 1998.

⁸ *Ibidem*, p. 249.

como se haze en Francia e en otros muchos reynos e provincias de cristianos, porque los buenos sean conocidos, de entre los malos apartados e puedan vivir seguros e en paz»⁹.

Fray Alonso de Oropesa —¿converso?— se opone, partidario como era del proceder persuasorio y comprensivo hacia los nuevos cristianos. Su ecuánime proceder en las pesquisas llevadas a cabo en la archidiócesis de Toledo, no le impidieron conocer una penosa realidad:

Halló que de una y otra parte de cristianos viejos y nuevos había mucha culpa; unos pecavan de atreuidos y rigurosos, otros de inconstancia y poca firmeza en la fe; y su conclusión era que la culpa principal de todo era la mezcla que había entre los judíos de la sinagoga y los cristianos, agora fuesen nuevos, agora viejos, dexándolos vivir, tratar y consultar juntos sin distinción¹⁰.

Autor del libro *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae, Israel*, clara y decidida defensa del converso, fracasó en sus planteamientos conciliadores, engullidos por un torbellino de urgencias radicales que involucraba a la corona y a una parte muy poderosa de la Iglesia y de la nobleza, identificándose con ella el mismo pueblo. Por ironías del destino, su orden, una de las más poderosas en aquel momento, vivió como ninguna otra la herejía judaizante —«Por quanto en la dicha Orden se falló alguna parte de la lepra que por estos reinos estaua crecida et abscondida tanta de la herética prauidad»—, al abrigo de los claustros de La Sisle, Lupiana y Guadalupe¹¹.

Ni tolerarlos ni sufrirlos. Esta era la postura de fray Alonso de Espina que veía con sus propios ojos cómo la corte de los Reyes Católicos abundaba en judíos y en conversos. Entre aquéllos, sumándose a la larga lista de otros siglos como filósofos, poetas, médicos, diplomáticos, banqueros y astrónomos, Abraham Seneor, juez, *rab* mayor de las aljamas y tesorero mayor de la Hermandad; su yerno rabí Meir Melamed, Vidal Astori, Semuel Abulafia, Abraham y Vidal Benveniste en funciones fiscales, nietos ambos del autor de las *Táqanot*, Abraham Benveniste, y Ishaq Abarbanel, familia portuguesa afincada en Castilla, que mediaría por su pueblo ante la promulgación del decreto de expulsión general de 1492. Entre éstos, en solución de continuidad con los Santa María-Cartagena, los Arias Dávila y los Cota, como apellidos de rancio abolengo converso, Abraham Seneor, juez, *rab* mayor de las aljamas y tesorero mayor de la Hermandad y su yerno rabí Meir Melamed, quienes el 15 junio de 1492, apadrinados por los reyes, recibieron el bautismo como Fernán Pérez Coronel y Fernán Núñez Coronel, respectivamente. Por la Corona de Aragón la lista de poderosas e influyentes familias conversas se suceden sin interrupción a lo largo del siglo XV desde 1413, como lo demuestra el *Libro Verde de Aragón*: la familia judía de apellido Chinillo, documentada en Zaragoza desde 1264 y profusamente ramificada en todo el reino, sería desde 1415 los Santángel [cat. 248]. Andando el tiempo, un Santángel de nombre Luis, sería el escribano de ración que inclinaría el ánimo de la reina Isabel hacia la empresa colombina, prestándole el millón de cuentos de maravedíes que necesitaba. La familia judía de Belchite, de apellidos Usuf-Avendino, fue los Sánchez, y un Sánchez de nombre Gabriel sería el tesorero general de Aragón y amigo de Colón. Y la familia judía zaragozana que arrancó de Yehudá de la Caballería, fue la familia conversa de los Caballería por rama de don Vidal de la Caballería. Entre ellos, Pedro de la Caballería, consejero que fue de Alfonso V y maestro racional de Aragón, autor del *Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et infideles*, cuyo título lo dice todo; Luis de la Caballería que precedió a Gabriel Sánchez en el cargo de tesorero general, y el vicescanciller Alonso de la Caballería. El ase-

⁹ Carrete Parrondo 1992, pp. 114-115.

¹⁰ Benito Ruano 1976, p. 76.

¹¹ Carrete Parrondo 1992, p. 118.

sinato del inquisidor general de Aragón Pedro de Arbués en 1485, y las declaraciones del implicado Vidal Durango, pusieron en el punto de mira de las sospechas inquisitoriales al propio Alonso de la Caballería —saliendo a relucir sus prácticas judías—, al propio tesorero Gabriel Sánchez y a dos de sus hermanos, Alonso Sánchez y Juan de Pero Sánchez, así como a varios hermanos de Luis de Santángel.

AÑOS DE 1481 Y 1492

El primer día del mes de noviembre de 1478 una bula de Sixto IV autoriza a los Reyes Católicos para que nombren inquisidores en el reino de Castilla. El 27 de septiembre de 1480 dos frailes dominicos, maestre Miguel de Morillo, vicario de la orden, y el bachiller Juan de San Martín, prior del convento de San Pablo de Burgos, reciben ese nombramiento, comenzando su actuación en Sevilla el 1 de enero de 1481. Y en el otoño de 1483 fray Tomás de Torquemada, prior del convento dominico de la Santa Cruz de Segovia es nombrado inquisidor general, presidente del Consejo de la Suprema y General Inquisición. Desde Sevilla, paulatinamente, se fueron estableciendo tribunales en todas las diócesis de Castilla y de Aragón.

Los últimos años del siglo XV conocen el desenlace —que no solución— de tanta suspicacia hacia el converso y crispación hacia el judaizante, y de tanto encono hacia el judío. Para aquél, inquisición, para éste, o expulsión o bautismo. Ambas medidas pretendían erradicar del seno de la sociedad cristiana la contagiosa «herética pravedad» de unos y el «perverso linaje de los judíos». ¿Por qué el Estado antiguo a las puertas del Renacimiento aniquilaba lo diferencial de los pueblos? Porque al faltarles una empresa común —América fue la tierra de promisión para muchos conversos—, les faltó convivencia, afán, menester auténtico. El pasado se les acumuló en torno, aprisionando, lastrando un presente y un porvenir equívocos, provisorios. En este sentido, el pretendido pluralismo de la España de los Reyes Católicos fue en realidad un nacionalismo exclusivista —que no principio nacionalizador—, y la convivencia que prometía su actitud antes de las Cortes de Toledo de 1480, no pasó de *coexistencia* sin bienes mostrencos españoles en su haber íntimo. De «punzante tragedia» calificó Américo Castro la de los pueblos que viven entre monumentos que no son «suyos» y que no han sabido «hacer suyos».

Lo que la actuación inquisitorial puso en evidencia fue el rico ajuste de conductas que había obrado el hecho de la conversión, tanto de poderosos, como de sencillos: conveniencia, alguna sinceridad, coacción, miedo... No me interesa hablar de la Inquisición más estándar, más conocida y manoseada, al alcance de cualquiera en libros y manuales con mejor o peor fortuna. Me interesa un tipo de inquisición más desconocida, que refleja el sentir del converso sencillo, sin blasones ni cargos, en los llamados «edictos de gracia», documentos donde se daba al converso treinta días de plazo para presentarse ante los inquisidores de su distrito y confesar su judaísmo o para acusar a otro de heterodoxia. La realidad social que allí se muestra no puede ser más cruda, triste y sangrante: judíos y conversos no siempre formaron un compacto grupo social e ideológico frente a los cristianos viejos. Una enrarecida relación interpersonal de resentimiento dio lugar a posturas irreconciliables entre ellos. El cristiano nuevo de judío, *mesumad* o *anús*, no perdió la ocasión de lanzar acusaciones, fundadas o gratuitas, ante los inquisidores contra

sus antiguos hermanos de religión. Y no de otro modo obró el judío. Que el converso testificara contra otro converso, eso sí, judaizante, que había vuelto a las prácticas judaicas, nada tiene en principio de extraño, porque al fin y al cabo había dado su conformidad como individuo al orden normativo e institucional de los cristianos viejos, pero que lo hiciera un judío no deja en principio de sorprender. Bien es verdad que su posición no era nada fácil. Nadie como ellos, conocedores de las prácticas mosaicas a las que volvían un número nada despreciable de antiguos correligionarios, podía dar detalles de primera mano, y la Inquisición que lo sabía, obtuvo el mejor material de archivo para sus pesquisas, acusaciones e interrogatorios, obligándolos bajo pena de excomunión mayor a declarar cuanto supieran de quienes judaizaban, porque de lo contrario, ellos mismos, contra los que el poder inquisitorial no tenía jurisdicción alguna, podían ser procesados como los cristianos, por encubridores. Las palabras de Abrahén Portollano son a este respecto muy significativas: «que nuestra intención no es, ni será, impedir ni perturbar el oficio desta Santa Inquisición, ni çelar ni encobrir los herejes e apóstatas, ni los que han hereticado e apostatado».

Sin embargo, este rigorismo legal de miedo y coacción que colocaba al judío en una posición que no podía hablar ni callar sin peligro, tuvo un doble efecto: por un lado, el procedimiento penal seguido por la Inquisición fue sin duda aprovechado por él para cumplir viejas venganzas y zanjar así cuentas pendientes entre el converso que se había convertido en el peor enemigo del judío, y éste que a su vez le recordaba su «condición de renegado»; por otro, el judío a punto de desaparecer, tanto el de distinguida posición social como el de humilde condición, trazó en sus delaciones contra judaizantes, familiares, amigos, vecinos, todo un panorama socio-humano reflejo de la cotidianidad del pueblo sencillo, unas vidas que muchas veces parece olvidar la historia oficial de los hechos, pero que en sus dimes y diretes, en esa estrecha relación consanguínea y de vecindad donde todos se conocían y sabían quién era quién, urge todavía una desapasionada y objetiva reflexión. Sirva de ejemplo Salamón Leví, vecino de Soria:

E dixo que puede aver diez años que estando este testigo en la villa de Cornago, dezían por la villa que Pero Ruyz, clérigo, que fue su padre judío, auía fecho cauañuelas en la pascua de las Cauañuelas, e que este testigo como lo oyó decir, por ver si era verdad, pasó por la puerta de Pero Ruyz e miró e vyó cómo tenía los sazes [sauces] tendidos sobre varas, de pared a pared, segund que los judíos suelen hazer las cabañuelas en la dicha su pascua.

O Francisco Martines Serrano, quien

muchas veses, fablando con este testigo maestre Yuca Francés, físico, judío de la villa de Fuentepinilla, le desía llorando cómo él estaua arrepentido e amansillado por se aver tornado christiano, e que le ve'ya guardar los sábados como antes quando era judío, porqué el mismo se lo desía.

En sus *tachas* un buen número de judaizantes temen y recelan de judíos conocidos que pueden declarar en su contra. En su *tacha*, Juan Román, vecino de Medinaceli, dice:

Pongo sospecha en la muger de Symuel Adaroque e en sus hijos e hijas e parientes, e en Habdueña, muger de Yuçé Adaroque e en sus hijos e hijas e yernos, que biuen en Medinaceli, porque sus maridos mucho tiempo ha que me vendieron vna heredad en seys mill mrs., e disen ellas que fue enpeñada e hánmela demandado ante juez, e visto mi derecho, déxanmela; e han dicho que vernán los enqyisydores, que ellos se vengarán de mí¹².

¹² Archivo Diocesano de Cuenca, *Inquisición* 749/3.

Y mientras los inquisidores «inquirían» las conciencias conversas, el 31 de marzo de 1492 un decreto de expulsión —así como notables judíos del momento como Ishaq Abarbanel intercede para que no se haga público, ni un solo converso alzó su voz con la misma súplica— acorrala al aún judío: o destierro o bautismo. De nuevo conversiones, éstas, las más, por conveniencia. Y en noviembre de ese mismo año tiene lugar la última conversión numerosa de judíos, esta vez, de «tornadizos», de quienes marcharon a Portugal y ahora podían regresar a sus hogares y posesiones siempre y cuando se bautizaran en los mismos pasos fronterizos que los vieron pasar en marzo. Estos dos contingentes de conversiones, nada despreciables, sobre todo la segunda, fueron eminentemente prácticas, de cálculo y de frecuentes judaizaciones. Se incorporaron a un desgarrador «vivir desviviéndose», donde el miedo y la venganza abrían las puertas no sólo a la verdad de los hechos sino también al perjurio y a la falsa acusación que podía hundir sus vidas en la miseria o llevarla a la muerte. El criptojudío fue delatado ante la Inquisición tanto por judíos como por conversos por asuntos totalmente terrenales de lucro, venganza y codicia. Sin embargo, en todos ellos algo permanece inviolable: sus ansias de redención mesiánica: en el proceso de un tal Gonzalo —30 de abril de 1490— de profesión joyero, vecino de Cuenca, quemado en estatua, Leonor de Castro, reconciliada e hija del escribano Pedro de Castro, también reconciliado, declara que el acusado, su padre y otros más se fueron de Cuenca «e desían que se yuan a Iudea a estar todos juntos el Día Mayor [Yom Kipur] que disen, e fasían oración e estauan descalços e se leuavan las manos en vn baçin de agua clara, e estauan desde la mañana fasta la noche e se yuan a sus casas, e no comían ni beuían».

En medio de tanta zozobra, las figuras señeras de hebraístas conversos en el Estudio salmanticense¹³, maestros en la docencia de las lenguas hebrea y caldea o aramea, se suceden a lo largo del siglo XV y primeros años del XVI: Alonso de Zamora, Pablo Coronel, Martín Martínez de Cantalapiedra... Fuera de los claustros universitarios, el judío y astrónomo Abraham Zacuto dedica su *Almanaque perpertuo* al obispo don Gonzalo de Vivero, y Cristóbal Colón, el acaso más escurridizo converso, consulta sus tablas astronómicas. Una minoría culta no exenta, tampoco, de sospechas inquisitoriales.

Dos grandes intelectuales españoles libraron descomunal batalla en esta rica, compleja y todavía poco conocida parcela de nuestra historia. Sus ecos aún provocan opiniones en pro y en contra. Me refiero a Américo Castro, procedente del campo de la crítica literaria, y su *La realidad histórica de España*, y Claudio Sánchez Albornoz, historiador y medievalista, autor de *España, un enigma histórico*. Aquél, magnificando la gran deuda que el pensamiento español debe a ese «quiñón» de sangre hebrea que según él, corrió por las venas de los mejores conversos con la pluma o la espada. Éste, insistiendo en lo que de «hispano» había en el judío y en el converso de Sefarad-España.

Al final, después de todo, la figura del converso y judaizante, sin formación catequética, apegado a su única de verdad creencia, que en cualquier momento podía ser denunciado a los inquisidores por sus padres, su hermano, su amigo de toda la vida, bien merece la compasiva sonrisa que provoca lo que cuenta un judío, Xetevi, físico, de Soria: estando en su casa con Garçía Fernández vio cómo «Garçía Ferrandes dixo a vn su fijo: “Alonsyto, ve por el Targún que quiero melder”; e quel moço le respondió: ¿llamáysme Alonsyto y enviáysme por el Targún?»

¹³ Carrete Parrondo 1983.



Y ahora... volvamos la página. ¿Qué fue de los judíos que abandonaron el solar hispano?

Lo primero que hay que tener en cuenta es que no salieron todos juntos a toque de corneta en la fecha prevista por el edicto de expulsión. Muchos ya habían abandonado los reinos hispanos con motivo de las matanzas de 1391; y como, luego veremos, otros convertidos al cristianismo en un primer momento fueron dejando España y Portugal a lo largo de los siglos XVI y XVII. Sigamos los pasos de estos judíos de origen ibérico que reciben el nombre de *sefardíes*, es decir, oriundos de *Sefarad*, nombre hebreo de la Península Ibérica¹.

Con la esperanza de que la expulsión fuera un acontecimiento pasajero y de que los Reyes Católicos echarían marcha atrás de su terrible resolución, muchos sefardíes buscaron nuevo lugar de asentamiento en lugares próximos a España. Uno de ellos fue Portugal, donde João II admitió a los expulsos españoles, si bien mediante el pago de un considerable tributo y por un plazo de ocho meses. La animadversión popular que desataron los emigrantes hizo que se acortara el plazo de su marcha y a todos los que no pudieron salir se los declaró esclavos del rey. En 1496 el rey Manuel dictó un edicto de expulsión ordenando a los judíos abandonar el país antes de fines de octubre de 1497, edicto que fue seguido de una campaña de conversión forzosa que comprendió a la casi totalidad de la judería portuguesa. El resultado fue que el fenómeno del criptojudasmo se produjo en Portugal en una escala mucho mayor que en España, y ni siquiera pudo ponerle coto la Inquisición establecida a comienzos del siglo XVI.

El fin del judaísmo público en la Península acabó de consumarse con la expulsión de los judíos de Navarra en 1498. Así se cerró una presencia de quince siglos que tan excelentes frutos había proporcionado a los reinos ibéricos medievales. Hasta bien entrado el siglo XIX no volvemos a encontrar judíos en la Península y eso de forma aislada.

Desde los primeros tiempos, tras la expulsión y fuera ya de las tierras peninsulares, otros lugares de asentamiento fueron el norte de África, el sur de Francia, el norte de Italia y el Imperio otomano, a donde llegaron en sucesivas oleadas para escribir otra importante página del judaísmo europeo de origen hispano que vamos a seguir de cerca.

¹ Véase la obra general de Díaz-Mas 1986.

LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN EL IMPERIO OTOMANO

Para el siglo XVI los sultanes otomanos habían conquistado extensos territorios en Europa, sobre todo en los Balcanes y en países eslavos, así como en Asia y en el norte de África. Tan vasto territorio albergaba una muy variada población, formada por diversos grupos étnicos, nacionales y religiosos. Conquistada Constantinopla en 1453, la ciudad se convirtió en la capital, recibiendo el nombre de Estambul.

«Fieles delante del arco junto a la *bimó*», *Siddur* de rito sefardí, Oxford, Bodleian Library (Ms. Opp. Add. 8° 14, fol. 242r)

Los expulsados de España, que llevaban consigo la espléndida herencia cultural, social y económica que habían adquirido en la Península Ibérica, fueron bien acogidos por el sultán Bayaceto II (1481-1512), quien gustoso les abrió las puertas del Imperio; los primeros lugares de asentamiento fueron: en Europa, Estambul, Salónica —ciudad que probablemente desde el siglo XVI tuvo una mayoría de población judía— y Adrianópolis; y en Palestina, Safed.

Bajo el estatus jurídico de protegidos, el trato que recibieron fue en general tolerante, ya que la Sublime Puerta no restringió nunca la actividad económica de las minorías albergadas en sus fronteras ni los judíos otomanos se vieron impedidos de desempeñar ningún tipo de actividad o profesión.

El período de mayor bienestar lo vivieron los sefardíes durante el siglo XVI, que fue también el del cenit del poder político, económico y militar del Imperio otomano, y muy especialmente bajo el gobierno de Soleimán el Magnífico (1520-1566). Como ejemplo del elevado estatus que algunos judíos alcanzaron puede citarse a don Yosef Nasí y a su tía doña Gracia Mendes, que a mediados del siglo XVI fueron arrendadores de impuestos y consejeros al servicio del Sultán. La acaudalada familia Nasí, procedente de España, se había convertido forzosamente al cristianismo en Portugal; tras largo deambular por los Países Bajos, Francia e Italia, en 1552 se establecieron finalmente en Estambul, donde volvieron públicamente al judaísmo. En tiempos del sultán Selim II, Yosef Nasí dirigió la política exterior de la Sublime Puerta y fue nombrado duque de Naxos.

En el siglo XVI se crearon las estructuras jurídicas y de organización de las comunidades, y al calor del gran florecimiento económico que vivieron, hubo también una intensa actividad cultural. Muchos judíos ocuparon puestos de relevancia en la economía y en la política, actuando como ministros y altos funcionarios de la administración imperial, diplomáticos e intérpretes, arrendadores de impuestos, consejeros y médicos de los sultanes, y proveedores del ejército, actividad esta última que perduró hasta el siglo XVIII. No faltaban entre los expulsados de España expertos comerciantes internacionales y personas cualificadas en industrias, como la textil y la fabricación de armas, desarrollando en el Imperio una industria bélica moderna. Asimismo, los sefardíes asentados en las ciudades portuarias del Mediterráneo, como Salónica y Esmirna, y en importantes nudos de comunicaciones, como Adrianópolis, tejieron una red de relaciones comerciales con las comunidades de otros lugares de Europa, activando así la exportación y la importación que fue especialmente importante con Amsterdam y con ciudades italianas, como Venecia y Liorna. En la industria textil destacaron Safed (Palestina), durante el siglo XVI, y Salónica (Macedonia), cuya producción perduró hasta el siglo XIX.

Por su parte, la masa del pueblo desarrolló otras múltiples funciones a pequeña escala, como botoneros, músicos y cómicos, joyeros y orfebres, forjadores familiarizados con los métodos de las armerías de Toledo y Zaragoza, farmacéuticos y perfumistas, taberneros, tintoreros, etc., e incluso trabajos menos cualificados, como cargadores y otros oficios portuarios. Son también los sefardíes los que fundan la primera imprenta en el Imperio, que empezó a funcionar en Estambul dos años después de la expulsión; hubo asimismo imprentas en Salónica, Esmirna, Adrianópolis y en otros lugares, y de sus prensas salieron centenares de libros en hebreo y en judeoespañol.

Las comunidades, perfectamente organizadas mediante corpus de disposiciones legales o *taqanot*, se regían por los rabinos y por los dirigentes comunitarios, generalmente

miembros de la poderosa oligarquía, que nombraban sus propios funcionarios: administradores, tasadores de impuestos, encargados de las relaciones con las autoridades oficiales, etc. Con las reformas otomanas del *Tanzimat* en el siglo XVIII apareció la figura de un rabino principal bajo cuyo control religioso quedaban todas las comunidades.

A partir del siglo XVII se inició el declive económico y político del Imperio, proceso que alcanzará su punto culminante en el siglo XIX. Tal situación afecta a todas las minorías en general y a la comunidad judía de forma particular, observándose en ella una cierta situación de estancamiento y decadencia generalizados, que se contraponen a determinados fenómenos de crecimiento económico y cultural que escapan a la norma general. La crisis del Imperio coincidió con la recuperación económica y el desarrollo industrial del occidente y del centro de Europa, lo que favoreció desde finales del siglo XVI la implantación en las ciudades portuarias y comerciales del Imperio de establecimientos económicos europeos, las denominadas Compañías del Levante francesas, inglesas y holandesas, con las cuales colaboraron activamente los sefardíes como agentes y proveedores, y a través de las cuales se abrió un portillo para la penetración de una creciente influencia europea.

En el siglo XVII se inauguró el sistema de las capitulaciones por el que se otorgaban privilegios políticos, jurídicos, económicos y religiosos a los súbditos de los países europeos asentados en el Imperio. Ello propició que judíos europeos, en su mayoría italianos de origen portugués, se asentaran en las ciudades portuarias y comerciales, constituyendo un elemento motor de la modernización de los sefardíes otomanos.

Con la crisis económica del Imperio, entre cuyos agentes externos hay que mencionar el retroceso que en el siglo XVII sufrió el comercio del Mediterráneo frente al auge del comercio atlántico, la industria textil empezó a decaer, recibiendo el golpe de gracia con la revolución industrial europea y el desarrollo tecnológico consiguiente, que hizo innecesaria la importación de tejidos manufacturados. A finales del siglo XVI, el centro textil de Safed se hundió y con él prácticamente desaparece su rica y vigorosa comunidad. De forma algo menos grave afectó la crisis textil a Salónica, cuya producción dedicada al abastecimiento interno subsistió hasta principios del siglo XIX.

En el seno de la comunidad sefardí del Imperio otomano surgió el terrible ciclón que había de sacudir al mundo judío de toda Europa: nos referimos al movimiento mesiánico promovido por el falso mesías Sabetay Sebí (1626-1676), nacido en Esmirna, y cuyos coletazos se prolongaron hasta bien entrado el siglo XVIII. El movimiento sabetáico germinó en el terreno abonado por las enseñanzas neocabalísticas de Ishaq Luria en Safed, según el cual la redención habría de llegar en el año 1648. Sabetay Sebí arrastró tras de sí enfervorizadas masas y consiguió numerosos adeptos, rabinos y estudiosos eminentes incluidos, en todas las comunidades judías desde Alepo hasta Amsterdam y Londres, y desde Hamburgo y Lemberg hasta Egipto y el norte de África. Cuando por presiones del sultán Mehmed IV, Sebí se convirtió al islam, muchos de sus seguidores le imitaron, naciendo la secta criptojudía de los *dömnés*, cuyo centro estuvo en Salónica hasta el siglo XX.

Durante el siglo XIX se agudizan las tensiones existentes desde antiguo entre judíos y cristianos —griegos y armenios—, suscitadas por razones comerciales pero también religiosas. Recuérdese que en 1830 una gran parte de Grecia logró su independencia, quedando tan sólo Macedonia y Salónica dentro del Imperio hasta 1912. Las ciudades con mayor población judía siguen siendo Estambul, Esmirna y sobre todo Salónica, que a partir de la segunda mitad del siglo XIX llegó a contar con cerca de 75.000 almas; gracias a la

actividad portuaria y al desarrollo en Macedonia de la industria del tabaco y su importación, la ciudad logró recuperarse del derrumbe sufrido por la industria textil al disolverse en 1826 el ejército de los jenízaros, principal destinatario de los paños salonicenses.

Las reformas emprendidas en el Imperio otomano para lograr la modernización del país y la creciente influencia europea inciden en el mundo judío, provocando cambios que se hacen sensibles en el sistema de educación y en los hábitos cotidianos. En el campo educativo, la creación desde principios del siglo XIX de escuelas europeas cristianas con métodos modernos incitó a la comunidad judía a seguir su ejemplo, culminándose el proceso con la implantación en el Imperio de la red de escuelas de la Alliance Israelite Universelle, organización fundada en Francia en 1860. Su objetivo era dotar a los judíos de los medios necesarios para que se integraran en el mundo moderno; como resultado de esa actividad educativa surgió una elite cultural de talante más laico que en buen número accedió a la dirección de las comunidades.

Sin embargo, la larga crisis económica que sufría el languideciente Imperio impulsó a muchos sefardíes a emprender los caminos de la emigración, dirigiéndose a diversos países europeos —sobre todo Francia—, las dos Américas y Palestina. Tras la Primera Guerra Mundial, Salónica pasó a dominio griego, lo cual provocó una nueva corriente emigratoria que venía suscitada por el empeoramiento de la situación jurídica, la promulgación de leyes antijudías en los años veinte, que culminaron en un pogrom en 1931, y el postergamiento económico y social de los judíos ante las oleadas de emigración griega producto de los intercambios de población de Grecia con Turquía. Los judíos que se quedaron en la ciudad pagaron su fidelidad con la muerte, ya que durante la Segunda Guerra Mundial la comunidad de Salónica prácticamente en pleno, como las de otras ciudades griegas, fue deportada y exterminada en las cámaras de gas. Por otra parte, en Turquía, convertida ya en Estado nacional y con las fronteras que hoy conocemos, los judíos recibían la igualdad de derechos civiles. A partir del desarrollo de las ideas del sionismo político, surgen en Turquía numerosos adeptos a la causa que se implantó en amplios sectores de la comunidad; los sionistas encontraron su contrapartida, sobre todo en la ciudad de Salónica, en un fuerte y bien consolidado movimiento obrero judío de tendencia socialista.

LOS SEFARDÍES DEL OCCIDENTE DE EUROPA

Cuando los Reyes Católicos obligaron a los judíos de los reinos hispanos a elegir entre la expulsión o la conversión, muchos optaron por esta segunda opción, si bien los hubo que siguieron practicando secretamente el judaísmo. A estos criptojudíos debemos sumar todos aquellos que, habiéndose instalado en 1492 en Portugal, se vieron obligados cinco años más tarde a abrazar forzosamente el cristianismo. Sobre unos y otros se cernía la mano de la Inquisición dispuesta siempre a conducirlos a la hoguera. Así pues, desde el siglo XVI hasta el primer cuarto del siglo XVIII asistimos a un largo y difícil proceso histórico: el de la así llamada «nación portuguesa», es decir, de los conversos, que tras vivir durante más o menos generaciones como cristianos en la Península Ibérica, emigran de esas tierras en un continuo flujo para volver públicamente a la fe de sus mayores. Los lugares de refugio fueron el sudeste de Francia (Burdeos, Bayona, etc.) y las zonas de Italia que no estaban bajo dominio español: los Estados pontificios, Florencia y Ferrara; y Venecia, que desde

finales del siglo XVI fue el centro más importante de la diáspora sefardí en Italia, cuyo esplendor lo heredaron en los siglos siguientes las ciudades de Pisa y Liorna en el ducado de Toscana. Pero vamos a ocuparnos especialmente de los sefardíes que se instalan en los Países Bajos.

El primer lugar de asentamiento fue Amberes y más tarde Amsterdam, que a finales del siglo XVI asumió la hegemonía del mundo mercantil sefardí. Los conversos portugueses y españoles que iban engrosando la comunidad amsterdama practicaban el judaísmo en privado sin que nunca fueran molestados por las autoridades; sin embargo, no obtuvieron el reconocimiento oficial como judíos hasta 1616, fecha en la que ya se habían consolidado como un elemento decisivo en el desarrollo económico y comercial tanto de la ciudad como de la República.

La comunidad de Amsterdam fue a partir de mediados del siglo XVII la más próspera y famosa de Europa y llegó a su máximo esplendor en el primer cuarto del siglo XVIII, manteniéndose durante casi tres siglos como un importante centro judío. Desde sus orígenes fue una de las mejor organizadas de Europa, y sus numerosas instituciones centralizaban la vida religiosa, social y cultural de sus miembros, siendo especialmente sobresaliente su sistema educativo, muy distinto en su concepción al que se desarrollaba en las escuelas judías tradicionales del centro y el este de Europa. La muy rica biblioteca comunitaria que pertenecía a la academia rabínica Ets Haim se puede considerar como la primera biblioteca pública judía; y de las imprentas de Amsterdam salieron cientos de publicaciones en hebreo, español, portugués e incluso en yídico.

Desde mediados del siglo XVII la comunidad sefardí de Amsterdam se vio incrementada por la afluencia de conversos peninsulares que huían de las pesquisas de la Inquisición. Se trata en buena parte de ricos comerciantes y personajes destacados de las finanzas, intelectuales y literatos, algunos de los cuales habían alcanzado renombre en las Academias literarias de la Península Ibérica, médicos y científicos, etc. Los grandes magnates de aquella comunidad sefardí, ejemplos típicos del mundo del Barroco, no se diferenciaban en apariencia externa, forma de vestir y costumbres de la aristocracia europea; manifestando un fuerte vínculo con la lengua y la cultura ibéricas, actuaron como mecenas de artistas y escritores y fueron los patronos de las Academias literarias —como la de los Floridos y la de los Sitibundos—, que al estilo de las españolas del Siglo de Oro se fundaron por esas fechas en Amsterdam. Como consecuencia de esas inmigraciones y otras de judíos procedentes de Alemania, Polonia y Lituania, la comunidad llegó en 1657 a contar con unos cinco mil judíos.

Estrechamente ligadas con la comunidad de Amsterdam estuvieron otras comunidades sefardíes del occidente de Europa. Tal es el caso de la de Hamburgo, donde en 1595 se instalaron algunas familias de cristianos nuevos portugueses que sentaron las bases de la futura comunidad sefardí, rica y opulenta, la cual recibió en 1612 el reconocimiento formal del senado de la ciudad; y de la de Inglaterra, que fue reconocida oficialmente por Carlos II en 1660. También fueron sefardíes procedentes del occidente europeo quienes fundaron las primeras comunidades del Nuevo Mundo.

Es de importancia resaltar que esos judíos nuevos llevaban apartados varias generaciones de la libre práctica del judaísmo y la única formación que poseían era la ya empobrecida que sus padres habían podido a duras penas transmitirles; careciendo por tanto de cabales conocimientos en materias judaicas, debieron empezar su andadura casi partien-

do de cero y recuperar el tiempo perdido corriendo aceleradamente a través de un bosque de interrogantes a las que no siempre encontrarían solución. El encuentro con el judaísmo oficial, la ley religiosa o *halajá* con sus numerosos preceptos y prescripciones, no debió de ser fácil para muchos de esos hombres, que habían alentado en un mundo cultural e intelectual bien distinto; ello explica la crisis de identidad que algunos de ellos sufrieron y que de nuevo les dejó al margen de la sinagoga. El fermento intelectual fue, pues, algo típico en el talante de los sefardíes occidentales que hasta bien entrado el siglo XVIII se siguieron cuestionando sobre la autoridad rabínica, la validez de parte de la herencia talmúdica y la exclusividad de la religión judía, así como sobre el carácter de elegido del pueblo de Israel. Ejemplos de estas muestras de librepensamiento o de salida de la estricta ortodoxia son algunos célebres excomulgados: Uriel d'Acosta, converso nacido en Oporto, que negó abiertamente la validez del *Talmud*; Juan Prado, que había sido estudiante de medicina y de teología en la universidad de Alcalá de Henares y que se convirtió en furioso detractor de la ley oral judía; y sobre todo el filósofo Baruj Espinoza, el cual ya había nacido en Amsterdam y había recibido una esmerada educación en materia religiosa, pero que influido por la escuela cartesiana adoptó una actitud profundamente crítica ante el judaísmo.

Las transformaciones políticas y sociales de mediados del siglo XVIII fueron agostando el esplendor de la nación, cuyos miembros se vieron desplazados de su principal fuente de riqueza: el comercio internacional. A partir de ahora se inicia el declive demográfico, social y cultural de las comunidades sefardíes occidentales. Pero en términos generales puede decirse que, por su muy especial idiosincrasia, por sus ataduras con el mundo gentil y por su conocimiento profundo de la cultura cristiana europea en la que se habían formado la mayoría de sus miembros, el judaísmo sefardí occidental fue el gran precursor de la modernización judía europea, que no se logrará hasta fechas mucho más recientes.

LAS LENGUAS DE LOS SEFARDÍES; EL JUDEOESPAÑOL

De las diversas variedades lingüísticas románicas de las que se han servido los sefardíes tras la expulsión mencionaré sólo las más significativas. A ellas hay que añadir el hebreo, lengua litúrgica y de producción literaria pero escasamente utilizada en la comunicación oral.

Los judeoconversos ibéricos establecidos en los países del occidente de Europa se expresaron en español y en portugués y sus obras literarias se pueden considerar como de portugueses y españoles en el exilio; pero con el paso de los siglos las dos lenguas ibéricas fueron cediendo terreno a las lenguas nacionales (holandés, francés, italiano, inglés y alemán). Los sefardíes establecidos en el norte de África —o mejor, en la zona del estrecho de Gibraltar— han mantenido hasta principios del siglo pasado una variedad lingüística específica, la *jaquetía*, en el que lo más significativo es la incorporación al substrato básico hispano de gran cantidad de préstamos del árabe norteafricano. En cuanto a su literatura, salvo textos de transmisión oral, apenas nos han llegado obras de creación literaria. Me voy a referir más extensamente al judeoespañol desarrollado por los sefardíes establecidos en el Imperio otomano, que les ha servido de vehículo de comunicación y de creación literaria desde el siglo XVI hasta nuestros días.

El apartamiento de la Península en que quedaron estos sefardíes asentados en los Balcanes, roto ocasionalmente por los criptojudíos que a lo largo de los siglos XVI y XVII abandonaron España y Portugal, provocó que con el paso del tiempo su lengua fuera evolucionando independientemente del español de España, dando lugar a la lengua específica, apartada y diferente de la española. El judeoespañol se ha escrito hasta prácticamente la Segunda Guerra Mundial mayoritariamente con letras hebreas, en lo que llamamos grafía aljamiada.

Tiene como base las diversas modalidades de las lenguas hispanas de finales del siglo XV, sobre todo la castellana, a la que se suma un abundante léxico hebreo y los numerosos préstamos que con el paso del tiempo ha recibido de las lenguas en contacto: el italiano como *lingua franca* de los puertos del Mediterráneo, el turco, el búlgaro, el neogriego, el serbo-croata, etc., que van conformando un amplio muestrario de variedades dialectales. Desde la época de la expulsión y con las normales evoluciones y cambios de una lengua viva, el judeoespañol se ha mantenido más o menos estable hasta finales del siglo XIX, fecha en la que empieza a consolidarse un neojudeoespañol que da cabida en su seno a un fuerte componente de galicismos léxicos, morfológicos y sintácticos, que remodelan profundamente la lengua tanto la hablada como la literaria.

LITERATURA EN JUDEOESPAÑOL

La amplia producción literaria expresada en judeoespañol por los sefardíes del Imperio otomano convivió durante siglos con la muy rica que redactaron en hebreo, y ya en tiempos modernos, con la que produjeron en otras lenguas, como el francés y las lenguas balcánicas en general². Sus principales centros editoriales fueron Constantinopla, Salónica, Esmirna, Jerusalén, Sofía, Belgrado, Alejandría, Viena, etc.; y por el papel relevante que tuvieron sus imprentas, debemos mencionar también algunas ciudades italianas, como en una primera época Pisa y Venecia y en todas las épocas Liorna, en donde se reimprimieron un buen número de obras publicadas en Oriente que se difundieron en gran medida entre los lectores sefardíes de la zona del Estrecho.

Además de la literatura de autor de la que de forma muy resumida vamos a ocuparnos a continuación, conviene señalar que los sefardíes han mantenido también a lo largo de generaciones una rica literatura de transmisión oral —canciones líricas, cuentos, proverbios—, en la que ocupan un lugar destacado los romances que en su mayoría proceden del corpus tradicional hispánico anterior a la expulsión a los que se suman otros llevados a Oriente por los conversos que abandonaron la Península en siglos posteriores y algunos de creación propia.

La producción literaria del siglo XVI

Durante el siglo XVI, período de asentamiento y consolidación de las nuevas comunidades creadas por los expulsos de España, lo que se escribe en judeoespañol se limita en su mayoría a traducciones del hebreo; de este período sólo nos han llegado dos obras de libre creación: *Crónica de los reyes otomanos* y *Regimiento de la vida*, de Moisés Almosnino.

Entre las traducciones hay que mencionar en primer lugar la de los textos que son necesarios para el servicio sinagoga, es decir, la Biblia, las oraciones y los poemas litúrgicos

² Puede verse una amplia presentación de conjunto de la producción literaria culta de autor en Romero 1992, cuyos respectivos capítulos van seguidos de sendas amplias bibliografías que me eximen ahora de reiteraciones.

de los oracionales de diario y de fiestas, así como otras obras de especial predicamento para la vida religiosa. La mayoría de estas versiones son traducciones serviles y la lengua que en ellas se emplea tiene como característica más relevante la del apegamiento a ultranza al texto que se traduce, siguiendo antiguos moldes de traducción desarrollados en la Península Ibérica antes de la expulsión.

El siglo XVIII, el de Oro de la literatura judeoespañola

Tras el silencio del siglo XVII, del que muy escaso es el material nuevo que nos ha llegado en judeoespañol, entramos en el siglo XVIII, en el cual se produce una eclosión literaria que viene determinada por varios factores de tipo histórico. Tras el amargo fracaso del movimiento de Sabetay Sebí y el declive que hacia finales del siglo XVII se produce en los estudios rabínicos en hebreo, surge un grupo de autores que asume la tarea de proporcionar al pueblo la enseñanza religiosa-tradicional en una lengua comprensible para todos, es decir, en judeoespañol. El renacer literario viene favorecido además por otros dos factores: la existencia de ciertas familias sefardíes enriquecidas por el comercio, las cuales actuarán como mecenas editoriales; y el perfeccionamiento de las técnicas editoriales desarrolladas en Oriente hacia los años treinta del siglo XVIII por judíos centroeuropeos, huidos de las persecuciones que por aquellos tiempos se abatían sobre el judaísmo de Polonia y otros lugares, como es el caso de Yoná Askenazí y sus hijos, quienes convirtieron a la Constantinopla de entonces en la metrópoli de la imprenta hebrea de todo el Mediterráneo. Todo lo que se produce en este renacer cultural está teñido por el tinte común de lo religioso.

De entre las muy numerosas obras, traducciones y originales, que a lo largo del siglo XVIII publican los sefardíes sobre temas de normativa religiosa, de moral y de otros saberes rabínicos, vamos a referirnos solamente a las más representativas: el *Meam loez* y las Coplas.

Es el *Meam loez* una de las obras capitales producidas en este período y la que confiere a la sefardí —al menos en la que mejor se muestra— su categoría de lengua apta para la creación literaria libre. Su iniciador fue Yacob Julí (Constantinopla?, ca. 1680), hombre de esmerada formación rabínica, quien concibió su obra como un vasto comentario lineal a la Biblia en el cual tendría cabida todo cuanto de material jurídico-religioso, legendario, histórico, anecdótico y folclórico, moral y místico, etc., hubiera desarrollado la comentarística rabínica anterior y fuera capaz de aducir el autor en la ilustración de cada versículo o de cada pasaje del texto bíblico. Si bien la finalidad de Julí es enseñar deleitando, su principal mira es transmitir el conocimiento de la norma religiosa. El *Meam loez* más que un libro es un sistema de comentario, al que se aplican una docena de autores distintos durante más de siglo y medio, dando como resultado una especie de enciclopedia del saber tradicional sefardí. La característica común que une a Julí con sus más inmediatos seguidores es la de su sólida cultura rabínica, usando un sistema que está íntimamente ligado al espíritu y a la forma de la comentarística rabínica tradicional.

En cuanto a las Coplas se trata del género en el que se remansa la más genuina y castiza producción poética sefardí, cuyas raíces se hunden en la tradición coplística medieval hispana representada por las *Coplas de Yoçef*, los *Proverbios morales* de Sento de Carrión, y otros poemas³. Se trata de textos estróficos cuyo contenido ofrece una ilación temática; son poemas de autor, pero sólo en muy pocos casos sus nombres nos son hoy conocidos o

³ Remito al interesado a las dos últimas obras que han aparecido sobre el género: la antología de Romero 1988, y la obra bibliográfica de esta misma autora, Romero, Hassán y Carracedo 1992.

presumibles; y su transmisión es primordialmente escrita, si bien de un buen número de textos disponemos además de versiones orales. La revitalización del género en Oriente a principios del siglo XVIII puede explicarse por el mismo motivo que propició la opus magna que fue el *Meam loez*: el deseo de algunos autores de fortalecer a las gentes del pueblo en su conocimiento del mundo cultural judío tradicional. Y así sucede que las coplas más antiguas que nos han llegado son en su mayoría de temática «religiosa» en el amplio sentido de la palabra: hagiográficas, de normativa legal, morales, paralitúrgicas, etc., nutriéndose en buena medida de narraciones legendarias judías. Durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del XIX el género se desarrolla en rica profusión, y cuando con el último tercio del siglo pasado se produce en la lengua y literatura sefardíes el radical cambio del que luego nos ocuparemos, el género de las coplas no desaparece. Manifiesta, sí, cambios notables de estilo y de temática; pero su vitalidad no decae, y no dejan de crearse nuevas coplas ni de reeditarse las antiguas.

El siglo XIX y la influencia europea

A partir de mediados del siglo XIX el mundo sefardí se ve sometido a un proceso que podríamos calificar de «revolución» cultural, la cual en este caso es de signo contrario a lo acontecido a principios del siglo XVIII. El profundo cambio radica ahora en romper precisamente con los antiguos moldes para abrirse a la cultura de Occidente. Varias son las causas que provocan tal transformación; unas afectan a todos los habitantes de la zona y otras inciden específicamente en las comunidades sefardíes. De tipo general son los movimientos nacionalistas de los pueblos que tras las guerras balcánicas y el desgarramiento de la niveladora autoridad política del Imperio otomano, se afanan en pos de la recuperación de su cultura singular y de su propia entidad nacional. Entre los factores de cambio que afectan directamente al mundo sefardí, señalemos en primer lugar los ecos que le llegan de la *Haskalá* («Ilustración») judía centroeuropea; pero el acontecimiento que de forma decisiva contribuye a la transformación del mundo sefardí fue el establecimiento a partir del último tercio del siglo pasado de la ya mencionada red de escuelas francesas de la Alliance Israelite Universelle, por medio de las cuales se canaliza al sefardí la producción literaria y los valores culturales franceses y europeos. El sefardí se abre pues a Occidente a través de la cultura francesa, y el francés y lo francés van a influir de modo decisivo en su literatura y de modo irreversible en su lengua.

Sucedo, pues, que a partir de esas fechas, si bien la literatura de contenido tradicional-religioso no se interrumpe, empieza a convivir con géneros «seculares» de reciente adopción: el periodismo, que se desarrolla con singular pujanza, habiendo llegado a nuestro conocimiento más de trescientos títulos distintos de muy variado cariz; la narrativa de autor y el teatro; la poesía; la historiografía, tanto general como particular sobre determinados períodos o acontecimientos concretos; biografías y autobiografías; libros didácticos de ciencias, de gramática, de higiene, etc.

De entre todos los géneros mencionados voy a ocuparme aquí solamente del teatro. Hasta el presente se han filiado ochenta y cuatro ediciones de obras de teatro publicadas y yo misma he aportado documentación sobre representaciones de 684 obras distintas⁴. Estas representaciones tuvieron lugar en unas cincuenta localidades diferentes de la Europa de los

⁴ Véase al respecto Romero 1979, y Romero 1983.

Balcanes y dentro de unos límites cronológicos que van desde el último cuarto del siglo pasado hasta los años cuarenta del presente siglo.

En cuanto a su temática, yendo de lo más particular a lo más general, apreciamos tres grandes grupos: primero, obras de temática específicamente sefardí; segundo, obras de temática judía; y tercero obras importadas del teatro universal no judío.

Las obras del primer grupo, nacidas en el seno de las comunidades de Oriente, nos reflejan y describen sus vivencias y los recuerdos de su historia pasada y presente. Cabe destacar entre ellas un grupo de obras de contenido costumbrista que nos presentan todo un muestrario de la tipología sefardí: empleados, artesanos, comerciantes, casamenteros, comadres, vendedores, etc., quienes se expresan en un lenguaje coloquial y actúan, ríen y lloran, piensan y viven, en suma, dentro del marco de su vida tradicional y cotidiana.

Dentro de este mismo grupo constituyen un apartado especial aquellas obras que son producto de los felices años veinte, en los que tiene lugar la ruptura de la vida tradicional para hacer eclosión la vida moderna con su nueva problemática. Los mismos títulos revelan su contenido: *Cale vivir a la moda*, *El marido moderno*, *La vida moderna*, etc.

El sefardí acarrea una historia que para bien o para mal no olvida: la de su pasado en España. Ese período se convierte en fuente de inspiración de un buen número de obras teatrales. Mencionemos los varios dramas sobre el personaje de Abravanel o los que con el común título de *Los marranos* se ocupan del problema de los criptojudíos. Pero además el sefardí es también miembro de una comunidad nacional (turca, búlgara, griega, etc.) en la que está inmerso desde hace generaciones, habiéndole afectado directamente los avatares históricos de la nación en la que vive. Así pues, los sefardíes escriben obras que reflejan la historia más o menos cercana del mundo de los Balcanes.

En cuanto a las obras de temática judía, unas se inspiran en la Biblia y en la historia clásica del pueblo judío y otras reflejan la problemática del judaísmo en la diáspora. Entre las primeras encontramos obras relativas a Adán y Eva, Moisés, Débora, Jefté, Saúl, el éxodo de Egipto, la conquista de Canaán, etc. Pero los relatos bíblicos que han sido especialmente rentables para el teatro son los temas de José y sus hermanos y de la reina Ester.

Entre el grupo de obras de problemática judía, las encontramos de variado cariz: las que ponen de manifiesto todo un mundo de vivencias religiosas, exponiendo temas doctrinales o moralizantes desde el punto de vista de los principios religiosos o éticos judíos; las que narran la situación del judaísmo inmerso en un medio ambiente ajeno, abordando los problemas de la asimilación y el antisemitismo y propugnando muchas de ellas la solución sionista, es decir, la creación de un hogar nacional judío en Palestina; y finalmente las que describen vidas o ambientes comunitarios judíos no sefardíes, bien a través de obras capitales del teatro judío asquenásí, como *El dibuk* de Anski, o bien por medio de pequeños cuadros costumbristas, como son algunas obritas cómicas de Shalom Alejem.

En lo que se refiere a las obras importadas del teatro universal, es el teatro francés el mejor conocido por los públicos sefardíes, quienes sin discriminación acogen en sus escenarios cuanto de bueno y de menos bueno se había producido y se produce por entonces en el mundo cultural francés que le sirve de luminaria y guía. Del teatro clásico francés es sin duda Molière el autor favorito, del cual se han traducido un buen lote de obras. Llegan también a los públicos sefardíes otras obras clásicas del teatro francés, como *El abogado Patelen* (farsa anónima del siglo XV), *Les Plaideurs*, *Ester* y *Atalia* de Racine o *Saul* de Lamartine, así como dramas y comedias del teatro francés contemporáneo sin que falte una nutrida representa-

ción del vodevil y la comedia ligera. En menor medida también acoge el teatro judeoespañol algunas muestras de la producción teatral y literaria de otros países europeos.

Hemos de señalar por significativo el desconocimiento total del teatro español de todos los tiempos.

CONCLUSIÓN

Me he referido a la literatura sefardí de *ayer*, que quedó en un tiempo pasado, pues a partir del siglo XX se ha producido el hasta ahora imparable declive de la literatura judeoespañola, provocado por razones sociohistóricas⁵.

Su fuerza creadora ha durado en tanto que han perdurado las condiciones históricas y sociales que la hicieron posible, a saber, comunidades sólidamente estables que mantenían una fuerte cohesión interna y con un vehículo expresivo, propio y específico: el judeoespañol.

Pero desde la primera década del siglo pasado se ha venido produciendo una corriente de emigración secundaria que ha ido debilitando los que fueron vigorosos núcleos y paulatinamente el judeoespañol ha ido quedando relegado al nivel de lengua familiar y pasiva.

Las corrientes de emigración se dirigieron ya desde comienzos del siglo XX fundamentalmente a América, donde en las generaciones siguientes el judeoespañol ha sido ahogado por el inglés y absorbido por el español; y a Francia y a Israel, donde ha pasado lo mismo con el francés y el hebreo, respectivamente.

En cuanto a los sefardíes que siguen viviendo en sus tradicionales lugares de asentamiento, su judeoespañol ha quedado relegado a lengua familiar por el peso de las lenguas oficiales, respaldadas por poderes políticos nacionales menos respetuosos con las minorías, los cuales han cifrado en las lenguas respectivas su identidad nacional.

Todo ello ha ido provocando el ocaso de la literatura sefardí cuyo golpe de gracia se lo asestó la Segunda Guerra Mundial y el exterminio de judíos sefardíes, lo que supuso el fin de la nación sefardí o de esa «Sefardía», inexistente en un mapa, pero palpable en su realidad cultural.

Para terminar, digamos que a las gentes de las últimas generaciones les ha tocado asistir a la agonía de la literatura judeoespañola que sólo pervive —y ya en estado de descomposición— en los textos de transmisión oral. Por otra parte, salvo en el caso muy excepcional y aislado de la poesía lírica, ya no se producen nuevas obras de autor.

Como ya he dicho en otras ocasiones, ante esta imparable desaparición, que viene determinada por factores de tipo histórico y sociológico, sólo nos resta a los estudiosos dar a conocer a la comunidad científica, mediante ediciones y estudios de textos, lo que ha sido la literatura sefardí durante cuatro largos siglos en sus tres facetas de religiosa, adoptada y tradicional de transmisión oral. Y ello no sólo por rescatar para el conocimiento general unas obras literarias en buena parte olvidadas, sino porque es obvio que cuanto más completo sea el conocimiento de esta literatura por parte de todos aquellos a los que afecta (me refiero no sólo a los hispanistas, sino también a los propios sefardíes de hoy y a los estudiosos de la literatura judía), tanto más cabal será el conocimiento que tengamos unos y otros de las letras hispánicas y de las letras judías en su compleja totalidad.

⁵ Es esencial para el tema el certero artículo de Hassán 1995, pp. 131-139.

Pablo de Santa María
(Burgos, 1350?-1435)

Las Siete Edades del Mundo o Edades Trovadas

Finales del siglo XIV – principios
del XV

Manuscrito en papel y pergamino;
174 folios
30,2 x 22 x 4,4 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del
Real Monasterio de San Lorenzo de El
Escorial (Ms. H-II-22)

BIBLIOGRAFÍA: Miguélez 1917, pp. 19-
29; Zarco Cuevas 1924, pp. 481-482.

Pablo de Santa María perteneció a una importante familia castellana de conversos, algunos de los cuales desempeñaron un destacado papel en la vida política, eclesiástica y cultural de Castilla en el siglo XV. Antes de su conversión fue el famoso rabino burgalés Salomón ha-Levi, hombre de gran poder económico y prodigiosa sabiduría, quien aceptó el bautismo en julio de 1390, cambiando su nombre por el de Pablo de Santa María o de Burgos y arrastrando a sus hermanos, lo que produjo un gran desaliento en las juderías hispanas. Una vez disuelto su matrimonio judaico, se dedicó a la vida eclesiástica, trasladándose a Francia para estudiar teología, donde entró en contacto con el cardenal Pedro de Luna. A su regreso es nombrado obispo de Cartagena y en 1415 ocupa la sede de Burgos. Alcanzó gran predicamento en la corte llegando a ser canciller mayor de Castilla y tutor del joven Juan II. Escribió diversas obras, especialmente de tipo histórico-teológico, como esta que ahora analizamos, dando en ellas muestras de gran fanatismo al atacar sin piedad a sus antiguos hermanos de creencias. Su vida estuvo marcada por una piedad exaltada y su obsesión por su pasado judaico.

En este manuscrito se recogen varias composiciones históricas: *Las siete edades del mundo y los príncipes que en ella han imperado* (fols. 1-46); *Comparación entre Alejandro Magno, Aníbal y Scipión* (fols. 46v-50); *Suma de las Coronicas de España* (fols. 52-98); *Las batallas campales que han acaescido en España después que los godos fueron señores della* (fols 100-107v); *Árbol de la genealogía de los Reyes de España...* (fols. 110-126); *Respuesta de vna letra e quisióñ, que el sñor don yñigo López marqués de ssantillana enbió al reverendo padre sñor don alfonsoo de cartagena obispo de burgos, sobre el acto de la cauallería* (fols. 127-128); *Respuesta de D. Alfonso de Cartagena* (fols. 128v-136v); *Proposición de D. Alfonso de Cartagena en el Concilio de Basilea sobre la presencia de los embajadores de Castilla a los de Inglaterra en los asientos del Concilio* (fols. 137-157). Se completa el manuscrito con otros breves tratados, que no tienen carácter histórico, de su hijo Alonso de Cartagena, quien debió ser su propietario.



[CAT. 259, fols. 24v-25r]

Las Siete Edades del Mundo, conocidas también como las *Edades Trovadas*, está dedicada a Catalina de Lancaster, madre y tutora de Juan II de Castilla. La obra de Pablo de Santa María consta de 233 octavas reales ya que entiende que «de prosaica obra grant volumen causaríá, por estilo metrificado, que mayor compendio e breuedat consigo trae». Aunque el prólogo-dedicatoria lleva la fecha de 1430, la obra debió de ser redactada entre su conversión al catolicismo (1390) y los primeros años del siglo XV pues la narración de los hechos termina con el pontificado de Gregorio XI y los comienzos del cisma de Aviñón, estando concluida poco antes de 1404, teniendo en cuenta que en ese año muere en Aviñón Clemente VII y en el texto ya no se mencionan los antipapas que le sucedieron, ni a Pedro de Luna.

M.L.G.S.

260

Alonso de Cartagena (Burgos, 1385?-Villasandino, 1456)
Traducido por Juan de Villanueva

Genealogía de los Reyes de España

Copia del siglo XVI

Manuscrito en papel; encuadernación escurialense; 216 folios
30 x 22,5 x 3,7 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo
de El Escorial (Ms. X-II-23)

BIBLIOGRAFÍA: Miguélez 1917, pp. 35-37; Fernández Gallardo 2002.



[CAT. 260, fols. 71v-72r]

Hijo del converso Pablo de Santa María, se doctoró en Salamanca y fue un notable escritor en latín. Menos vehemente que su padre, Alonso defendió a los conversos a los que consideraba víctimas de tantas sospechas. Nombrado deán de Santiago, más tarde sucedió a su padre en el obispado de Burgos, siendo enviado al Concilio de Basilea donde defendió ardentemente la preeminencia de Castilla frente a Inglaterra y Portugal.

Compuso obras de carácter histórico como la *Rerum in Hispania Chronicon* y esta *Genealogía de los Reyes de España*. En ella aparecen comentarios de Juan de Villafuerte, quien, según se dice en el prólogo escrito por éste, tradujo la obra del latín al romance. La *Genealogía* trataba de exaltar los escasos valores guerreros de Enrique IV, presentando los acontecimientos de su reinado con un aire de cruzada contra judíos y musulmanes, al igual que otras obras de la época como el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina. La crónica, que ocupa los folios 1-197v del manuscrito, narra, tras una breve introducción dedicada a los primeros pobladores de España, los acontecimientos más importantes acaecidos en la Península, desde el reinado de Atanarico hasta el de Enrique IV, concluyendo la narración en 1456.

M.L.G.S.

261

Alonso de Cartagena (1386-1456)

Memorial de Virtudes

Castilla, después de 1422; copia de 1440-1460

Manuscrito sobre pergamino avitelado; 75 folios

29 x 21,5 x 2,5 cm

Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. H-III-11)

BIBLIOGRAFÍA: *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 305; Fernández Gallardo 2002.

Prueba de la integración que algunos conversos tuvieron en la sociedad cristiana, Alfonso de Cartagena, hijo de Pablo de Santa María, llegó a la cátedra de Burgos y desempeñó puestos de responsabilidad política representando a la Corona, como por ejemplo el de embajador de Portugal. Fue el principal artífice de la política de paz con Portugal de Álvaro de Luna y obtuvo una tregua de diez años con este país. Es allí donde escribe su primera obra, el *Memoriale Virtutum*, que compuso para la educación del primogénito de Leonor de Aragón a petición del príncipe don Duarte, dedicada a exaltar las virtudes necesarias para el buen hacer de los monarcas. Es muy probable que, poco después, el propio Alfonso de Cartagena tradujera su original latino al castellano. De la traducción castellana, que ahora podemos contemplar, llama la atención la miniatura del primer folio en la que la Virgen se presenta de pie ante un obispo arrodillado —quizás el mismo Cartagena— enmarcada por una orla decorada con flores y oro que rodea las dos columnas de cuidado texto. Además de sus valores como gran humanista, Alonso de Cartagena fue, en el campo de las artes, uno de los introductores en Castilla de las nuevas formas estéticas del Norte.

M.L.G.S.



[CAT. 261, fol. 1]

Bibliografía

- Abásolo Álvarez 1975 • Abásolo Álvarez, J. A., *Comunicaciones de la época romana en Burgos*, Burgos, 1975.
- Abed al-Yabri 2001 • Abed al-Yabri, M., *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, 2001.
- Abraham bar Jijya 1929 • Abraham bar Jijya, *Llibre Revelador, Mequlat hamegalé*, trad. de J. M.ª Millás Vallicrosa, Barcelona, 1929.
- Abraham bar Jijya 1969 • Abraham bar Jijya, *The Meditation of the Sad Soul*, trad. de G. Wigoder, Nueva York, 1969.
- Abraham ibn Daud 1990 • Abraham ibn Daud, *Libro de la Tradición*, trad. de L. Ferre, Barcelona, 1990.
- Abraham ibn Jasdáy 1987 • Abraham ibn Jasdáy, *El príncip i el Monjo*, trad. de T. Calders i Artis, Sabadell, 1987.
- Ajbar Maymu'a 1867 • Anónimo, *Ajbar Maymu'a fi fash al-Andalus wa dikr umarai-ba*. Colección de tradiciones sobre la Conquista de al-Andalus, ed. y trad. de E. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867.
- Alcalá 1984 • Alcalá, A., *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro de Arbués mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, 1984.
- Alcoy 1991 • Alcoy, R., «Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XIV», *Actes del Primer Col·loqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1991, pp. 371-392.
- Alcoy i Pedrós 1992 • Alcoy i Pedrós, R., «The Artists of the Marginal Decorations of the Copenhagen Maimonides», *Jewish Art*, 18 (1992), pp. 129-139.
- Aldea et al. 1972 • Aldea, Q. et al., *Diccionario de Historia eclesíastica de España*, Madrid, 1972.
- Alexander 1986 • Alexander, P. S., «Incantations and Books of Magic», en Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, ed. de G. Vermes, F. Millar y M. Goodman, Edimburgo, 1986, pp. 342-379.
- Álföldy 1975 • Álföldy, G., *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975.
- Alfonso X 1987 • Alfonso X, *El Lapidario*, ed. de R. Calvo, Madrid, 1987.
- Al-Harizi 1988 • Al-Harizi, J. b. S., *Las asambleas de los sabios (Tahkemont)*, ed. de C. del Valle Rodríguez, Murcia, 1988.
- Al-Himiyari 1938 • Al-Himiyari, *Kitab al-Rawd al-mi, tar fi jabar al-aqtar*. La Péninsule Ibérique au Moyen Âge, ed. y trad. de E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938.
- Alon 1977 • Alon, G., *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem, 1977.
- Alsina 1985 • Alsina, T., «La imatge visual i la concepció dels jueus a la Catalunya Medieval», *L'Avenc*, 81 (1985), pp. 54-56.
- Al-Turtusi 1993 • Al-Turtusi, A. B., *Kitab al-hawadit wa-l-bida*, *El Libro de las novedades y las innovaciones*, ed., trad. y estudio de M.ª I. Fierro, Madrid, 1993.
- Alvar 1947 • Alvar, M., «Noticia lingüística del Libro Verde de Aragón», *Archivo de Filología Aragonesa*, II (1947), pp. 62-92.
- Al-Wansarisi 1995 • Al-Wansarisi, A., *Al-Mi, yar al-mu, rib wa-l-ya-mi, al-mugrib, an fatawá, ulama, Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Ma-grib*, selección y trad. parcial en Lagardère, V., *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi, yar d'al-Wansarisi*, Madrid, 1995.
- Amador de los Ríos 1875-1876 • Amador de los Ríos, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1875-1876 (ed. facsímil en 3 vols., Madrid, 1984).
- Amador de los Ríos y Villalta 1905 • Amador de los Ríos, J. y Villalta, R., «La sinagoga mayor de Toledo, hoy Santa María la Blanca», *Monumentos arquitectónicos de España. Toledo*, Madrid, 1905, pp. 269-285.
- Amasuno 1991 • Amasuno, M. V., *La escuela de medicina del estudio salmantino*, Salamanca, 1991.
- Anglés 1958 • Anglés, H., *La música de las Cantigas de Alfonso el Sabio*, Barcelona, 1958.
- Anónimo 1970 • Anónimo (siglo XIV), *Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos, don Pedro Alfonso*, ed. crítica de D. Catalán y M. S. de Andrés, Madrid, 1970.
- Antolín 1923 • Antolín, G., *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1923.
- Antoranz Onrubia 2001 • Antoranz Onrubia, M. A., «Banquetes en la pintura gótica española: imágenes del siglo XV», *El Marqués de Santillana 1398-1458. Los albores de la España Moderna* [cat. exp.], Gobierno de Cantabria, 2001, pp. 99-137.
- Apráiz Buesa 1960 • Apráiz Buesa, R. de, «Museo Celtibérico (Soria). 2.-Lauda sepulcral con caracteres hebreos», *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales, 1955-1957*, XVI-XVIII (1960), pp. 203-204.
- Aragón 2000 • Aragón. Reino y Corona [cat. exp.], Madrid, 2000.
- Araujo 1899 • Araujo, O. d., «La grande synagogue de Segovic», *Revue de Études Juives*, XXXIX (1899), pp. 209-216.
- Arbeteta Mira 2000 • Arbeteta Mira, L., «Fuentes decorativas de la platería y joyería españolas de la época de Carlos V», *El arte de la plata en la España de Carlos V* [cat. exp.], Madrid, 2000, pp. 21-40.
- Arce 1987 • Arce, J., *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid, 1987.
- Arco 1947 • Arco, R. del, «La aljama de Huesca», *Sefarad*, VII (1947), pp. 271-301.
- Arco 1949 • Arco, R. del, «Nuevas noticias de la aljama judaica de Huesca», *Sefarad*, IX (1949), pp. 351-392.
- Arellano 1980 • Arellano, A., *En torno a inscripciones toledanas*, Toledo, 1980, pp. 35-39.
- Arié 1973 • Arié, R., *L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492)*, París, 1973.
- Arjona Castro 1982 • Arjona Castro, A., *Anales de Córdoba musulmana*, Córdoba, 1982.
- Armstrong 1995 • Armstrong, K., *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo*, Barcelona, 1995.
- Aron 1977 • Aron, R., *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, París, 1977.
- Arquetipo 2000 • Arquetipo, S.C.L., *Restauración de «la sinagoga» de Ágreda: Informe de la intervención arqueológica*, Soria, 2000 (inédito).
- Ashtor 1973 • Ashtor, E., *The Jews of Moslem Spain*, 1, Filadelfia, 1973.
- Ashtor 1979 • Ashtor, E., *The Jews of Moslem Spain*, 2 vols., Filadelfia, 1979.
- Assas 1878 • Assas, M. de, «Antigua Sinagoga, hoy iglesia de Santa María la Blanca», *Monumentos Arquitectónicos de España*, Toledo, Madrid, 1878, s.p.
- Atrián Jordán 1979 • Atrián Jordán, P., «Informe de las excavaciones realizadas en la Plaza de la Judería», *Teruel*, 53 (1979), pp. 44-46.
- Atrián Jordán 1981 • Atrián Jordán, P., «Lámpara de Hanukkah en cerámica popular turolense», *Teruel*, 66 (1981), pp. 175-180.
- Avello y Castaño 2001 • Avello, J. L. y Castaño, J., «Dos nuevos epitafios hebreos de Puente Castro (León) y recientes excavaciones de la Necrópolis del Castro de los Judíos», *Sefarad*, LXXI (2001), pp. 299-318.
- Avello y Sánchez-Lafuente (en prensa) (1) • Avello Álvarez, J. L. y Sánchez-Lafuente Pérez, J., *Excavaciones en el poblado del Castro de los Judíos. Puente Castro (León). Campañas 1999-2000* (en prensa).
- Avello y Sánchez-Lafuente (en prensa) (2) • Avello Álvarez, J. L. y Sánchez-Lafuente Pérez, J., «El Castro de los Judíos de Puente Castro (León), *Homenaje a Luis Lacave Riaño*, Toledo (en prensa).
- Avril et al. 1982 • Avril, F. et al., *Manuscrits enluminés de la Péninsule Ibérique*, París, 1982.
- Azcárate 1990 • Azcárate, J. M., *Arte gótico en España*, Madrid, 1990.
- Azcona 1964 • Azcona, T. de, *Isabel la Católica*, Madrid, 1964.
- Bachrach 1977 • Bachrach, B. S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977.
- Baeck 1964 • Baeck, L., *La esencia del judaísmo*, Buenos Aires, 1964.
- Baer 1929-1936 • Baer, F., *Die Juden im christlichen Spanien: Erster teil: Urkunden und regesten: I. Aragonien und Navarra; II Kastilien, Inquisitionakten*, 2 vols., Berlín, 1929-1936.
- Baer 1961 • Baer, Y., *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961.
- Baer 1981 • Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Madrid, 1981.
- Baer 1985 • Baer, Y., *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (siglos XIII y XIV)*, Zaragoza, 1985.
- Baer 1998 • Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Barcelona, 1998.
- Bagby 1970 • Bagby, A., «Alfonso X, el Sabio compara moros y judíos», *Romanische Forschungen*, 82 (1970), pp. 578-583.
- Bagby 1971 • Bagby, A., «The Jew in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio», *Speculum*, 46 (1971), pp. 670-689.
- Bailey 1988 • Bailey, D., *A Catalogue of the Lamps in the British Museum. III: Roman Provincial Lamps*, Londres, 1988.
- Bajya ibn Pacuda 1994 • Bajya ibn Pacuda, *Los deberes de los corazonos*, trad. de J. Lomba Fuentes, Madrid, 1994.
- Ballesteros Beretta 1942 • Ballesteros Beretta, A., «Datos para la Topografía del Burgos medieval», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, 80 (1942), pp. 73-82.
- Barcala Muñoz 1998 • Barcala Muñoz, A., «La polémica antijudía en los *Tractatus Origenis* de Gregorio de Elvira», *La controversia* 1998, pp. 45-62.
- Barkai 1944 • Barkai, R., *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, París, 1994.
- Barral Rivadulla 1998 • Barral Rivadulla, D., *La Coruña en los siglos XIII al XV. Historia y configuración de una villa de realengo en la Galicia medieval*, La Coruña, 1998.
- Barrón García 1998 • Barrón García, A., *La época dorada de la platería burgalesa*, Salamanca, 1998.
- Barroso y Morin de Pablos 1944 • Barroso Cabrera, R. y Morin de Pablos, J., «El nicho placa de Salamanca del M.A.N. y otros testimonios del culto a S. Miguel en época visigoda», *Zephyrus*, 46 (1944), pp. 279-291.
- Bataillon 1935 • Bataillon, M., «L'Arabe a Salamanque au temps de la Renaissance», *Hespéris*, 21 (1935), pp. 1-17.
- Bataillon 1937 • Bataillon, M., *Erasmus y España*, Madrid, 1937 (reed. 1986).
- Beinart 1962 • Beinart, H., *¿Cuándo llegaron los judíos a España?*, Estudios del Instituto de Relaciones Culturales Israel-Iberoamérica, España y Portugal, n.º 3, Jerusalén, 1962.
- Beinart 1992 • Beinart, H., *Los judíos en España*, Madrid, 1992.
- Beit-Arié 1999 • Beit-Arié, M., «Colophonned Hebrew Manuscripts Produced in Spain and the Distribution of the Localised Codices», *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 6 (1999), pp. 161-178.
- Beliner Festspiele 1992 • Beliner Festspiele, *Jüdische Lebenswelten Katalos*, Berlín, 1992.
- Benito Martín et al. 1992 • Benito Martín, F. et al., *Murallas de Ágreda: estudio técnico*, Soria, 1992 (inédito).
- Benito Ruano 1976 • Benito Ruano, E., *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976.
- Bennassar 1979 • Bennassar, B., *L'Inquisition Espagnole XV-XIX siècles*, París, 1979.
- Bensaude 1919 • Bensaude, J., *Almanach Perpetuum Celestium Motuum (Radix 1473)*, Ginebra, 1919.
- Berger 1899 • Berger, *Les Bibles Castellaines*, París, 1899.
- Bermúdez Pareja 1974 • Bermúdez Pareja, J., *Pinturas sobre piel en la Alhambra de Granada*, Granada, 1974.
- Bernáldez 1953 • Bernáldez, A., *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 1XX, 1953, pp. 567-788.
- Bernaldez 1962 • Bernaldez, A., *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. de M. Gómez-Moreno y J. de M. Carriazo, Madrid, 1962.
- Bertrán i Roigé 2002 • Bertrán i Roigé, P., «Las comunidades judías de Cataluña: el área de Lleida», *La Cataluña judía*, Barcelona, 2002.
- Betz 1997 • Betz, H. D., «Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71)», en Schäfer, P. y Kippenberg, H. G. (eds.), *Envisioning Magic*, Leiden, 1997, pp. 45-63.
- Biblia 1920-1922 • *Biblia traducida del hebreo al castellano por Rabi Mose Aragal de Guadalupe y publicada por el Duque de Berwick y Alba*, ed. de A. Paz y Meliá, 2 vols., Madrid, 1920-1922.
- Blasco 1999 • Blasco, A., «Sefarad. Otra visión de España», *Las Españas medievales*, Valladolid, 1999, pp. 113-139.
- Blasco Martínez 1988 • Blasco Martínez, A., *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, Zaragoza, 1988.
- Blasco y Romano 1991 • Blasco, A. y Romano, D., «Vidal (ben) Satorre, copista hebreo (1383-411)», *Sefarad*, LI (1991).
- Blecuca 1981 • Juan Manuel, *Obras Completas*, ed. de J. M. Blecuca, Madrid, 1981.
- Blumenkranz 1960 • Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, París-La Haya, 1960.
- Blumenkranz 1966 • Blumenkranz, B., *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, 1966.

- Bober 1948 • Bober, H., «The Zodiacal Miniature of the *Très riches heures de the Duke of Berry*-Its Sources and Meaning», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11 (1948), pp. 1-34.
- Borrás 1995 • Borrás, M., *España. Crisol de tres culturas, lo islámico, lo judío y lo cristiano*, Historia del Arte Español, t. III, Barcelona, 1995.
- Bos 2001 • Bos, G., *Maimonides Medical Aphorisms: Books 1-5*, Chicago, 2001.
- Bravo 1997 • Bravo, M. A. del, *Sefarad. Los judíos de España*, Madrid, 1997.
- Brody 1894-1930 • Brody, H. (ed.), *Diwan. Yehudá Halevi*, 4 vols., Berlín, 1894-1930.
- Browe 1926 • Browe, P., «Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter», *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kunstgeschichte*, 34 (1926), pp. 167-197.
- Bunes Ibarra 1998 • Bunes Ibarra, M. A. de, «Concepto y formación del patrimonio hispanojudío», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 79-91.
- Burnett 1995 • Burnett, C., «Master Theodore, Frederick II's Philosopher», *Federico II e le nuove culture*, Spoleto, 1995, pp. 225-285.
- Burnett 1996 • Burnett, C., «Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts», en id., *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Aldershot, 1996, art. 1, pp. 1-15.
- Burnett 2002 • Burnett, C., «Filosofía natural, secretos y magia», en García Ballester, L. (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla, I: Edad Media*, vol. 1, Salamanca, 2002, pp. 95-144.
- Busi y Loewenthal 1995 • Busi, G. y Loewenthal, E., *Mística ebriaca. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Turín, 1995.
- Cabezud Astrain 1951 • Cabezud Astrain, J., «Nuevos datos sobre la paternidad del Libro Verde de Aragón», *Archivo de Filología Aragonesa*, VI (1951), pp. 75-85.
- Cagigas 1929 • Cagigas, I. de las, *Libro Verde de Aragón*, Madrid, 1929.
- Cahen 1954-1965 • Cahen, C., «Dhimma», *Encyclopaedia of Islam*, II (1954-1965), pp. 227-231.
- Caiozzo 1994 • Caiozzo, A., «Les dragons du Livre des étoiles fixes d'Abd al-Rahman al-Sufi», *Histoire de l'Art*, 25-26 (1994), pp. 3-13.
- Calvo 1987 • Calvo, R. (ed.), *El Libro de Ajedrez Dados y Tablas*, 1987.
- Calvo Capilla 2001 • Calvo Capilla, S., *Estudios sobre Arquitectura religiosa en al-Andalus: Las pequeñas mezquitas en su contexto histórico y cultural*, 2 vols., tesis doctoral, microficha, Madrid, 2001.
- Calvo y Lerma 1996 • Calvo Gálvez, M. y Lerma, J. V., «El Fossar dels jueus», *Satiabi*, 46 (1996), pp. 261-275.
- Calvo y Lerma 1998 • Calvo Gálvez, M. y Lerma, J. V., «Peste Negra y pogrom en la ciudad de Valencia. La evidencia arqueológica», *Revista de Arqueología*, 206 (1998), pp. 50-59.
- Calzada Oliveras 1983 • Calzada Oliveras, J., *Sant Pere de Galligans. La història i el monument*, Girona, 1983.
- Cambridge History of Judaism 1999 • *The Cambridge History of Judaism. The Early Roman Period*, Cambridge, 1999.
- Camille 1989 • Camille, M., *The Gothic Idol*, Cambridge, 1989.
- Camón Aznar 1966 • Camón Aznar, J., *Pintura medieval española*, Summa Artis, vol. XXII, Madrid, 1966.
- Canellas 1974 • Canellas, A., «La judería zaragozana», *Boletín Municipal de Zaragoza*, 37 (1974).
- Cano 1991 (1) • Cano, M.ª J., *La vara de Yehudah*, Barcelona, 1991.
- Cano 1991 (2) • Cano, M.ª J., «La astronomía en la Guía de Maimónides y en la Corona Real de Ibn Gabirol», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 40 (1991), pp. 109-118.
- Cantera 1927 • Cantera, F., *Chebet Jehuda*, Granada, 1927.
- Cantera 1928 • Cantera, F., *El libro de la cábala de Abraham Ben Salomon de Torruviel y un fragmento histórico de José ben Zaddic de Arévalo*, Salamanca, 1928.
- Cantera 1931 • Cantera, F., «El juicio salmantino Abraham Zacut», *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 27 (1931), pp. 63-398.
- Cantera 1935 • Cantera, F., *Abraham Zacut*, Madrid, 1935.
- Cantera 1942 • Cantera, F., «De epigrafía hebraicoespañola», *Sefarad*, II (1942), pp. 99-112.
- Cantera 1943 • Cantera, F., «Nuevas inscripciones hebraicas leonesas», *Sefarad*, III (1943), pp. 329-358.
- Cantera 1944 • Cantera, F., «Inscripciones hebraicas en Toledo. Nuevo hallazgo epigráfico», *Sefarad*, IV (1944), pp. 45-72.
- Cantera 1946 • Cantera, F., «Documentos de compraventa hebraicos de la catedral de Calahorra», *Sefarad*, VI (1946), pp. 37-61.
- Cantera 1950 • Cantera, F., «Nueva lápida hebraica en Tarragona», *Sefarad*, X (1950), pp. 173-176.
- Cantera 1951 • Cantera, F., «La epigrafía hebraica en Sevilla», *Sefarad*, XI (1951).
- Cantera 1952 • Cantera, F., *Alvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios*, Madrid, 1952.
- Cantera 1953 (1) • Cantera, F., «Cementerios hebreos de España», *Sefarad*, XIII (1953), pp. 362-370.
- Cantera 1953 (2) • Cantera, F., «Sellos hispano hebreos», *Sefarad*, XIII (1953).
- Cantera 1954 • Cantera, F., «Dos sellos hebraicos inéditos», *Sefarad*, XIV (1954), pp. 369-371.
- Cantera 1955 (1) • Cantera, F., *Sinagogas españolas. Con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*, Madrid, 1955.
- Cantera 1955 (2) • Cantera, F., «Nueva inscripción trilingüe tarraconense», *Sefarad*, XV (1955), pp. 151-156.
- Cantera 1955 (3) • Cantera, F., «La judería de Calahorra», *Sefarad*, XV (1955), pp. 353-372.
- Cantera Burgos 1956 (1) • Cantera Burgos, F., «Lápida hebraica de Soria», *Sefarad*, XVI (1956), pp. 125-129.
- Cantera Burgos 1956 (2) • Cantera Burgos, F., «De arqueología y epigrafía hebraicas: 1.-Nueva lápida hebraica de Tortosa. 2.-Unas palabras más sobre la lápida de Soria. 3.-Amuleto o amuletos hebreos del Museo Arqueológico de Madrid», *Sefarad*, XVI (1956), pp. 399-405.
- Cantera Burgos 1956 (3) • Cantera Burgos, F., «La judería de Calahorra», *Sefarad*, XVI (1956), pp. 73-112.
- Cantera Burgos 1958 (1) • Cantera Burgos, F., «Las tercias reales del Obispaño de Calahorra y los cogedores judíos», *Sefarad*, XVIII (1958), pp. 291-314.
- Cantera Burgos 1958 (2) • Cantera Burgos, F., «Nueva serie de manuscritos hebreos en Madrid», *Sefarad*, XVIII (1958), pp. 220-228.
- Cantera Burgos 1971 • Cantera Burgos, F., «España medieval: arqueología», en Barnett, R. D. (ed.), *The Sephardi Heritage*, vol. I: *The Jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492*, Londres, 1971, pp. 29-62 (artículo fechado en 1963).
- Cantera Burgos 1973 (1) • Cantera Burgos, F., *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, Madrid, 1973.
- Cantera Burgos 1973 (2) • Cantera Burgos, F., «La "Ketuba" de D. Davidovitch y las Ketubbot españolas», *Sefarad*, XXXIII (1973), pp. 378-379.
- Cantera Burgos 1976 • Cantera Burgos, F., «Juderías medievales de la provincia de Soria», *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, OSB. Studia Silensia III*, Santo Domingo de Silos, 1976.
- Cantera Burgos 1984 • Cantera Burgos, F., *Sinagogas españolas, con especial estudio de las de Córdoba y la toledana del Tránsito*, Madrid, 1984 (reed.).
- Cantera Montenegro 1987 • Cantera Montenegro, J., *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media*, Logroño, 1987.
- Cantera Montenegro 1994 • Cantera Montenegro, J., «Ordenamiento Real de Alcalá», *Una hora de España* 1994, pp. 82-83.
- Cantera Montenegro 2001 • Cantera Montenegro, J., «El Sefer Torah del archivo catedralicio de Calahorra», *Kalavrikos*, 6 (2001), pp. 115-128.
- Cantera y Levy 1939 • Cantera, F. y Levy, R., *The Beginning of Wisdom. An Astrological Treatise by Abraham Ibn 'Ezra*, Baltimore (Maryland), 1939.
- Cantera y Millás 1956 • Cantera, F. y Millás, J. M., *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, 1956.
- Cárdenas 1974 • Cárdenas, A. J., *A Study and Edition of the Royal Scriptorium Manuscript of El Libro del saber de Astrología by Alfonso X, el Sabio* (tesis doctoral inédita), University of Michigan, Ann Arbor, 1974.
- Cárdenas 1986 (1) • Cárdenas, A. J., «Alfonso X's Libro de las formas & de las ymagenes: Facts and probabilities», *Romance Quarterly*, 33 (1986), pp. 269-274.
- Cárdenas 1986 (2) • Cárdenas, A. J., «Hacia una edición crítica del Libro del saber de astrología de Alfonso X: estudio codicológico actual de la obra regia (mutilaciones, fechas y motivos)», *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, 1986, pp. 110-120.
- Cardoner y Planas 1960 • Cardoner y Planas, A., «La medicina astrológica durante el siglo XIV en la Corona de Aragón», *Actes du IX Congrès International d'Histoire des Sciences*, Barcelona y París, 1960, pp. 341-346.
- Cardoner y Planas 1973 • Cardoner y Planas, A., *Historia de la medicina a la Corona de Aragón, 1162-1479*, Barcelona, 1973.
- Cardoner, 1944 • Cardoner, J., «Nuevos datos acerca de Jafuda Bon-senor», *Sefarad*, IV (1944), pp. 287-293.
- Carrasco 1993 • Carrasco, J., *Sinagogas y mercado. Estudios y textos sobre los judíos del Reino de Navarra*, Pamplona, 1993.
- Carrasco et. al. 1994 • Carrasco, J. et al., *Los judíos del reino de Navarra. Documentos 1093-1333*, Pamplona, 1994.
- Carrete Parrondo 1976 • Carrete Parrondo, C., «El repartimiento de Huete de 1290», en *Sefarad*, XXXVI (1976), pp. 121-140.
- Carrete Parrondo 1981 • Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. I. Provincia de Salamanca*, Salamanca, 1981.
- Carrete Parrondo 1983 • Carrete Parrondo, C., *Hebraistas y judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV-XVI)*, Salamanca, 1983.
- Carrete Parrondo 1992 • Carrete Parrondo, C., *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, 1992.
- Carrobes Santos, 1988 • Carrobes Santos, J., *Memorias de las excavaciones de urgencia del Nuevo Mercado de Abastos de Toledo. Introducción al estudio de la ciudad de Toledo en el siglo IV a. C.*, Toledo, 1988.
- Carvalho 1927 • Carvalho, J. de, «Dois inéditos de Abraham Zacuto», *Revista de Estudos Hebraicos*, 1 (1927), pp. 7-54 (reimp. en *Obras completas, II: História da cultura 1922-1948*, Lisboa, 1982, pp. 35-113).
- Casamar, 1985 • Casamar, M., «Epitafio de Havaab», *Aclaros. El fiel de la balanza*, Toledo, 1985, p. 305.
- Casanovas 2002 • Casanovas, J., «Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica», *Actas del IX Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardi. Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Cuenca, 2002 (en prensa).
- Casanovas Miró 1988-1989 • Casanovas Miró, J., «Lápides de Montjuïc, amb inscripcions hebraiques, reutilitzades a la rodalia de Girona», *Calls*, 3 (1988-1989), pp. 35-44.
- Casanovas Miró 2000 • Casanovas Miró, J., «Nuevas investigaciones sobre arqueología funeraria judaica en España», *Actas del 3º Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. 8, Oporto, 2000, pp. 169-176.
- Casanovas Miró 2001 • Casanovas Miró, J., «Notas sobre dos inscripciones hebreas de Uncastillo», *El Mirador*, 25 (2001), pp. 39-41.
- Casanovas y Ripoll 1983 • Casanovas Miró, J. y Ripoll López, G., «Catálogo de los materiales aparecidos en la necrópolis judaica de Deza (Soria)», *Celtiberia*, 65 (1983), pp. 135-148.
- Casanovas y Rovira, 1995 • Casanovas, A. y Rovira, J., *Catàleg de les medalles i els aplics de guarniment medievals del Museu Episcopal de Vic*, Vic, 1995.
- Castañón González 1995 • Castañón González, J., «La aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: La carta real de 1450», *España Medieval*, 18 (1995), p. 181-203.
- Castañón y Avello 2001 • Castañón, J. y Avello, J. L., «Dos nuevos epitafios hebreos de la necrópolis del Castro de los Judíos (Puente del Castro, León)», *Sefarad*, LXI (2001), pp. 299-318.
- Castellarnau 1899 • Castellarnau, J. M., «La sinagoga mayor de Segovia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXXV (1899), pp. 319-330.
- Castellarnau 1934 • Castellarnau, J. M.ª, «Lo que queda de la Sinagoga Mayor de Segovia», *Universidad y Tierra*, 2 y 3 (1934).
- Castillo 1973 • Castillo, R., *Antología. Cuatro poetas hebraico-españoles*, Madrid, 1973.
- Castro 1965 • Castro, A., «La Celestina» como contienda literaria, Madrid, 1965.
- Castro 1984 • Castro, A., *España en su Historia. Cristianos, Moros y Judíos*, Barcelona, 1984.
- Castro 1987 • Castro, F. de, *La Fuente de la Vida*, Barcelona, 1987.
- Catálogo de manuscritos 1953 • *Catálogo de manuscritos: Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1953.
- Cátedra 1985 • Cátedra, P., *Exegesis-ciencia-literatura. La exposición del salmo «Quoniam videbo...» de Enrique de Villena*, Madrid, 1985.
- Chabás 2002 • Chabás, J., «Las ciencias exactas», en García Ballester, L. (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla, I: Edad Media*, vol. I, Salamanca, 2002, pp. 59-94.
- Chabás y Goldstein 2000 • Chabás, J. y Goldstein, B. R., *Astronomy in the Iberian Peninsula. Abraham Zacut and the Transition from Manuscript to Print*, Filadelfia, 2000.
- Chazan 1977 • Chazan, R., «The Barcelona Disputation of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response», *Speculum*, 52 (1977), pp. 824-842.
- Chazan 1989 • Chazan, R., *Daggers of Faith*, Berkeley, 1989.
- Chico Picaza 1984 • Chico Picaza, M.ª V., «El concepto de movimiento en la miniatura de las *Canigas de Sta. María*», *Actas del congreso internacional Alfonso X, vida, obra, época*, Madrid, 1984.
- Chico Picaza 1986 • Chico Picaza, M.ª V., «La relación texto-imagen en la miniatura de las *Canigas de Sta. María*», *Reales Sitios*, XXXIII (1986), pp. 65-72.
- Chico Picaza 1987 • Chico Picaza, M.ª V., *Composición pictórica en la miniatura del Códice Rico de las Canigas de Sta. María*, Madrid, 1987.

- Chico Picaza 1993-1994 • Chico Picaza, M.ª V., «Cronología de la miniatura de Alfonso X el Sabio. Estado de la cuestión», *Anales de Historia del Arte*, IV (1993-1994), pp. 569-576.
- Chico Picaza 1999 • Chico Picaza, M.ª V., «Hagiografía de las *Cantigas de Santa María*: bizantinismos y otros criterios de selección», *Anales de H.ª del Arte*, IX (1999), pp. 35-54.
- Chico Picaza 2002 • Chico Picaza, M.ª V., «La decoración marginal en el *Lapidario* de Alfonso X», *Reales Sitios*, XXXIX (2002), pp. 2-13.
- Chill 1979 • Chill, A., *The Minbagim. The Customs and Ceremonies of Judaism their Origins and Rationale*, Nueva York, 1979.
- Cirlot 1984 • Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1984.
- Cirlot 1985 • Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1985.
- Clark 1979 • Clark, C. W., *The Zodiac Man in Medieval Medical Astrology*, tesis doctoral, University of Colorado, 1979.
- Cohn-Sherbok 1999 • Cohn-Sherbok, D., *Judaism*, Londres, 1999.
- Collantes de Terán 1984 • Collantes de Terán, A., *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, 1984.
- Comes 1991-1992 • Comes, M., «El libro de las estrellas de la ochava espera alfonsí: traducción del Kitab suwakib de al-Sufi», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 25 (1991-1992), pp. 135-152.
- Comes et al. 1987 • Comes M. et al. (eds.), *De astronomia Alphonsi regis*, Barcelona, 1987.
- Conde y Delgado de Molina 1991 • Conde y Delgado de Molina, R., *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza, 1991.
- Constitutiones 1981 • *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, ed. de A. García y García (*Monumenta Iuris Canonici, Corpus glossatorum*, vol. II), Ciudad del Vaticano, 1981.
- Contreras Mas 1997 • Contreras Mas, A., *Los médicos judíos en la Mallorca Bajomedieval: siglos XIV-XV*, Mallorca, 1997.
- Convivencia 1992 • Mann, V., Glick, T. y Dodds, J. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval*, Nueva York, 1992.
- Cook y Gudíol 1980 • Cook, W. W. S. y Gudíol Ricart, J., *Pintura e imaginaria románticas*, *Ars Hispaniae*, vol. VI, Madrid, 1980.
- Corpus Inscriptionum Latinarum • *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1869.
- Corti 1999 • Corti, F., «La guerra en Andalucía: Aproximación a la retórica visual de las *Cantigas de Sta. María*», *El Scriptorium Alfonsi* 1999, pp. 301-326.
- Creswell 1989 • Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, ed. rev. y aumentada de James W. Allan, El Cairo, 1989 (1.ª ed. 1958).
- Cruz Hernández 1996 • Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento islámico*, Madrid, 1996 (2.ª ed.).
- Cutler 1970 • Cutler, A., «Innocent III and the Distinctive Clothing of Jews and Muslims» en Sommerfeldt, J. R. (ed.), *Studies in Medieval Culture III*, Kalamazoo, 1970, pp. 92-116.
- Czekelius 1931 • Czekelius, O., «Antiguas sinagogas de España», *Arquitectura*, XIII, 150 (1931), pp. 326-341.
- D'Agostino 1992 • Alfonso X el Sabio, *Astromagia*, ed. y trad. de A. D'Agostino, Nápoles, 1992.
- Dalmases 1992 • Dalmases, N., *Orfebrenia catalana medieval: Barcelona 1300-1500*, Institut D'Estudis Catalans, Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica 1, Barcelona, 1992.
- Dan 1994 • Dan, J., «Three Phases of the History of the Sefer Ye-zira», *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 21 (1994), pp. 7-29 (reimp. en id., *Jewish Mysticism, I: Late Antiquity*, Northvale (N.J.) y Jerusalén, 1998, pp. 155-187).
- Davila 2001 • Davila, J. R., *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden-Boston-Colonia, 2001.
- De la Bible 1985 • *De la Bible à nos jours. 3000 ans d'art*, Paris, 1985.
- De miraculo 1860 • «De miraculo hostiae a Judaeo Parisiis anno Domini MCCXC», *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, 22 (1860), p. 32.
- Delcor 1976 • Delcor, M., *Religion d'Israel et Proche Orient Ancien. Des Phœniciens aux Esséniens*, Leiden, 1976.
- Delisle 1868-1881 • Delisle, L., *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1868-1881.
- Démians D'Archimbaud y Picon 1980 • Démians D'Archimbaud, G. y Picon, M., «Les céramiques médiévales en France méditerranéenne. Recherches archéologiques et de laboratoire», *La Céramique médiévale en Méditerranée occidentale*, Valbonne, 1978; Paris, 1980, pp. 15-42.
- Díaz Esteban 1969 • Díaz Esteban, F., «El "Debate del cálamo y las tijeras" de Sem Tob Ardulet, Don Santo de Carrión», *Revista de la Universidad de Madrid*, 18 (1969), pp. 61-102.
- Díaz Esteban 1991 • Díaz Esteban, F., «La prosa hispanohebraica», *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 83-114.
- Díaz Esteban 1999 • Díaz Esteban, F., «Los judíos en la España medieval», *El saber en al-Andalus. Textos y Estudios II*, Sevilla, 1999, pp. 165-177.
- Díaz y Díaz 1976 • Díaz y Díaz, M. C., «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias», *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, pp. 87-115.
- Díaz-Mas 1986 • Díaz-Mas, P., *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1986.
- Dictionnaire du Judaïsme 1998 • *Dictionnaire du Judaïsme*, París, 1998.
- Diez Merino 1998 • Diez Merino, L., «San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana», *La controversia* 1998, pp. 79-110.
- Diman y Winget 1980 • Alfonso X, *Lapidario and Libro de las formas e imágenes*, ed. de R. C. Diman y L. Winget, Madison (Wisconsin), 1980.
- Dodds 1992 • Dodds, J., «Mudéjar tradition and the Synagogues of Medieval Spain: Cultural Identity and Cultural Hegemony», *Convivencia* 1992, pp. 113-130.
- Domínguez Bordona, 1933 • Domínguez Bordona, J., *Manuscritos con pinturas*, Madrid, 1933.
- Domínguez Bordona, 1976 • Domínguez Bordona, J., *La Miniatura Española*, Madrid, 1976.
- Domínguez Ortiz 1991 • Domínguez Ortiz, A., *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Granada, 1991.
- Domínguez Perela 1986 • Domínguez Perela, E., «Eboraria islámica. Las arquetas del Museo Lázaro Galdiano», *Goya*, 193-195 (1986), pp. 66-81.
- Domínguez Rodríguez 1973 • Domínguez Rodríguez, A., «Filiación estilística de la miniatura alfonsí», en *Actas del XXXIII congreso de Hª del Arte*, Granada, 1973, pp. 345-358.
- Domínguez Rodríguez 1976 • Domínguez Rodríguez, A., «Imágenes de Presentación en la miniatura alfonsí», *Goya*, 131 (1976), pp. 287-291.
- Domínguez Rodríguez 1979 • Domínguez Rodríguez, A., «Imágenes de un rey trovador de Sta. María», en *El medio oriente e I'occidente nell arte del XIII secolo*, Bolonia, 1979, pp. 229-239.
- Domínguez Rodríguez 1982 • Domínguez Rodríguez, A. (ed.), *La Miniatura de El Lapidario*, Madrid, 1982.
- Domínguez Rodríguez 1984 • Domínguez Rodríguez, A., *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1984.
- Domínguez Rodríguez 1987 • Domínguez Rodríguez, A., *La Miniatura de Alfonso X el Sabio*, estudio crítico, ed. facsimilar del *Libro de los Juegos*, 1987.
- Domínguez Rodríguez 1992 • Domínguez Rodríguez, A., *La miniatura en la corte de Alfonso X*, Madrid, 1992.
- Domínguez Rodríguez 1995 • Domínguez Rodríguez, A., «Dos Biblias iluminadas en Toledo en torno a 1420: La Biblia de Alba y la "Biblia romanceda escorialense" (Escorial, Ms. I.J.3.)», *Flanders in a European Perspective*, Leuven, 1995, pp. 473-485.
- Dujovne 1980 • Dujovne, L., *El judaísmo como cultura. De la filosofía milenaria a la resurrección nacional*, Buenos Aires, 1980.
- Dunás ben Labrat 1980 • Dunás ben Labrat, *Tesobot de Dunas ben Labrat*, ed. y trad. de A. Sáenz-Badillos, Granada, 1980.
- D'une main forte 1991 • *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*, París, 1991.
- Durán y Millás 1947 • Durán y Sanpere, A. y Millás Vallicrosa J. M., «Una necrópolis judaica en el Montjuich de Barcelona», *Sefarad*, VII (1947), pp. 231-259.
- Ecker 1997 • Ecker, H. L., «The Conversion of Mosques to Synagogues in Seville: the Case of the Mezquita de la Judería», *Gesta*, XXXVI, 2 (1997), pp. 190-207.
- Eisen 1998 • Eisen, A. M., *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, 1998.
- El arte Románico 1961 • *El arte Románico*, Barcelona y Santiago de Compostela, 1961.
- El Marqués de Santillana 2001 • *El Marqués de Santillana 1398-1458. Los albores de la España Moderna*, Hondarribia, 2001.
- El mundo de Carlos V 2000 • *El mundo de Carlos V. De la España Medieval al Siglo de Oro*, Madrid, 2000.
- El Scriptorium Alfonsi 1999 • *El Scriptorium Alfonsi: De los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, 1999.
- Elorza Guinea 1995 • Elorza Guinea, J. C., «Vlanderen en Castilla y León», *Las Edades del Hombre en Ambreres* [cat. exp.], Salamanca, 1995, pp. 130-132.
- Encuentro 1999 • *Encuentro de las tres confesiones religiosas. Cristianismo, judaísmo, Islam*, Madrid, 1999.
- Encyclopaedia Judaica 1971 • *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, 1971.
- Epstein 1925 • Epstein, I., *The Responsa of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain*, Londres, 1925.
- Epstein 1959 • Epstein, I., *Judaism. A Historical Presentation*, Londres, 1959.
- Escó et al. 1988 • Escó, C., Giralt, J. y Sénac, Ph., *Arqueología islámica en la marca superior de al-Andalus*, Huesca, 1988.
- Español 1993-1994 • Español, F., «Ecos del sentimiento antimusulmán en el Spill de Jaime Roig», *Sbarq Al-Andalus. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11 (1993-1994), pp. 325-345.
- Español 1994 • Español, F., *Guillem Seguer de Montblanc. Un mestre trescentista escultor, pintor i arquitecte*, Montblanc, 1994.
- Espinosa Villegas 1999 • Espinosa Villegas, M. A., *Judaísmo, Estética y Arquitectura: La Sinagoga Sefardí*, Granada, 1999.
- Exposición de arte 1988 • *Exposición de arte, tecnología y literatura hispano-musulmanes*, Teruel, 1988.
- Falcón Pérez, 1981 • Falcón Pérez, M. I., *Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1981.
- Fattal 1958 • Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.
- Feldman 1996 • Feldman, L. M., *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, 1996.
- Fellous 1992 • Fellous, S., «Catalogue Raisonné of the Miniatures», *The Hebrew Bible of the Jews translated into Castilian in 1422 by Rabbi Moses Arragel de Guadalajara*, ed. de J. Schonfield, Madrid, 1992.
- Fellous 1998 • Fellous, S., «La Biblia de Alba. L'Iconographie ambiguë», en Carrete Parrondo, C. y Meyuhás Gimio, A. (eds.), *Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, Salamanca, 1998, pp. 41-96.
- Fellous 2001 • Fellous, S., *Histoire de la Bible de Moïse Arragel. Quand un rabin interprète la Bible pour les chrétiens*, Paris, 2001.
- Fernández González 1987 (1) • Fernández González, E., «Las miniaturas en los códices martinianos», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su Obra Literaria, 1185-1985*, León, 1987, pp. 513-549.
- Fernández González 1987 (2) • Fernández González, E., «Santo Martino de León, viajero culto y peregrino piadoso», *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), pp. 49-73.
- Fernández Esteban 1997 • Fernández Esteban, S., «Análisis de las estructuras funerarias de la Cuesta de los Hoyos, Segovia. Un ejemplo de necrópolis medieval hebrea», *XXIV Congreso Nacional de Arqueología*, Cartagena, 1997, vol. V, pp. 225-232.
- Fernández Esteban 2000 • Fernández Esteban, S., «Las necrópolis medievales de la comunidad judaica. El caso de la Cuesta de los Hoyos (Segovia)», *Actas del 3º Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. VIII, Oporto, 2000, pp. 191-205.
- Fernández Cabo 1997 • Fernández Cabo, M., *Armaduras de Cuabierta*, Valladolid, 1997.
- Fernández Gallardo 2002 • Fernández Gallardo, L., *Alonso de Cartagena. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid, 2002.
- Fernández Montaña 1881 • Alfonso X, *Lapidario. Códice original*, ed. de J. Fernández Montaña, Madrid, 1881.
- Fernández Ordóñez 1982 • Fernández Ordóñez, I., *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid, 1982.
- Fernández Ordóñez 1993 • Fernández Ordóñez, I., *Versión Crítica de la Estoria de España*, Madrid, 1993.
- Fernández Ordóñez 1999 • Fernández Ordóñez, I., «El Taller Historiográfico Alfonsí», *El Scriptorium Alfonsi* 1999.
- Fernández Tejero 1976 • Fernández Tejero, E., *La tradición textual española de la Biblia hebrea*, Madrid, 1976.
- Fernández y Galván en prensa • Fernández González, E. y Galván Freile, F., «Iconografía, ornamentación y valor simbólico de la imagen», *Libro de estudios. Edición facsimilar del Códice Albedense* (en prensa).
- Fernández, Munoa y Rabasco 1985 • Fernández, A., Munoa, R. y Rabasco, J., *Enciclopedia de la plata española y virreinal americana*, Madrid, 1985.
- Filgueira Valverde 1972 • Filgueira Valverde, J., *Las Cantigas de Santa María*, estudio crítico y ed. facsimilar del *Códice Rico de las Cantigas de Sta. María*, Madrid, 1972.
- Filgueira Valverde 1994 • Filgueira Valverde, X., «Os xudeus nas Cantigas de Santa María», *Xudeus e Conversos na Historia. I: Mentalidades e Cultura*, Ourense, 1994, pp. 245-263.
- Fink y Bialer 1980 • Fink, E. y Bialer, Y., *Jewish Life in Art and Tradition*, Jerusalén, 1980.
- Fishof 2001 • Fishof, I., «The Many Faces of the Zodiac», en Fishof et al. 2001, pp. 29-92.
- Fishof et al. 2001 • Fishof, I. et al., *Written in the Stars. Art and Symbolism of the Zodiac*, Jerusalén, 2001.
- Fita 1870 • Fita, F., «El papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza», *La Ciudad de Dios*, IV (1870), pp. 189 y ss.
- Fita 1874 • Fita, F., «Lápidas hebreas de Geron», *Revista Histórica Latina*, I (1874), fasc. IV, pp. 1-5; fasc. VIII, pp. 17-23.

- Fita 1884 • Fita, F., «La Sinagoga de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v (1884), pp. 361-399.
- Fita 1905 • Fita, F., «Nuevas inscripciones romanas y hebreas. León», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLVII (1905), pp. 133-147.
- Fita 1907 (1) • Fita, F., «Epígrafes hebreos de Béjar y Salamanca», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, I (1907), pp. 67-77.
- Fita 1907 (2) • Fita, F., «Monumentos hebreos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, I (1907), pp. 87-93.
- Fita 1907 (3) • Fita, F., «Nueva inscripción hebrea de León», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, I (1907), pp. 33-36.
- Flórez Miguel et al. 1989 • Flórez Miguel, C. et al., *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Salamanca, 1989.
- Florianio 1925 • Florianio, A. C., *La aljama de judíos de Teruel y el hallazgo de su necrópolis*, Arce, 1925.
- Forcada 1991-1992 • Forcada, M., «La traducción alfonsí del Picarix», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 25 (1991-1992), pp. 153-167.
- Fortún Pérez de Ciriza 1982-1985 • Fortún Pérez de Ciriza, J., «Colección de fueros menores de Navarra y otros privilegios locales», *Príncipe de Viana*, 43 (1982), pp. 273-346 y 951-1036, y 46 (1985), pp. 361-448.
- Franco Mata 1998 • Franco Mata, A., «Cuatro programas iconográficos medievales paralelos», *Miscel-lana en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, Abadía de Montserrat, 1998, vol. I, pp. 283-286.
- Freimann 1910 • Freimann, A., «Kopista hebräischer Handschriften in Sappien und Portugal», *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, XIV (1910).
- Freimann 1924 • Freimann, A., *A. Zacut, Sefer Yubasin*, Frankfurt am Main, 1924.
- Freimann 1968 • Freimann, A., *Otzet le-Melekhet ha-Defus ha-Iuri ha-Rishonah be-Meah ha-Hamesh Eshre*, Jerusalén, 1968.
- French 1994 • French, R., «Astrology in Medical Practice», en García Ballester, L. et al., *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, 1994, pp. 30-59.
- Friedenberg 1987 • Friedenberg, D., *Medieval Jewish Seals from Europe*, Detroit, 1987.
- Gállego 1994 • Gállego, A., «Le Libro Verde de Aragón ou la peur de la tache», *Quelques aspects des Peurs Sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Toulouse, 1994, pp. 27-38.
- Galván Freile, 1999 • Galván Freile, F., *La decoración de manuscritos en León en torno al año 1200* (tesis doctoral, ed. en soporte informático), León, 1999, pp. 217-176.
- Gampel 1996 • Gampel, B. R., *Los últimos judíos en el suelo ibérico. Las juderías navarras, 1479-1498*, Pamplona, 1996.
- Garabito 1991 • Garabito Gregorio, G., «Escultura castellano-leonesa en la Colección Godía», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción*, 26 (1991), pp. 53-72.
- García Arenal 1991 • García Arenal, M., «Rapports entre les groupes dans la Peninsule Ibérique. La conversion des juifs à l'Islam (XII-XIII siècles)», *Revue du Monde Musulman et Méditerranéen*, 63-64 (1991), pp. 91-102.
- García Avilés 1994 • García Avilés, A., «Arte y astrología en Salamanca a finales del siglo XV», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 6 (1994), pp. 39-60.
- García Avilés 1995 • García Avilés, A., «Alfonso X y las imágenes de los cielos: algunos problemas en torno a la iconografía astrológica de Alfonso X el Sabio», *Mitteilungen der Carl Justi Vereinigung*, 7 (1995), pp. 4-34.
- García Avilés 1996 • García Avilés, A., «Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), pp. 14-23.
- García Avilés 1997 (1) • García Avilés, A., «Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí», *Bulletin of Hispanic Studies*, 74 (1997), pp. 21-39.
- García Avilés 1997 (2) • García Avilés, A., «Imágenes mágicas. La obra astrológica de Alfonso X y su fortuna en la Europa bajo-medieval», en Rodríguez Llopis, M. (coord.), *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia, 1997, pp. 137-172.
- García Avilés 1999 • García Avilés, A., «Alfonso X y la Tradición de la Magia Astral», *El Scriptorium Alfonsí* 1999, pp. 83-103.
- García Bellido 1959 • García Bellido, A., «El elemento forastero en Hispania romana», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 144 (1959), pp. 142 y ss.
- García Calvo 1974 • García Calvo, A., *Dom Sem Tob, Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales*, Madrid, 1974.
- García de Cortázar 1983 • García de Cortázar, J. A., *La época medieval*, Historia de España, Alfaguara, vol. II, Madrid, 1983.
- García Gómez y Lévi-Provençal 1981 • García Gómez, E. y Lévi-Provençal, E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El Tratado de Ibn Abdun*, Sevilla, 1981.
- García Iglesias 1978 (1) • García Iglesias, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.
- García Iglesias 1978 (2) • García Iglesias, L., «Los menores de edad, hijos de judíos, en los cánones y leyes de época visigótica», *El Olivo*, 5-6 (1978), pp. 28 y ss.
- García Iglesias 1979 (1) • García Iglesias, L., «Castigos corporales a judíos y judaizantes en la legislación visigótica», *El Olivo*, 10 (1979), pp. 85 y ss.
- García Iglesias 1979 (2) • García Iglesias, L., *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza, 1979.
- García López 1889 • García López, J. C., *Ensayo de una tipografía Complutense*, Madrid, 1889.
- García López 1891-1894 • García López, J. C., *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III*, 2 vols., Madrid, 1891-1894.
- García Moreno 1993 • García Moreno, L. A., *Los judíos de la España antigua*, Madrid, 1993.
- García Teixeira 1925 • García Teixeira, F. A., *A antiga sinagoga de Tomar*, Lisboa, 1925.
- García y González 1970 • García y García, A. y González, R., *Catálogo de los Manuscritos Jurídicos Medievales de la Catedral de Toledo*, Roma-Madrid, 1970.
- Garel 1991 • Garel, M., *D'un main forte. Manuscrits hebreux des collections françaises*, París, 1991.
- Gay Molins 1978 • Gay Molins, M. P., «Datos sobre la judería nueva zaragozana en 1492 según un Protocolo notarial», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 31-32 (1978), pp. 141-181.
- Gay Molins 1984 • Gay Molins, M. P., «Aportaciones al estudio de la judería nueva zaragozana», *X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1984, pp. 327-342.
- Gaya Nuño 1935 • Gaya Nuño, J. A., «La Muela de Agreda. Restos de la almedina fortificada y de la aljama hebrea», *Boletín de la Academia de la Historia*, XXII, cuaderno CVI, I (1935).
- Gesellschaft 1927 • Gesellschaft, S., *Haggadab: Das fragment der ältesten mit Illustrationen gedruckten Haggadah*, Berlin, 1927.
- Gestoso 1892 • Gestoso y Pérez, J., *Sevilla monumental y artística*, tomo II, Sevilla, 1892 (reed. Sevilla, 1984).
- Gil 1977 • Gil, J., «Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII», *Hispania Sacra*, 30 (1977), pp. 9-110.
- Ginio 1995 • Ginio, A. M., «El concepto de perfidia iudaica de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV», *Helmantica*, 46 (1995), pp. 299-311.
- Ginzberg 1909-1928 • Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, 1909-1928 (reimp. Baltimore [Maryland], 1998).
- Girbal 1870 • Girbal, E. C., *Los judíos en Gerona. Colección de noticias históricas referentes a los de esta localidad hasta la época de su expulsión de los dominios españoles*, Gerona, 1870.
- Glick 1992 • Glick, T. F., «Science in Medieval Spain: The Jewish Contribution in the Context of Convivencia», *Convivencia* 1992, pp. 83-111.
- Goitein 1971 • Goitein, S. D., *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza*, vol. II «The Community», Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971.
- Goldman 1992 • Goldman E., «Samuel ha Levi Abulafia Synagogue in Toledo», *Jewish Art*, Jerusalén, 1992, pp. 58-70.
- Goldstein 1967 • Goldstein, B. R., *Ibn al-Muthanna's Commentary on the Astronomical Tables of Al-Khwarizmi*, New Haven y Londres, 1967.
- Goldstein 1985 (1) • Goldstein, B., *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*, Londres, 1985.
- Goldstein 1985 (2) • Goldstein, D., *Hebrew Manuscripts Painting*, Londres, 1985.
- Goldstein 1997 • Goldstein, D., *The Ashkenazi Haggadah. A Hebrew Manuscript of the Mid-15th Century from the Collections of the British Library. Written and Illuminated by Joel Ben Simeon called Feibusch Ashkenazi. With a Commentary attributed to Eleazar Ben Judah of Worms*, Londres, 1997.
- Goldstein 1998 • Goldstein, B. R., «Abraham Zacut and the Medieval Hebrew Astronomical Tradition», *Journal for the History of Astronomy*, 29 (1998), pp. 177-186.
- Goldziher 1894 • Goldziher, I., «Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans», *Revue des Études Juives*, XXVIII (1894), pp. 75-95.
- Golvin 1995 • Golvin, L., *La madrasa médiévale*, Aix-en-Provence, 1995.
- Gómez Moreno 1925 • Gómez Moreno, M., *Catálogo monumental de España. Provincia de León (1906-1908)*, Madrid, 1925.
- Gómez Moreno 1967 • Gómez Moreno, M., *Catálogo monumental de España. Provincia de Salamanca*, Madrid, 1967.
- Gómez-Moreno 1974 • Gómez-Moreno, M. E., *La casa y el museo del Greco*, León, 1974.
- Gómez Moreno 1980 • Gómez Moreno, M., *Catálogo monumental de la provincia de León*, 2 vols., Madrid, 1925 (ed. facsímil, León, 1980).
- Gómez Oña 1983 • Gómez Oña, F. J., *Covarrubias, cuna de Castilla*, Vitoria, 1983.
- González 1960 • González, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960.
- González 2002 • González, J., «La Epigrafía visigoda: Tradición y Originalidad», *San Isidro. Doctor Hispaniae*, Sevilla, 2002.
- González Jiménez 1999 • González Jiménez, M., «Alfonso X rey de Castilla y León», *El Scriptorium* 1999, pp. 1-15.
- González Llubera 1947 • González Llubera, I. (ed.), *Santob de Carrion. Proverbios Morales*, Cambridge, 1947.
- González Martí 1944 • González Martí, M., *Cerámica del Levante español*, Barcelona, 1944.
- González Salinero 2000 • González Salinero, R., *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, 2000.
- González Sánchez 1991 • González Sánchez, J. M., «Astrología y medicina: pautas de investigación en las fuentes medievales españolas», *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), pp. 629-644.
- Gonzalo Maeso 1969 • Gonzalo Maeso, D., *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1969, pp. 511-527.
- Gonzalo Maeso 1977 • Gonzalo Maeso, D., *Selección de Perlas*, Barcelona, 1977.
- Gonzalo Maeso 1978 • Gonzalo Maeso, D., «Cultura e instrucción en las comunidades judaicas de la España Medieval (musulmana y cristiana: 711-1492)», *Actas I Congreso Historia de Andalucía Medieval*. Córdoba, 1978, t. I, pp. 165-175.
- Gonzalo Maeso 1983 • Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1983.
- González Ruiz 1997 • González Ruiz, R., *Hombres y libros de Toledo*, Madrid, 1997.
- Goodenough 1988 • Goodenough, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, 1988.
- Greisenegger 1968 • Greisenegger, W., «Ecclesia und Synagoga», *Lexicon der Christlichen Ikonographie*, 8 vols., Friburgo-en-Brisgau, 1968-1976 (reed. 1990).
- Guerrero Lovillo 1949 • Guerrero Lovillo, J., *Las Cantigas de Santa María. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949.
- Guerrero Lovillo 1972 • Guerrero Lovillo, J., *La Miniatura de las Cantigas*, estudio crítico y ed. facsimilar del *Códice Rico de las Cantigas*, Madrid, 1972.
- Guía 1997 • *Guía del Museo de Valladolid. Colecciones*, Salamanca, 1997.
- Guillén Robles 1889 • Guillén Robles, F., *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889.
- Gurtwirth 1989 • Gurtwirth, E., «Casta, classe i màgia: bruixes i amulets entre els jueus espanyols del segle XV», *La Càbala*, Barcelona, 1989.
- Gusi 1976 • Gusi Gener, F., «Hallazgo de dos monedas de los Procuradores de Judea en Iluro (Mataró, Barcelona)», *Numisma*, XXVI, 138-143 (1976), pp. 67-69.
- Gutmann 1953-1954 • Gutmann, J., «The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures», *The Jewish Quarterly Review*, 44 (1953-1954), pp. 55-72.
- Gutmann 1978 • Gutman, J., *Manuscrits Hébreux*, París, 1978.
- Gutmann 1979 • Gutmann, J., *Hebrew Manuscript Painting*, Londres, 1979.
- Gutmann 1984 • Gutmann, J., «The Sacrifice of Isaac: Variations on a Theme in early Jewish and Christian Art», *Tiasos ton Mouson. Studien zu Antike und Christentum Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag*, Colonia-Viena, 1984, pp. 115-122.
- Gutmann 1987 • Gutmann, J., *Manuscrits hébreux*, Nueva York, 1987.
- Habermann 1963 • Habermann, A. M., «An Unknown Leaf of the Haggadah, Constantinopla? 1515?», *Kirjath Sefer*, 38 (1963).
- Haebler 1904 • Haebler, C., *Bibliografía Ibérica del siglo XV*, The Hague y Leipzig, 1904.
- Halbronn 1985 • Halbronn, J., *Le monde juif et l'astrologie. Histoire d'un vieux couple*, Milan, 1985.
- Halévi 1982 • Halévi, E., *The Illuminated Manuscripts of Joshua ben Abraham Ibn Gaon*, París, 1982.
- Halevy Donin 1978 • Halevy Donin, R. H., *El ser judío. Guía para la observancia del Judaísmo en la vida contemporánea*, Jerusalén, 1978.

- Haliczer 1973 • Haliczer, S. H., «The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-1492», *American Historical Review*, LXXVIII (1973), pp. 35-62.
- Halperin 1969 • Halperin, D. A., *The Ancient Synagogues of the Iberian Peninsula*, Gainesville, 1969.
- Hassán 1995 • Hassán, I. M., «El español sefardí», *La lengua española, hoy*, Madrid, 1995, pp. 117-140.
- Hassig 1999 • Hassig, D., «The Iconography of Rejection: Jews and Other Monstrous Races» en Hourihane, C. (ed.), *Image and Belief*, Princeton, 1999, pp. 25-46.
- Hatton y Mackay 1983 • Hatton, V. y Mackay, A., «Anti-Semitism in the *Cantigas de Santa María*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 61 (1983), 189-199.
- Hayim Yerushalmi 1974 • Hayim Yerushalmi, Y., *Leaves from the Oldest Illustrated Printed Haggadah*, Filadelfia, 1974.
- Hayoun 1996 • Hayoun, M.-R., *Les lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme*, [Paris], 1996.
- Hergueta Martín 1921 • Hergueta Martín, D., *Breve trabajo sobre la imagen y templo de Nuestra Señora de la Blanca*, en Burgos. Lérida, 1921, pp. 33-91.
- Herrero 1992 • Herrero, M. L., «Biblia de Isabel la Católica», *Reyes y mecenas*, Madrid, 1992, pp. 468-469.
- Hertzberg 1963 • Hertzberg, A., *Judaísmo*, Barcelona, 1963.
- Hillenbrand, Golvin y Hill 1976 • Hillenbrand, R., Golvin, L. y Hill, D., *Islamic Architecture in North Africa*, Londres, 1976.
- Hilty 1955 • Hilty, G., «El Libro conplido en los iudizios de las estrellas», *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 1-74.
- Hirschberg 1974 • Hirschberg, H. Z., *A History of the Jews in North Africa*, 2 vols., Leiden, 1974.
- Hoogland 1999 • Hoogland Verkerk, D., «Moral Structure in the Ashburnham Pentateuch», *Image and Belief. Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton, 1999, pp. 71-81.
- Huerga 1987 • Huerga, P., «Fray Tomás de Torquemada», Contreras, J. (ed.), *Inquisición. Nuevas Aproximaciones*, Madrid, 1987.
- Huerta Huerta 2002 • Huerta Huerta, P. L., *Palencia en los siglos del Románico*, Palencia, 2002.
- Huidobro y Serna 1948 • Huidobro y Serna, L., «Índice y posición de poblaciones de la diócesis y provincia de Burgos que tuvieron judería», *Sefarad*, VIII (1948), pp. 140-143.
- Hunwick 1991 • Hunwick, John O., «The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: a 15th Century *Fatwa* from Tlemcen», *Al-Qantara*, 12 (1991), pp. 133-155.
- Hurtado Quero 1987 • Hurtado Quero, M., «Judíos de Ágreda: Estudio de una familia de prestamistas a mediados del siglo XIV», *Celtiberia*, 73 (1987), pp. 155-160.
- Huseby 1999 • Huseby, G. V., «El parámetro melódico en las *Cantigas de Santa María*: Sistemas, estructuras, fórmulas y técnicas compositivas», *El Scriptorium Alfonsi* 1999, pp. 215-270.
- Ibarra (ed.) 1774 • Ibarra, J. (ed.), *El ordenamiento de Leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares a el año mil trescientos y quarenta y ocho*, Madrid, 1774 (ed. facsimil, Valladolid, 1975).
- Ibn 'Abd al-Rauf 1960 • Ibn 'Abd al-Rauf, «*Risala fi adab al-hisba wa-l-muhtasib*, Traducción anotée et commentée des traités de hisba d'Ibn 'Abd al-Rauf et de 'Umar al-Garsiñi», Arié, R. (trad.), *Hesperis-Tamuda*, 1 (1960), pp. 5-38, 199-214 y 349-386.
- Ibn Abdun 1948 • Ibn Abdun, M. B. A., *Risala fi-l-qada, wa l-hisba* (siglo XII), en Lévi-Provençal, E. y García Gómez, E. (trads.), *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn 'Abdun*, Madrid, 1948.
- Ibn David 1972 • Ibn David, *Sefer ha-Qabbalah. Libro de la Tradición*, trad. de J. Bages, Valencia, 1972.
- Ibn Iyad 1998 • Ibn Iyad, M., *Madabih al-bukkam fi nawazil al-ahkam*, *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, trad. de Delfina Serrano, Madrid, 1998.
- Idel 2001 • Idel, M., «The Zodiac in Jewish Thought», en Fishof et al. 2001, pp. 21-26.
- Idelsohn 1972 • Idelsohn, A. Z., *Jewish Liturgy and its Development*, Nueva York, 1972 (2.ª ed.).
- Israeli y Avida, 1988 • Israeli, Y. y Avida, U., *Oil Lamps from Eretz Israel*, Jerusalén, 1988.
- Izquierdo Benito 1998 • Izquierdo Benito, R., «Arqueología de una minoría: la cultura material hispano-judía» en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 265-290.
- Jiménez Garnica 1993 • Jiménez Garnica, A. M., «Los judíos en el reino de Tolosa: entre la tolerancia y el proselitismo arriano», *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 6 (1993), pp. 567-584.
- Jiménez Montesión 1980 • Jiménez Montesión, M., *Introducción a la Inquisición Española*, Madrid, 1980.
- Jorge de Aragoneses 1958 • Jorge de Aragoneses, M., *Museo Arqueológico de Toledo*, Madrid, 1958.
- Jornadas de Literatura 1992 • *Jornadas de Literatura Aljamiada Aragonesa*, Zaragoza, 1992.
- Judios 1995 • *Judios. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, ed. de A. Alcalá, Madrid, 1995.
- Juster 1913 • Juster, J., «La condition légale des juifs sous les rois visigoths», en *Études d'histoire juridique offertes à Paul Frédéric Girard*, II, Paris, 1913, pp. 275 y ss.
- Kaftal 1978 • Kaftal, G., *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Florencia, 1978.
- Kaftal 1986 • Kaftal, G., *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in the Central and South Italian Painting*, Florencia, 1986.
- Kamen 1967 • Kamen, H., *La Inquisición española*, Barcelona-México, 1967.
- Kamen 1993 • Kamen, H., «La expulsión de los judíos y el contexto internacional», *La expulsión* 1993, pp. 15-26.
- Kamen 1994 • Kamen, H., «Orígenes de la antigua Inquisición en Europa», *Inquisición y conversos, III Curso de Cultura hispanojudia y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Madrid, 1994, pp. 53-59.
- Kanof 1969 • Kanof, A., *Jewish Ceremonial Art and Religious Observance*, Nueva York, 1969.
- Kaufmann 1996 • Kaufmann, Y., *Christianity and Judaism: Two Covenants*, Jerusalén, 1996.
- Kellner 1991 • Kellner, M., «On the status of the astronomy and physics in Maimonides' *Misneh* and Guide of the Perplexed: a chapter in the history of science», *British Journal for the History of Science*, 24 (1991), pp. 453-463.
- Kennicott 1780 • Kennicott, B. J., *Dissertatio Generalis in Vetus Testamentum Hebraicum*, Oxford, 1780.
- Kieckhefer 1998 • Kieckhefer, R., «The Devil's Contemplatives: the *Liber iuratus*, the *Liber visionum* and the Christian Appropriation of Jewish Occultism», en Fanger, C. (ed.), *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Phoenix Mill, 1998, pp. 250-265.
- Kindler 1977 • Kindler, A., «Monedas de judíos en las excavaciones de España» (en hebreo), *Alon*, VI, 2 (1977), pp. 35-36.
- Klagsbald, 1997 • Klagsbald, V., *A.L. Ombre de Dieu*, Leuven, 1997.
- Krauss 1934 • Krauss, S., «La double inhumation chez les juifs», *Revue des Études Juives*, XCVII-XCVIII (1934), pp. 1-34.
- Kreisel 1997 • Kreisel, H., «Moses Maimonides», en Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres-Nueva York, 1997, pp. 245-280.
- Kriegel 1978 • Kriegel, M., «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492», *Revue historique*, CCLX (1978).
- Kriegel 1995 • Kriegel, M., «El Edicto de Expulsión: motivos, fines, contexto», *Judios* 1995, pp. 134-149.
- Krinsky 1985 • Krinsky, C. H., *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, Nueva York y Cambridge, 1985.
- Kubich 1995 • Kubich, N., *Die Synagoge Santa Maria la Blanca de Toledo*, Frankfurt, 1995.
- Kubich 2000 • Kubich, N., «La influencia del arte almohade en Toledo: Santa María la Blanca», *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz*, *Actas del Congreso Internacional Toledo 1999*, Toledo, 2000, pp. 243-267.
- Kung 1991 • Kung, H., *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, trad. de A. Martínez de Lopera, Madrid, 1991.
- La controversia 1998 • *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León, Madrid, 1998.
- La expulsión 1993 • *La expulsión de los judíos de España*, II Curso de Cultura Hispano Judía y Sefardí, Toledo, 1993.
- La vida judía en Sefarad 1991 • *La vida judía en Sefarad* [cat. exp.], Madrid, 1991.
- Lacave 1971 • Lacave, J. L., *El Sefer Yuhasin de Abraham Zacut*, Madrid, 1970.
- Lacave 1975 • Lacave, J. L., «La carnicería de la aljama zaragozana a finales del siglo XIV», *Sefarad*, 1975, pp. 1-33.
- Lacave 1982 • Lacave, J. L., *Sefarad, Sefarad: La España judía*, Barcelona-Madrid, 1982.
- Lacave 1983 • Lacave, J. L., «Importantes hallazgos de documentos hebreos en Tudela», *Sefarad*, XXXIII (1983), pp. 169-179.
- Lacave 1987 • Lacave, J. L., *Sefarad, Sefarad: La España judía*, Barcelona-Madrid, 1987.
- Lacave 1992 • Lacave, J. L., *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992.
- Lacave 1998 (1) • Lacave, J. L., «El destino de los monumentos judíos tras la expulsión», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 401-411.
- Lacave 1998 (2) • Lacave, J. L., *Los judíos del reino de Navarra. Documentos hebreos, 1297-1486*, Pamplona, 1998.
- Ladero Quesada 1971 • Ladero Quesada, M. A., «Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV», *Sefarad*, XXXI (1971), pp. 249-264.
- Ladero Quesada 1992 • Ladero Quesada, M. A., «Sevilla y los Conversos: los «habilitados» en 1495», *Sefarad*, 52 (1992), pp. 429-447.
- Ladero Quesada 1994 • Ladero Quesada, M. A., «Sevilla y los Conversos: los «habilitados» en 1495», *Xudeus e Conversus na Historia. Actas do Congresso Internacional Rivudavia 14-17 de outubro de 1991*, 2 vols., Santiago de Compostela, 1994, tomo II, pp. 47-67.
- Lagrange 1902 • Lagrange, M. J., «Mélanges», *Revue Biblique*, XI (1902), p. 99.
- Lambert 1927 • Lambert, E., «Les synagogues de Tolède», *Revue des Études Juives*, 84 (1927), pp. 15-33 (reed., *Études Médiévales*, Toulouse, 1956, vol. III, pp. 131-143).
- Lange 1996 • Lange, N. de, *Judaísmo*, trad. de J. Targarona, Barcelona, 1996.
- Lanzarote 1992 (1) • Lanzarote Subías, M. de la P., «La necrópolis judía de Biel (Altas Cinco Villas, Zaragoza)», *Suessetania*, 12 (1992), pp. 72-73.
- Lanzarote Subías 1992 (2) • Lanzarote Subías, M. de la P., «Prospecciones en la comarca de Cinco Villas: la necrópolis judía de Biel, Zaragoza», *Arqueología Aragonesa 1990*, Zaragoza, 1992, pp. 143-146.
- Las Edades 1988 • *Las Edades del Hombre. El Arte en la Iglesia de Castilla y León*, Valladolid, 1988.
- Las Edades 1990 • *Las Edades del Hombre, Libros y Documentos en la Iglesia de Castilla y León*, Burgos, 1990.
- Las Siete Partidas 1807 • *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Madrid, 1807.
- Lasker 1998 • Lasker, D. J., «Polémica judeo-cristiana en Al-Andalus», *La controversia* 1998, p. 170.
- Lavado 1996 • Lavado, P., «Mudejares y moriscos en los conventos de clarisas de Castilla y León», *VI Simposio internacional de mudejarismo. Teruel 16-18 de septiembre de 1993*, Zaragoza, 1996, pp. 397-399.
- Le Goff 1985 • Le Goff, J., «El judío en los exempla medievales. El caso del Alphabetum Narrationum», *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985, pp. 116-128.
- Le vert 1995 • *Le vert & Le Brun. De Kairouan à Avignon, céramiques du X^e au XV^e siècle*, Marsella, 1995.
- Leaman, 1988 • Leaman, O., *Averroes and his Philosophy*, Oxford, 1988.
- Lecca y García 1900 • Lecca y García, C. de, *La Iglesia de Corpus Christi de Segovia. Antigua Sinagoga* (Monografía Histórica escrita en 1895), n.º extra de *Semana Católica de Segovia*, 14 junio 1900.
- Leeven 1935 • Leeven, J., *Introduction, Indexes, Brief descriptions of Accessions and Addenda and Corrigenda*, Londres, 1935.
- León Tello 1967 • León Tello, P., *Los judíos de Palencia*, Palencia, 1967.
- León Tello 1979 • León Tello, P., *Judios de Toledo II*, Madrid, 1979.
- Lerner 1986 • Lerner, R., «Maimonides' Letter on Astrology», *History of Religions*, 8 (1986), pp. 143-158.
- Leroy 1985 • Leroy, B., *The Jews of Navarre in the Late Middle Ages*, Jerusalén, 1985.
- Leroy 1991 • Leroy, B., *Los judíos de Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, 1991.
- Lesses 1998 • Lesses, R., *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg (Pennsylvania), 1998.
- Lévi-Provençal 1932 • Lévi-Provençal, E., *L'Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale*, Paris, 1932.
- Lévi-Provençal 1957 • Lévi-Provençal, E., *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, vol. V, Madrid, 1957 (reed. Madrid, 1973).
- Levy 1963 • Levy, I., *The Synagogue: its History and Function*, Londres, 1963.
- Lippincott y Pingree 1987 • Lippincott, K. y Pingree, D., «Ibn al-Hatim on the Talismans of the Lunar Mansions», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50 (1987), pp. 57-81.
- Lipton 1999 • Lipton, S., *Images of Intolerance*, Berkeley-Los Angeles, 1999.
- Llamas 1942 • Llamas, J., «Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid», *Sefarad*, II (1942), pp. 261-284.
- Llibre dels privilegis 1988 • *Llibre dels privilegis de Valencia*, ed. facsimil, Valencia, 1988.

- Llorens 1994 • Llorens, J. M., *La col·lecció lapidària hebrea de Sant Pere de Galligans (Girona)*, Guies del Museu Arqueològic de Sant Pere de Galligans, 1, Girona, 1994.
- Llorens Cisteró 1972 • Llorens Cisteró, J. M., *La Música de las Cantigas*, estudio crítico y ed. facsimilar del *Códice Rico* de las *Cantigas de Sta. María*, Madrid, 1972.
- Loewe 1988 • Loewe, R., *The Rylands Haggadah. A Medieval Sephardi Masterpiece in Facsimile*, Londres, 1988.
- Lomba Fuentes 1994 • Lomba Fuentes, J., *Ibn Paquda. Los Deberes de los corazones*, Madrid, 1994.
- Lomba Fuentes 1997 • Lomba Fuentes, J., *La raíz semítica de lo europeo*, Madrid, 1997.
- López Álvarez 1986 • López Álvarez, A. M.ª, *Catálogo del Museo Sefardí de Toledo*, Madrid, 1986.
- López Álvarez 1998 • López Álvarez, A. M.ª, «El ajuar hispanojudío: documentación y restos», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 219-246.
- López Álvarez 2000 • López Álvarez, A. M.ª, «Lauda sepulcral», *Dos milenios en la historia de España: Año 1000, Año 2000*, Madrid, 2000, p. 193.
- López Álvarez e Izquierdo Benito 1998 • López Álvarez, A. M.ª e Izquierdo Benito, R. (coords.), *El Legado material hispanojudío*, VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998.
- López Álvarez et al. 1992 • López Álvarez, A. M.ª et al., «Nuevos datos sobre la historia de la Sinagoga del Tránsito», *Sefarad*, 1992, fasc. 2, pp. 473-500.
- López Álvarez y Álvarez Delgado 1987 • López Álvarez, A. M.ª y Álvarez Delgado, Y., «La Galería de Mujeres de la Sinagoga del Tránsito, Nuevos Hallazgos», *Sefarad*, 1987, fasc. 2, pp. 395-396.
- López Álvarez y Palomero 1991 • López Álvarez, A. M.ª y Palomero, S., «Las sinagogas españolas en sus restos arqueológicos», *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 197-216.
- López Álvarez, Palomero Plaza, y Menéndez 1995 • López Álvarez, A. M.ª, Palomero Plaza, S. y Menéndez, M. L., *El Museo Sefardí de Toledo*, Madrid, 1995.
- López de Ayala 1952 • López de Ayala, P., «*Rimado de Palacio*», *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, Biblioteca de Autores Españoles, t. LVII, Madrid, 1952.
- López Martínez 1954 • López Martínez, N., *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.
- López Mata 1951 • López Mata, T., «Moreña y Judería», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXXX (1951), pp. 335-384.
- López y Reguera 2000 • López López, R. y Reguera Feo, A., «Epitafios hebraicos de los museos de León», *Opis. Notas históricas*, 1 (2000), pp. 12-23.
- López, Izquierdo, y Palomero 1990 • López, A., Izquierdo, R. y Palomero, S., *Guía del Toledo Judío*, Toledo, 1990.
- Lowden 2000 • Lowden, J., *The Making of the Bibles Moralised. I. The Manuscripts*, Pennsylvania, 2000.
- Lucas de Tuy 1992 • Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro*, León, 1992.
- Luis y Monteverde 1939 • Luis y Monteverde, J., «El tesoro de Briviesca», *Geografía española*, 5 (1939), pp. 63-71.
- Luis y Monteverde 1941 • Luis y Monteverde, J. L., «Una necrópolis burgalesa», *Boletín de la Comisión Provincial de la Comisión de Monumentos Históricas y Artísticas de Burgos*, 77 (1941), pp. 628-629.
- Lurker 1994 • Lurker, M., *Diccionario de Imágenes y Símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994.
- Luzzatto 1864 • Luzzatto, S. D., *Catalogue de la Bibliothèque de Littérature hébraïque et orientale de feu M. Joseph Almanzi*, Padua, 1864.
- Lyon-Caen 1986 • Lyon-Caen, Ch., *Catalogue des lampes en terre cuite grecques et chrétiennes*, París, 1986.
- Macías Kapon 1990 • Macías Kapon, U., *Agenda del año 5751*, Madrid, 1990.
- Magdalena 1978 • Magdalena, J. R., *La aljama de judíos de Burriana (siglos XIII-XV)*, Borriana, 1978.
- Magdalena 1990 • Magdalena, J. R., *Libros de palabras y dichos de sabios y filósofos*, Barcelona, 1990.
- Magdalena Nom de Déu 1982 • Magdalena Nom de Déu, J. R., *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, Barcelona, 1982.
- Maier y Schafer 1996 • Maier, J. y Schafer, F., *Diccionario del judaísmo*, Estella, 1996.
- Maillo Salgado 1993 • Maillo Salgado, F., «The City of Lucena in Arab Sources», *Mediterranean Historical Review*, 8 (1993), pp. 149-165.
- Maillo Salgado 2001 • Maillo Salgado, F., «De la formación social tributaria y mercantil? andalusí», *El saber en al-Andalus. Textos y Estudios III*, Sevilla, 2001, pp. 21-30.
- Mandianes Castro 1987 • Mandianes Castro, M., «La personalidad del judío en la Obra de Martino de León», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su Obra Literaria*, 1185-1985, León, 1987, pp. 87-94.
- Mann 2000 • Mann, V. B. (ed.), *Jewish Texts on the Visual Arts*, Cambridge, 2000.
- Maqueda 1990 • Maqueda, C., *El auto de fe*, Madrid, 1990.
- Maravillas 2001 • Maravillas de la España Medieval. *Tesoro Sagrado y Monarquía*, I. *Estudios-Catálogo*, Madrid, 2001.
- Marcelis 1986 • Marcelis, K., *De Afbeelding van de Aderlaar- en de Zodiakman in astrologisch-medische Handschriften van de 13de en 14de Eeu*, Bruselas, 1986.
- Margoliouth 1905 • Margoliouth, G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, I-II, Londres, 1905.
- Mariás 1977 • Mariás, F., *El Greco. Biografía de un pintor extravagante*, Madrid, 1977.
- Mariás 1985 • Mariás, J., *España inteligible*, Madrid, 1985.
- Marín 1987 • Marín, T., «Los códices de Santo Martino», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino de León en el VIII Centenario de su Obra Literaria*, 1185-1985, León, 1987, pp. 429-459.
- Márquez Villanueva 1994 • Márquez Villanueva, F., *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, 1994.
- Márquez Villanueva 1995 • Márquez Villanueva, F., *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, 1995 (2.ª ed.).
- Márquez Villanueva 2001 • Márquez Villanueva, F., «Meditación de las otras Alhambras», *Pensar la Alhambra*, Granada, 2001, pp. 261-272.
- Marrow 1977 • Marrow, J., «*Circumdedere me canis multi*. Christ's Tormentors in Northern European Art in the Middle Ages and Early Renaissance», *Art Bulletin*, 59 (1977), pp. 167-181.
- Martín Abad 1991 • Martín Abad, J., *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, 1991.
- Martín Ansón 1977 • Martín Ansón, M. L., «Adornos metálicos en los caballos: pinjantes y aplicaciones», *Archivo Español de Arte*, 197-200 (1977), pp. 297-312.
- Martín Ansón 1985 • Martín Ansón, M. L., «Algunos pinjantes góticos en el M.A.N.», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, III, 2 (1985), pp. 151-155.
- Martín Ansón 1986 • Martín Ansón, M. L., «La colección de pinjantes del Museo Lázaro Galdiano», *Goya*, 193-195 (1986), pp. 57-65.
- Martínez Díez 1991 • Martínez Díez, G., «Fundación y desarrollo de Burgos en la época condal», *Burgos en la Alta Edad Media*, II Jornadas Burgalesas de Historia (1990), Burgos, 1991, pp. 231-252.
- Martínez Díez 1994 • Martínez Díez, G., «La Ciudad de Burgos en la Plena Edad Media», *Burgos en la Plena Edad Media*, III Jornadas Burgalesas de Historia (1991), Burgos, 1994, pp. 75-106.
- Martínez Díez 1998 • Martínez Díez, G., *Bulario de la Inquisición española*, Madrid, 1998.
- Martínez Montiel 1998 • Martínez Montiel, L. F., «Llaves de la ciudad de Sevilla», *Metropolis*, Sevilla, 1998.
- Martínez Ortiz y Scala Aracil 1968 • Martínez Ortiz, J. y Scala Aracil, J., *Colección cerámica del Museo Histórico Municipal de Valencia: Paterna-Manises*, Valencia, 1968.
- Martínez Ruiz 1977-1979 • Martínez Ruiz, J., «Ropas y alhajas de judíos granadinos en el siglo XV», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXVI-XVIII (1977-1979), fasc. 2, pp. 357-367.
- Maurach 1979 • Maurach, G., «Daniel von Morley "Philosophia"», *Mittelalterliches Jahrbuch*, 14 (1979), pp. 204-255.
- McCluskey 1987 • McCluskey, R., «The Library and Scriptorium of San Isidoro de León», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino de León en el VIII Centenario de su Obra Literaria*, 1185-1985, León, 1987, pp. 233-247.
- McKay 1994 • McKay, H. A., *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, 1994.
- Melker et al. 1990 • Melker, S. R. et al. (eds.), *The Image of the Word. Jewish Tradition in Manuscripts and Printed Books*, Amsterdam y Lovaina, 1990.
- Mellinkoff 1987 • Mellinkoff, R., «Christian and Jewish Mitras: a Paradox», *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk*, Estocolmo, 1987, pp. 145-158.
- Mellinkoff 1993 • Mellinkoff, R., *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, 2 vols., Berkeley, 1993.
- Mellinkoff 1999 • Mellinkoff, R., *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jerusalén, 1999.
- Menéndez Pidal y Gómez Pérez 1987 • Menéndez Pidal, F. y Gómez Pérez, E., *Matrices de sellos españoles (siglos XII al XVI)*, Madrid, 1987.
- Metropolis 1998 • *Metropolis Totius Hispaniae*, Sevilla, 1998.
- Mettmann 1986 • Mettmann, W., *Las Cantigas de Santa María*, Madrid, 1986.
- Metzger 1971 • Metzger, T., «Les objets du culte, le sanctuaire du désert et le temple de Jérusalem dans les bibles hébraïques médiévales enluminées en Orient et Espagne», *Bulletin of the John Rylands Library*, 53 (1971), pp. 167-209.
- Metzger 1973 • Metzger, M., *La Haggada enluminé. I. Étude iconographique et stylistique des manuscrits enluminés et décorés de la Haggada du XIII^e au XVI^e siècle*, Leiden, 1973.
- Metzger 1974 • Metzger, T., «La masora ornamental et le décor calligraphique dans les manuscrits hébreux espagnols au Moyen Âge», *La Paléographie Hébraïque Médiévale*, Paris, 1974, pp. 87-116.
- Metzger 1975 • Metzger, T., «The Alba Bible of Rabbi Moses Arrage», *Bulletin of the Jewish Studies*, III (1975), pp. 131-135.
- Metzger 1977 • Metzger, T., *Les manuscrits hébreux copiés et décorés à Lisbonne dans les dernières décennies du XV^e siècle*, Paris, 1977.
- Metzger 1982 • Metzger, T. y Metzger, M., *La vie juive au Moyen Âge illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle*, Friburgo, 1982.
- Meyuhas Ginio 1998 • Meyuhas Ginio, A., *Fontes Iudeorum Regni Castellae VIII [FIRC]. De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*, Salamanca, 1998.
- Mezzine 2000 • Mezzine, M., «Un día en la vida de un judío de Fez», *El Marruecos Andalusi. El descubrimiento de un arte de vivir*, Madrid, 2000, pp. 130-142.
- Míguez 1917 • Míguez, I., *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial: Relaciones Históricas*, Madrid, 1917.
- Mihalovici 2000 • Mihalovici, I., *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la tradición*, Barcelona, 2000.
- Millás Vallicrosa 1930 • Millás Vallicrosa, J. M., «Documentos hebraicos del archivo del Pilar de Zaragoza», *Boletín de la Real Academia de Historia*, 96 (1930), pp. 669-684.
- Millás Vallicrosa 1942 • Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca de la Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.
- Millás Vallicrosa 1947 • Millás Vallicrosa, J. M., *El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas de R. Abraham ibn 'Ezra*, Madrid y Barcelona, 1947.
- Millás Vallicrosa 1948 • Millás Vallicrosa, J. M., *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid-Barcelona, 1948.
- Millás Vallicrosa 1949 • Millás Vallicrosa, J. M., «Una nueva lápida hebraica en Tarragona», *Boletín de Arqueología*, XLIX (1949), pp. 188-190.
- Millás Vallicrosa 1953 • Millás Vallicrosa, J. M., *La poesía hebraica postbíblica*, Barcelona, 1953.
- Millás Vallicrosa 1956 • Millás Vallicrosa, J. M., *La obra «Forma de la tierra» de R. Abraham bar Hiyya ha-Bargeloni*, Madrid y Barcelona, 1956.
- Millás Vallicrosa 1958 • Millás Vallicrosa, J. M., «En torno a la predicación judaica de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Historia*, 142 (1958), pp. 191-198.
- Millás Vallicrosa 1993 • Millás Vallicrosa, J. M., *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona, 1945 (ed. facsimilar con estudio preliminar de M.ª J. Cano, Granada, 1993).
- Mitre 1969 • Mitre, E., «Los judíos y la corona de Castilla en el tránsito al siglo XV», *Cuadernos de Historia*, 3 (1969).
- Mitre Fernández 1980 • Mitre Fernández, E., *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, 1980.
- Molina 2001 • Molina, J., «Contemplar, meditar, rezar. Función y uso de las imágenes de devoción en torno a 1500», *El arte en Cataluña y los reinos hispanos en tiempos de Carlos I*, Madrid, 2000, pp. 89-105.
- Momigliano 1987 • Momigliano, A., *De paganos, judíos y cristianos*, México, 1987.
- Monferrer Sala 2001 • Monferrer Sala, J. P., «Los andalusíes», *El esplendor de los Omeyyades cordobeses*, Córdoba, 2001, pp. 244-255.
- Monreal Agustí 1972 • Monreal Agustí, L., *El Conventet II: Colección de escultura*, Barcelona, 1972.
- Monreal y Tejada 1955 • Monreal y Tejada, L., *Imaginería Medieval en la Colección de Escultura Ricart*, Barcelona, 1955.
- Monsalvo 1994 • Monsalvo, J. M., «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval», *Xudeus e Conversos na História. I. Mentalidades e Cultura*, Ourense, 1994, pp. 21-84.
- Monsalvo Antón 1985 • Monsalvo Antón, J. M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985.
- Montoro 1984 • Montoro, A. de, *Antón de Montoro. Cancionero*, ed. de F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, Madrid, 1984.
- Montoya 1999 • Montoya, J., «El Scriptorium Alfonsí», *El Scriptorium Alfonsí* 1999, pp. 271-290.

- Moratinos y Santamaría 1991 • Moratinos García, M. y Santamaría González, E., «Nuevas aportaciones a la arqueología medieval vallisoletana. La excavación de los hornos y testar del solar n.º 23 de la Calle Duque de la Victoria», *Arqueología urbana en Valladolid*, Valladolid, 1991, pp. 151-187.
- Moreno Koch 1987 • Moreno Koch, Y., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. V De iure hispano-hebraico. Las taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Salamanca, 1987.
- Moreno Koch 1988 • Moreno Koch, Y., «Panorámica histórica de los judíos españoles (siglos X-XIV)», en Peláez del Rosal, J. (ed.), *Los judíos de Lucena. Historia, pensamiento y poesía*, Córdoba, 1988.
- Moreno Koch 1992 • Moreno Koch, Y., *Dos crónicas hispanohebraicas del siglo XV*, Barcelona, 1992.
- Moreno Koch 1998 • Moreno Koch, Y., «El espacio comunal por excelencia: la Sinagoga», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 135-141.
- Morgan 1983 • *Sepher ha-Razim (The Book of Mysteries)*, trad. de M. Morgan, Chico (California), 1983.
- Morreale 1969 • Morreale, M., «Vernacular Scriptures in Spain», *The Cambridge History of the Bible*, II, Cambridge, 1969, pp. 465-491.
- Mosé ben Maimón 1982 • Mosé ben Maimón, *Mishné Torá: Iad Jazaká*, ed. de A. Platin et al., 2 vols., Tel Aviv, 1982.
- Mosé ben Maimón 1984 • Mosé ben Maimón, *Guía de perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1984 (reed. Madrid, 1994).
- Mosé ben Maimón 1987 • Mosé ben Maimón, *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, trad. de J. Targarona Borrás, Barcelona, 1987.
- Mosé ben Maimón 1988 • Mosé ben Maimón, *Guía de descarriados*, trad. de F. Valera, Madrid, 1988.
- Mosé ibn Ezra 1985 • Mosé ibn Ezra, *Kitab al-mubadara wal-mudakara*, ed. y trad. de M. Abumalhan Mas, 2 vols., Madrid, 1985.
- Mosquera 1989 • Mosquera, J. A., *Compendio de la vida y obra de Arnao Guillén de Brocard*, Pamplona, 1989.
- Motis Dolader 1985 • Motis Dolader, M. A., *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Zaragoza, 1985.
- Motis Dolader 1989 • Motis Dolader, M. A., «Los judíos turolenses en la Edad Media (siglos XIII-XV)», *Los judíos de la Corona de Aragón en los siglos XIV-XV*, Valencia, 1989, pp. 61-76.
- Motis Dolader 1990 • Motis Dolader, M. A., *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, 1990.
- Motis Dolader et al. 1994 • Motis Dolader, M. A. et al., «Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en la Corona de Aragón en la Edad Media», *I Coloquio d'Historia de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*, Lleida, 1994, pp. 205-362.
- Motis y Falcón 1992 • Motis Dolader, M. A. y Falcón Pérez, M. I., «La familia Santángel de Zaragoza y su época», *Congrés Internacional Lluís de Santàngel i el seu temps*, Valencia, 1992, pp. 133-162.
- Muñoz García 1938 • Muñoz García, J., «Epigrafía bejarana. La lápida hebrea», *Béjar en Madrid*, año XII, 854 (1938), pp. 5-6.
- Nácar Fuster 1902 • Nácar Fuster, E., «Una nota de epigrafía semítica española», *Boletín Eclesiástico del Obispado de Salamanca* (11 de marzo de 1902), pp. 85-90.
- Narkiss 1969 • Narkiss, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalén, 1969.
- Narkiss 1972 • Narkiss, B., «Reconstruction of Some of the Original Quires of the Ashburnham Pentateuch», *Cahiers Archéologiques*, 22 (1972), pp. 19-38.
- Narkiss 1982 • Narkiss, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles*, vol. 1, *The Spanish and Portuguese Manuscripts*, Jerusalén-Londres, 1982.
- Narkiss 1991 • Narkiss, B., «Manuscritos iluminados hispanohebreos», *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 169-197.
- Narkiss y Cohen-Muslin 1985 • Narkiss, B. y Cohen-Muslin, A., *The Kennicott Bible*, Londres, 1985.
- Narkiss y Roth 1974 • Narkiss, B. y Roth, C., *Hebrew Manuscripts Illuminated*, Jerusalén, 1974.
- Narkiss y Sed-Rajna 1971 • Narkiss, B. y Sed-Rajna, G., «La première bible de Josué b. Abraham ibn Gaon», *Revue des Études Juives*, CXXX (1971).
- Narkiss y Sed-Rajna 1976 • Narkiss, B. y Sed-Rajna, G., *Index of Jewish Art: Iconographical Index of Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalén, 1976.
- Navarro Palazón 1995 • Navarro Palazón, J. (ed.), *Casas y Palacios de Al-Andalus, siglos XII y XIII*, Barcelona, 1995.
- Ness 1999 • Ness, L. J., *Written in the Stars: Ancient Zodiac Mosaics*, Warren Center (Pasadena), 1999.
- Netanyahu 1966 • Netanyahu, B., *The Marranos of Spain. From the late XIVth to the early XVIth Century*, Nueva York, 1966.
- Netanyahu 1999 • Netanyahu, B., *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, 1999.
- Neubauer 1872 • Neubauer, «Revisión de la obra de E. C. Girbal, *Los judíos en Gerona*», *Revue Critique d'histoire et de Littérature*, 38 (21 de septiembre de 1872), pp. 178-180.
- Neusner 1991 • Neusner, J., *Twentieth Century Construction of Judaism». The Essays on the Religion of Torah in the History of Religion*, Atlanta-Georgia, 1991.
- Neusner 2000 • Neusner, J., *The Halakhab. An Enciclopedia of the Law of Judaism. Inside the Walls of the Israelite Household*, Leiden, 2000.
- Newman y Sivan 1983 • Newman, Y. y Sivan, G., *Judaismo A-Z. Léxico ilustrado de términos y conceptos*, Jerusalén, 1983.
- Nieto 1925 • Nieto, A., *Guía histórico-descriptiva del Museo Arqueológico Provincial de León*, Madrid, 1925.
- Nirenberg 2001 • Nirenberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, 2001.
- Nordau 1943 • Nordau, M., *Judaísmo y humanismo*, Buenos Aires, 1943.
- Nordström 1967 • Nordström, C. O., *The Duke of Alba's Castilian Bible. A Study of the Rabbinical Features of the Miniatures*, Uppsala, 1967.
- Nordström 1968 • Nordström, C. O., «Some Miniatures in Hebrew Bibles», *Synhronom*, París, 1968, pp. 85-105.
- Norton 1966 • Norton, F. J., *Printing in Spain 1501-1520*, Cambridge, 1966.
- Norton 1978 • Norton, F. J., *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal, 1501-1520*, Cambridge, 1978.
- Novella Mateo 1953 • Novella Mateo, A., «Informe sobre la necrópolis judaica de Teruel y sus recientes exploraciones», *Teruel*, 10 (1953), pp. 257-261.
- Noy 1993 • Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1, Cambridge, 1993.
- Nuere 1984 • Nuere, E., *La Carpintería de lo Blanco. Lectura dibujada del primer manuscrito de Diego López de Arenas*, Madrid, 1984.
- Nuere 1990 • Nuere, E., *La Carpintería de Armar Española*, Madrid, 1990.
- Núñez de Castro 1944 • Núñez de Castro, A., *Vida de San Fernando*, Madrid, 1944.
- O Pórtico 1988 • O Pórtico da Gloria e o seu Tempo, La Coruña, 1988.
- Obras de los museos 1956 • *Obras de los museos de las provincias de Tarragona, Gerona y Lérida* [cat. exp.], Barcelona, 1956.
- Ocaña Jiménez 1942 • Ocaña Jiménez, M., «La basílica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba (nuevo examen de textos)», *Al-Andalus*, VI (1942), pp. 347-366.
- Ojeda Calvo y Tabales 1994 • Ojeda Calvo, R. y Tabales, M. A., «Estudio diacrónico de la ocupación del edificio islámico bajo el palacio Mañara (Sevilla): tres usos, tres culturas (siglos XII-XV)», *IV CAME, Actas*, Alicante, 1994, vol. II, pp. 137-146.
- Operis terre turolii 2002 • *Operis terre turolii. La cerámica bajomedieval en Teruel*, Teruel, 2002.
- Orfali 1997 • Orfali, M., *Biblioteca de autores lógicos hispano judíos (siglos XI-XV)*, Granada, 1997.
- Orfali 1998 • Orfali, M., *Talmud y cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona, 1998.
- Orihuela Uzal 1996 • Orihuela Uzal, A., *Casas y palacios nazaries. Siglos XIII-XV*, Barcelona, 1996.
- Orlandis Rovira 1980 • Orlandis Rovira, J., «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España», *Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI: *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1980, pp. 149-178.
- Ortega Martínez 1997 • Ortega Martínez, A. I., «Intervención arqueológica 1993-1995», *El Castillo de Burgos*, Burgos, 1997, pp. 465-508.
- Ortega Muñoz 1995 • Ortega Muñoz, J. F., *Ibn Gabirol*, Madrid, 1995.
- Ortega Valcárcel 1991 • Ortega Valcárcel, J., «Geografía histórica de Burgos Altomedieval», *Burgos en la Alta Edad Media*, II Jornadas Burgalesas de Historia (1990), Burgos, 1991, pp. 181-228.
- Ortega Valcárcel 1994 • Ortega Valcárcel, J., «Geografía histórica de un espacio feudal: La región de Burgos en la Edad Media», *Burgos en la Plena Edad Media*, III Jornadas Burgalesas de Historia (1991), Burgos, 1994, pp. 17-51.
- Ortego 1955 • Ortego, T., «Piedras de historia. Un crismón medieval y una lauda hebrea en el castillo de Soria», *Celtiberia*, 10 (1955), pp. 309-319.
- Ortego 1956 • Ortego, T., «En torno a la lápida hebrea de Soria», *Celtiberia*, 12 (1956), pp. 297-300.
- Ortego 1962 • Ortego, F., «Informe sobre el hallazgo en el castillo de Soria de una lauda hebrea y de un crismón medievales», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, V (1962), pp. 255-257.
- Ortiz de Zúñiga 1795 • Ortiz de Zúñiga, D., *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla*, Madrid, 1795 (ed. facsímil, Sevilla, 1988).
- Osaba y Ruiz de Erenchun 1954 • Osaba y Ruiz de Erenchun, B., «Tres tesoriillos medievales: Briviesca, Muñó y Ordejón de Abajo (Burgos)», *Numerario Hispánico*, III, 5 (1954), pp. 87-97.
- Pacios López 1957 • Pacios López, A., *La Disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid, 1957.
- Palahí et al. 2000 • Palahí, Ll. et al., «Excavacions al cementiri jueu de Girona», *Cinquenes Jornades d'Arqueologia de les Comarques de Girona*, Olot, 2000, pp. 243-246.
- Palomero Páramo 1992 • Palomero Páramo, J. M., «Llaves de Sevilla», *Magna Hispanense*, Sevilla, 1992.
- Palomero Plaza 1998 • Palomero Plaza, S., «Apuntes historiográficos sobre la Sinagoga del Tránsito», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 143-180.
- Palomero Plaza et al. 1992 • Palomero Plaza, S. et al., «Excavations around the Samuel ha Levi Synagogue in Toledo», *Jewish Art*, Jerusalén, 1992, vol. 18, pp. 48-58.
- Pascual y Martí 1986 • Pascual, J. y Martí, J., *La cerámica verdemanganeso bajomedieval de Valencia*, Valencia, 1986.
- Passini 1998 • Passini, J., «La juiverie de Tolède: bains et impasses du quartier de Hamzanzeit», López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 301-326.
- Pavón Maldonado 1988 • Pavón Maldonado, B., *Arte Toledano: islámico y mudéjar*, Madrid, 1988 (2.ª ed. aumentada).
- Paz y Meliá 1989 • Paz y Meliá, A., «La Biblia de la casa de Alba», *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, 2, Madrid, 1989, pp. 5-93.
- Peláez del Rosal 1968 • Peláez del Rosal, J., *La sinagoga*, Córdoba, 1968.
- Peláez del Rosal 1992 • Peláez del Rosal, J., *Los judíos en Córdoba (siglos X-XII)*, Córdoba, 1992.
- Peláez del Rosal 1998 • Peláez del Rosal, J., *La Sinagoga*, Córdoba, 1998.
- Peña Marazuela y León Tello 1955 • Peña Marazuela, M.ª T. y León Tello, P., *Casa de Velasco. Archivo de los Duques de Frías*, vol. 1, Madrid, 1955.
- Pérez 1988 • Pérez, J., *Isabelle et Ferdinand. Rois Catholiques d'Espagne XIX siècles*, París, 1988.
- Pérez 1993 • Pérez, J., *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, 1993.
- Pérez Herrero 1978 • Pérez Herrero, E., «Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral», *Sefarad*, XXXVIII (1978), pp. 333-355.
- Pérez Herrero y Pérez Castro 1974 • Pérez Herrero, E. y Pérez Castro, F., «Puente Castro: Excavación de cuatro tumbas medievales judías y hallazgo de un nuevo epitafio hebreo», *Sefarad*, XXXIV (1974), pp. 31-41.
- Pérez Higuera 1992 • Pérez Higuera, M.ª T., «Sinagoga de Santa María la Blanca», *Arquitecturas de Toledo*, Toledo, 1992, pp. 368-382.
- Pérez Higuera, 1984 • Pérez Higuera, T., *Paseos por el Toledo del siglo XIII*, Madrid, 1984.
- Pérez Llamazares 1914 • Pérez Llamazares, J., *Los benjamines de San Isidoro*, León, 1914.
- Pérez Llamazares 1923 • Pérez Llamazares, J., *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, 1923.
- Pérez Prendes 1994 • Pérez Prendes, «El procedimiento inquisitorial (Esquema y significado)», *Inquisición y conversos*, III *Curso de Cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Madrid, 1994, pp. 35-45.
- Pérez Ramírez 1982 • Pérez Ramírez, D., «La sinagoga de Cuenca, Iglesia de Santa María la Nueva», *Cuenca*, 19-20 (1982), pp. 47-78.
- Pérez-Rioja 1988 • Pérez-Rioja, J. A., *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, 1988.
- Peters 1990 • Peters, F. E., *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and their Interpretation*, vol. II, Princeton, 1990.
- Pingree 1997 • Pingree, D., *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bikaner*, Roma, 1997.
- Piñero Sáenz 1992 • Piñero Sáenz, A., «La presencia de los judíos en Hispania antes del siglo X», en Peláez del Rosal, 1992, pp. 13-30.
- Planas 2002 • Planas, S., «Les comunitats jueves de Catalunya: l'area de Girona», *La Catalunya Jueva*, Barcelona, 2002, p. 58.
- Posner 1975 • Posner, R., *Jewish Liturgy. Prayer and Synagogue Service through the Ages*, Jerusalén, 1975.
- Post 1935 • Post, R. Ch., *A History of Spanish Painting*, vol. VI, Cambridge (Mass.), 1935.

- Prieto Vázquez 1990 • Prieto Vázquez, G., «Santa María la Blanca y la mezquita de Tornerías. Dos excavaciones de urgencia en Toledo», *Actas del primer congreso de arqueología de la provincia de Toledo*, Toledo, 1990, pp. 461-481.
- Pulgar 1943 • Pulgar, F. del, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. y estudio de J. de M. Carriazo, Madrid, 1943.
- Quadrado 1884 • Quadrado, J. M., *España. Sus Monumentos y Artes. Salamanca, Ávila y Segovia*, Barcelona, 1884.
- Quesada 1985 • Quesada, M.ª J., *Daniel Zuloaga (1852-1921)*, Segovia, 1985.
- Rabello 1981 • Rabello, A. M., «Gli ebrei nella Spagna romana e ariano-visigótica», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IV (homenaje a M. de Diminici), Perugia, 1981, pp. 809 y ss.
- Rabello 1996 • Rabello, A. M., «The Situation of the Jews in Roman Spain», *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Tel Aviv, 1996.
- Rahola 1929 • Rahola, C., *Els jueus a Catalunya*, Barcelona, 1929.
- Rallo Gruss 1989 • Rallo Gruss, C., «Restauración de las yeserías de la sala de mujeres de la Sinagoga del Tránsito (Toledo)», *Sefarad*, XLIX (1989), pp. 397-408.
- Rallo Gruss y Ruiz Souza 1999-2000 • Rallo Gruss, C. y Ruiz Souza, J. C., «El palacio Ruy López Dávalos y sus bocetos inéditos en la Sinagoga del Tránsito: estudio de sus yeserías en el contexto artístico de 1361», *Al-Qantara*, XX (1999), pp. 275-297; y XXI (2000), pp. 143-154.
- Ramón Guerrero 2001 • Ramón Guerrero, R., *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, 2001.
- Reinhardt y González 1990 • Reinhardt, K. y González, R., *Catálogo de los códices bíblicos de la catedral de Toledo*, Madrid, 1990.
- Reinhardt y Santiago Otero 1986 • Reinhardt, K. y Santiago Otero, H., *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, 1986.
- Renan 1982 • Renan, E., *Cristianismo y judaísmo*, Buenos Aires, 1982.
- Rénaud 1930 • Rénaud, H. P. J., «Trois Études d'histoire de la médecine arabe de Occident. I Le Musta i ni d'Ibn Beklares», *Hesperis*, 10 (1930), pp. 135-150.
- Revault 1963 • Revault, J., «La Grande Synagogue de la Hara de Tunis», *Cahiers de Tunisie*, XI (1963), pp. 5-35.
- Revilla Rico 1917 • Revilla Rico, M., *La Políglota de Alcalá*, Madrid, 1917.
- Reyes 1998 • Reyes, F., «El espacio privado: una casa en la judería de Alcalá de Henares», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 181-216.
- Rickert 1986 • Rickert, F., *Studien zum Asburnham Pentateuch (Paris, Bibl. Nat. NAL. 2334)*, Bonn, 1986.
- Rico 1986 • Rico, F., *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en la cultura española*, Madrid, 1986 (2.ª ed.).
- Rico Sáez-Bravo 1998 • Rico Sáez-Bravo, R., «Las juderías de Ocaña y Yepes», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 209-233.
- Rico y Sinobas 1863-1867 • Rico y Sinobas, M., *Libros del saber de astronomía del rey D. Alfonso X de Castilla*, 5 vols., Madrid, 1863-1867.
- Riera i Sans y Feliu 1985 • Riera i Sans, J. y Feliu, E., *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristí*, Barcelona, 1985.
- Riera Sans 1998 • Riera Sans, J., «Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 79-92.
- Riesco Terrero 1993 • Riesco Terrero, «El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VIII: un papa, un obispo y un rey visigodo», *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 6 (1993), pp. 585-604.
- Ripoll, Nuix y Villaronga 1976 • Ripoll, E., Nuix, J. M. y Villaronga, L., «Monedas de los judíos halladas en las excavaciones de Emporiae», *Numisma*, XXVI, 138-143 (1976), pp. 59-66.
- Ripoll, Villaronga y Nuix, 1979 • Ripoll, E., Villaronga, L. y Nuix, J. M., «Consecuencias del estudio estadístico de las monedas halladas en las excavaciones de Emporion», *Studien zu Fundmünzen der Antike*, 1, Berlin, 1979, pp. 241-258.
- Robert 1888 • Robert, U., «Les signes d'infamie au Moyen Âge. Juifs, sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques», *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 49 (1888), pp. 57-172.
- Robles 1987 • Robles Carcedo, L., «Fuentes del pensamiento teológico de Santo Martino», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino de León en el VIII Centenario de su Obra Literaria, 1185-1985*, León, 1987, pp. 597-621.
- Rodríguez de Lama 1952 • Rodríguez de Lama, I., «Dos cartas de los reyes católicos: al Cabildo Catedralicio y al Concejo de Calahorra», *Berceo*, VII, 23 (1952), pp. 271-292.
- Rodríguez Fernández 1969 • Rodríguez Fernández, J., *La judería de la ciudad de León*, Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, n.º 2, León, 1969.
- Rodríguez Montalvo 1981 • Alfonso X, *Lapidario, según el manuscrito escorialense b-I-15*, ed. de S. Rodríguez Montalvo, Madrid, 1981.
- Románico y Gótico 2001 • *Románico y Gótico en la Colección Francisco Godia*, Barcelona, 2001.
- Romano 1969 • Romano, D., «Un texto en aljamía hebraicoárabe (Elche 1314)», *Sefarad*, XXIX (1969), pp. 313-318.
- Romano 1971 • Romano, D., «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei», *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienza*, Roma, 1971, pp. 677-711 (ahora en id., *De historia judía hispánica*, Barcelona, 1991, pp. 147-181).
- Romano 1982 • Romano, D., *Alfonso X y los judíos*, 1982.
- Romano 1983 • Romano, D., *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, Barcelona, 1983.
- Romano 1990 • Romano, D., «En torno a Menahem, físico y alquimista judío de los reyes de Mallorca y Aragón», *XIII Congrès d'Historia de la Corona d'Aragó*, Palma de Mallorca, 1990, pp. 96-102.
- Romano 1991 • Romano, D., «Rasgos y figuras de la actividad científica de los hispanojudíos», *La vida judía en Sefarad* 1991, pp. 138-168.
- Romano 1992 (1) • Romano, D., «The Jews' Contribution to Medicine, Science and General Learning», *Moresbet Sepharad: The Sephardi Legacy*, ed. de H. Beinart, Jerusalén, 1992, vol. I, pp. 240-260.
- Romano 1992 (2) • Romano, D., *La ciencia hispanojudía*, Madrid, 1992.
- Romero 1979 • Romero, E., *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid, 1979.
- Romero 1979 • Romero, E. (en col. con I. M. Hassán y L. Carracedo), *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, 1979.
- Romero 1983 • Romero, E., *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, 1983.
- Romero 1988 • Romero, E., *Coplas sefardíes: Primera selección*, con intr. de I. M. Hassán, Córdoba, 1988.
- Romero 1989 • Romero, E., *La Ley en la Leyenda: Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Valencia, 1989.
- Romero 1992 • Romero, E., *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, 1992.
- Romero 1998 • Romero, E., «Arte ceremonial judío», en López Álvarez e Izquierdo Benito 1998, pp. 115-131.
- Romero Barros 1884 • Romero Barros, R., «La Sinagoga de Córdoba, hoy ermita dedicada al culto bajo la advocación de San Crispín», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V (1884), pp. 234-264.
- Romero y Macías 1994 • Romero Castelló, E. y Macías Kapón, U., *Los judíos de Europa. Un legado de 2000 años*, Madrid, 1994.
- Romero, Hassán y Carracedo 1992 • Romero, E., Hassán, I. M. y Carracedo, L., *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, 1992.
- Romo Salas et al. 1999 • Romo Salas, A. et al., «El cementerio hebreo de Sevilla y otros osarios. Excavación arqueológica en Cano y Cueto (Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997*, Sevilla, 1999, pp. 473-480.
- Rosemberg, 1996 • Rosemberg, S., *El Bien y el Mal en el Pensamiento Judío*, Barcelona, 1996.
- Rosen 1998 • Rosen, T., «Representaciones de mujeres en la poesía hispanohebraica», *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, ed. de R. Izquierdo y Á. Sáenz Badillos, Cuenca, 1998, p. 123-1388.
- Roth 1948 • Roth, C., «Las inscripciones históricas de la Sinagoga del Tránsito», *Sefarad*, VIII (1948), pp. 3-22.
- Roth 1960 • Roth, L., *Judaism. A Portrait*, 1960.
- Roth 1994 • Roth, N., «Le collaborateurs juifs à l'oeuvre scientifique d'Alfonse X», en Barka, R. (ed.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, Paris, 1994, pp. 203-225.
- Roth 1994 • Roth, N., *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Leiden, 1994.
- Rubiera Mata 1988 • Rubiera Mata, M. J., *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1988.
- Rubin 1991 • Rubin, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.
- Rubio Semper 1999 • Rubio Semper, A., *Fuentes medievales sorianas: Agreda*, Colección de Archivos sorianos, n.º 1, Soria, 1999.
- Ruiz Hernando 1982 • Ruiz Hernando, J. A., *Historia del Urbanismo en la Ciudad de Segovia del Siglo XII al XIX*, 2 vols., Segovia, 1982.
- Ruiz Souza 1996 • Ruiz Souza, J. C., «Santa Clara de Tordesillas. Nuevos datos para su cronología y estudio», *Reales Sitios*, 130 (1996), pp. 32-40.
- Ruiz Souza 1998 • Ruiz Souza, J. C., «El Patio del Vergel del Real Monasterio de Santa Clara de Tordesillas y la Alhambra de Granada», *Al-Qantara*, XIX (1998), pp. 315-335.
- Sabar 1987 (1) • Sabar, S., *The Beginnings and Flourishing of Ketubbah Illustration in Italy. A Study in Popular Imagery and Jewish Patronage during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Los Ángeles, 1987.
- Sabar 1987 (2) • Sabar, S., «The Beginnings of Ketubbah Decoration in Italy: Venice in the Late Sixteenth to the Early Seventeenth Centuries», *Jewish Art*, 12-13 (1987), pp. 102-103.
- Sabar 1990 • Sabar, S., *Ketubbah: Jewish Marriage Contracts of the Hebrew Union College Skirball Museum and Klaw Library*, Filadelfia-Nueva York, 1990.
- Sáenz-Badillos 1988 • Sáenz-Badillos, A., *Historia de la Lengua Hebrea*, Sabadell, 1988.
- Sáenz-Badillos 1991 • Sáenz-Badillos, A., *La literatura hebrea en la España Medieval*, Madrid, 1991.
- Sáenz-Badillos 1992 • Sáenz-Badillos, A., *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Córdoba, 1992.
- Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (1) • Sáenz-Badillos, A. y Targarona Borrás, J., *Poesía hebrea de Al-Andalus (siglos X-XII). Antología*, Córdoba, 1988.
- Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (2) • Sáenz-Badillos, A. y Targarona Borrás, J., *Gramáticos hebreos de al-Andalus (siglos X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, 1988.
- Sáenz-Badillos y Targarona 1988 (3) • Sáenz-Badillos, A. y Targarona Borrás, J., *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, 1988.
- Sáenz-Badillos y Targarona 1996 • Sáenz-Badillos, A. y Targarona Borrás, J., *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*, Córdoba, 1996.
- Said al-Andalusi 1985 • Said al-Andalusi, *Kitab Tabaqat al-umam*, ed. H. Bu Alawan, Beirut, 1985 (trad. de F. Maíllo Salgado, *Libro de las categorías de las naciones*, Madrid, 1999).
- Sainz de Robles 1973 • Sainz de Robles, F. C., *Esquema de una historia de las Universidades Españolas*, Madrid, 1973.
- Sáinz Varona y Elorza Guinea 1985 • Sáinz Varona, F. y Elorza Guinea, J. C., «El tesoro de la judería de Briviesca», *Gaceta Numismática*, 1985, pp. 47-66.
- Saitta 1983 (1) • Saitta, B., «I Giudei nella Spagna visigota. I: Da Recaredo a Sisebuto», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 2, 3 (1983), pp. 221-263.
- Saitta 1983 (2) • Saitta, B., «I Giudei nella Spagna visigota. II: Da Suintila a Rodrigo», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 5, 9 (1983), pp. 79-146.
- Saitta 1995 • Saitta, B., *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma, 1995.
- Samsó 1992 • Samsó, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992.
- Sánchez 1963 • Sánchez, G., *El Fuero de Madrid y los derechos locales Castellanos*, Madrid, 1963.
- Sánchez Belda 1952 • Sánchez Belda, L., «Los archivos de Ágreda», *Celtiberia*, 3, vol. II (1952), pp. 55-79.
- Sánchez Mariana et al. 1999 • Alfonso X, *Libros del saber de astronomía*, ed. facsímil con intr. de M. Sánchez Mariana et al., Madrid, 1999.
- Sánchez Real 1955 • Sánchez Real, J., «Pila hebreaica con inscripción», *Boletín Arqueológico de Tarragona*, 49-50 (1955), pp. 139-140.
- Sancho Campos 1978 • Sancho Campos, A., *El Arte Sacro en Palencia*, v. *El Museo Diocesano de Palencia*, Palencia, 1978.
- Sancho Campos 1979 • Sancho Campos, A., *Guía del Museo Diocesano de Palencia*, Palencia, 1979.
- Sancho Campos 1999 • Sancho Campos, A. (dir.), *El Museo Diocesano de Palencia. Origen, Formación. Estado Actual*, 2 vols., Palencia, 1999.
- Sanguino 1907 • Sanguino Miguel, J., «La lápida hebrea de Béjar», *La Victoria* (9 de febrero de 1907).
- Sansy 1992 • Sansy, D., «Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie», *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65 Geburtstag*, Graz, 1992, pp. 349-375.
- Sansy 1994 • Sansy, D., «Jalons pour une iconographie médiévale du juif», *Xudeus e Conversos na Historia. I: Mentalidades e Cultura*, Ourense, 1994, pp. 135-169.
- Santana Falcón 1995 • Santana Falcón, I., «La excavación arqueológica de urgencia en el cementerio de la aljama judía de Sevilla. Aspectos generales», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1992*, III, Cádiz, 1995, pp. 609-614.

- Santana Falcón 2000 • Santana Falcón, I., «El cementerio de la aljama judía de Sevilla a la luz de las evidencias arqueológicas», *Actas del 3º Congreso de Arqueología Peninsular*, Oporto, 2000, vol. VIII, pp. 177-189.
- Santos Gener 1927-1928 • Santos Gener, S. de los, «La Sinagoga de Córdoba», *Anales de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Córdoba* (1927-1928), pp. 65-85.
- Santos Simoes 1943 • Santos Simoes, J. M., *Tomar e a sua juderia*, Tomar, 1943.
- Sanz Serrano 1976 • Sanz Serrano, M.ª J., *La orfebrería sevillana del Barroco*, Sevilla, 1976.
- Saraiva 1956 • Saraiva, J. A., *A Inquisição portuguesa*, Lisboa, 1956.
- Saraiva 1969 • Saraiva, J. A., *Inquisição e Cristãos novos*, Oporto, 1969.
- Sassoon 1932 • Sassoon, D.S., *Ohel David: A Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, vol. II, Londres, 1932.
- Savedow 2000 • Sepher Rezial Hemelach [sic], *The Book of the Angel Rezial*, ed. y trad. de S. Savedow, York Beach (Maine), 2000.
- Sayas Abengochea 1993 • Sayas Abengochea, J. J., «Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la España antigua peninsular», *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 6 (1993), pp. 479-527.
- Schäfer 1990 • Schäfer, P., «Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages», *Journal of Jewish Studies*, 41 (1990), pp. 75-91.
- Schäfer y Shaked 1994-1999 • Schäfer, P. y Shaked, S. (eds.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vols., Tubinga, 1994-1999, pp. 127-148.
- Schaffer 1999 • Schaffer, M., «Los Códices de las Cantigas de Santa María», *El Scriptorium Alfonsí*, 1999.
- Scheiber 1965 • Scheiber, A., «New Pages from the first Printed Illustrated Haggadah», *Studies in Bibliography and Booklore*, 7 (1965), pp. 26-36.
- Schire 1966 • Schire, T., *Hebrew Amulets*, Londres, 1966.
- Schlesinger 1970 • Schlesinger, E. C., *Tradiciones y costumbres judías. Un viaje alrededor del año hebreo*, Buenos Aires, 1970.
- Schlunk 1952 • Schlunk, H., «La sinagoga de Elche y el "martyrium" de La Alberca», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 28 (1952), pp. 182-184.
- Scholem 1971 • Scholem, G., «Practical Kabbalah», s.v. «Kabbalah», *Encyclopedia Judaica*, 10, Jerusalén, 1971, pp. 632-638 (ahora en *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, Barcelona, 1993).
- Scholem 1996 • Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996.
- Scholem 1998 • Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, 1998.
- Schwab 1907 • Schwab, M., «Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne», *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires*, XIV (1907), pp. 229 [1] - 421 [193].
- Sebag 1991 • Sebag, P., *Histoire des Juifs de Tunisie, des origines à nos jours*, París, 1991.
- Secret 1969 • Secret, F., «Sur quelques traductions du *Sefer Razi'el*», *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 223-245.
- Sed-Rajna 1970 • Sed-Rajna, G., *Manuscripts hébreux de Lisbonne. Un atelier de copistes et d'enlumineurs au XV^e siècle*, París, 1970.
- Sed-Rajna 1975 (1) • Sed-Rajna, G., *L'art juif*, París, 1975.
- Sed-Rajna 1975 (2) • Sed-Rajna, G., «Toledo or Burgos», *Journal of Jewish Art*, 1975, pp. 6-21.
- Sed-Rajna 1976 • Sed-Rajna, G., «Les manuscrits hébreux d'Espagne», *Les dossiers de l'Archéologie*, 14 (1976), pp. 76-83.
- Sed-Rajna 1983 • Sed-Rajna, G., *Le Mazzor enluminé. Les voies de formation d'un programme iconographique*, Leiden, 1983.
- Sed-Rajna 1987 • Sed-Rajna, G., *La Bible Hébraïque*, Friburgo, 1987.
- Sed-Rajna 1990 • Sed-Rajna, G., «Hebrew Manuscripts from Toledo and Tudela: Creation or Transmission?», *Abraham ibn Ezra and His Age*, Madrid, 1990, pp. 301-307.
- Sed-Rajna 1992 (1) • Sed-Rajna, G., «Hebrew Illuminated Manuscripts from the Iberian Peninsula», *Convivencia* 1992, pp. 133-157.
- Sed-Rajna 1992 (2) • Sed-Rajna, G., «Hebrew Manuscripts of Fourteenth-Century Catalonia and the Workshop of the Master of St. Mark», *Jewish Art*, 18 (1992), pp. 117-128.
- Sed-Rajna 1993 • Sed-Rajna, G., «Le rôle de l'Espagne dans la transmission de l'iconographie biblique», *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), pp. 81-95.
- Sed-Rajna 1994 • Sed-Rajna, G., *Les manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France*, Lovaina y París, 1994.
- Sed-Rajna 1998 • Sed-Rajna, G., «Images of the Tabernacle/Temple in Late Antique and Medieval Art: the State of Research», *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, Jerusalén, 1998, pp. 42-53.
- Sed-Rajna y Fellous 1994 • Sed-Rajna, G. y Fellous, S., *Les manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France*, Leuven-París, 1994.
- Séfer 1989 • Séfer Seelot u-tesubot ha-Rasba, Jerusalén, 1989.
- Seguí Vidal 1937 • Seguí Vidal, G., *La carta encíclica del obispo Severo. Estudio crítico*, Palma de Mallorca, 1937.
- Seguí y Hillgart 1954 • Seguí, G. y Hillgart, J. N., «La Altercatio y la basílica paleocristiana de Son Bou de Menorca», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 31 (1954), pp. 1-57.
- Selomó ibn Gabirol 1978 • Selomó ibn Gabirol, *Poesía Secular*, trad. de E. Romero, Madrid, 1978.
- Selomó ibn Gabirol 1987 • Selomó ibn Gabirol, *Poemas*, trad. de M.ª J. Cano, Granada, 1987.
- Selomó ibn Gabirol 1990 • Selomó ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*, trad. de J. Lomba Fuentes, Zaragoza, 1990.
- Selomó ibn Gabirol 1992 • Selomó ibn Gabirol, *Poesía religiosa*, trad. de M.ª J. Cano, Granada, 1992.
- Sempere y Guarinos 1788 • Sempere y Guarinos, J., *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España*, 2 vols. Madrid, 1788.
- Semuel ibn Nagrella 1988 (1) • Semuel ibn Nagrella, *Poemas I. Desde el campo de batalla. Granada 1038-1056*, ed. de A. Sáenz-Badillos y J. Targarona Borrás, Córdoba, 1988.
- Semuel ibn Nagrella 1988 (2) • Semuel ibn Nagrella, *Poemas II. En la corte de Granada*, ed. de A. Sáenz-Badillos y J. Targarona Borrás, Córdoba, 1988.
- Serrano Fatigati 1899 • Serrano Fatigati, E., «La iglesia del Corpus Christi», *La Ilustración Española y Americana*, 8 diciembre 1899, pp. 331-334.
- Sesma Muñoz, 1987 • Sesma Muñoz, J. A., *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486). Documentos para su estudio*, Zaragoza, 1987.
- Silva 1988 • Silva y Verástegui, S., *La miniatura medieval en Navarra*, Pamplona, 1988.
- Silva Maroto 1990 • Silva Maroto, P., *Pintura Hispanoflamenca castellana: Burgos y Palencia*, 2 vols., Salamanca 1990.
- Sirat 1977 • Sirat, C., «Juda b. Salomon ha-Cohen, philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII^e siècle», *Italia*, 2 (1977), pp. 39-61.
- Sirat 1980 • Sirat, C., «La Qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen», *Hommage à George Vajda*, ed. de G. Nahona y C. Touati, Lovaina, 1980, pp. 191-202.
- Sirat 1983 • Sirat, C., *La Philosophie juive au Moyen Âge*, París, 1983.
- Sirat 1988 • Sirat, C., «Le manuscrit dans les communautés hébraïques», *Le Livre au Moyen Âge*, París, 1988, pp. 138-143.
- Sirat 1989 • Sirat, C., «Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples», *Traduction et traducteurs au moyen âge*, ed. de G. Contamine, París, 1989, pp. 168-91.
- Sirat y Beit-Arié 1979 • Sirat, C. y Beit-Arié, M., *Mss. Médiévaux en caractères hébraïques*, Paris-Jerusalén, 1979.
- Sirat y Dukan 1988 • Sirat, C. y Dukan, M., «Les scribes hébreux», *Le Livre au Moyen Âge*, París, 1988, pp. 57-63.
- Sloane 1934 • Sloane, J. C., «The Torah Shrine in the Ashburnham Pentateuch», *Jewish Quarterly Review*, 25 (1934), pp. 1-12.
- Smalley 1983 • Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1983 (30ª ed.).
- Soler Ferrer 1980 • Soler Ferrer, M. P., *Cerámica valenciana, siglos XIII al XIX*, Valencia, 1980.
- Sotheby 1975 • Sotheby, *Catalogue of Thirty-Eight Highly Important Hebrew and Samaritan Manuscripts from the Collection Formed by The Late David Solomon Sassoon*, 5 de noviembre de 1975.
- Stav 1999 • Stav, A., *Peace: The Arabian Caricature. A Study of Anti-Semitic Imagery*, Nueva York, 1999.
- Stegmüller 1950-1980 • Stegmüller, F., *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 11 vols., Madrid, 1950-1980.
- Steinschneider 1852-1860 • Steinschneider, M., *Catalogus Librorum Hebraeorum*, Berlín, 1852-1860.
- Steinschneider 1893 • Steinschneider, M., *Die hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín, 1893.
- Stichel 1998 • Stichel, R., «Scenes from the Life of King David in Dura Europos and in Byzantine Art», *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, Jerusalén, 1998, pp. 100-116.
- Straus 1942 • Straus, R., «The Jewish Hat as an Aspect of Social History», *Jewish Social Studies*, 4 (1942), pp. 59-72.
- Suárez 1980 • Suárez, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980.
- Suárez 1992 • Suárez, L., *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, 1992.
- Suárez Bilbao 1995 • Suárez Bilbao, F., *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*, Colección Marqués de Potejos, Madrid, 1995.
- Suárez Bilbao 2000 • Suárez Bilbao, F., *El Fuero Judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas siglos V-XV*, Madrid, 2000.
- Suárez Fernández 1964 • Suárez Fernández, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964.
- Suárez Fernández 1983 • Suárez Fernández, L., «La expulsión de los judíos», *La España de los Reyes Católicos*, Historia de España Menéndez Pidal, XVII, vol. II, Madrid, 1983.
- Suárez Fernández 1991 • Suárez Fernández, L., *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, 1991.
- Suárez González 1995 • Suárez González, A., *Patrimonio Bibliográfico de San Isidoro de León. Los códices del siglo XI* (tesis doctoral, ed. en soporte informático), León, 1995, pp. 1121-1325.
- Sussman 1972 • Sussman, V., *Ornamented Jewish Oil-Lamps*, Jerusalén, 1972.
- Synodicon Hispanum 1994 • Synodicon Hispanum, VI. Ávila y Segovia, Madrid, 1994.
- Tachtenberg 1982 • Tachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition*, Nueva York, 1982.
- Taracena, 1933 • Taracena, B., «Cadáveres atravesados por clavos en el cementerio judío de Deza (Soria)», *Investigación y progreso*, 3 (1933), pp. 65-71.
- Targarona Borrás 1985 • Targarona Borrás, J., «Todros ben Yehudah ha Levi Abulafia, un poeta hebreo en la corte de Alfonso X el Sabio», *Helmiántica*, 36 (1985), pp. 195-210.
- Targarona Borrás 1987 • Maimónides, *Carta a los judíos del Yemen. Carta a los judíos de Montpellier*, trad. de J. Targarona Borrás, Barcelona, 1987.
- Targarona Borrás 1999 • Targarona, J., «El Diwan de Selomoh de Piera. Estado de la cuestión», en Targarona, J. y Sáenz-Badillos, A. (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*, Leiden-Boston-Colonia, 1999, pp. 541-551.
- Terrasse 1927 • Terrasse, Ch., *Medersas du Maroc*, París, 1927.
- Testa 1981 • Testa, E., *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jerusalén, 1981.
- Text and Context 1993 • Text and Context. *The Development and Dissemination of Medieval Sephardic Culture*, Nueva York, 1993.
- The Jewish Museum 1982 • The Jewish Museum. *A Tale of Two Cities: Jewish Life in Frankfurt and Istanbul 1750-1870*, Nueva York, 1982.
- Thorndike 1949 • Thorndike, L., *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago, 1949.
- Toledo 1903 • Toledo, O. de, *Catálogo de la Librería del cabildo toledano. I. Manuscritos*, Madrid, 1903.
- Torres Balbás 1949 • Torres Balbás, L., *Arte Hispanomohade, Arte Nazarí o Granadino y Arte Mudéjar*, Ars Hispaniae, vol. IV, Madrid, 1949.
- Torres Balbás 1985 • Torres Balbás, L., *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, 1985.
- Trachtenberg 1983 • Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews*, Filadelfia, 1983 (1943).
- Trésors d'Orient 1973 • Trésors d'Orient, Madrid, 1973.
- Troupeau 1973-1978 • Troupeau, G., «Kanisa», *Encyclopaedia of Islam*, IV (1973-1978), pp. 545-546.
- Twersky 1980 • Twersky, I., *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven, 1980.
- Ulrich 1991 • Ulrich, E., *Carmen Figuratum. Geschichte des Figurendichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Böhlau-Verlag-Colonia-Weimar-Viena, 1991.
- Una Hora de España 1994 • Una Hora de España. VII Centenario de la Universidad Complutense, Madrid, 1994.
- Vainstein 1975 • Vainstein, Y., *El ciclo del año judío. Un estudio sobre las fiestas y sobre selecciones de los rezos*, Jerusalén, 1975.
- Vajda 1953 • Vajda, G., «Ahl al-Kitab», *Encyclopaedia of Islam*, I (1953), pp. 264-266.
- Vajda 1954 • Vajda, G., *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juive marocain*, París, 1954.
- Vajda 1989 • Vajda, G., «L'image du juif dans la Tradition islamique», *Sages et penseurs séparades de Bagdad à Cordoue*, París, 1989, pp. 103-111.
- Valdeón Baroque 1968 • Valdeón Baroque, J., *Los judíos de Castilla y la Revolución Trastámara*, Valladolid, 1968.
- Valdeón Baroque 1990 • Valdeón Baroque, J., *Las Cortes de Castilla y León. Sitios y lugares de celebración*, Valladolid, 1990.
- Valdeón Baroque 1994 • Valdeón Baroque, J., «Los orígenes de la Inquisición en Castilla», *Inquisición y conversos, III Curso de Cultura hispanojudia y sefardi de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Madrid, 1994, pp. 35-45.

- Valdeón Baroque 2000 • Valdeón Baroque, J., *Judíos y conversos en la Castilla Medieval*, Valladolid, 2000.
- Valle 1998 (1) • Valle, C. del, «El concilio de Elvira», *La controversia* 1998, pp. 15-19.
- Valle 1998 (2) • Valle, C. del, «El tratado de la Virginitad Perpetua de Santa María de San Ildefonso de Toledo», *La controversia* 1998, pp. 117-118.
- Valle 1998 (3) • Valle, C. del, «La carta encíclica de Severo de Menorca (418)», *La controversia* 1998, pp. 65-76.
- Valle 1998 (4) • Valle, C. del, «San Julián de Toledo», *La controversia* 1998, pp. 121-130.
- Valle Rodríguez 1976 • Valle Rodríguez, C. del, *El mundo judío*, Madrid, 1976.
- Valle Rodríguez 1986 • Valle Rodríguez, C. del, *Catálogo descriptivo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1986.
- Vendrell Gallostra 1953 • Vendrell Gallostra, F., «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», *Sefarad*, XIII (1953), pp. 87-104.
- Vernet 1978 • Vernet, J., *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.
- Vernet 1982 • Vernet, J., *El Islam y Europa*, Barcelona, 1982.
- Vicente Redón 1994 • Vicente Redón, J., «Los judíos en Teruel», *Semana cultural judía*, Zaragoza, 1994, pp. 13-26.
- VII Centenario 1993 • VII Centenario de la Universidad Complutense de Madrid 1293-1993. *Bibliografía Complutense*, Madrid, 1993.
- Viladés Castillo 1994 • Viladés Castillo, J. M., «Excavación arqueológica de urgencia en la Necrópolis Judía de Uncastillo, Zaragoza», *Arqueología Aragonesa* 1992, Zaragoza, 1994, pp. 149-151.
- Vilar 1976 • Vilar, J. B., «Lápida judía de Orihuela», *Sefarad*, XXXVI (1976), pp. 337-339.
- Villaamil 1878 • Villaamil, *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central*, Madrid, 1878.
- Villapalos 1997 • Villapalos, G., «Justicia y monarquía», *La jurisdicción de moros y judíos*, Madrid, 1997, pp. 220-229.
- Viñayo González 1948 • Viñayo González, A., *San Martín de León y su apologetica antijudaica*, Madrid, 1948.
- Viñayo González 1960 • Viñayo González, A., *Martino de León peregrino universal*, León, 1960.
- Viñayo González 1987 • Viñayo González, A., «Santo Martino de León y su noticia histórica: biografía, santidad y culto», *Santo Martino de León. I Congreso Internacional sobre Santo Martino de León en el VIII Centenario de su Obra Literaria, 1185-1985*, León, 1987, pp. 337-395.
- Viñayo González 1998 • Viñayo González, A., *El Misterio Eucarístico en la doctrina de San Isidoro de Sevilla y Santo Martino de León*, Madrid, 1998.
- Viñayo y Fernández 1985 • Viñayo, A. y Fernández, E., *Abecedario Bestiario de los Códices de Santo Martino*, León, 1985.
- Vives 1963 • Vives, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.
- Vorágine 1982 • Vorágines, S. de la, *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid, 1982.
- Walter 2001 • Walther, I. F., *Codices illustres. The world's most famous illuminated manuscripts 400 to 1600*, Colonia, 2001.
- Wasserstein 1985 • Wasserstein, D., *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, 1985.
- Wasserstein 1995 • Wasserstein, D., «Jewish elites in al-Andalus», *The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, pp. 101-110.
- Wasserstein 2002 • Wasserstein, David J., «Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus», Fierro, M. (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, 2002, pp. 1-11.
- Wasserstrom 2002 • Wasserstrom, S. M., «Further Thoughts on the Origins of Sefer Yesirah», *Aleph*, 2 (2002), pp. 201-221.
- Webster 1998 • Webster, R. y Webster, M., *Western Astrologues*, Chicago, 1998.
- Weill-Parot 1999 • Weill-Parot, N., «Causalité astrale et "science des images" au Moyen Âge: Éléments de réflexion», *Revue d'Histoire des Sciences*, 52 (1999), pp. 207-240.
- Weill-Parot 2002 • Weill-Parot, N., *Les images magiques au Moyen Âge et à la Renaissance: spéculations théoriques et pratiques*, Paris, 2002.
- Weinstein 1985 • Weinstein, J., *Judaica. Les objets d'art juif*, Londres, 1985.
- Whitehouse 1985 • Whitehouse, D., «Invetriata tardo-romana e altomedievale nel Lazio», *La ceramica invetriata Tardoromana e Alto Medievale*, Actas del Congreso, «Archeologia dell'Italia Settentrionale 2», Como, 1985, pp. 105-108.
- Wischnitzer 1922 • Wischnitzer, R., «Illuminated Haggadah», *Jewish Quarterly Review*, XIII (1922), pp. 193-218.
- Wischnitzer 1964 • Wischnitzer, R., *The Architecture of The European Synagogue*, Philadelphia, 1964.
- Yaari 1960 • Yaari, A., *Bibliography of the Passover-Haggadah from the Earliest Printed Edition to 1960 with Twenty Five Reproductions from Rare Editions and a Facsimile of a Unique Copy of the First Printed Haggadah in the Jewish National and University Library*, Jerusalén, 1960.
- Yahuda 1917 • Yahuda, A. S., «Inscripción sepulcral hebraica en Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXX (1917), pp. 323-324 (el mismo artículo en *Toledo. Revista Ilustrada de Arte*, III, 73 (1917), p. 1).
- Yanguas y Miranda 1964 • Yanguas y Miranda, J., *Diccionario de Antigüedades del reino de Navarra*, t. I, Pamplona, 1964.
- Yarza 1987 • Yarza, J., «Reflexiones sobre lo fantástico en el arte medieval español», en Id., *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, 1987, pp. 14-46.
- Yarza 1988 • Yarza, J., «El Retablo de Santa María del Castillo (Frómista). Problemas de la pintura en Palencia a fines del siglo XV», *Jornadas sobre el gótico en la provincia de Palencia*, Palencia, 1988, pp. 109-114.
- Yarza 1993-1994 • Yarza, J., «Del Alfaquí Sabio a los seudo-obispos: una particularidad iconográfica gótica», *Sbarq Al-Andalus. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11 (1993-1994), pp. 749-776.
- Yarza 1999 • Yarza, J., *El retablo de la Flagelación de Leonor Velasco*, Madrid, 1999.
- Yarza Luaces 1988 • Yarza Luaces, J., «La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV», *Realidad e imágenes de poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988, pp. 266-278.
- Yarza Luaces 1990 • Yarza Luaces, J., «La miniatura románica en España. Estado de la cuestión», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, II (1990), pp. 9-25.
- Yarza Luaces 1991 • Yarza Luaces, J., «La miniatura en Galicia, León y Castilla en tiempos del Maestro Mateo», *Actas Simposio Internacional sobre «O Pórtico da Gloria e a Arte do seu Tempo»*, A Coruña, 1991, pp. 319-355.
- Yarza Luaces 1993 • Yarza Luaces, J., *Los Reyes Católicos. Paisaje artístico de una monarquía*, Madrid, 1993.
- Yarza Luaces 1995 • Yarza Luaces, J., «María de Navarra y la ilustración del Libro de Horas de la Biblioteca Nazionale Marziana», *Libro de Horas de la Reina María de Navarra*, Barcelona, 1995, pp. 93-256.
- Yehudá al-Jarizí 1988 • Yehudá al-Jarizí, *Las asambleas de los sabios*, trad. de C. del Valle Rodríguez, Murcia, 1988.
- Yehudá al-Jarizí 2001 • Yehudá al-Jarizí, *The Book of Tahkemoni*, trad. de D. S. Segal, Portland, 2001.
- Yehudá ha-Leví 1979 • Yehudá ha-Leví, *Cuzary*, trad. de J. Imirizaldu, Madrid, 1979.
- Yehudá ha-Leví 1994 • Yehudá ha-Leví, *Poemas*, ed. y trad. de A. Sáenz-Badillos y J. Targarona, Madrid, 1994.
- Yom-Tov Assis 1992 • Yom-Tov Assis, «Synagogues in Medieval Spain», *Jewish Art*, Jerusalem, 1992, vol. 18, pp. 6-30.
- Yosef ben Meir ibn Zabarra 1931 • Yosef ben Meir ibn Zabarra, *Llibre d'ensenyaments delectables*, trad. de I. González Llubera, Barcelona, 1931.
- Yosef ben Meir ibn Zabarra 1983 • Yosef ben Meir ibn Zabarra, *Libro de los entretenimientos*, trad. de M. Forteza Rey, Madrid, 1983.
- Zafrani 1986 • Zafrani, H., «Judaïsme d'Occident musulman. Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique», *Studia Islamica*, LXIV (1986), 125-149.
- Zafrani 1994 • Zafrani, H., *Los Judíos del Occidente Musulmán. Al-Andalus y el Magreb*, Madrid, 1994.
- Zamora Canellada 1998 • Zamora Canellada, A., *Museo Zuloaga, Segovia. San Juan de los Caballeros*, Guías Breves, Segovia, 1998.
- Zarco Cuevas 1924 • Zarco Cuevas, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1924.
- Zotenberg 1866 • Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1866.

SOCIEDAD ESTATAL PARA LA ACCIÓN CULTURAL EXTERIOR, SEACEX

Presidente

FELIPE V. GARÍN LLOMBART

Consejeros

JUAN MANUEL BONET PLANES

CARLOS CARDERERA SOLER

ALICIA DÍAZ ZURRO

JUAN CARLOS ELORZA GUINEA

JOSÉ JAVIER ESPARZA TORRES

AMPARO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

JAIME GARCÍA-LEGAZ PONCE

JON JUARISTI LINACERO

SANTIAGO MIRALLES HUETE

ARTURO MORENO GARCERÁN

JAIME PÉREZ RENOVALES

JOAQUÍN PUIG DE LA BELLACASA ALBEROLA

RAFAEL RODRÍGUEZ-PONGA SALAMANCA

JESÚS SILVA FERNÁNDEZ

ANTONIO TORNEL GARCÍA

MIGUEL ZUGAZA MIRANDA

Secretario del Consejo

PEDRO RAMÓN Y CAJAL AGÜERAS

EXPOSICIÓN

ORGANIZA Y FINANCIA

Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, SEACEX

COLABORAN

Ministerio de Asuntos Exteriores
Ministerio de Educación, Cultura y Deporte
Ayuntamiento de Toledo

COMISARIO

Isidro G. Bango Torviso

SUBCOMISARIA

María del Carmen Muñoz Párraga

ASESORES CIENTÍFICOS

Carlos Carrete Parrondo
Fernando Galván Freile
Luis García Iglesias
Santiago Palomero Plaza
Juan Carlos Ruíz Souza
Julio Valdeón Baruque

COORDINACIÓN

Illana Bango García

RESTAURACIÓN

Carlos M^a Costa Palacios
Inmaculada Latorre Vázquez
IKONOS. Taller de Restauración
CÓDICE. Conservación y Restauración
del documento gráfico:
Alejandra Arévalo Clemente
Isabel Martín Marcos
Departamento de Restauración de Patrimonio Nacional:
Angel Balao González, Jefe del Departamento
Camino Criado Olmos
M.^a del Carmen del Cura de la Torre
Rosario Martín Arribas
Sagrario Moreno Herranz
Alba Pérez Martín
Josefa Sánchez Huete
M.^a del Mar Sanz García

DISEÑO

Macua & García Ramos, Equipo de Diseño, S.A.

MONTAJE

Exmoarte, S.A.L.

AUDIOVISUALES Y MULTIMEDIA

Lunatus. Comunicación audiovisual, S.L.

MAQUETAS

HCH Model, S.L.

ENTORNOS DE REALIDAD VIRTUAL «CAMINOS DE SEFARAD»

Énoe, Realidad Virtual. Universitat de Barcelona
Cedido por: Red de Juderías de España – Caminos
de Sefarad

TRANSPORTES

T.T.I. Técnicas de Transportes Internacionales, S.A.

SEGUROS

Axa Art Versicherung AG. Sucursal en España
Aon Gil y Carvajal, S.A. Correduría de Seguros

CON LA COLABORACIÓN DE: **IBERIA y VOLVO**

CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

Alicante, José María Espi: cat. 5
Astorga, Imagen Más: cat. 164 y 222
Ávila, Archivo Histórico Provincial: cat. 239
Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón: cat. 16 y 27
Barcelona, Ramón Ardid y Silvia Cassu: p. 132 (abajo dcha.)
Barcelona, Biblioteca de Catalunya (R. Marco): cat. 32 y p. 377
Barcelona, cortesía de Jordi Casanovas: p. 213
Barcelona, Gasull fotografía: cat. 70
Barcelona, Museu d'Historia de Catalunya, Pepo Segura: p. 64
Barcelona, Ramón Manent: p. 67
Barcelona, Servei fotogràfic Museu Nacional d'Art de Catalunya (Calveras, Mérida, Sagristà): p. 345
Barcelona, Rocco Ricci: cat. 233
Berlín, Dietrich Graf: p. 174
Berlín, Foto Katz: cat. 135 y 218
Budapest, Magyar Tudományos Akadémia: pp. 77 y 132 (abajo izda.)
Burgos, Foto Santi: cat. 236
Calahorra, José Javier Varela: cat. 23, 24 y 125
Cambridge, University Library: pp. 23 y 283
Copenhague, Det Kongelige Bibliotek: pp. 278, 301 y 308
Córdoba, Manuel Pijuán: cat. 174 y 175
Chicago, Courtesy of Adler Planetarium & Astronomy Museum: cat. 219
Edimburgo, National Museums of Scotland: cat. 69
Fráncfort, Ursula Seitz-Gray: cat. 193
Girona, Josep Maria Oliveras: cat. 2 y p. 47
Girona, Patronat Municipal Call de Girona: cat. 8 y 167; p. 51
Jerusalem, The Israel Museum: pp. 171 y 359
Jerusalem, Jewish National & University Library: cat. 221
Huesca, Fernando Alvira: cat. 17 y 127
Leiden, University Library: cat. 143, 149 y 198
Lleida, Servei d'Audiovisuals/IEI: cat. 63
Londres, The British Library: cat. 136 y 153; pp. 62, 64, 65, 68, 73, 130, 131 (izda.), 158, 164, 173, 208, 211, 222, 240, 260, 311, 312, 313, 314, 316 y 389
Londres, Victoria & Albert Museum: cat. 128
Los Ángeles, The J. Paul Getty Museum (Passela y Dupe): pp. 78, 80, 84 y 368
Madrid, Biblioteca Nacional: cat. 11, 133, 134, 156, 161, 195, 197, 200, 203, 204, 206, 209-212, 216, 220, 228, 232, 237, 238, 246, 256 y 258; pp. 419, 424 y 432
Madrid, Cuauhtli Gutiérrez: cat. 3, 7, 15, 20-22, 28, 31, 33, 34-44, 64, 65, 68, 71-86, 126, 129-132, 138, 140-142, 144, 146, 147, 150, 152, 153, 157, 158-160, 162, 163, 165, 168-173, 176-182, 184-186, 188, 189, 194, 196, 200, 202, 205, 207, 213, 223-227, 231, 240, 243, 247-255, 257 y 259-261
Madrid, Museo Nacional del Prado (J. Baztán y A. Otero): pp. 350, 384, 404 y 407
Madrid, Oronoz: pp. 224, 227, 228 y 234
Madrid, Enrique Sáenz de Sampedro: cat. 187
Manchester, John Rylands University: pp. 75, 105 y 132 (arriba)
Mérida, Museo Nacional de Arte Romano: cat. 1
Nueva York, Suzanne Kaufman: cat. 137, 145, 154, 155, 199, 208, 215 y 217
Ottawa, National Library of Canada: cat. 190 y 192
Oxford, Bodleian Library: pp. 261, 317 (dcha.) y 440
Palencia, Javier Marín: cat. 6, 10 y 235
Palma de Mallorca, Jaume Gual: p. 161
Pamplona, Larrión & Pimoulier: cat. 12-14, 18, 29 y 30; p. 310
París, Bibliothèque nationale de France: cat. 148, 151, 191 y 214; pp. 31, 287 y 292
París, Réunion des Musées Nationaux (J. G. Berizzi): p. 166
Salamanca, Santiago Nodal: cat. 229
San Petersburgo, The National Library of Russia: cat. 201
Sevilla, Luis Arenas: cat. 183; p. 262
Sevilla, Foto Mario: cat. 66 y 67
Soria, Museo Numantino: cat. 45-55 y 166
Tarragona, Museu Nacional Arqueològic: cat. 9
Teruel, J. Escudero: cat. 56-62, 87-123 y 139
Teruel, Museo de Teruel: p. 141
Toledo, Antonio Pareja: cat. 4; p. 258
Valencia, Francisco Alcántara: cat. 124
Valencia, Biblioteca Histórica, Universitat de València: cat. 230; p. 429
Valladolid, Foto Cacho: cat. 241, 244 y 245
Vic, Archivo diocesano: cat. 234
Zaragoza, Raúl y Alberto: cat. 19, 25, 26 y 242

CATÁLOGO

EDICIÓN

Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior SEACEX

COORDINACIÓN

María del Carmen Muñoz Párraga

REALIZACIÓN Y PRODUCCIÓN

Ediciones El Viso, S.A.

Santiago Saavedra

Rufino Díaz

Ignacio Fernández del Amo

Mayte Garrido

Toñi Serrano

Lucía Varela

DISEÑO DEL INTERIOR

Fernando López Cobos

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Juan Antonio Moreno

FOTOCOMPOSICIÓN Y FOTOMECÁNICA

Cromotex, S.A.

IMPRESIÓN

Artes Gráficas Palermo, S.L.

ENCUADERNACIÓN

Encuadernación Ramos, S.A.

ISBN: 84-96008-11-8

Dep. Legal: M-42197-2002

© SEACEX, 2002

© De los textos, sus autores

© De las ilustraciones, los propietarios de las obras

La Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior agradece su colaboración a las siguientes personas:

Francisco Javier Albajez Giménez; M^a Ángeles Alonso; José María Álvarez Martín; Jean-Pierre Angremy; Marcelino Angulo García; Luis Aznar Fernández; Xavier Aquilué; M^a Dolores Baena Alcántara; Rita Barberá Nolla; Margarita Becedas González; A. Bouwman; Adolfo Calatayud Sierra; Santiago Calvo Valencia; Luis Campoy Zueco; Carlos de la Casa Martínez; Pere Castanyer; Belén Castillo Iglesias; Miguel Castillo Montero; Rosalyn Clancey; Jaime Coll Conesa; Concepción Contel Barea; Natividad Correas González; Carmen Crespo Tobarra; Agustín Díaz de Mera; Emilio Diz Ardid; Tomás Domingo; Antonio Domínguez Valverde; Peter Ellis; Cristina Emperador Ortega; Carmen Escriche Jaime; Hartmut-Ortwin Feistel; Genoveva Fernández; Ignacio Fernández del Amo; Fernando Fernández Gómez; Álvaro Fernández Villaverde y de Silva, Duque de San Carlos; Cayetana Fitz-James Stuart y Silva, Duquesa de Alba; Jesús Gaité Pastor; Emiliano García Esteban; Rafael García Serrano; Michel Garel; Mayte Garrido; Juan Garrido Mesa; Mercé Gárriz; Carmen Godia; Francisco Godoy; Teresa González Rosado; Ramón González Ruiz; Julián Gorostiza; Luis Grau Lobo; Miguel S. Gros; Sonsoles Guillén Ruiz-Ayúcar; Assumpció Hosta i Rebés; Ramón del Hoyo; Antero Hombría; Dale Idiens; Julia Irigoyen; Cheryl Jaffee; Antonius Jammers; Jean-Nöel Jeanneney; Jonathan Joel; Mark Jones; Teresa Laguna Paúl; Josep Vicent Lerma; Ana María López Álvarez; Carlos López Rodríguez; M^a Teresa López de Guereño Sanz; Alicia Manso; Juan José Martinena Ruiz; Juan Carlos de la Mata González; Raquel Menes Ortega; Isidoro Miguel; Barbara O'Connor; Ángel Ortega López; Francisco Ortiz; Santiago Palomero Plaza; Vinyet Panyella; Consolación Pastor; Eduardo Pedruelo Martín; María Peña; Devon Pyle-Vowles; Mayer Rabinowitz; Luis Racionero; Tomás Ramírez; Jacinto Ransanz Ortega; Camino Redondo; Miguel Ángel Recio Crespo; Josep Lluís Ribes Foguet; María Rivas Palá; Brigitte Robin-Loiseau; José Luis Rodríguez de Diego; Julia Rodríguez de Diego; Honorio Romero Herrero; M^a Jesús Ruiz y Ruiz; Cleofé Sánchez; M^a Cruz Cabeza Sánchez-Albornoz; Antonio Ángel Sánchez Domínguez; Manuel Sánchez Mariana; Ángel Sancho; Wilhelm Richard Schmidt; Jerry Schwarberd; Julio Segura Moneo; Eyal Sela; M.^a Pía Senent Díez; Tova Szeintuch; Francesc Tarrats Bou; Elías Terés Navarro; Alberto Torra; Rafaela Valenzuela Jiménez; José Luis del Valle; Agustín Velázquez Jiménez; Jaime D. Vicente Redón; Carmen Vidal Huguet; Alfonso Villadangos; Antonio Viñayo González; David Vivó Codina; Jan Just Witkam; Alonso Zamora Canellada.

La Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior agradece su colaboración a las siguientes instituciones:

Adler Planetarium and Astronomy Museum, Chicago; Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona; Archivo Diocesano de Cuenca; Archivo Diocesano de Vic (Barcelona); Archivo General de Navarra, Pamplona; Archivo General de Simancas (Valladolid); Archivo Histórico Nacional, Madrid; Archivo Histórico Provincial de Ávila; Archivo Histórico Provincial de Huesca; Archivo Municipal de Tudela, Navarra; Archivo de la Real Chancillería, Valladolid; Ayuntamiento de Ágreda (Soria); Ayuntamiento de Ávila; Ayuntamiento de Girona; Ayuntamiento de Valencia; Biblioteca de Catalunya, Barcelona; Biblioteca General de la Universidad de Salamanca; Biblioteca Histórica de la Universitat de València; Biblioteca Nacional, Madrid; Biblioteca de la Universidad Complutense, Madrid; Bibliothèque nationale de France, París; The British Library, Oriental and India Office Collections, Londres; Cabildo Metropolitano de Zaragoza; Catedral de El Burgo de Osma (Soria); Catedral de Calahorra (La Rioja); Catedral de Sevilla; Catedral de Toledo; Colegiata de Covarrubias (Burgos); Delegación Provincial de Córdoba; Delegación Territorial de Patrimonio Cultural, Junta de Castilla y León; Fundación Casa de Alba, Madrid; Fundación «El Conventet», Barcelona; Ilustre Colegio Notarial de Zaragoza; Jacob M. Lowy Collection, National Library of Canada; The Jewish National and University Library, Jerusalén (Israel); The Jewish Theological Seminary of America, Nueva York; Leiden University Library, Leiden (Holanda); Museo de Burgos; Museo de Segovia; Museo de Teruel; Museo Arqueológico de León; Museo Arqueológico de Sevilla; Museo Arqueológico Comarcal, Orihuela (Alicante); Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba; Museo de Arte Romano, Mérida; Museo Diocesano de Palencia; Museo Nacional Arqueológico de Tarragona; Museo de El Greco, Toledo; Museo Numantino, Soria; Museo de Santa Cruz, Toledo; Museo Sefardí, Toledo; Museu d'Arqueologia de Catalunya – Empúries, L'Escala (Girona); Museu Arqueologic de L'Institut D'Estudis Ilerdencs, Lleida; Museu D'Historia dels Jueus, Patronat Municipal Call de Girona; National Museums of Scotland; Obispado de Cuenca; Patrimonio Nacional, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid); Real Colegiata de San Isidoro de León; Red de Juderías de España-Caminos de Sefarad; Stadt und Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main; Stadtsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz Orientabteilung, Berlín; Victoria and Albert Museum, Londres.



ese tarad

Organiza
y financia



SEACE Madrid
Sociedad Estatal
para la Acción Cultural Exterior

Colaboran

