

Memoria de Sefarad

Memoria de Sefarad

Toledo, Centro Cultural San Marcos
Octubre 2002 – Enero 2003

Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior

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

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 Godía; 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.

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.

ANA PALACIO
Ministra de Asuntos Exteriores

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

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**

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



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 reanudará —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 (*yesivot*) 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 podría 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 compos
ui 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 multiseular, 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.

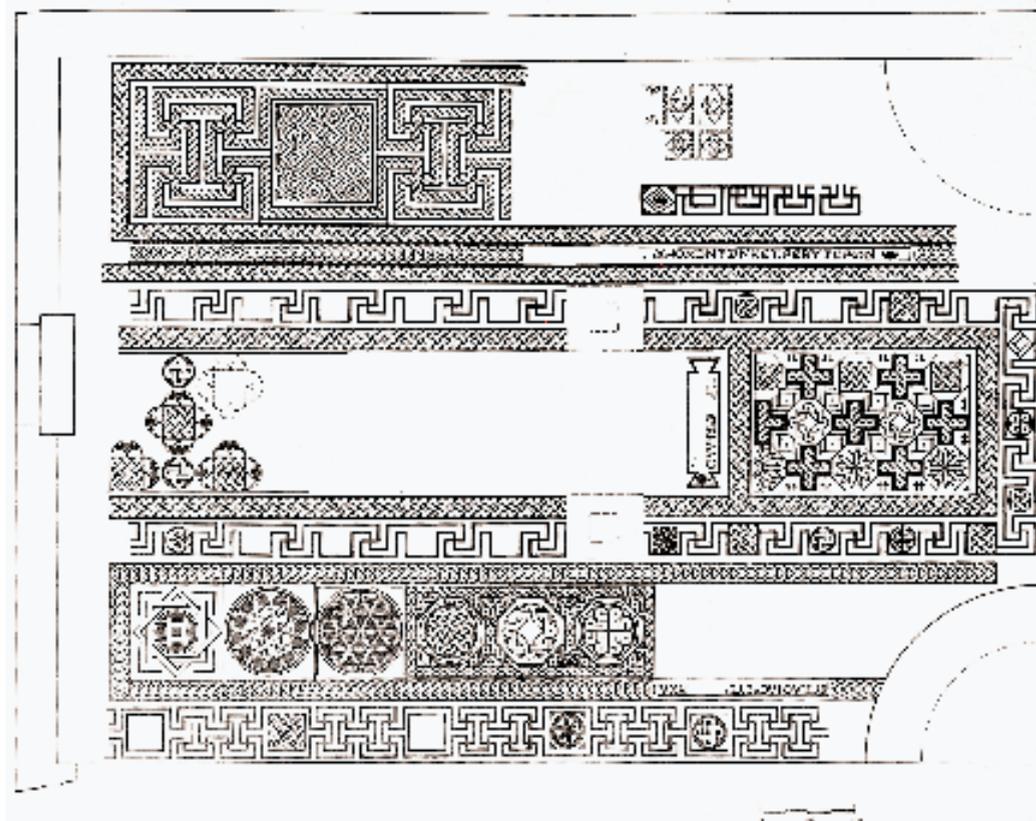
A través, pues, de un concilio se canalizaba en la España goda la costumbre de azotar por delito de judaísmo. Y no es este rigor de iniciativa eclesiástica lo que más podría extrañar, si tenemos en cuenta que una carta papal, dirigida a los obispos del VI Concilio de Toledo, de 638, tras referirse a 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 homilias 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.



ANNO DOMINI MCCCXXXIII

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

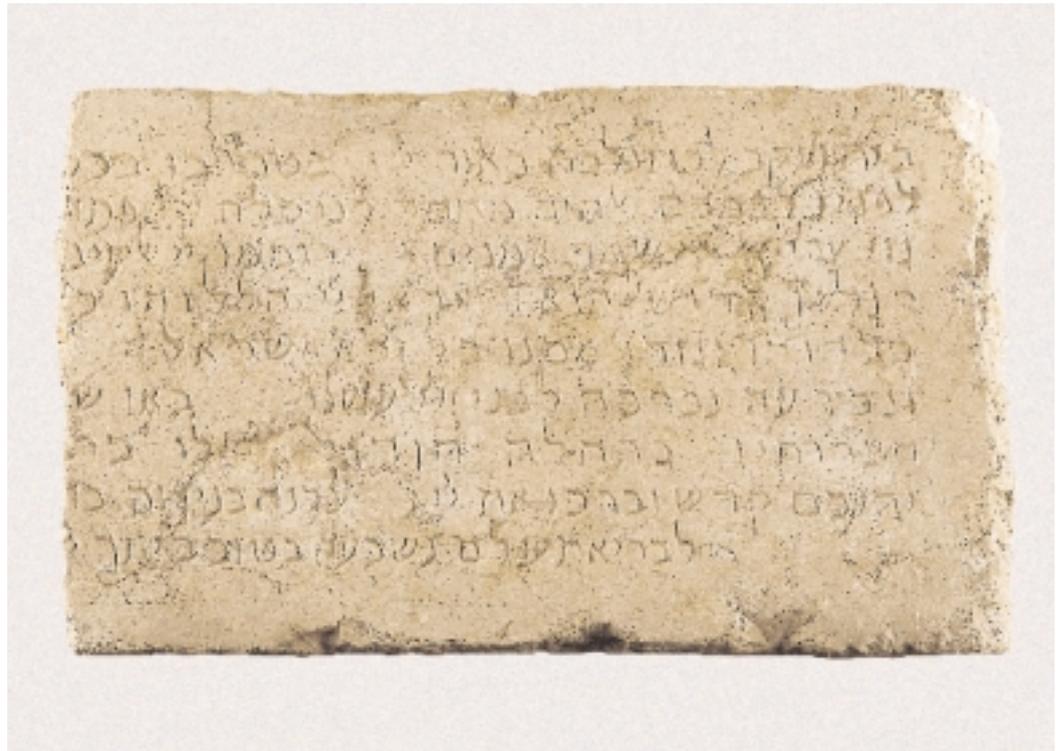
Ese panorama de relativa armonía entre las dos comunidades citadas, no obstante, experimentó un giro radical en el transcurso del siglo XIV. Por de pronto, la expulsión de los judíos de Inglaterra, decretada por Eduardo I en el año 1290, iniciaba una nueva fase en las relaciones con los hebreos. Por 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 cesó 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 Naşçı. 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

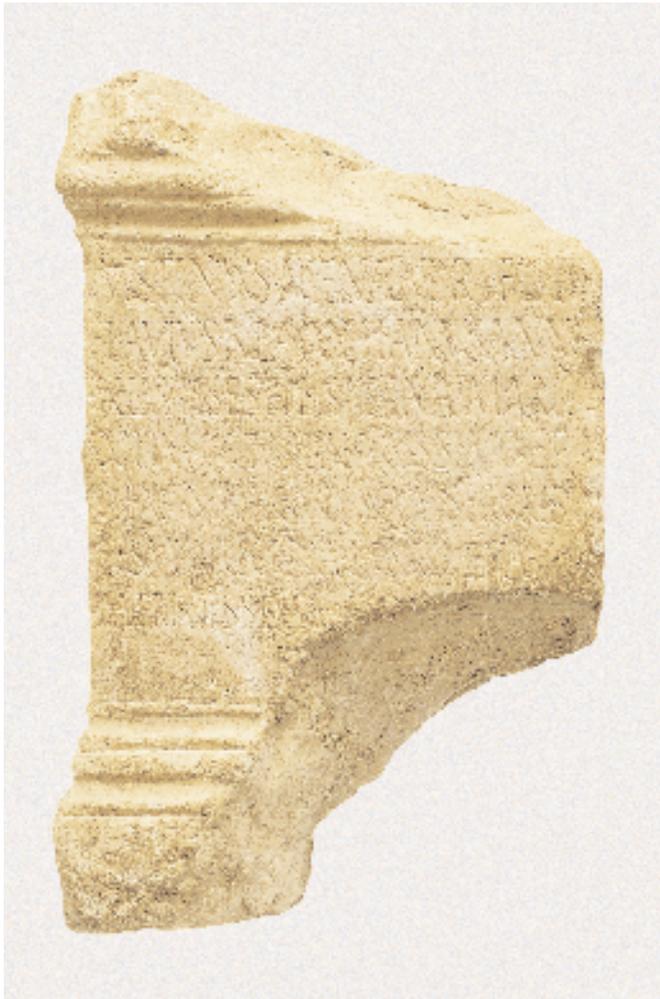
Mérida, Museo Nacional de Arte Romano (n.º inv. Gral 572)

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)

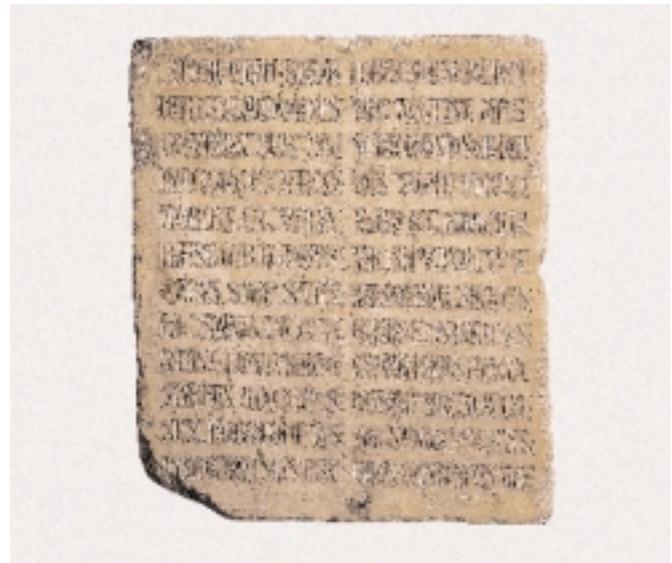
BIBLIOGRAFÍA: Arellano 1980, pp. 35-39; Casamar 1985, p. 305.

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



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.

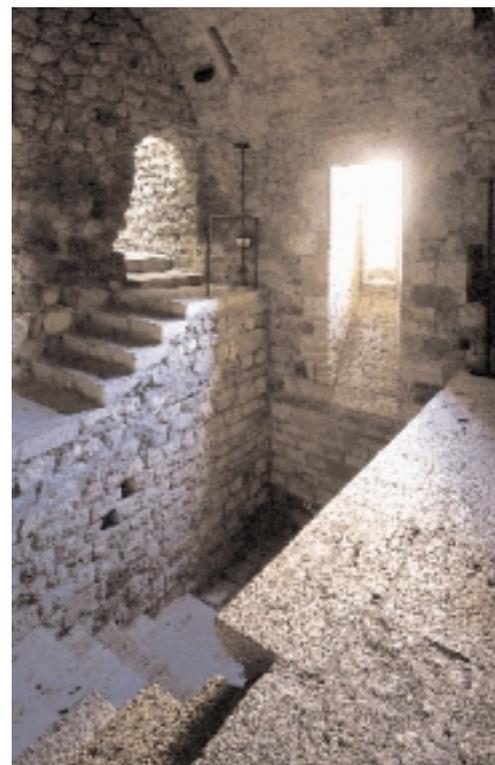
¹ Existe también la aljama de los moros. Como referencia a la judería como espacio urbano y organización además de las obras clásicas de Cantera o Lacave, tantas veces repetidas en este catálogo, es muy interesante por su interpretación a partir de la información arqueológica el breve estudio de Izquierdo 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» (*madinat 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 castellananas: 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)

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.

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

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 maravedíes, 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

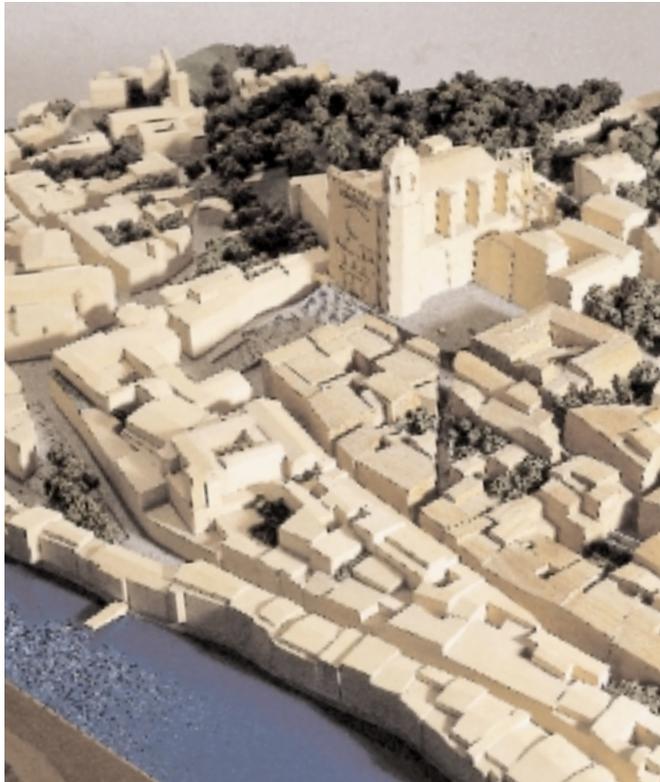
Madera

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.

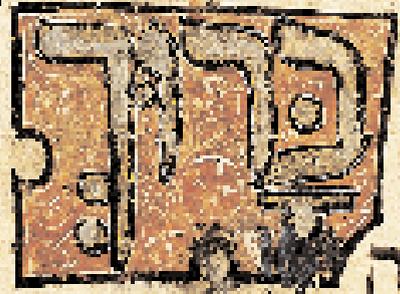


[CAT. 9]



שטפין כסא ומוזנין חמדה ומניין בין כרסת היין

אתה יי
פדא פרי
זאחינמלך



וקדושה יום ואומ
אחינמלך העולם
הנפין פרוך אתה

העולם אשר כרד בעמל עס ורוממט גמר
ליטון וקדשנו בני צותיו ותתן לנו יי אהינו טאחט
מויעדים לשמחה חנים ומנים לישטון את יום
חנהפיעת הזה זמן חירותינו פאחמה מקרא
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.

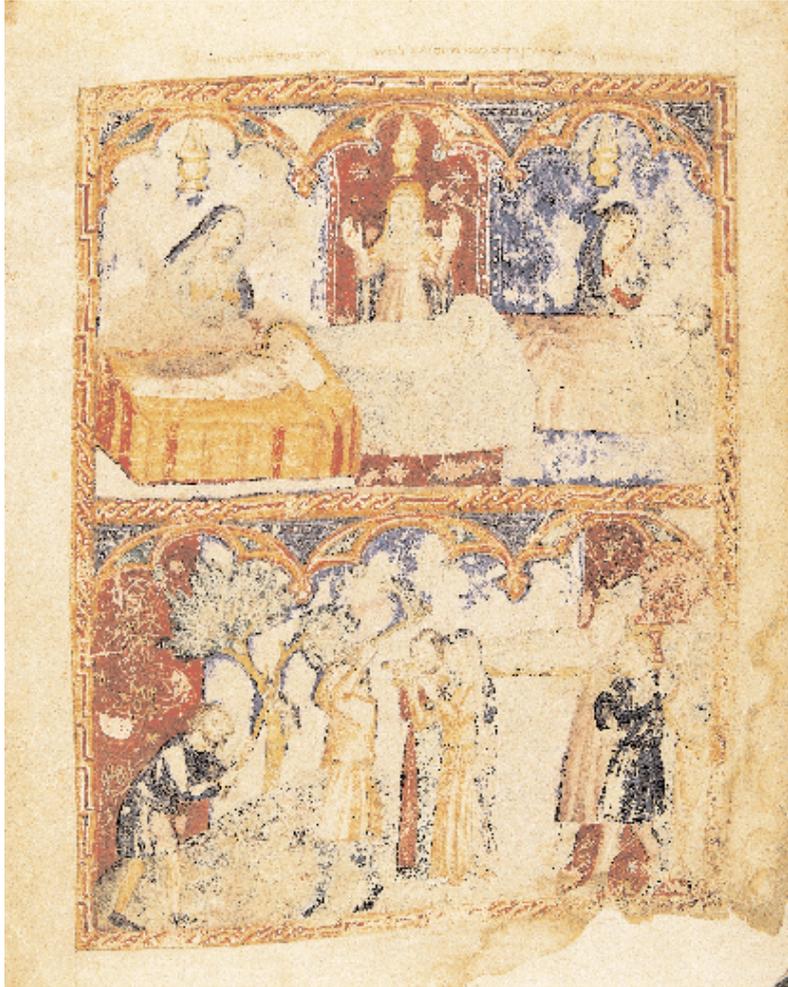
En diferentes ocasiones se elaboraron en las comunidades judías un conjunto de acuerdos con carácter de ley que regulaban la vida judía en su ámbito privado y público, las *taqanot*—estatutos—, que permitieron actualizar las normas legales de conducta según la tradición y aplicarlas a situaciones sociales 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* —excomunió completa y definitiva— generalmente se lanzaba contra los malsines que reincidían y además 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. Además, 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 elección 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 sábado por la mañana. Otro cargo menor era el de *salíaj 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 obligación de escribir las demandas de los tribunales en un plazo de tres días, pagando una multa de veinte maravedís, cuando no lo hiciera. 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

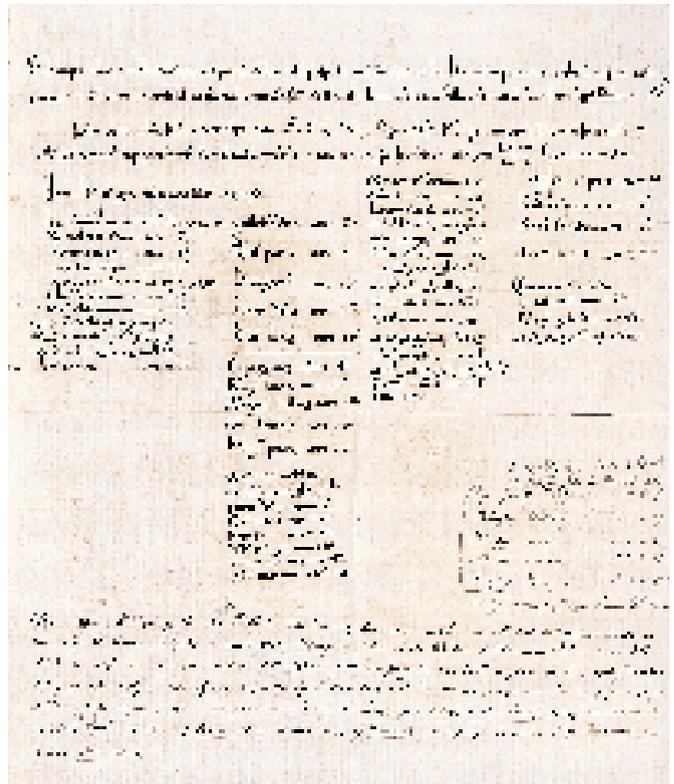
Huete, 1290-1291; copia de mediados del siglo XVIII

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

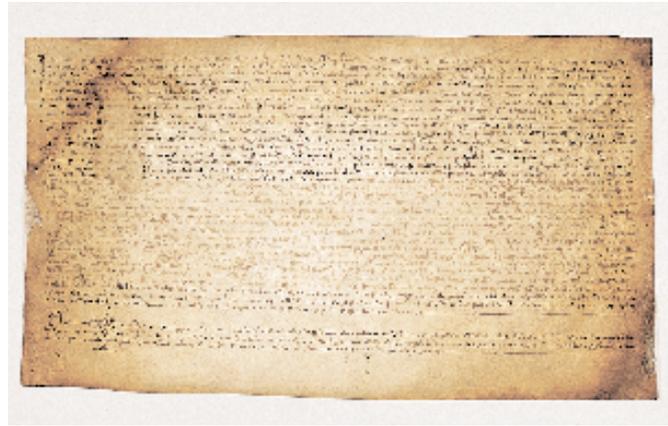
1170, copia con «*vidimus*» del año 1359, autorizada por el notario García Pérez del Peso

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

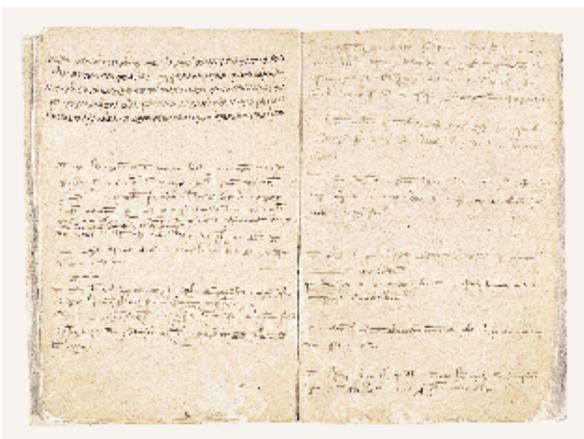
Córdoba, 6 de diciembre de 1478

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

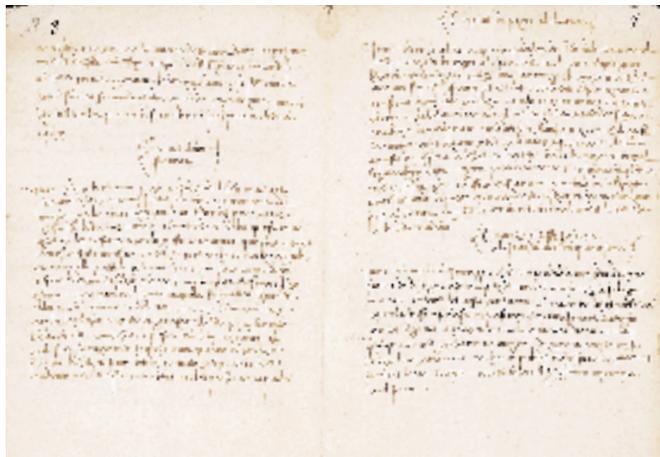
18 x 15 cm

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)

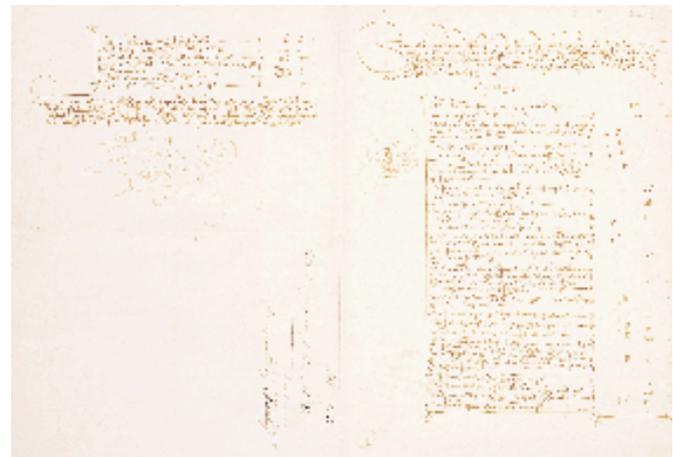
BIBLIOGRAFÍA: Amador de los Ríos 1875-1876, pp. 590-602; Suárez Fernández 1964, pp. 75-82; Cantera Burgos 1971, pp. 213-247; Ladero Quesada 1971, pp. 249-264.

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».

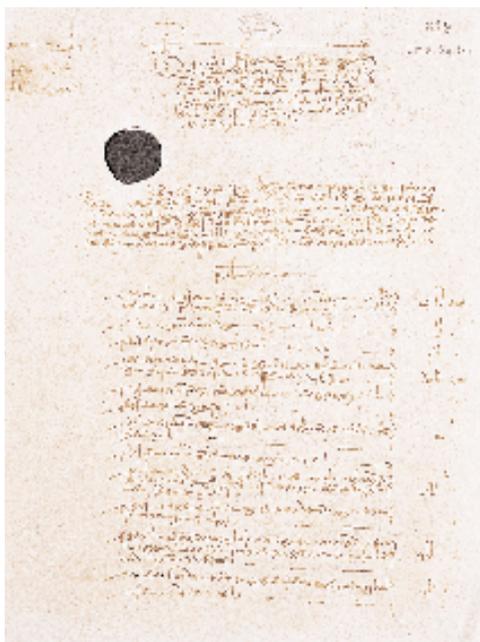
Los repartos del «servicio y medio servicio» eran realizados por el juez mayor, junto con las otras altas autoridades de la comunidad judía. El reparto de 1474 se debe al célebre rabino Jacob ibn Núñez (Yacob aben Núñez), físico del rey Fernando el Católico.

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

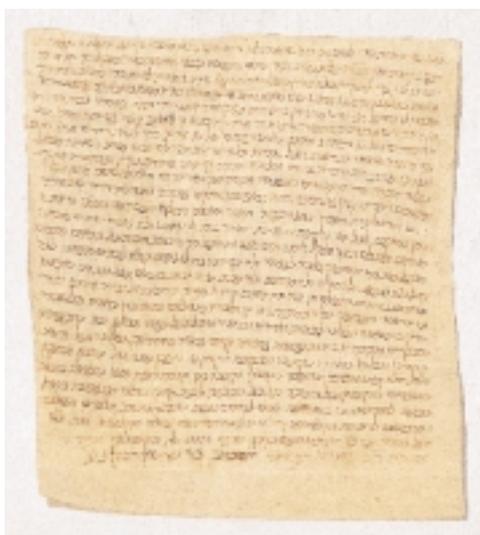
28 x 21,7 cm

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 Capitular de Zaragoza
(n.º inv. Archivo Capitular del Pilar 2.11.3.13. Hd)

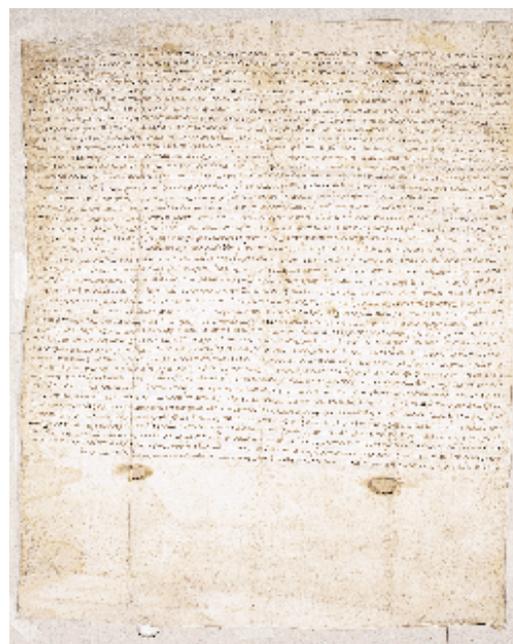
BIBLIOGRAFÍA: Millás Vallicrosa 1930, pp. 669-684; Canellas 1974, pp. 85-97; Falcón Pérez 1981; Motis Dolader 1985; Blasco Martínez 1988; *La vida judía en Sefarad* 1991, p. 268; Lacave 1992, pp. 99-111.

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 (Códice 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.

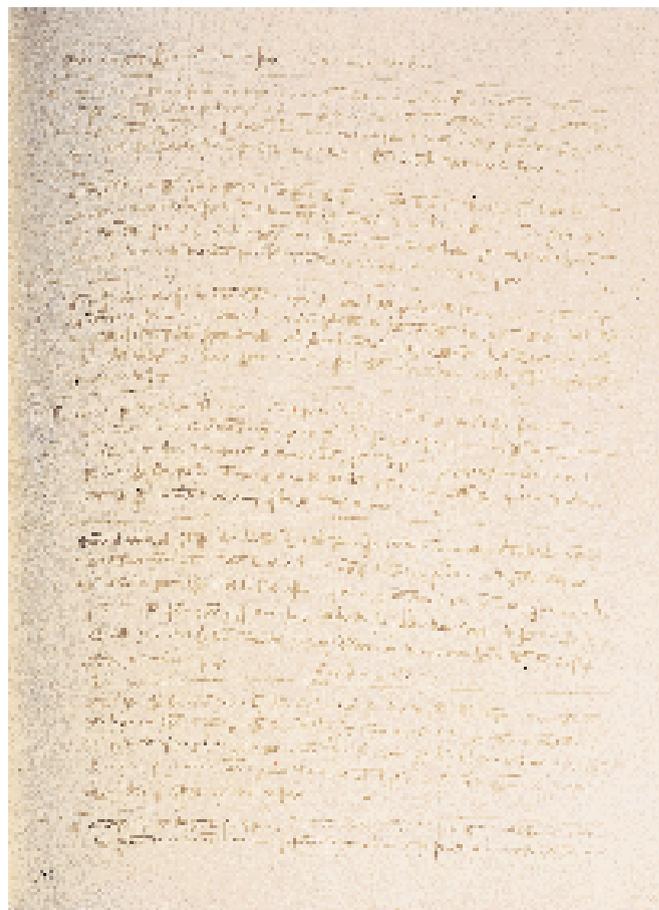
El estudio de esta familia judía resulta fácil a través de las escrituras. M. Hurtado publicó una reseña de ella, pero un estudio detallado permite ampliar sus relaciones: Semuel de Arnedo, judío originario de la Sierra de Cameros, tuvo tres hijos: Mosé, Çah y Nohem Ben Xeteni, que aparece en algunos 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 manteré 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 Bienvenyda 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 perfetuo 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 perferntua 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 Abran 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 Semuel, hijo de Yom-Tob Surí, 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 hebrea, se ha de recurrir a Medina del Campo, donde el licenciado Duarte y el maestre 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

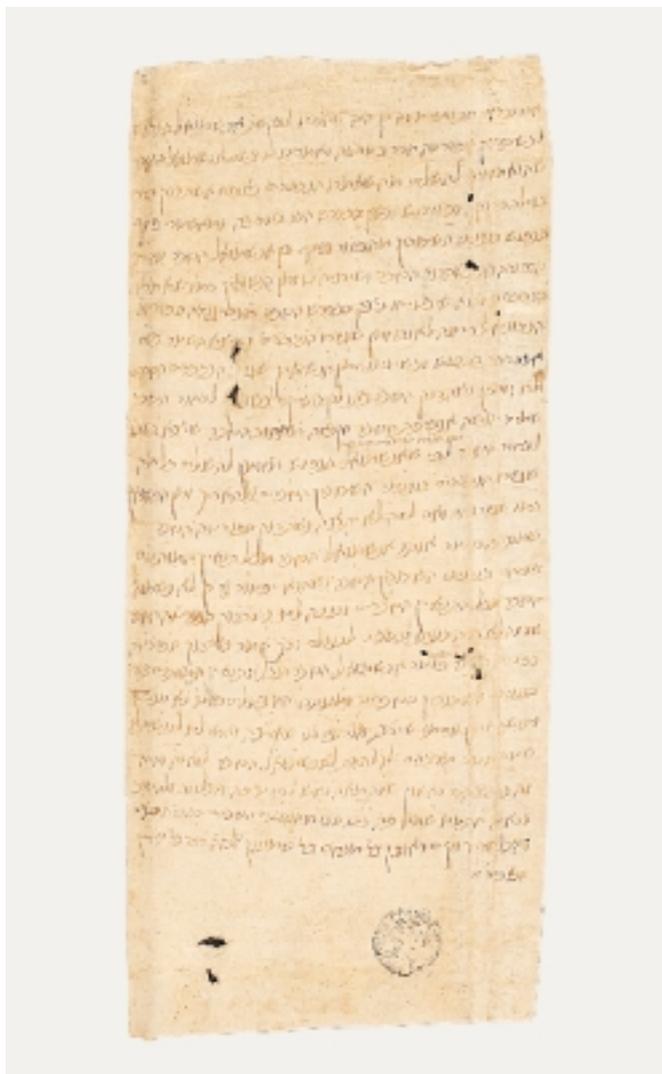
Barcelona, Biblioteca de Cataluña (Ms. 254, pieza 11)

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

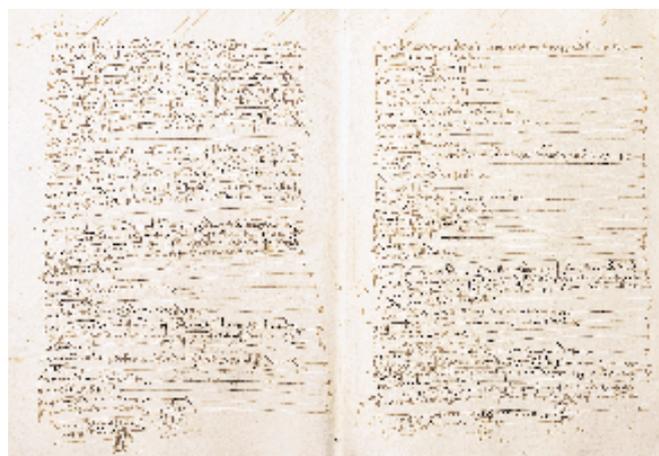
Arévalo (Ávila), 7 de enero de 1514

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]



La imagen personal

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 ssinal de pano amariello en los pechos e en las espaldas ssegunt 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 Alba* [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 aljófár, ni sartal de aljófár 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 aljófár 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 Guaríños 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 paresçie 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.

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

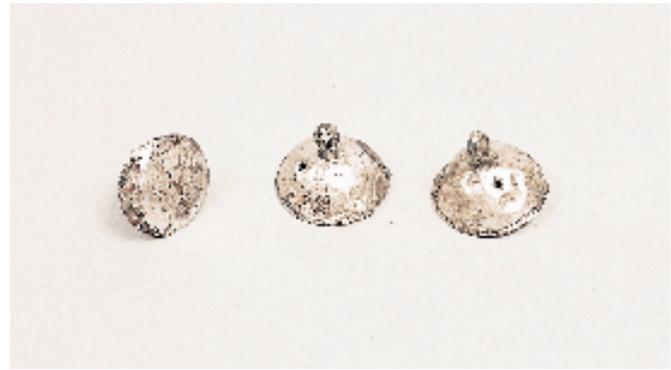
2 x 2,2 cm de diámetro

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]

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

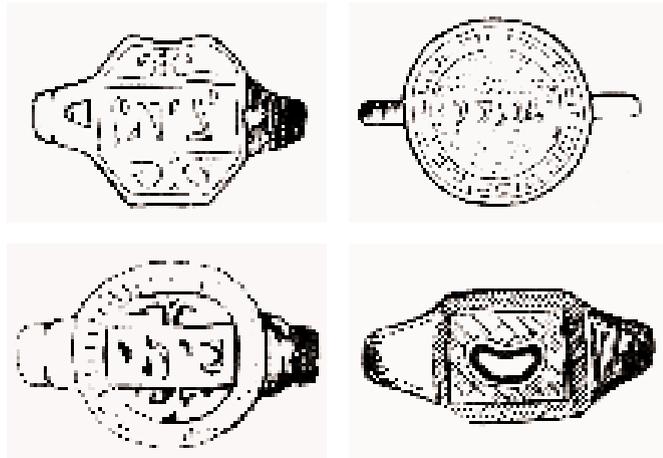
Aro: 2 cm Ø; placa: 1,5 x 1,5 cm

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 pomos 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 conguense, 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.

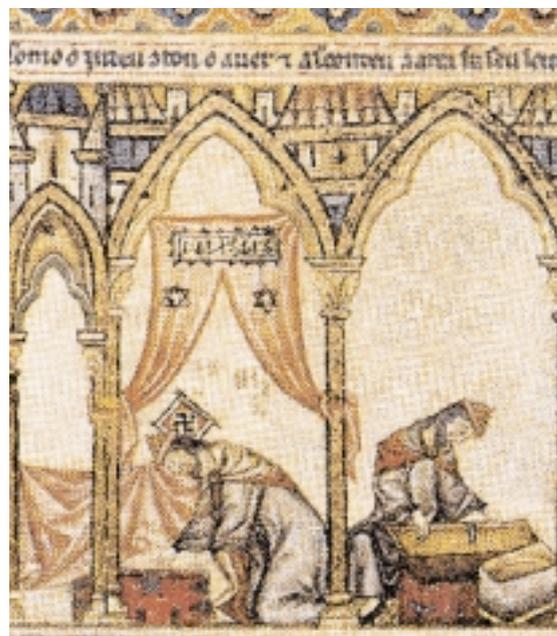
El catálogo de la exposición recoge una serie importantísima de objetos del menaje: los correspondientes a la cerámica de Teruel y el conjunto de Burgos. Ni por la calidad, ni por los motivos reproducidos, salvo excepciones a las que luego aludiré, sería posible identificarlos con el pueblo judío.

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 *hanukiya* 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 vividas 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 *Hannuká*, 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]

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. 92]



[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 troncócnica 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

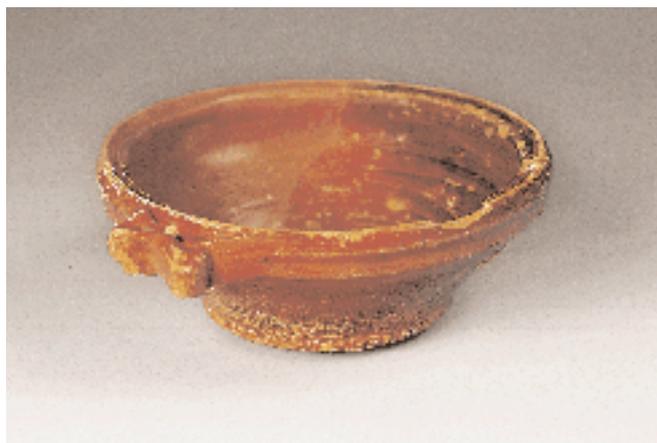
Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

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

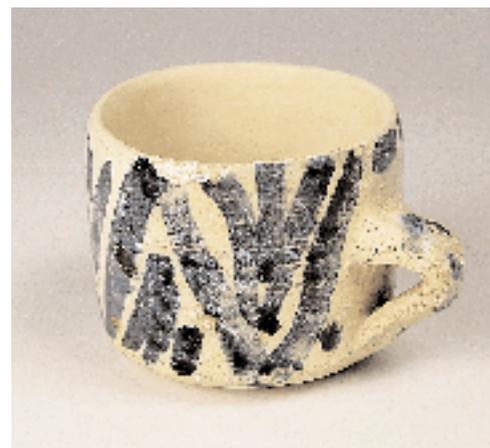
Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

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

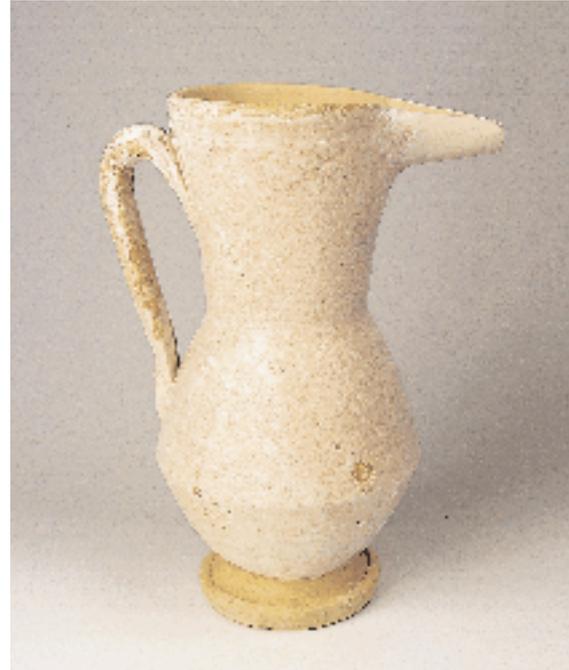
Procede de la Plaza de la Judería de Teruel

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)

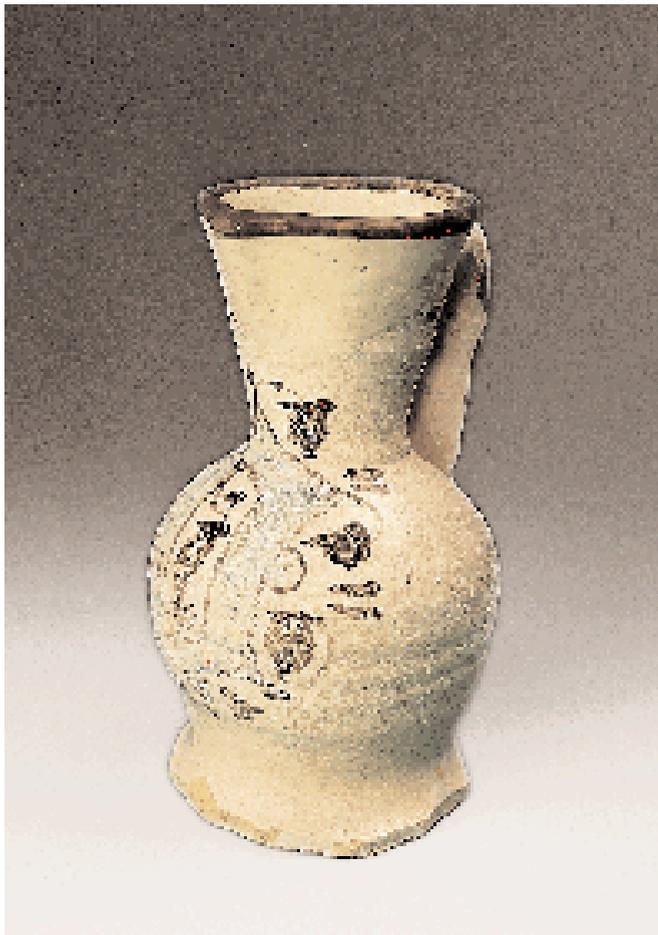
BIBLIOGRAFÍA: *Operis terre turolii* 2002, p. 236.

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.

«*Séder de pésaj*», *Agadá de Barcelona* (Barcelona, ca. 1350), Londres, The British Library (Ms. Add. 14761, fol. 28v)

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 parabienes 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 cúlrico. 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 comprobaran 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 (*te-bá*), 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 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.

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.

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.

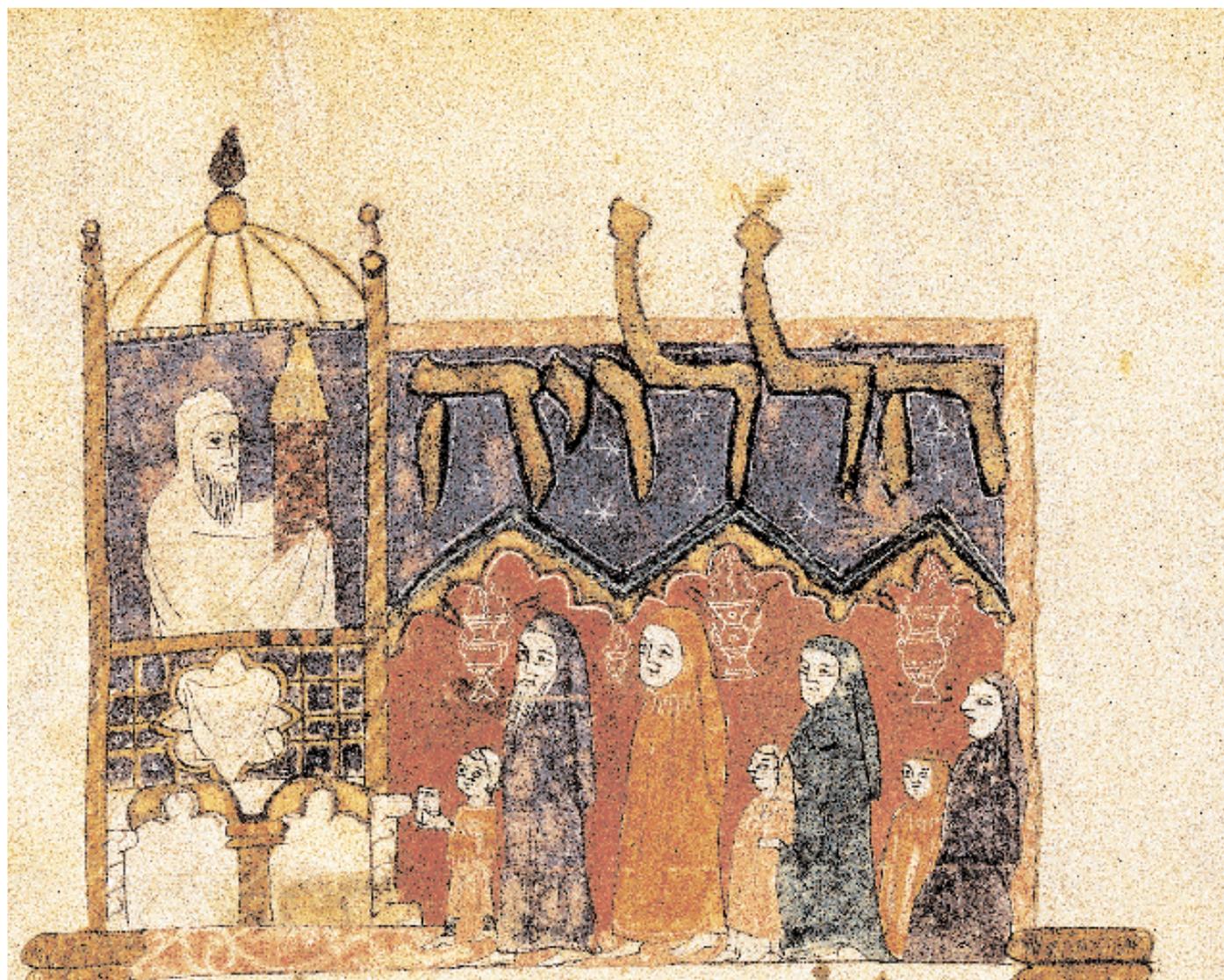
Muebles y objetos de la sinagoga

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.

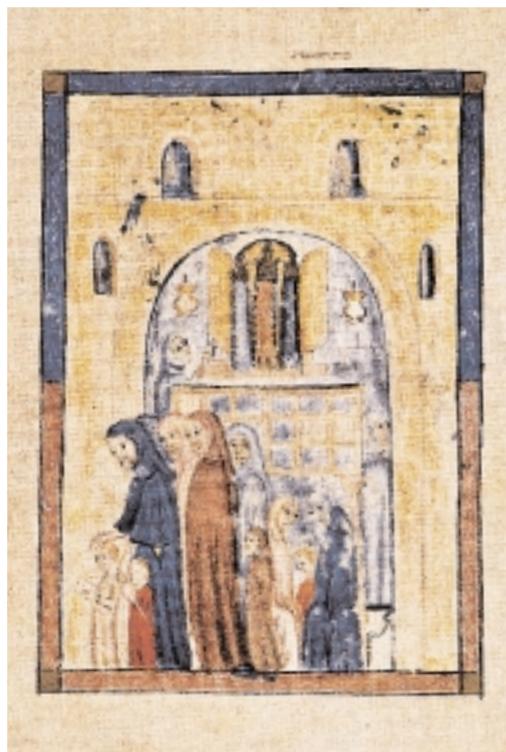
⁵ Aunque aquí no es el lugar, recordemos que esta es una práctica que comparten judíos y cristianos.

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 ambones 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

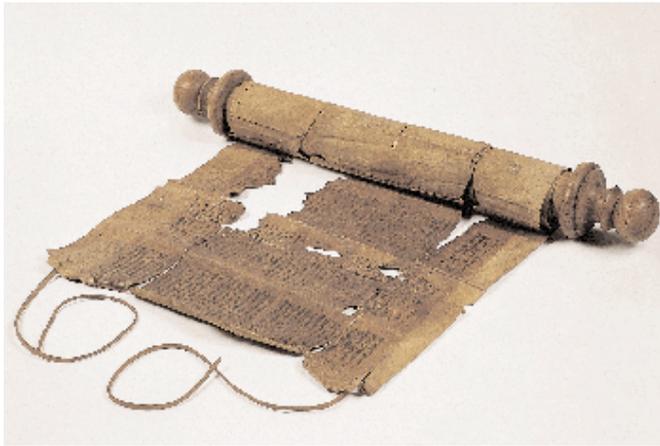
Siglos XIV o XV (?)

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.



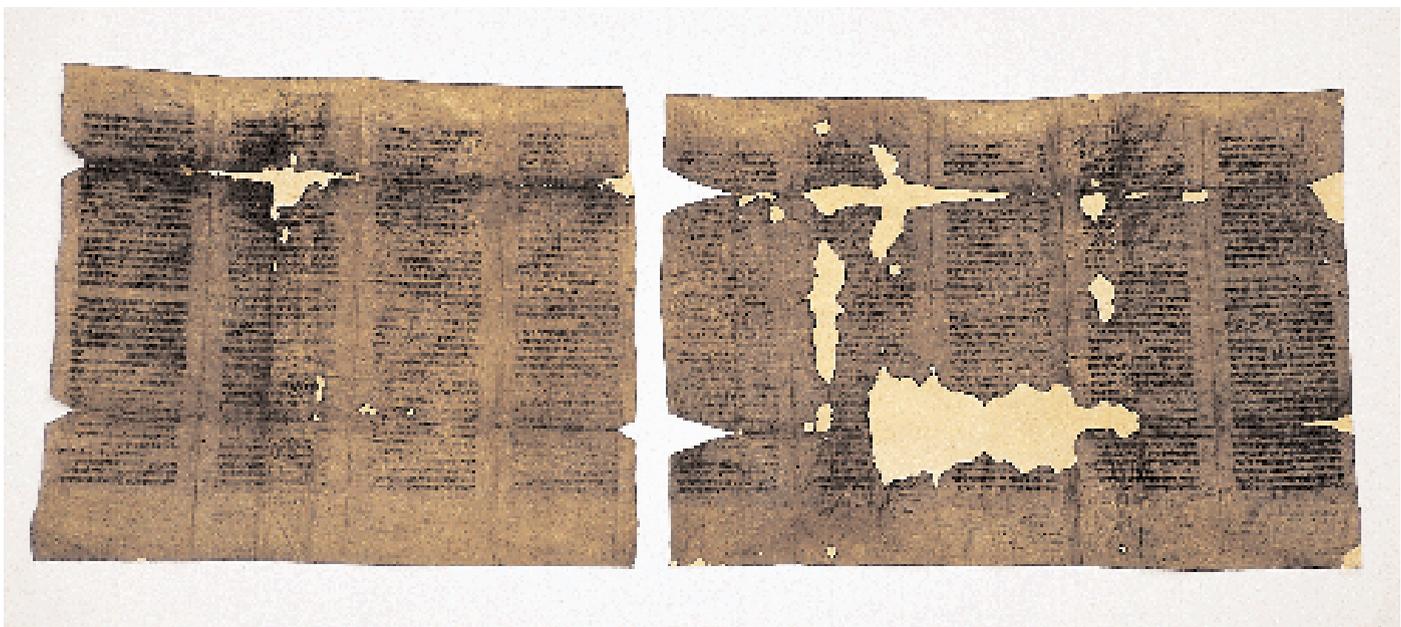
[CAT. 125, antes de la restauración]

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 cabo 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]

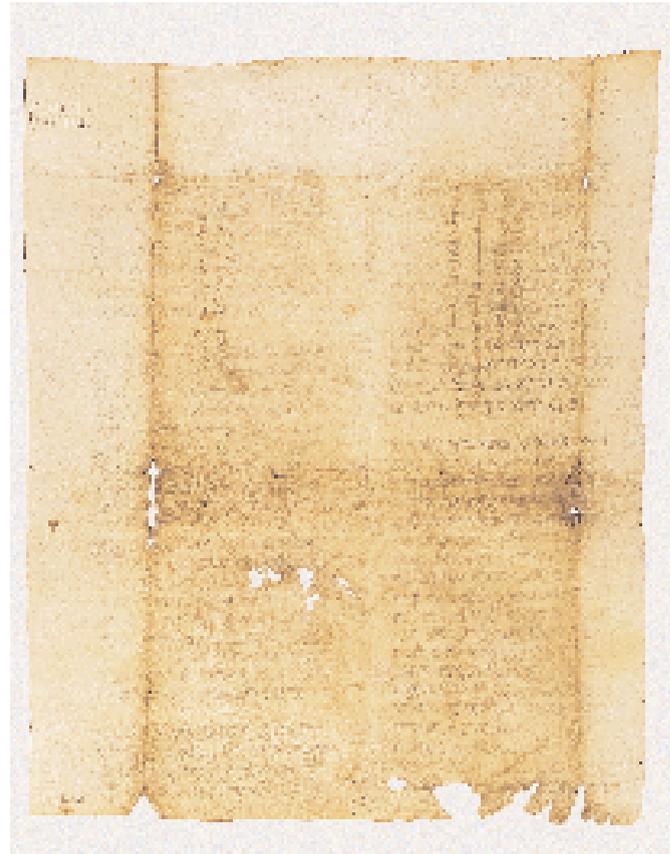
tos del texto, donde se aprecian principios y finales de las palabras que lo componían. Resulta difícil determinar el principio y fin de las columnas, por el estado de conservación de los bordes superior e inferior de la pieza.

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]



[CAT. 127, reverso]

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.

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

⁸ López Álvarez 1986, pp. 100-106; López Álvarez, Palomero Plaza y Menéndez 1995, pp. 88, 104 y 105.

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.

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 (Códice 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 antiguo 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.

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

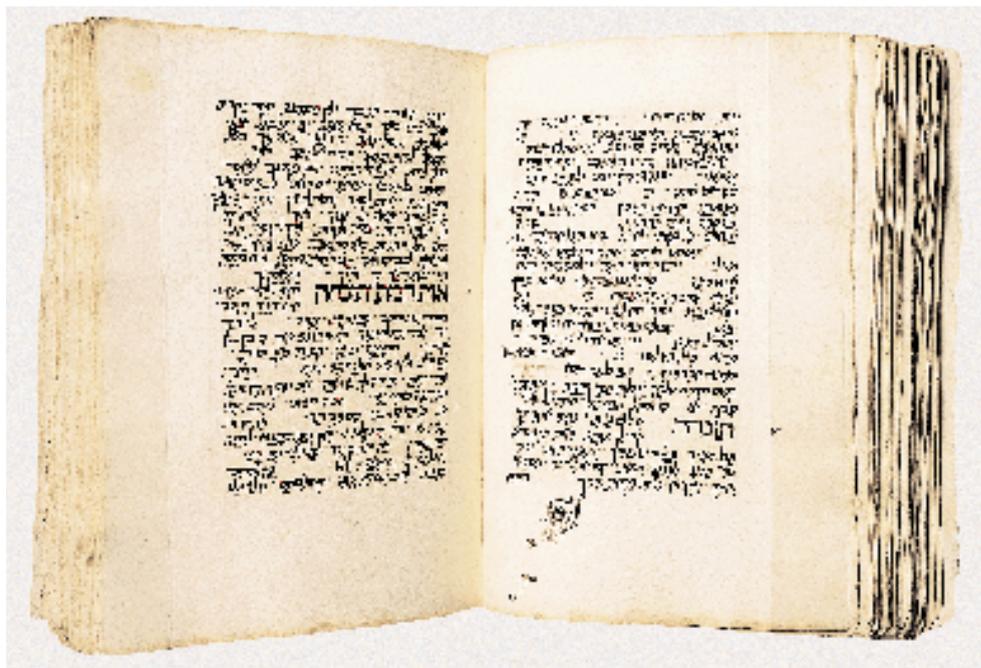
Manuscrito sobre papel; 191 folios escritos
22,5 x 16,5 x 5,5 cm

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 poesías 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), Hizar (Teruel 1487-1490) y Zamora (1492). El Pentateuco con las *Jafiarot* o lecturas sinagogales 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 sinagogales, 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 *qarân* («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

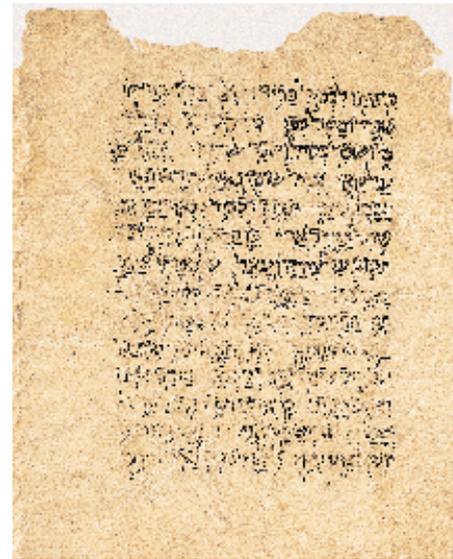
Siglo XII

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]

Hileli. 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 Hileli* 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; Narkiss 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 Me-najem 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 «Rollo 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 hispanohebraica 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

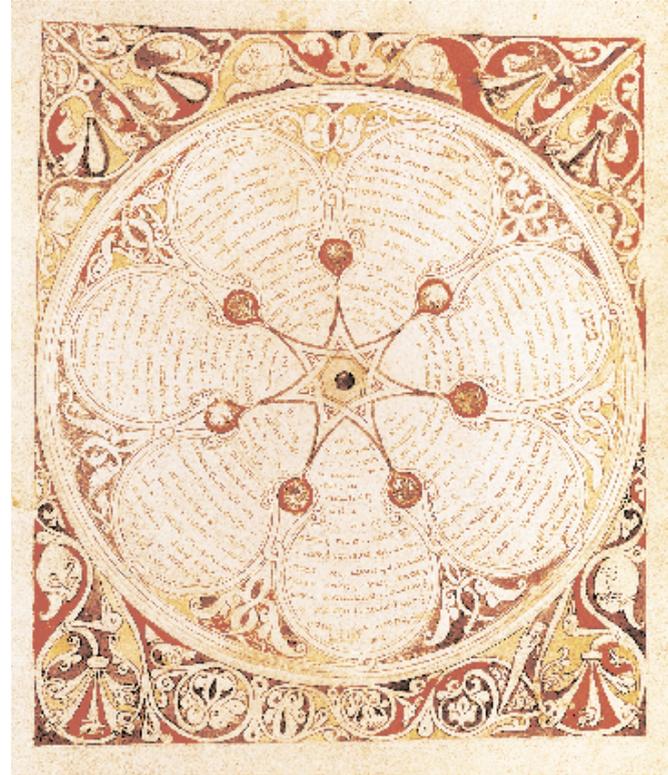
Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense (Ms. 1)

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]



[CAT. 148B, fol. 4v]

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.

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 muere 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

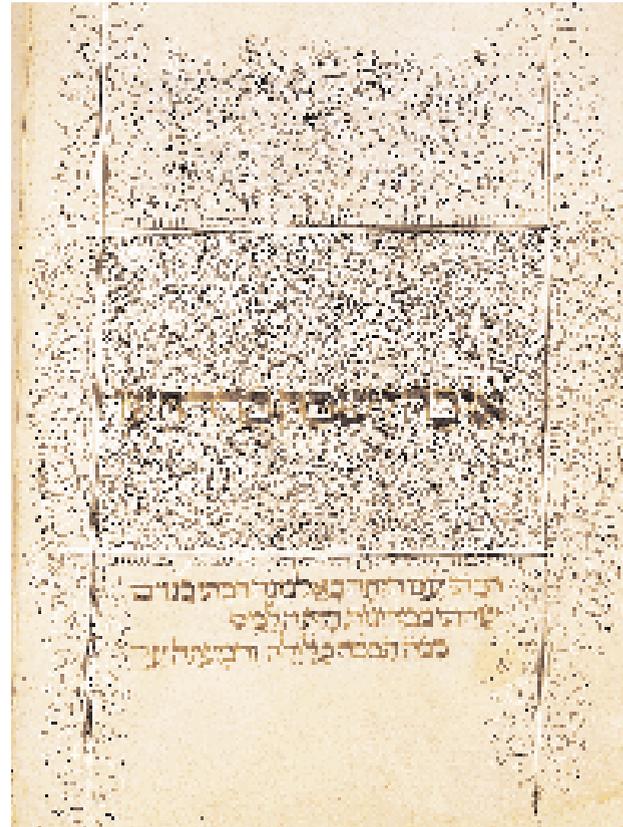
Manuscrito sobre vitela; 464 folios en letra cuadrada sefardí
17,7 x 13,3 x 8 cm

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 Hebraea

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?)

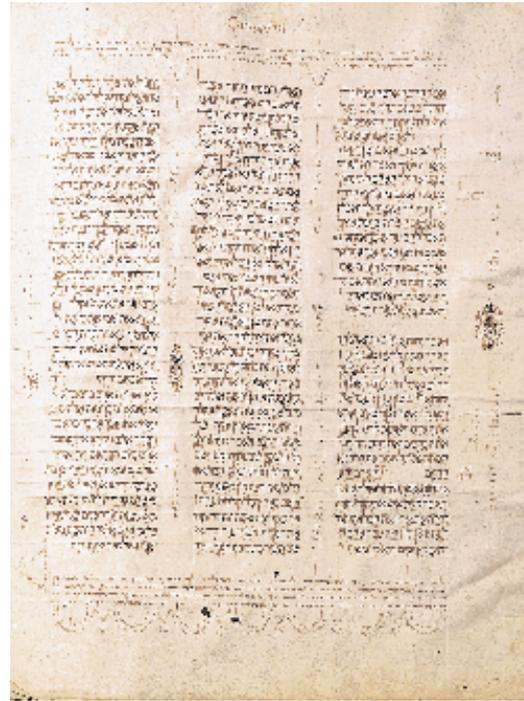
Manuscrito sobre vitela, 375 folios
28 x 20 x 8,5 cm

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 *parashá* y comentarios a la *parashá* 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 Poliglota 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 poliglota. 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

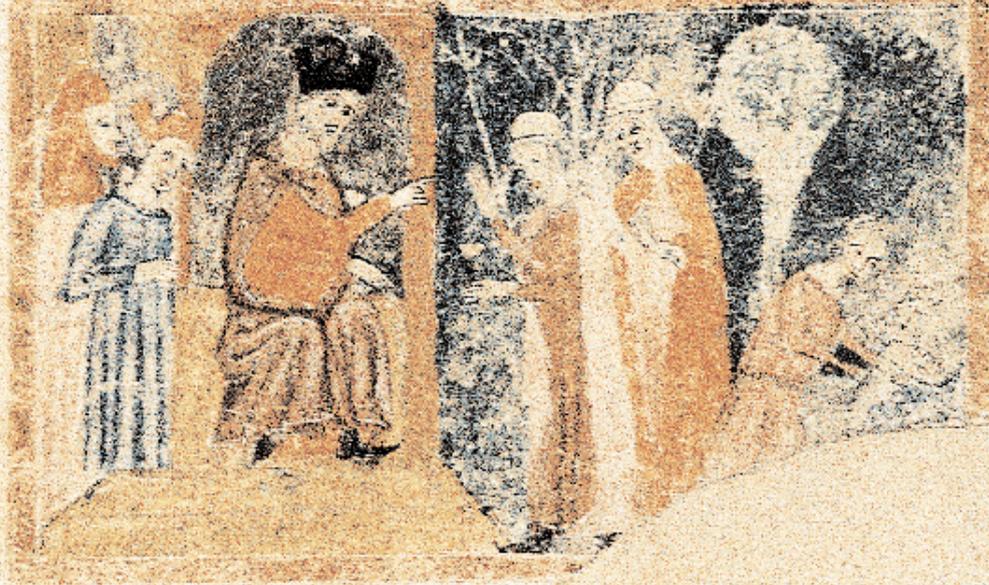
en 1517, el mismo año de la muerte del cardenal. No obstante, su divulgación no se produjo hasta 1520, tras la expedición de un breve del papa León X que la autorizaba, y la distribución y venta no tuvo lugar hasta 1522. En Alcalá de Henares se imprimieron seiscientos ejemplares en papel y seis en pergamino.

M.L.G.S.



[CAT. 162]

אשר עשו להם ביום ההוא
כפי אשר נאמר



והיה כאשר נאמר
בספר יחזקאל
והיה כאשר נאמר
בספר יחזקאל

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 Miralbuena. 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

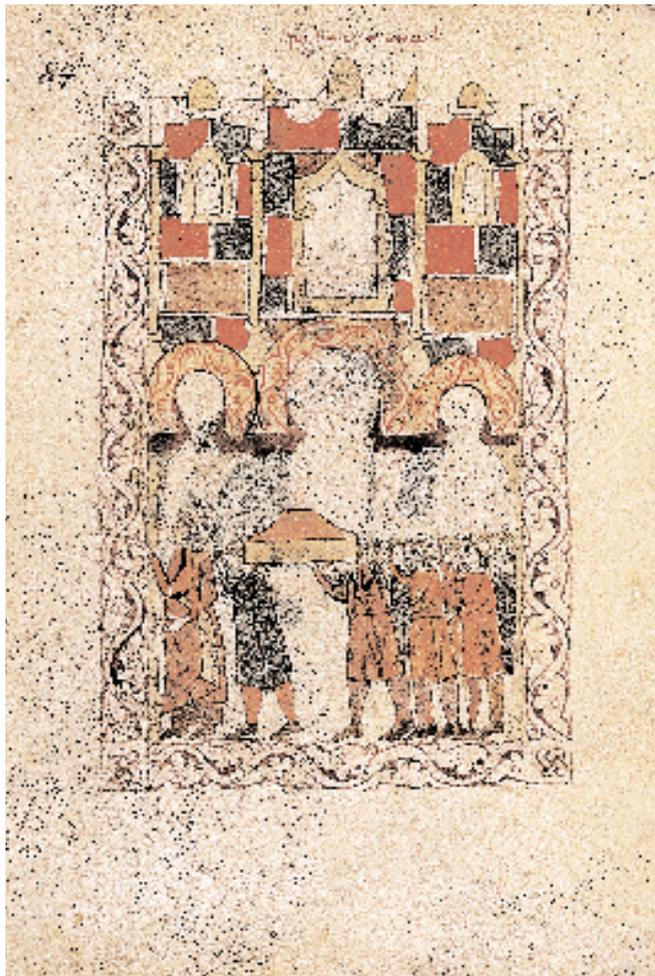
ninguna relación guardan con éstas las tumbas de fosa con cámara lateral de Barcelona y Gerona, ni se ha efectuado todavía ninguna exploración de las cuevas artificiales de Sagunto, ni sabemos todavía nada de los resultados obtenidos en la excavación de la necrópolis del cerro del Castillo de Burgos. 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.

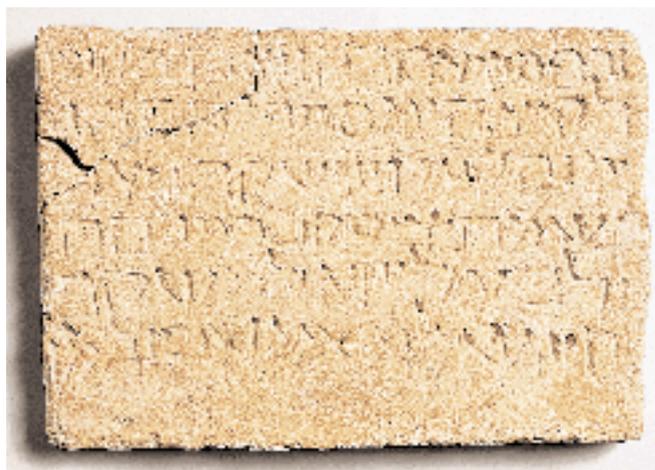
Ladrillo funerario de dimensiones similares a las de los ladrillos sepulcrales árabes característicos de la zona toledana. Pese a que en el lado izquierdo se observa la pérdida de la última letra de las líneas cuarta y quinta, el ladrillo se conserva completo y probablemente el resto del epitafio debía 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)

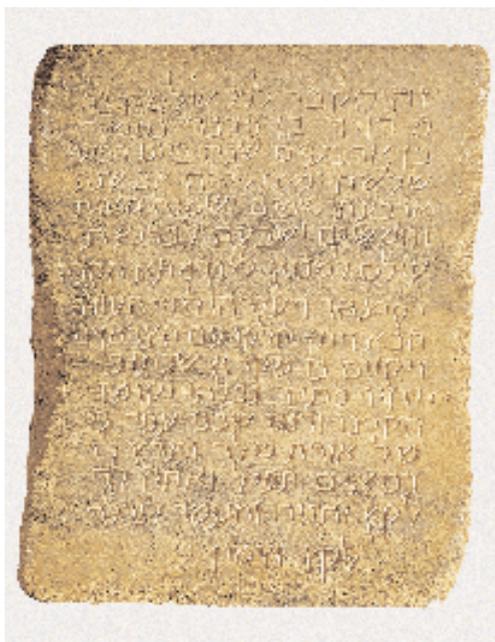
TRADUCCIÓN: Ésta es la sepultura de Mar Selomó bar / Mar David ben Parnaj fallecido / a la edad de cuarenta años en el día cuarto / tres días del mes de Ab, año / cuatro mil ochocientos / cincuenta y siete de la Creación / del mundo según el cómputo de la ciudad de León, el Santo, bendito sea, / le levante 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

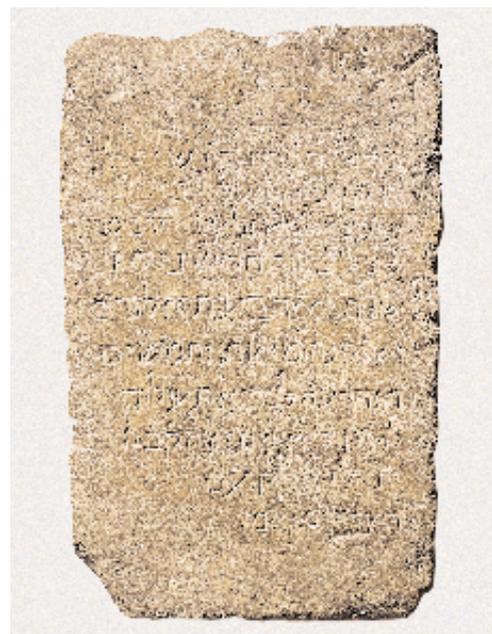
53 x 33 x 9 cm

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

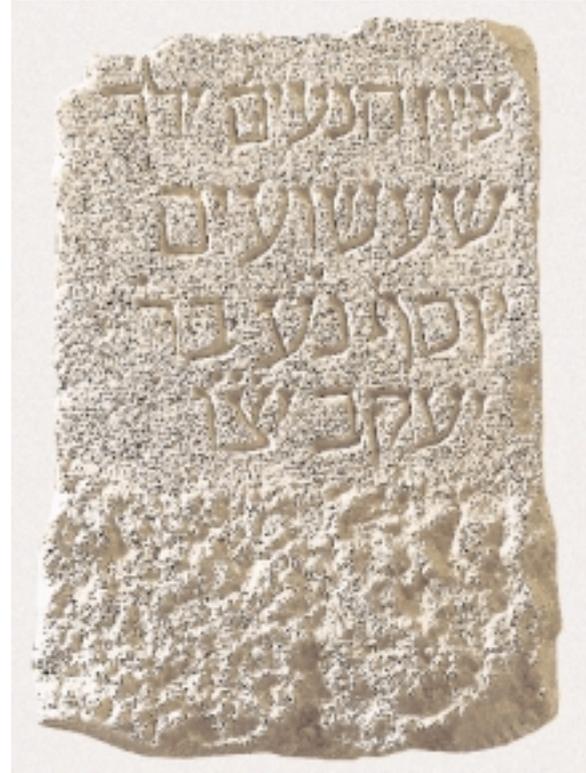
Procede del cementerio judío de Montjuïc, Gerona

Gerona, Museo de Historia de los Judíos – Patronat Municipal Call de Gerona (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.