Temps i espais de la Girona Jueva



TEMPS I ESPAIS DE LA GIRONA JUEVA

Edita: Patronat Call de Girona, tel. 00-34-972-216761, e-mail: callgirona@ajgirona.cat
© dels textos: els autors i les autores
Coordinació: Sílvia Planas Marcé
Revisió: Lídia Donat Pérez
Disseny: Joan Casanovas
Impressió: Gràfiques Alzamora, S.A.
Dip. Legal: GI-28-2011
ISBN: 978-84-8496-161-1

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en base de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

Nota: Pel que fa a la transcripció de noms i paraules hebrees, s'ha mantingut el text segons el criteri de cada autor o autora.

TEMPS I ESPAIS DE LA GIRONA JUEVA

Actes del Simposi Internacional
celebrat a Girona
23, 24 i 25 de març de 2009

GIRONA 2011

Taula de continguts

Presentació per Anna Pagans i Gruartmoner 11

La comunitat de jueus de Girona i la seva organització (segles XII-XV)
Per Jaume Riera i Sans 13

Comunitat jueva i espais urbans a Girona (1000-1500)
Per Jordi Sagrera i Marc Sureda 35

Objectes materials en hàbitat jueu:
el cas del pati del Col·legi d'Arquitectes de Girona
Per Xesca Jiménez Sorroche i Maria José Lloveras Chavero 67

Another Look at the Illustrated Sephardic Haggadot:
Communal and Social Aspects of the Passover Holiday
Per Katrin Kogman-Appel 81

Documents hebraicocatalans sencers o fragmentaris i addicions hebraiques en documents llatins
Per Eduard Feliu 103

De Cataluña a Sefarad: la aportación lingüística del judaísmo catalán al mundo judeohispánico
Per Laura Minervini 125

Tendencias en la cultura judeocatalana medieval
Per Eleazar Gutwirth 139

ESPAI DE DEBAT

Els objectes i les paraules: fonts per a l'estudi de la història jueva catalana

- L'apport des sources latines à la connaissance des lettrés juifs occitano-catalans du Moyen Age
  Per Danièle Iancu-Agou 157
- La forma urbana del call
  Josep M. Nolla 164
- La documentación notarial como fuente histórica para el estudio del crédito judío bajomedieval
  Per Teresa Aleixandre Segura 166
- Inscripciones de las lápidas en cementerios en Hessen (Alemania)
  Per Christa Casals Wiesner 170
- Els objectes i les paraules: fonts per a l'estudi de la història de la Catalunya jueva
  Per Jordi Casanovas 172

Les juifs de Gérone au milieu du XIVe siècle
Per Christian Guilleré 175

Les juifs dans les comptes des fabriques géronaises au XVe siècle
Per Sandrine Victor 205

Ebrei originari da Girona nell'Italia del tardo medioevo
Per Michele Luzzati 215

La projecció regional del call de Girona al segle tretze: una visió des d'Amer i Castelló d'Empúries
Per Stephen P. Bensch 231

Marriage, Family and the Family Business: Links between the Jews of Medieval Perpignan and Girona
Per Rebecca Lynn Winer 243

La comunitat jueva de Girona a través de la documentació de Vic (segles XIII i XIV)
Per Irene Llop Jordana 257

Traducció catalana de la quetubà d'Astruga i Mair Vidal (Besalú, s. XIV)
Per Lídia Donat Pérez 265

ESPAI DE DEBAT

Per a una història de la Girona jueva: 1988-2008,
vint anys d'estudis històrics

- Per a una història de la Girona jueva
  Per Joaquim Nadal 275
- El profesor Romano y su obra: su repercusión en los estudios sobre Cataluña y Gerona
  Per Asunción Blasco 278
- Vint anys d'estudis històrics
  Per Dolors Bramon 285

The Kabbalist R. Jacob ben Sheshet of Girona:
The Ambivalences of a Moderate Critique of Science (ca. 1240)
Per Gad Freudenthal 287

Palabras de rabinos, saberes de mujeres. Discursos normativos
y prácticas sanitarias en torno a la menstruación
Per Carmen Caballero Navas. 303

The Great Mother. The Struggle between Nahmanides
and the Zohar Circle
Per Haviva Pedaya 311

Scientific Knowledge in Nahmanides' Halakhic Rulings:
The Cases of the "Joint of the Sinews" and the "Killer Wife"
Per Shalem Yahalom 329

Ajuntament de Girona

Patronat Call de Girona

A l'edat mitjana, i al llarg de més de sis-cents anys, Girona va ser, també, una ciutat jueva. Als carrers del call hi vivia una comunitat que, malgrat la diferència de religió i de tradicions, formava part activa del teixit humà, social i econòmic de la ciutat.

El simposi "Temps i espais de la Girona jueva", organitzat pel Patronat Call de Girona el mes de març de 2009, tenia l'objectiu de revelar alguns aspectes encara desconeguts i aportar més i millors coneixements sobre aquella comunitat, amb estudis fonamentats en la seva història interna i quotidiana, les relacions amb el context cristià en el qual s'inseria i la important aportació cultural i científica que va donar renom universal a la nostra ciutat.

Aquest llibre, cinquè volum de la col·lecció *Girona Judaica* encetada l'any 2005, aplega les ponències i les comunicacions del simposi, així com les interessants intervencions i diàlegs establerts entorn de les taules de debat. Els treballs recollits en les pàgines que segueixen són innovadors i obren nous camins per a l'estudi de la història i del patrimoni jueu de la ciutat. Es basen en la recerca sobre les comunitats jueves, tant la de Girona com les del seu entorn, a partir de les línies principals d'investigació que s'estan portant a terme des de diferents indrets d'àmbit nacional i internacional. Igualment, aquests estudis aconsegueixen desfer alguns tòpics massa temps instal·lats en l'imaginari col·lectiu, que entorpien l'avenç historiogràfic i el coneixement real del nostre passat.

El simposi va fer palès que el coneixement de la Girona jueva està cada dia més a l'abast de totes les persones que s'hi vulguin interessar,

i que la recuperació i la difusió d'aquesta part imprescindible de la història de la ciutat i del país ha assolit una nova fita i disposa d'una nova pedra de toc sobre la qual fonamentar-se.

Amb aquesta publicació contribuïm un cop més a la divulgació del treball històric i científic sobre la nostra ciutat. L'objectiu és difondre a bastament les dades i els estudis que permeten analitzar amb rigor la història jueva de Girona. Volem oferir a tota la ciutadania l'oportunitat de conèixer millor aquesta part destacada del nostre passat, fer-la propera i abastable en el present i contribuir així a la construcció del nostre futur.

Anna Pagans Gruartmoner
Alcaldessa de Girona i
presidenta del Patronat Call de Girona
Girona, desembre de 2010

La comunitat de jueus de Girona i la seva organització (segles XII-XV)

per JAUME RIERA i SANS

"Tota comunitat és conservada, defesa e mantenguda
per los privilegis, ordinacions e bons costums
que los seus passats e ells han obtengudes e obtenguts".
Governador general de Catalunya (1471).

Les històries dels jueus fins avui publicades han difós un parell de prejudicis erronis sobre l'organització de les comunitats, que convé corregir des del principi d'aquesta exposició.

Els seus autors, adoptant un punt de vista general, donen a entendre que les comunitats s'estructuraven d'acord amb un esquema que tendeixen a presentar com a únic. Ho fan, en part, per simplificar; en part per desconeixement, perquè no tenen gaire informació sobre les particularitats de cada comunitat, i en part, també cal dir-ho, per la voluntat d'imaginar-les coherents, com si la pertinença a una mateixa civilització portés necessàriament a organitzar-se d'una manera similar.

No es pot negar que les comunitats medievals, tant les jueves com les cristianes, presenten elements comuns. Però al costat dels elements comuns, n'hi ha molts d'altres que no són transferibles, i no s'hi val a ignorar-los, o sacrificar-los, per fer veure que estaven tallades per un mateix patró. En tenim una prova ben a mà. De la trentena llarga de privilegis i provisions més importants que regularen el govern de la comunitat de jueus de Girona i haurem de citar

al llarg d'aquest treball, només n'hi ha un que sigui compartit per altres comunitats, que és el privilegi de Pere el Gran, de 1280. Tots els altres són exclusius per a Girona. La història de cada comunitat és única i irrepetible.

Un altre prejudici inoculat a les històries generals es refereix al marc jurídic on s'inscrivia l'organització de les comunitats de jueus del nostre país. Les històries, tant les gruixudes com els llibrets de divulgació, donen a entendre, o diuen expressament, que les comunitats jueves es regien, en l'aspecte organitzatiu, pel dret hebreu.

És un lamentable error històric. No és gens cert que el marc jurídic de la vida pública dels jueus fos el dret hebreu. El marc de l'organització de les comunitats era el dret comú, aquella suma de dret romà i canònic que, a la baixa edat mitjana, impregnava les institucions públiques i privades del país. Ho expressa molt clarament el governador de Catalunya en la frase que he posat com a lema, i que mereix comentari.

Observem, en primer lloc, que el governador no es refereix a les possibles iniciatives per a la creació de comunitats, ni als motius que poden suscitar-ne. Fundar-les, depèn de la lliure voluntat dels seus membres. Al punt que la comunitat, lliurement establerta, fa intervenir vincles jurídics, el seu manteniment, la seva defensa, i la seva conservació, ja no depenen de la voluntat dels components. Les comunitats medievals s'estructuraven amb els mitjans que el dret comú els procurava. El governador ho diu molt bé. Les comunitats són mantingudes, en primer lloc, pels privilegis concedits pels sobirans, que són els únics que poden concedir-ne. En segon lloc, per les ordinacions, que tant poden ser dictades des de dalt com estipulades des de la base. I en tercer lloc, es regeixen pels bons costums.

Les comunitats de jueus podien fer intervenir el seu dret particular en les ordinacions; i els costums els permetien un camp prou ampli per aplicar-lo. Pel damunt de les ordinacions pròpies i dels seus costums, les comunitats necessitaven, inexcusablement, els privilegis.

El primer privilegi obtingut per la comunitat de jueus de Girona és de l'any 1258, concedit per Jaume I. Anteriorment a 1258, els documents que podrien informar-nos sobre l'organització dels jueus de Girona, no és que s'hagin perdut; és que no existiren. Els sobirans anteriors a Jaume I no van concedir als jueus de Girona una organització vertebrada jurídicament. D'altra banda, els escriptors jueus d'aquells temps, com si no toquessin de peus a terra, ometen els detalls que permetrien intuir com funcionava la comunitat de què formaven part, i els problemes quotidians que havien de resoldre.

Al segle XII, els jueus de Girona formaven una comunitat diferenciada, però no regulada pel dret públic. La seva estructuració era informal, com la dels municipis. Els jueus tindrien la seva sinagoga, el seu *hazan*, el seu *shohet*, i el seu *mohel*. La qüestió fonamental de la percepció del tribut per part del comte de Barcelona, estava canalitzada a través d'una autoritat imposada pel sobirà i

reconeguda per la comunitat. Per als jueus, és lícit suposar que aquesta autoritat era un jueu. No és per atzar, al meu entendre, que, dins el territori de Catalunya, al segle XII, on hi ha una comunitat de jueus (Barcelona, Lleida, Tortosa i Girona), s'hi troba un batlle jueu relacionat personalment amb el sobirà. Els documents llatins l'anomenen *bajulus*. Dins de la comunitat, jo penso que la seva funció personal era designada amb el títol honorífic de *nasí'*, que vol dir 'president'.

Sortosament, no falten documents del segle XII on apareixen batlles jueus a Girona.[1] Podem retreure, entre d'altres, aquell de 1193, en què dos jueus, actuant amb dos altres funcionaris cristians, aproven la venda d'unes cases entre particulars de Girona, i en nom del rei Alfons I atorguen llicència al comprador per construir-hi uns arcs.[2] El document no els diu batlles, però fan el mateix que feien els batlles. El que és important de notar, és que hi havia més d'un batlle. Se'n documenten cristians i jueus actuant alhora, que devien estar al cap de les dues comunitats.

Els batlles jueus de Girona, dels quals tenim poca cosa més que els noms, encarnarien el poder públic sobre la seva comunitat en els àmbits governatiu, econòmic i judicial. No n'hi havia d'altre, que sapiguem. Ells administraven els fons per a despeses comunitàries, assignaven als particulars la quota per al tribut, i quan rebien una demanda de justícia entre els particulars, designaven els jutges que havien de dirimir-la, o ho feien per ells mateixos. No deixaren papers escrits, i cal que ens hi resignem.

El règim presidencial de la comunitat, exercit pels *nesi'im* per autoritat del sobirà, prengué fi quan Jaume I arribà a la majoria d'edat i començà a intervenir personalment en l'organització dels col·lectius seculars dels seus dominis, cristians i jueus. A Catalunya, Jaume I mostrà una tendència progressiva a nomenar batlles cristians, desplaçant els jueus en aquest ofici. (Convé que fem un primer incís, per recomanar que s'abandoni el tòpic de la proliferació de batlles jueus al segle XIII. El que està documentat, no és la proliferació sinó la reducció. Jaume I no va posar cap batlle jueu a Mallorca, la seva primera conquesta; i en els furs de València establí que cap jueu ni sarraí, ni usurer públic, no podia ser batlle en aquest regne.) Durant el llarg regnat de Jaume I, només es troben quatre batlles jueus a Girona, dos nomenats per ell, i dos nomenats pel seu primogènit, l'infant Pere.

Justament els dos jueus batlles de Girona nomenats per Jaume I no són de Girona, sinó de Barcelona. No apareixen relacionats amb la comunitat jueva local, ni amb la percepció del seu tribut. Els primers documents que parlen del

1. Thomas N. Bisson, *Fiscal Accounts of Catalonia under the Early Count-Kings (1151-1213)*, 2 vol., Berkeley 1984, prenent en compte documents econòmics del període 1151-1213, n'ha pogut documentar quatre.

2. Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*. Erster Teil. Urkunden und Regesten I, Aragonien und Navarra, Berlín 1929, núm. 56.

tribut dels jueus de Girona no mencionen batlles intermediaris. Són dels anys 1257 i 1258.

Jaume I convertí el tribut de les aljames de jueus en una font de crèdit, i hi implicà operacions de crèdit, dirigides personalment per ell. El gener de 1258, per posar un exemple, el rei obligava els jueus de Girona a confessar-se deutors a l'abat de Ripoll, en nom seu, per la quantitat de 15.000 sous melgoresos, i prometia que els ho descomptaria de les dues tandes del tribut anual.[3]

Jaume I va estructurar l'economia de les comunitats jueves d'acord amb els seus interessos. Amb l'objectiu de facilitar el drenatge de diner cap a la seva bossa, i augmentar-lo, aquell mateix any atorgà el primer privilegi organitzatiu de la comunitat de jueus de Girona. Amb ell, li reconeixia personalitat pública i, en relació a la percepció del tribut, l'autoritzava per exercir un principi de poder judicial.[4]

El privilegi de 1258 no va alterar les funcions governatives i judicials del batlle sobre la comunitat. L'ordre públic i l'administració ordinària de justícia continuaran a les seves mans. En les qüestions econòmiques, el monarca volia entendre's directament amb l'oligarquia financera de la comunitat. Encomana el dictat de la contribució a una nova autoritat plural. Els nomena, els dóna el nom de secretaris, i amb un primer privilegi consagra, indirectament, les seves funcions.

El privilegi té per beneficiaris teòrics tots els membres de l'aljama de Girona. Els concedeix la facultat d'escollir cinc jueus que podran resoldre, en virtut de l'autoritat reial, dues qüestions que es podran plantejar en l'àmbit econòmic.

La primera de les qüestions que els cinc elegits podran o hauran de resoldre, són les queixes dels singulars per la contribució imposada pels secretaris, quan la considerin excessiva. No havent-hi autoritat interna competent, quan es trobaven en aquest cas, els singulars havien de recórrer al veguer, al batlle o al jutge de Girona, provocant enutjoses interferències. D'ara endavant, eliminada la intervenció dels oficials ordinaris, inclòs el batlle, el rei disposa que els cinc jueus, escollits pels mateixos jueus, tinguin poder per resoldre les demandes dels particulars contra les decisions econòmiques dels secretaris que els afectin. Per aquest cap, la comunitat adquiria una parcel·la de poder judicial. Per l'altre cap, adquiria també una parcel·la de poder coercitiu, perquè el rei faculta igualment els cinc escollits per obligar els singulars a pagar la contribució que els secretaris els hauran assignat. Pel primer cap, el privilegi sembla beneficiós al comú, però el segon cap, el del poder coercitiu per obligar a pagar, no n'era gaire.

---

3. ACA, Canc, Reg. 10, fol. 31r, en data Barcelona, 09.01.1258 (Enc. 1257). Indicat per Jean RÉGNÉ, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-1327*, Edited and Annotated by Yom Tov Assis, in Association with Adam Gruzman, Jerusalem 1978, núm. 88.

4. ACA, Canc, Reg. 10, fol. 54v, en data Tortosa, 31.03.1258. Publicat per BAER, *Die Juden*, núm. 97.

Penso que ens equivocaríem si interpretàvem que el privilegi de 1258 retalla el poder dels secretaris, com si les seves decisions quedessin supeditades a una comissió superior, elegida democràticament. Penso que més aviat és el contrari. El privilegi consagra la facultat arbitrària dels secretaris per carregar als singulars la seva contribució, i exclou que siguin reconvinguts pels seus possibles abusos. El privilegi es limita a canalitzar les queixes dels singulars cap a cinc individus, triats lliurement, que se suposa que corregiran els abusos, excloent que es pugui emprendre cap acció legal contra els secretaris. El privilegi, pres al peu de la lletra, aparenta facilitar als singulars la correcció dels abusos dels secretaris en les seves taxacions, però, de fet, priva als singulars de recórrer als oficials reials. I pensaríem que la derivació de les queixes cap als cinc escollits podia redundar en benefici dels singulars, si no tinguéssim la sospita vehement que estava previst que la designació dels que havien d'atendre les queixes recauria en homes de palla disposats a secundar els interessos dels secretaris. La facultat paral·lela per obligar els particulars a contribuir, no hi ha dubte que reforçava el seu poder.

El reconeixement de personalitat pública, la instauració d'unes funcions d'autoritat interna, i l'adquisició d'un cert poder judicial i constrictiu, representaven un gran pas. No és gran cosa, certament, als ulls dels qui imaginen que les comunitats de jueus gaudien des de sempre d'autonomia. Convé que es desenganyin, i facin atenció a la situació real de la societat del segle XIII. Les col·lectivitats aconseguiren privilegis de minúscules parcel·les de poder amb molta parsimònia. El següent privilegi organitzatiu de l'aljama de jueus de Girona trigà tretze anys a ser concedit.

Fou atorgat l'any 1271, poc després d'haver-se establert a Girona dos personatges que assoliren un gran ascendent a la casa reial. Són Astruch Ravaya i el seu fill Jucef.

Astruch Ravaya apareix en escena l'any 1265, dotat de plenitud econòmica. El primer document que en coneixem és la concessió d'una franquícia vitalícia, per part de Jaume I.[5] Astruch Ravaya és l'únic jueu de Girona, del segle XIII, a qui un monarca concedí la franquícia de tota questia, tribut, cena, host, cavalcada i exacció reial. La qual cosa, traduïda a termes reals, vol dir que Astruch Ravaya, que durant molts anys serà batlle de Girona com a lloctinent del seu fill, manejarà els fons comunitaris dels jueus de la ciutat, però no participarà mai en les obligacions contributives del col·lectiu que presideix i governa en nom del rei.

Els préstecs personals d'Astruch Ravaya i el seu fill Jucef a Jaume I i a l'infant Pere foren molts i molt elevats. L'any 1267, per compensar Jucef Ravaya d'un préstec de 5.360 sous, l'infant Pere li assignà, per cobrar-los, les rendes

5. ACA, Canc, Reg. 13, fol. 251r, en data Calataiud, 21.01.1265 (Enc. 1264). Indicada per Régné, *History*, núm. 309.

de la batllia de Girona, amb el tribut dels jueus.[6] Sumant préstecs i debitoris, Jucef Ravaya cobrà el tribut dels jueus de Girona, per a ell mateix, durant catorze anys seguits, entre 1267 i 1280.[7] Ocupant l'ofici de batlle de la seva pròpia comunitat, i cobrant-ne ell el tribut, no hi ha dubte que manegaria els afers interns al seu arbitri. Quan l'infant Pere esdevingué rei (1276), i Jucef Ravaya hagué de seguir-lo en els desplaçaments de la cort, tingué cura de col·locar el seu pare Astruch com a lloctinent de batlle.

No consta que els dos Ravaya es comportessin com a cacics. La documentació no tradueix queixes per abusos, però tampoc no podem esperar que ho faci, donat l'enorme ascendent que tots dos tenien a la cort. El cert és que, estant ells al costat del poder reial, l'aljama de Girona, i totes les aljames dels dominis reials, van obtenir privilegis i concessions molt importants que es poden imputar al seu valiment i a la seva intercessió. Són aquests privilegis els que era ens interessa de portar a col·lació.

L'any 1271, Jaume I concedí als jueus de Girona que poguessin aprofitar-se dels mateixos privilegis, gràcies i provisions que ell havia atorgat als jueus de Barcelona. Deia fer-ho per gràcia especial, i en compensació de favors rebuts.[8] Avui, entrat el segle XXI, ja no cal revelar, com si fos una descoberta recent, que els privilegis s'obtenien sempre mitjançant diners.

Per dissort nostra, el rei no fa la relació dels privilegis de la comunitat de Barcelona que traspassa a la de Girona amb la seva concessió. D'entre els que tenim notícia, n'hi havia un molt cobejat per les minories confessionals. El monarca l'havia concedit als jueus de Barcelona l'any 1241. Amb ell, facultava la comunitat per escollir dos o tres prohoms de vida íntegra, o més, que impartissin justícia en les demandes civils entre els membres de la comunitat, d'acord, s'entén, amb el dret hebreu; els quals prohoms quedaven igualment facultats per perseguir els elements dissidents que desafiaven la seva autoritat, ordenar el seu exili, si volien, i també multar-los pecuniàriament, restant la multa en poder del batlle reial.[9]

El privilegi de tenir jutges propis, ni que fos limitat a causes civils, era fonamental per al desenvolupament de la vida jueva amb normalitat. Trenta anys més tard que els jueus de Barcelona, els de Girona aconseguien el privilegi de tenir jutges propis. L'aconseguiren, inclusivament, amb la concessió genèrica

6. ACA, Canc, Reg. 17, fol. 62r, en data Peratallada, 21.11.1267. Indicat per RÉGNÉ, *History*, núm. 372.

7. ACA, Canc, Reg. 46, fol. 37r, en data Alzira, 11.04.1280. Indicat per RÉGNÉ, *History*, núm. 777.

8. ACA, Canc, Reg. 14, fol. 128r, en data Saragossa, 08.12.1271. Indicat per RÉGNÉ, *History*, núm. 499.

9. El privilegi s'ha conservat insert en la concessió o extensió a l'aljama de Perpinyà: ACA, Canc, Reg. 16, fol. 158r, en data Barcelona, 23.04.1269. Publicat per Francisco de A. BOFARULL Y SANS, *Jaime I y los judíos*; dins *Congrés d'Història de la Corona d'Aragó dedicat al Rey En Jaume I y a la seua Època*, Segona part, Barcelona 1913, pàg. 819-943, núm. 83.

de 1271 que hem mencionat, i d'una manera expressa i formal, l'any següent, amb el privilegi que ara comentarem.[10] Es tracta, sens dubte, d'un privilegi que els jueus de Girona consideraven molt important. L'any 1335 es preocuparen per fer-lo confirmar pel rei Alfons el Benigne, i poc després pel seu fill, el rei Pere el Cerimoniós.[11]

Diplomàticament, el privilegi de 1272 és solemne. Està rubricat per cinc magnats de la cort com a testimonis. Redactat en primera persona, el monarca anuncia, al preàmbul, que ha concedit a l'aljama de jueus de Girona que en totes les demandes i qüestions civils mogudes entre els membres de la comunitat, la part convinguda no pugui ser portada sinó davant jutges jueus, i la causa sigui dirimida segons el dret hebreu. I després d'anunciar-ho, el monarca ho torna a declarar més explícitament.

La declaració és feta en forma negativa, prohibitiva. Algú podria pensar que el rei està dient que, a partir d'ara, en virtut del privilegi, els jueus de Girona estaran sota la jurisdicció de jutges propis. El privilegi no diu això, ni de lluny. El rei manté intacta la jurisdicció dels tribunals ordinaris sobre els jueus i, pel damunt de totes, la seva pròpia jurisdicció reial. El rei concedeix que els jueus de Girona, quan siguin demandats per un altre jueu, no podran ser obligats a fer dret davant qualssevol jutges, sinó només davant jutges jueus. El monarca deixa ben clar que, si les parts hi estan d'acord, poden acollir-se a qualsevol jurisdicció. El rei es limita a prohibir que el jueu demandat sigui obligat a estar a dret davant jutges no jueus. I encara només en demandes civils, no en demandes criminals, les quals continuen subjectes a la jurisdicció ordinària. En substància, interpretat en els seus termes justos, es tracta d'un privilegi personal concedit als jueus de Girona, per bé que la perspectiva històrica ens invita a considerar-lo un privilegi organitzatiu, perquè admet la intervenció voluntària de jutges propis en les seves causes civils.

Vuit anys més tard, el 1280, Pere el Gran amplià l'abast del privilegi de Jaume I. En contemplació del subsidi generós que li havien donat en la guerra contra la noblesa catalana, el rei Pere afavorí les aljames de jueus dels seus dominis amb el privilegi més important de tots els que els monarques havien atorgat fins aleshores.[12] Amb ell, el rei Pere els concedí la facultat de constituir uns prohoms amb capacitat per dirimir tota mena de qüestions i demandes, tant les sorgides entre jueus com les que se suscitessin de cristià contra jueu, i amb facultat, també, per perseguir delictes o actes considerats delictius. (Fem ara un segon incís per advertir que, abans de 1280, la capacitat de les aljames per elegir jutges no era general. Si alguns autors, mal informats, creuen que totes en gaudien des de temps immemorial, s'enganyen.)

---

10. ACA, Canc, Reg. 21, fol. 37r, en data Girona, 15.05.1272. Indicat per Régné, *History*, núm. 520.

11. ACA, Canc, Reg. 489, fol. 127v-128r, en data València, 13.05.1335; Reg. 859, fol. 158v-159r, en data Lleida, 20.06.1336.

12. ACA, Canc, Reg. 44, fol. 187v-188r, en data Tarragona, 31.07.1280. Publicat per Baer, *Die Juden*, núm. 121.

El privilegi de Pere el Gran era molt matisat, i no és fàcil, per a nosaltres, definir en poques paraules les funcions judicials que autoritzava.

Per començar, la seva nomenclatura ens desconcerta, perquè no parla de 'jutges'. El privilegi els designa com a *boni homines*, 'prohoms'. Els documents llatins immediatament posteriors s'hi referiran amb el nom d'*adelantati*. Passat un temps, els documents llatins i catalans deixaran de dir-los 'adelantats' i començaran a dir-los 'jutges', però molt sovint els designen amb el nom que havien rebut en hebreu. En hebreu, els prohoms elegits per a fer de jutges rebereren el nom de *berurim*, en plural, que vol dir 'oficials', 'funcionaris', distingint, segons el context, entre els *berurim de tavioç* ('decisions'), quan tractaven qüestions civils, i *berurim de averoç* ('transgressions'), quan tractaven delictes.

En les qüestions civils, el privilegi no diu que conformin una magistratura plena. No ho diu, perquè no té la intenció de concedir-la. Quan la magistratura és plena, el tribunal s'ocupa de les quatre fases del procés: rep la demanda, la veu, la decideix, i la porta a execució. El rei no pressuposa que els prohoms rebran les demandes, i exclou expressament que executin les sentències. Els prohoms autoritzats pel privilegi estan facultats, únicament, per a les fases de veure les causes i decidir-les. Dictada la sentència, hauran de comunicar-la al batlle perquè l'executi.

Les qüestions criminals que els prohoms podran perseguir i castigar també són limitades. Són, únicament, els delictes menors de convivència, baralles, insults i males obres, i la transgressió de preceptes religiosos. Exclou de la seva competència els delictes de sang, els quals se sobrentén que continuen sotmesos a la jurisdicció reial ordinària.

En relació a les qüestions de convivència, el rei autoritza que els prohoms promulguin estatuts, ordinacions i prohibicions. També podran dictar excomunions contra els transgressors, ordenar la seva presó, i imposar pena d'exili, però en cas que dictin presó, hauran de lliurar el pres al batlle, i en cas que imposin penes pecuniàries, el batlle serà l'únic autoritzat per cobrar-les.

El batlle local, doncs, estarà pel damunt de les actuacions dels prohoms, tant en matèria civil com criminal, i podrà corregir al seu arbitri tot allò que no vegi amb bons ulls, de tal manera que diu el rei expressament que els prohoms no estan autoritzats per cancel·lar o mudar les seves pròpies determinacions, i no podran concedir remissions per aquells delictes que hauran sotmès a càstic. Cal entendre, encara que el privilegi no ho digui, que les sentències i decisions dels prohoms són apel·lables, perquè ho eren totes les dels jutges inferiors, si no es deia el contrari.

Pel que fa al nombre de prohoms, el rei permet un marge ampli, entre dos i set, a voluntat de cada aljama. Expressa que el mandat està bé que sigui anual, però no hi constreny. No diu com seran escollits. No defineix les seves condicions personals. No imposa l'obligació d'acceptar l'ofici. No determina com hauran de fer convergir criteris en cas de discrepància d'opinions. No els assigna salari. Es preocupa per determinar, en canvi, que els prohoms han de

pertànyer a la comunitat, i els faculta per celebrar reunions amb prohoms de les aljames dels dominis reials per tractar qüestions de la seva competència.

Examinats i analizats tots els punts del privilegi del rei Pere, no s'hi veu altra cosa que la creació d'un aparell repressiu a discreció dels dirigents naturals de les comunitats, sota la capa, això sí, de la garantia d'aplicació del dret hebreu. Pròpiament, el privilegi és ben lluny de concedir autonomia judicial, perquè el batlle, si volia, podia deixar sense efecte les ordres de detenció i l'execució de les sentències, que quedaven a càrrec seu, com hi estava el cobrament de les multes. Sí que es pot parlar, en canvi, de poder judicial concedit als jueus. Es tractava verament d'una concessió de poder judicial a les comunitats d'infidels, en pugna amb els ideals de la cristianitat, contravenint directament l'estatut promulgat per Jaume I, l'any 1228, que prohibia als jueus l'ofici de jutjar, en general.[13] Per això el privilegi de 1280 és tan matisat, i no es pogué portar a la pràctica en sentit maximalista.

El privilegi de 1280 instaurava un procediment judicial anòmal. Amb la intenció que el dret hebreu fos aplicat als jueus, el privilegi concedia que les seves causes civils fossin vistes per jutges jueus. Però aquests jutges no rebien directament les demandes. Només les veien i les dirimien. Un cop determinada la causa, el privilegi privava els jutges d'executar les seves pròpies sentències civils, i l'aplicació del càstic que mereixien els delictes menors. No era gaire congruent que l'oficial reial hagués de portar a execució les sentències dictades per uns jutges aliens a la seva cort, ni cobrar les multes, o fer efectius els bandejaments, sense haver inquirit per ell mateix la gravetat dels delictes.

En les qüestions civils entre els membres de la comunitat de Girona, el procediment que trobem establert, ja des del primer moment, és que les parts en litigi havien de firmar de dret en poder del batlle, i ell, el batlle, per observança del privilegi, si una de les parts ho sol·licitava, designar dos o tres jueus de l'aljama que veiessin la causa i la dirimissin.

Amb paraules més clares que les meves ho explicava el rei Alfons III en una provisió en favor de l'aljama de Girona, el febrer de 1329, repetides pel seu fill, el rei Pere III. Adreçant-se al batlle i al jutge ordinari de la ciutat, els comunicaven que havien concedit a l'aljama, a beneplàcit, que en les qüestions i demandes civils que els fossin presentades, quan una de les part ho sol·licités, designessin dos o tres jueus idonis, al seu arbitri, no suspectes a les parts, que les determinessin segons el dret hebreu. Això després d'haver firmat de dret en poder d'ells, com és costum –ho remarquen: *prout moris est*–. Ordenaven, per tant, que en cas que haguessin designat jutges cristians contra la voluntat de

13. "Item irrefragabili constitucione sancimus quod iudei officia publica non presumant aliquatenus exercere, videlicet officium judicandi vel justiciandi homines vel puniendi, vel etiam sententias exequendi". Estatut publicat a la *Marca hispanica*, núm. 507. Mal llegit, l'estatut se sol interpretar com una prohibició als jueus de jutjar cristians i aplicar-los sentències. No diu *cristianos*, sinó *homines*. Per tant, prohibeix als jueus exercir com a jutges i executors de sentències, en general.

les parts, els revoquessin.[14] Aquesta és la raó, al meu entendre, que en arribar l'any 1335, la comunitat de Girona no gosés revalidar el privilegi mancat de 1280, i recorregués al de 1272, per salvar que el jueu demandat no fos obligat per un altre jueu a presentar-se davant un jutge no jueu.

Acollir-se al veredicte de jutges jueus en les causes civils, fou sempre un acte voluntari, no obligat. Ja va essent hora que la història dels jueus de Catalunya es netegi del prejudici anacrònic de l'autonomia judicial de les seves aljames. Introduït per Baer, i repetit per un sector d'historiadors, el prejudici ha aconseguit de fer-se creïble. Per poc que s'hi reflexioni, ja es veu que una jurisdicció exempta per a infidels no encaixa gaire on prevalia el dret comú, que la prohibia expressament. Però com que es tracta d'un prejudici interessat, no es pot esperar que un dia per l'altre els tractadistes convinguin a parlar de la potestat judicial de les aljames com d'una jurisdicció voluntària, que és el que era, una jurisdicció voluntària, protegida per privilegis reials.

El privilegi de 1280, que ens ha entretingut una bona estona, i amb raó, perquè és el més important de tots, facultava aquells prohoms elegits per dictar estatuts, prohibicions, manaments i ordinacions, amb excomunions annexes. Per documents no gaire posteriors, sabem que les ordinacions i bans penals, perpetus o temporals, aprovats per la comunitat o simplement disposats pels adelantats, es registraven en un llibre que es mantenia al dia. Malauradament, no s'ha conservat cap registre d'ordinacions de cap aljama de jueus de Catalunya. Deixant a part els laments, convé que l'estudiós de la vida comunitària dels jueus estigui previngut per descobrir, a partir de 1280, innovacions no introduïdes ni regulades per un privilegi reial.

L'aljama de Girona dictà ordinacions pròpies, com feien totes, acollint-se als privilegis. Tenim coneixement d'algunes perquè estan al·ludides en documents reials que ens han pervingut. El setembre de 1318, per exemple, l'aljama de Besalú i alguns singulars de la de Girona denunciaren a la cort reial que els secretaris menystenien una ordinació interna que els obligava a retre comptes de la seva gestió, cada sis mesos, en poder d'uns delegats.[15] Una altra provisió reial, de 1313, ens assabenta que existia una ordinació temporal per a les talles i per a l'elecció dels oficials de l'aljama (secretaris, talladors i rebedors de comptes), i que no hi havia acord dins la comunitat per establir-ne de noves que les actualitzessin. Per la qual cosa la mateixa aljama sol·licità a la cancelleria reial que fes comissió al jurista Ramon Calvet perquè resolgués la situació al seu criteri.[16]

Curiosament, disposem de provisions reials dels anys 1321, 1332 i 1333, que exposen el mateix problema del desacord intern, tradueixen una petició simi-

14. ACA, Canc, Reg. 477, fol. 147v-148r, en data Saragossa, 23.02.1329 (Enc. 1328); Reg. 859, fol. 159r-v, en data Lleida, 25.06.1336.

15. ACA, Canc, Reg. 165, fol. 144r, en data Girona, 29.09.1318.

16. ACA, Canc, Reg. 151, fol. 221r, en data Girona, 27.04.1313.

lar elevada al monarca, i els monarques hi donen idèntica solució: que un jurista de la ciutat, o el batlle, redacti les ordinacions pertinents sobre la forma de la contribució, i nomeni els oficials que han d'ocupar-se'n mentre duri la seva vigència.[17] La qual cosa mou la sospita fundada que el desacord que impossibilitava la redacció d'ordinacions i la designació de nous secretaris i oficials era interessadament estratègic. No deu ser casualitat que, en aquells anys, també era el batlle de Barcelona qui designava els secretaris de l'aljama per comissió del rei, i la comtessa d'Empúries qui designava personalment els secretaris de l'aljama de Castelló.[18]

Eren nomenaments irregulars, certament, fets al marge i en contra de les ordinacions aprovades per la comunitat, però l'autoritat superior obligava a acceptar-los. Emprant procediments tortuosos, per tal de no ser desbancats de la seva situació de poder i continuar manegant les finances comunitàries al seu antull, el trust de secretaris bloquejava les designacions dels oficis. Feia recurs a la cort reial perquè les designacions fossin fetes per autoritats cristianes. Subornant els batlles, es feien inamovibles en el càrrec. Una de les denúncies que la cort reial acollí, expressava que alguns secretaris i rebedors de comptes havien ocupat els càrrecs en mandats consecutius, en l'un ofici o l'altre, fins a sumar deu i quinze anys, reposats una i altra vegada pels comissaris a qui el rei havia encarregat les designacions. De la qual cosa resultava, com sol succeir –diu la provisió reial–, que la perdurabilitat en el càrrec dóna la sensació que es posseeix en propietat, i porta a exercir-lo arbitràriament, taxant més del compte aquells singulars a qui es té antipatia, i rebaixant la taxació d'aquells que cauen bé; i a part d'això, els particulars que se senten agraviats d'injustícia, no gosen denunciar-la per por de represàlies. Atenent la queixa, per reprimir els abusos, el rei disposà que el mandat dels secretaris i rebedors de comptes de l'aljama de Girona durés tan sols tres anys, i es renovés del tot, en tots, sense possibilitat de reelecció immediata.[19] El remei era sensat, però no ens ha d'estranyar que la provisió, que s'autoqualificava de justa, abans d'una setmana fos revocada amb el pretext que no hi havia prou contribuents aptes per exercir els oficis si es renovaven tan sovint.[20]

L'opinió pública pressionava per a una reforma estructural que tots volien favorable als interessos del seu estament. L'aljama de Barcelona havia impetrat

17. ACA, Canc, Reg. 172, fol. 18v, en data Torroella de Montgrí, 14.09.1321; Reg. 451, fol. 156v, en data Tarragona, 05.03.1332 (Enc. 1331); Reg. 456, fol. 58r, en data València, 08.01.1333 (Enc. 1332).

18. ACA, Canc, Reg. 187, fol. 67v-68r, en data Barcelona, 07.03.1326 (Enc. 1325). Miquel Pujol i Canelles, *La Designació de Secretaris a l'Aljama de Castelló d'Empúries. Dades documentals*, "Annals de l'Institut d'Estudis empordanesos" 24, Figueres 1991, pàg. 127-172.

19. ACA, Canc, Reg. 1112, fol. 132v-133r, en data Girona, 04.12.1339.

20. ACA, Canc, Reg. 867, fol. 248r-v, en data Barcelona, 09.12.1339.

unes noves ordinacions, l'any 1327, promulgades per Jaume II.[21] Atallant la corruptela aleshores generalitzada, els tres primers capítols obligaven els membres de la comunitat a renunciar les provisions particulars, obtingudes del monarca, per ocupar oficis, i prohibien absolutament, sota pena de mil morabatins, que n'impetressin en el futur. El punt bàsic de la reforma consistí en la creació d'un consell, compost de trenta membres, en qui es concentrava el poder intern de la comunitat. Totes les designacions d'oficis de regiment de l'aljama de Barcelona serien de competència exclusiva dels trenta consellers, com també el dictat de la forma de la contribució, de manera, deia la nova ordenança, "que tot ço que los dits trenta ordenaran en tots los feyts de l'aljama, haja la dita aljama per ferm, sens tot contrast". Amb la qual cosa es cancel·lava per sempre més la capacitat per designar els oficis que les anteriors ordinacions atorgaven al comú de l'aljama. D'això es tractava, precisament; de suprimir "tot contrast" que pogués sorgir de fora dels trenta consellers.

El nou sistema de govern implantat a la comunitat de Barcelona, fou traspassat a la de Girona per un privilegi del rei Alfons III. El preàmbul manifesta el benestar que el regiment per consell ha procurat a l'aljama de Barcelona, suprimint les discòrdies i els escàndols que les eleccions de secretaris i oficials originaven. Diu que l'aljama de Girona ha sol·licitat que li sigui aplicat. Condescendint a la petició, el monarca disposa la designació de vint consellers, entre els quals s'incloguin els secretaris i els rebedors de comptes, amb poder per gestionar els afers de la comunitat, amb el mateix reglament que ja estava en ús a Barcelona.[22]

No creguéssim, però, que el rei Alfons tingués gens la voluntat d'apartar del regiment els que fins aleshores l'havien monopolitzat. El monarca té cura de concretar que, de moment, els qui ocupen els càrrecs continuïn exercint-lo fins acabar el seu mandat. Els futurs consellers no seran designats per una assemblea oberta, ni molt menys. Quan arribarà el moment de designar-los, el ple de la comunitat i els contribuents singulars no hi seran convocats. El rei Alfons disposa que el batlle de Girona designi tres jueus, els que ell cregui més aptes, i aquests tres procedeixin a nomenar els vint consellers.

Durant el compàs d'espera previst per a la implantació del nou regiment per consell, l'oposició no cessà d'impugnar la temuda consolidació de l'oligarquia monocolor en el poder. Al cap de sis anys plens de trifulgues que seria enutjós d'exposar per menut, s'arribà a una solució consensuada. Totes les parts implicades, inclòs el consell reial, abdicaren el poder per idear i imposar un nou regiment de l'aljama de Girona en dos prohoms jueus de Barcelona, que eren Salamó Cresques i Astruch Vidal Gracià.

---

21. Mutilades del preàmbul i de la cloenda, les ordinacions foren publicades per BAER, *Die Juden*, núm. 188.

22. ACA, Canc, Reg. 488, fol. 101r, en data València, 01.03.1335 (Enc. 1334).

Amb un llarg document antològic, sense precedents coneguts, el rei Pere expedí una comissió formal als dos prohoms de Barcelona, conferint-los plens poders per redactar la nova ordinació, en tot el seu articulat, i aplicar-la.[23] Els comissionats trigaren més de set mesos a donar per acabada la seva tasca. Estant a Girona, el 2 de març de 1341, divendres, prop de migdia, protocol·litzaren les noves ordinacions en poder del notari Jaume Comte. Presentat el text a l'aprovació reial, fou revisat per dos juristes de la cort. Sense que hi calguessin esmenes, tal com havia estat protocol·litzat, el rei Pere hi prestà la seva aprovació, i amb una provisió adreçada als secretaris i a l'aljama de jueus de Girona i la seva col·lecta, en bé de l'aljama, i per al seu benestar i pacífica concòrdia, els manava que observessin, íntegrament, els seus capítols.[24] S'iniciava una etapa en el regiment de la comunitat que havia de durar, teòricament inalterat, quaranta-quatre anys.

El tenor de les ordinacions redactades per Salamó Cresques i Astruch Vidal Gracià no ens ha arribat. En línies generals, podem donar per segur que seguien el patró de les que havien estat dictades per a la de Barcelona, i alguns punts es troben descrits en les noves ordinacions que la infanta Iolant promulgà el desembre de 1386, que li servien de referent per justificar-les.

La composició del consell fou establerta en 26 membres, quatre menys que a Barcelona i sis més dels previstos en el privilegi del rei Alfons. Els primers consellers foren designats pels dos prohoms de Barcelona, tal com disposava la seva comissió. Observant una clàusula de les ordinacions de Barcelona, s'abstindrien de col·locar-hi pare i fill, germans, i sogre i gendre.

El dret i el deure de convocar el consell corresponia als secretaris. L'assistència era obligatòria, sota multa de deu sous. Els acords es prendrien per majoria simple si hi assistien tots els consellers, per la meitat més dos o tres dels assistents si n'hi faltaven, i per un mínim de setze en les matèries de més entitat.

No és clar si els secretaris, rebedors de comptes i talladors havien de ser alhora consellers, podien ser-ho, o no podien ser-ho. Hi ha referències a uns comissionats pel consell, designats amb el nom hebreu de *makhrizim*, que vol dir 'anunciadors'. La seva missió consistia a proposar les matèries sobre les quals calia que el consell deliberés. Foren suprimits en les ordinacions de 1386, i la missió de proposar fou encomanada als secretaris.

El mandat dels consellers duraria un any. El dret de nomenar els consellers entrants corresponia als secretaris i rebedors de comptes en exercici. No estaven obligats a renovar-los en la seva totalitat, ni en una partida. Els tria-

23. ACA, Canc, Reg. 869, fol. 182r-v, en data Barcelona, 12.08.1340.

24. ACA, Canc, Reg. 873, fol. 134v, en data Barcelona, 13.04.1342. La provisió reial no transcriu les ordinacions, i el protocol del notari Jaume Comte que les contindria no s'ha conservat.

rien per majoria de vots entre ells, mentre no hi hagués dissentiment per part de la resta.

Quant al nombre de secretaris, estaria previst que fossin quatre. Almenys els primers anys veiem actuar-ne quatre alhora. La duració del seu mandat fou determinada en un any, com els consellers i tots els altres oficis. Una clàusula de les ordinacions de Barcelona establia que els càrrecs no podien tornar a ser nomenats fins passat un nou mandat. A Girona, els secretaris van fer el que van voler, al marge del que les ordinacions dictaven. No tenim informació segura sobre els terminis per al retiment de comptes dels secretaris, tant mentre durava el seu mandat com al final. Les ordinacions de Barcelona no en deien res. A Girona, fou ocasió de conflictes greus.

Els talladors serien tres, com a Barcelona. No hi ha dades clares sobre els rebedors de comptes. Algun document tardà fa la impressió d'identificar-los amb un *beth-dín*, atribuint-los la qualitat de jutges de les qüestions econòmiques que se suscitaven sobre la contribució.

És arriscat d'emetre un judici ferm sobre el sentit global de les ordinacions imposades el 1342. Salta a la vista que construeixen un mur al voltant del poder constituït en nombre clos. No hi caben dubtes: el consell nomena els secretaris i rebedors de comptes, i els secretaris i rebedors de comptes nomenen el consell. Les ordinacions posen el poder intern de l'aljama en les mans d'aquells que el mur protegeix, i fan possible que siguin sempre del mateix color. D'això es tractava, i això es pretenia. No falten proves de la consolidació de poder resultant de les noves ordinacions, que ens estalvien suposicions. Bellshom Escapat i Bonjuha Cresques, dos dels secretaris de 1330 i 1335, anteriors a les ordinacions, continuen documentats com a secretaris l'any 1344, després de la seva promulgació.[25]

Els dos comissaris de Barcelona consolidaren l'oligarquia financera que fins aleshores havia portat els afers de la comunitat de Girona, igual que havien fet, per a Barcelona, les ordinacions anònimes de 1327. Amb la implantació del consell, s'ampliava el cercle dels que detentaven el poder dins de la comunitat, abans reduït estrictament als secretaris. Canviava l'aparat extern de l'organització comunitària, però el poder fàctic continuava en mans dels de sempre. No deixaran de batallar, com abans, perquè el poder no els sigui arrabassat ni disminuït.

Quant a personal, la composició del consell no varià gaire. Dels trenta anys posteriors a la seva implantació, ens han pervingut tres relacions completes dels consellers de l'aljama. Una de 1352, una altra de 1362, i una tercera de

25. Els quatre secretaris de 1335, que són els mateixos de 1330, estan documentats a l'Arxiu històric de Girona, Notaris G 5, vol. 17, fol. 39r i 102v, en dates 06.03 i 23.04.1335. Els de 1344 apareixen en un requeriment fet al bisbe de Girona, senyor de la Bisbal, perquè obligui els jueus de la vila a pagar les questies i talles. Publicat per Jaume de PUIG I OLIVER; Josep Mª MARQUÈS PLANAGUMÀ, *Lletres del Bisbe de Girona. Segle XIV*, Vol. I, Barcelona 2007, pàg. 391.

1369.[26] Acarades les tres relacions de consellers, l'estadística que en resulta és aquesta. El 48 % dels consellers de 1352, repetirien conselleria en alguna de les altres dues dates. El 81 % dels consellers de 1362, la repeteixen o la repetiran; i el 75 % de la relació de 1369, repeteixen conselleries anteriors. L'estadística no enganya. S'havia ampliat el cercle dels que detentaven el poder intern de l'aljama, però continuava ocupat per representants d'un sol estament.

Les ordinacions de 1341 semblava que havien deixat ben travada la cohesió entre el consell i els secretaris, elegint-se en reciprocitat. La contemplació dels fets posteriors ens força a reconèixer que el sistema no funcionà correctament. El clan dels secretaris no consentia la més lleugera fiscalització de les seves gestions, i continuà la tàctica tradicional d'obstaculitzar les eleccions i fer recurs a l'autoritat superior perquè designés els oficis al seu arbitri. Passats tan sols cinc anys, el 1346, el governador de la ciutat, a instància de la mateixa aljama, designava nominalment els consellers, secretaris, rebedors de comptes, i talladors, per a un temps determinat. I per a més seguretat de les designacions, uns nuncis desplaçats a la cort n'obtenien l'aprovació del rei.[27]

L'opressió econòmica continuava. En alguna ocasió, la veu dels oprimits era escoltada. L'any 1353, quan la cort reial passà per Girona, alguns singulars de l'aljama tingueren l'avinentesa d'exposar-li els abusos que els secretaris i els talladors cometien en l'administració dels diners comuns. Admesa la complanta, el rei comanà a un jurista de la cort que en pregués informació. Com era habitual quan els afectats per les enquestes eren 'intocables', la informació no fou presa i restà en punt mort. El juliol de l'any següent, s'escaigué una estada a la ciutat de l'infant Pere, comte de Ribagorça, investit de la dignitat de lloctinent reial general per absència del rei, que el maig anterior havia embarcat cap a Sardenya. Aprofitant l'accés directe al lloctinent reial, aquells singulars de l'aljama reiteraren la queixa pels abusos dels oficials de l'aljama, amb proves tan evidents, que l'infant Pere resolgué posar-hi remei.

L'infant Pere va expedir tres provisions. Amb una primera provisió comissionava un militar i un jurisperit perquè obliguessin els secretaris i tots aquells que havien administrat i administraven béns de l'aljama a retre comptes de la seva gestió. Hi estaven obligats per les ordinacions, però ara els hi

---

26. La primera, en document hebreu, és publicada a *Per a una Història de la Girona jueva*, a cura de David Romano, Girona 1988, vol. II, pàg. 496-500. Les altres dues són a l'Arxiu històric municipal de Girona, Ordinacions dels jurats, lligall 6, 1356-1372, fol. 18r-19v i 22r-24v, resumides per Gemma Escribà i Bonastre; Maria Pilar Frago i Pérez, *Documents dels jueus de Girona (1124-1595). Arxiu històric de la Ciutat. Arxiu diocesà de Girona*, Girona 1992, núm. 414 i 485.

27. ACA, Canc, Cartes reials de Pere III, núm. 3187, en data Lleida, 20.11.1346. Original indicat a *The Jews in the Crown of Aragon. Regesta of the Cartas Reales in the Archivo de la Corona de Aragón*. Part II: 1328-1493. Compiled by Gemma Escribà. Stylistic editing by Raquel Ibáñez-Sperber, Jerusalem 1995. ("Sources for the History of the Jews in Spain" 5. Edited by Yom Tov Assis), núm. 1062. També es troba copiada al Reg. 643, fol. 241r.

obligava expressament.[28] Amb una segona provisió, comissionà els mateixos perquè obliguessin mestre Nacim Rovén, de qui es deia que havia rebut més de 60.000 sous dels singulars sense retre'n comptes, a definir-los i retornar al comú la quantitat restant.[29] I amb una tercera provisió insòlita, l'infant Pere inhibí nominalment cinc secretaris –Astruch Deuslocrega, Astruch Lobell Gracià, Issach Abraham, Salamó Issach i Saltell Gracià–, sota pena de mil morabatins d'or, que assumissin cap ofici de regiment de l'aljama, ells i els seus fills, fins que haguessin definit els comptes de la secretaria que, segons diu, havien exercit molts anys.[30]

Documents posteriors ens informen, amb gran estupor per part nostra, que cap dels cinc no va definir els seus comptes, ni tampoc, segons sembla, mestre Nacim Rovén. Tots acataren la inhibició, que es devia fer pública; durant els primers anys es resignaren a no ser designats per a oficis econòmics de l'aljama, però no van permetre que es fiscalitzés la seva gestió.

Passats deu anys, alguns dels que estaven inhibits per als càrrecs tornaren a ser elegits. La transgressió fou denunciada a la cort reial, que remeté la resolució del cas al dictamen de mestre Nacim Rovén, ja traslladat a Barcelona. Mestre Nacim Rovén va interposar el seu valiment perquè els afers de l'aljama de Girona rutllessin com convenia, és a dir, com rutllaven quan ell hi intervenia personalment. Al cim de la fama de gran mestre en la Llei mosaica, mestre Nacim Rovén va prestar el seu suport als que havien estat designats per als oficis, malgrat el 'lleu' inconvenient de no haver definit els comptes. Recolzant-se en el seu dictamen, la cancelleria reial va tenir per bé de remoure l'impediment que semblava dictat pel sentit comú. Al·legant un suposat dèficit de personal apte per regir l'aljama, el rei Pere va alçar la prohibició d'acceptar càrrecs malgrat no haver retut comptes de les gestions passades; va revocar l'ordinació de l'aljama que hi obligava; va revocar la inhibició dictada per l'infant Pere el 1354, i confirmà les eleccions recents.[31]

Això era l'any 1364, en plena crisi del segle XIV. Ben mirat, era lògic que el poder extern consentís que el poder intern estigués en mans dels únics que sabien sortejar les estretors, tancant els ulls als tèrbols camins per on conduïen l'economia de la comunitat.

La crisi externa i interna, aguditzada, obligà a plantejar una reforma total del regiment. El 15 de novembre de 1386, estant a Girona, la infanta Iolant de Bar, senyora de l'aljama, suspengué els oficis i abolí les ordinacions de 1341.[32]

---

28. ACA, Canc, Reg. 1592, fol. 15r-v, en data Girona, 07.07.1354.
29. ACA, Canc, Reg. 1592, fol. 15v-16r, en la mateixa data.
30. ACA, Canc, Reg. 1593, fol. 15v, en data Girona, 12.07.1354.
31. ACA, Canc, Reg. 909, fol. 120r-v, en data Barcelona, 09.05.1364.
32. ACA, Canc, Reg. 1815, fol. 51v-52r, en data Girona, 15.11.1386. Publicat per BAER, *Die Juden*, núm. 386.

Nomenà una comissió interina fins a Nadal, i tres dies abans d'aquesta festa feia publicar a la sinagoga de Girona unes noves ordinacions.[33]

Les justificava dient que el regiment no rutllava per un seguit de deficiències. La principal, segons ella, era que els oficials econòmics romanien en el càrrec més enllà de l'any establert per les antigues ordinacions. Després, perquè s'hi escollien persones insuficients i sovint parcials, o, pitjor encara, n'hi havia que "ab maneres captades, fahien que la elecció d'alcun offici venia e cahia de necessitat en ells". En tercer lloc, perquè no hi havia control, i els oficials portaven a terme actuacions que no havien estat aprovades pel consell. No hi havia un dipositari responsable de rebudes i despeses. A més, el sistema impositiu era incorrecte, perquè alguns el pagaven i d'altres l'evadien. Les talles, en concret, eren abusives. La quota que s'aplicava a alguns era molt baixa, i a d'altres exagerada. Situació que provocava, segons diu la infanta, agravis, despeses i tensions, "bregues, mal regiment e oppressió d'alscuns".

La lògica d'aquest tipus de denúncies disfuncionals porta a assenyalar un culpable. Per formalitat d'etiqueta, la infanta no carrega la culpa sobre les ordinacions de 1341, aprovades pel rei Pere. Segons ella, el desordre havia sorgit després, "per la malícia dels hòmens, la qual crex tots jorns".

Les ordinacions patrocinades per la infanta s'articulen en trenta-quatre llargs capítols. Alcen moltes cortines de fum per enterbolir la pretensió del seu objectiu primordial. Oculten la veritat quan diuen que volen posar ordre a les eleccions dels consellers, secretaris, clavaris, almoiners, talladors i oïdors de comptes, que fins aleshores, segons diu, havien estat fetes "amb maneres desordenades". La veritat és que les eleccions ara estaven descartades. Totes les designacions per als càrrecs, absolutament totes, són nominals. Les noves ordinacions toquen una gran varietat de punts de regiment i són minucioses, volgudament minucioses en qüestions menors, per dissimular millor la finalitat que es pretenia, que era posar el regiment, en forma consolidada i inamovible, en mans dels més rics.

Sorgiren dificultats per implantar el nou regiment. La solemne excomunió per fer-lo acceptar no es pogué dictar fins que no s'introduí una clàusula que donava poder a Alatzar Golluf, aleshores dispenser de la infanta, perquè hi fes esmenes. Les esmenes, dictades el gener de 1387, foren aprovades per la infanta el gener de l'any següent.[34]

Ni amb esmenes, les noves ordinacions no rutllaren gens. Mancaren de virtut per fer tornar la pau a l'aljama. Els mals procedien d'una situació general molt deteriorada, tant a l'interior com a l'exterior. El remei no estava en el canvi

33. ACA, Canc, Reg. 2044, fol. 2r-9r, en data Girona, 22.12.1386. N'hi ha un extracte a Jaume Riera i Sans, *Els Avalots del 1391 a Girona*; dins *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya. Actes*, Girona 1990, pàg. 95-159 (pàg. 149-150).

34. ACA, Canc, Reg. 2044, fol. 61r-63v, en data Vilafranca del Penedès, 14.01.1388.

de reglament, ni en la casuística minuciosa d'un fingit relleu en el poder. Pròpiament, no hi havia remei.

El 5 de juny de 1390, la situació de malestar que uns i altres devien exposar a la reina Iolant, que aquell dia feia una entrada a Girona, fou alarmant. Urgia aparençar que hi havia voluntat de resoldre els problemes. L'endemà mateix, la reina alçava l'excomunió dictada per a l'acceptació de les seves ordinacions, i autoritzava que el consell deliberés reforma-les.

L'autorització reconeix el fracàs del regiment instaurat quatre anys abans. Confessa que els jueus de Girona no estan bé, i no aconsegueixen posar-se d'acord sobre les talles i la contribució. No vol admetre que el fracàs procedeixi de la composició humana que ella havia conferit al consell. L'atribueix a desgràcies naturals, a baixes de consellers per defunció, i a l'empobriment d'alguns que abans eren rics. Continua confiant plenament en els consellers nomenats per ella. Els autoritza per reunir-se, d'ara fins a Nadal, i deliberar sobre la reforma del consell, procurant el seu benestar i la utilitat de l'aljama. Als ulls de la reina, les dues finalitats –el benestar del consell i la utilitat de l'aljama– s'identificaven.[35]

Els secretaris i el consell encomanaren la reforma a quatre prohoms dels més antics i bregats. Els comissionats renunciaren a dictar unes noves ordinacions generals. Molts dels trenta-quatre punts de les ordinacions de 1386 quedaven explícitament intactes. Els dos capítols més llargs tractaven de la composició del consell i de l'elecció de secretaris, que era l'única cosa que a ells els preocupava.

La reina aprovà els capítols de reforma el 27 d'abril de 1391,[36] però ja no pogueren portar-se a execució. Sobrevingué l'avalot del dia de sant Llorenç, 10 d'agost, que va fer inútil l'intent d'ajust del regiment de la comunitat.

Els avalots d'aquell dia i de les setmanes següents comportaren variacions en la composició humana del col·lectiu dels jueus de Girona. El nombre total de morts, entre adults i infants, assassinats per les turbes o pels mateixos jueus, fou estimat en uns quaranta, entre els quals suposem que hi havia uns set o vuit rabins, experts en dret hebreu, assassinats per negar-se a rebre el baptisme. Algunes famílies senceres dels menors contribuents, que no participaven en el regiment, reberen el baptisme. Un bon nombre de regidors, refugiats primer als domicilis d'alguns ciutadans, i tot seguit a la Torre Geronella, pogueren preservar la seva integritat física i la identitat religiosa. La documentació conservada permet fer la relació d'aquells que abans de l'agost de 1391 intervingueren en el regiment, i després continuaren en vida. El resultat de la relació mostra que la meitat dels 52 regidors que figuren a les relacions pròximament anteriors a l'agost de 1391, continuaren vivint a

35. ACA, Canc, Reg. 2044, fol. 142v, en data Girona, 06.06.1390.

36. ACA, Canc, Reg. 2041, fol. 37v-40r. Publicat per BAER, *Die Juden*, núm. 395.

Girona com a jueus. Només consta que se'n bategessin sis. Un col·lapse total no s'havia produït.

Retornada la calma social, la reina Iolant expedí una provisió interina per al regiment comunitari, reduint els consellers a vuit.[37] Dos anys més tard, dictà una nova ordinació. Designà nominalment onze consellers i tres secretaris, incloent-hi Astruch Benet, qualificat com el major contribuent. Amb aquesta ordinació, la reina portava la plutocràcia al límit. Facultava els secretaris i Astruch Benet per designar fins a tres consellers més, triats d'entre els majors contribuents, i admetia que el mandat dels càrrecs es podia renovar d'un any per l'altre.[38]

L'experiència sagnant dels avalots propicià un replegament de forces, però les bases i l'estructura del sistema de govern de la comunitat no variaren. Al llarg del segle XV continuà havent-hi consellers, talladors, oïdors de comptes i clavari. Els monarques que se succeïren en la propietat de l'aljama dictaren fins a sis reformes del regiment. La reina Iolant dictà la seva darrera l'any 1422, reduint els consellers a cinc, d'entre els que ja n'eren, i els secretaris a dos.[39] Revertida la propietat de l'aljama a la corona, la reina Maria, muller del rei Alfons, dictà una primera ordinació l'any 1437, establint un consell de set membres, designats per ella a beneplàcit.[40] Cinc anys més tard, el rei Alfons en dictà una altra, també amb un consell de set membres. Deia que serien elegits a la sort, però per al primer exercici en designava quatre nominalment.[41] Sospesa aquesta ordinació, declarada subreptícia, la reina Maria en dictà una de nova, prou minuciosa, l'any 1446,[42] i el rei Alfons, pel seu cantó, en dictà una altra l'any 1453.[43] Finalment, l'any 1459, el rei Joan II concedí el privilegi d'insaculació dels càrrecs.

Tantes reformes no ens haurien d'impressionar. Totes tenen en comú que atorguen el poder intern de la comunitat al grup que tenia les simpaties del monarca. Justament per això les reformes són tantes. La composició humana de l'aljama variava al compàs de les generacions i les desercions, i calia resituar la capacitat gestora en nous elements.

Les reformes del segle XV s'han de contemplar a la llum de la forta davallada demogràfica dels jueus de Girona. La col·lecta, aquella proliferació de

37. ACA, Canc, Reg. 2041, fol. 70v-71r, en data Barcelona, 16.07.1392. Publicada per Baer, *Die Juden*, núm. 447.

38. ACA, Canc, Reg. 2042, fol. 22r-v, en data Barcelona, 09.11.1394.

39. ACA, Canc, Reg. 2034, fol. 132r, en data Barcelona, 09.03.1422.

40. ACA, Canc, Reg. 3131, fol. 127r-v, en data Barcelona, 05.11.1437.

41. Coneixem l'ordinació a través d'una executòria expedida per la reina Maria: ACA, Canc, Reg. 3034, fol. 4v-5r, en data València, 14.06.1443. Diu que l'ordinació estava datada al Campament davant Pontonia, el 09.10.1442.

42. ACA, Canc, Reg. 3142, fol. 135r-137r, en data Barcelona, 05.10.1446.

43. ACA, Canc, Reg. 2622, fol. 29r-30v, en data Camp prop la Fontana del Xopo, 01.09.1453. Inserta en una reforma posterior, fou publicada dins *Per a una Història*, vol. II, pàg. 37-42.

petites comunitats escampades per la vegueria, es dissol. Les mesures anti-jueves dictades per Benet XIII fan desaparèixer les restes que en quedaven a Figueres, Peralada, Peratallada, la Bisbal i Torroella, i un poc més tard a Besalú. Els jueus de la ciutat resten sols.

Dins la ciutat, la davallada es pot determinar numèricament amb alguna precisió. L'any 1415, quan els jueus són obligats a presentar l'inventari dels seus llibres, no són més de 76; és a dir, els propietaris de llibres, que deuen ser tots els contribuents, són 76.[44] Dos anys més tard, enmig de l'onada de conversions obtingudes amb les mesures conversionistes de Benet XIII, la reina Iolant lamentava que l'aljama es componia tan sols de 23 o 24 casats, que podrien ser uns 40 o 45 contribuents.[45] Amb algun augment, però també amb baixes contínues, en arribar l'any 1449, els jurats de la ciutat estimaven que els jueus no eren més de 19 o 20 casats, que podrien ser uns 30 contribuents.[46] Efectivament, l'any 1450 consta, per document oficial i nominal, que els contribuents eren exactament trenta.[47] Una altra deserció notable ocorregué a l'inici de la guerra contra Joan II (1462). Consta que l'any 1466 els contribuents havien baixat a 24.[48] Una estimació oficial, feta l'any 1477, expressa que la comunitat constava aleshores d'uns 13 o 14 focs.[49] En el cobrament del maridatge de les infantes, l'any 1491, els jueus de Girona es computen en 12 focs.[50] Al moment de l'expulsió, l'any següent, els propietaris de cases eren només set, i el recompte dels noms propis que ofereix la documentació d'aquell moment tràgic, només arriba a vint, incloses les dones.

Amb un teló de fons tan deplorable, el comentari de les reformes del segle XV no pot ser entusiàstic. Energia creativa, no n'hi havia.

Ja l'any 1400 es comença a assimilar els consellers amb els secretaris, comprenent-los tots sota el nom de regidors. La reforma de la reina Maria de Castella, l'any 1437, suprimí definitivament els secretaris. Posà el regiment en mans d'uns que en diu consellers, regidors i governadors, que són set.

La supressió dels secretaris és, potser, l'única variació digna de ser notada. Els altres oficis continuaren igual que a final del segle XIV: dos talladors, dos oïdors de comptes i un clavari. Tot al llarg del segle XV, el nomenament dels jutges i dels administradors de l'almoina fou reservat als consellers.

El factor 'sort' en les eleccions havia estat introduït per la reina Iolant en les ordinacions de 1386, a partir del segon exercici, però fou abolit per

---

44. El recompte és fet segons els documents publicats a *Per a una Història*, vol. I, pàg. 283-334.

45. ACA, Canc, Reg. 2052, fol. 23r, en data Barcelona, 07.05.1417.

46. Segons document publicat a *Per a una Història*, vol. I, pàg. 71-72.

47. ACA, RP, Batllia general de Catalunya, vol. 874, fol. 136r-v, en data Barcelona, 11.01.1450.

48. Segons document extractat a *Per a una Història*, vol. II, pàg. 651.

49. ACA, Canc, Reg. 3499, fol. 25v26r de la tercera numeració, en data Barcelona, 18.03.1477.

50. ACA, RP, MR, vol. 2571, fol. 172v.

ella mateixa en les reformes posteriors a 1391. La reforma de la reina Maria, de 1437, també prescindí de la sort. Després varià. Ella mateixa, en l'ordinació que dictà l'any 1446, reintroduí parcialment la sort. Posava el regiment en mans de set consellers, quatre dels quals serien vitalicis, i tres elegits anualment per sort d'entre tots els altres membres de l'aljama. Ben bé tots, no, perquè els elegibles havien de complir tres requisits: ser contribuents, ser majors de 25 anys, i tenir muller o haver-ne tingut. Tanmateix, com tantes altres vegades, la reina designava nominalment els set consellers del primer exercici, sense sort. La reforma durà tan sols set anys, fins a la de 1453, dictada pel rei Alfons, on ja no es fa intervenir la sort: els set regidors són vitalicis, nomenats per ell, i els encomana omplir les baixes que es produirien.

La innovació aparentment major en el regiment de l'aljama, en realitat anecdòtica, fou el sistema d'elecció per insaculació, implantat per Joan II l'any 1459.[51] Durà fins a l'expulsió, després d'haver estat confirmat pel futur rei Catòlic, l'any 1479.[52]

El text del privilegi d'insaculació és llarguíssim, i impressiona per la seva minuciositat. Qui emprengui la seva lectura, convé que no es deixi seduir per la grandiloqüència. Convé que no oblidi que, al moment d'implantar el sistema, l'aljama comptava tan sols amb trenta contribuents. Les bosses d'on calia extreure els oficials no podien contenir més de trenta noms. Però en realitat n'hi havia molts menys, perquè havien estat insaculats només aquells que, eufemísticament, es deia que eren hàbils per als càrrecs, és a dir, els que tenien la confiança del monarca.

Els elegibles anaven disminuint d'un any per l'altre. S'han conservat les actes de les eleccions dels anys compresos entre 1463 i 1474.[53] L'elecció de l'any 1472 és patètica. En procedir a obrir les bosses per extreure'n els rodolins que designarien els càrrecs, es trobà que la primera bossa, d'on havien de sortir tres regidors, un oïdor de comptes, un tallador i el clavari, només hi havia sis rodolins, tants com càrrecs. La segona bossa, d'on havien de sortir dos regidors, un oïdor de comptes i un tallador, només contenia cinc rodolins. Per això, el juliol de 1492, en complir-se l'ordre d'expulsió, l'aljama comptava tan sols amb quatre regidors. No hi havia prou membres 'hàbils' per completar el nombre de cinc.

---

51. ACA, Canc, Reg. 3369, fol. 46r-52r, en data Calataiud, 20.09.1459. Publicat per Baer, *Die Juden*, núm. 543.

52. ACA, Canc, Reg. 3545, fol. 70v-72r, en data Barcelona, 18.09.1479. Publicada per Baer, *Die Juden*, núm. 553.

53. Arxiu històric de Girona, Notaris G 1, vol. 463 bis. Protocol descrit sumàriament a *Per a una Història*, vol. II, pàg. 649-652.

Comunitat juega i espais urbans a Girona (1000-1500)

per JORDI SAGRERA* i MARC SUREDA**

Afortunadament, la recerca sobre la relació entre comunitat jueva i espai urbà a Girona ha avançat enormement en els darrers 15 anys, en concomitància amb els estudis sobre la història de l'urbanisme en general. Gràcies a això, aquesta ponència pot proposar-se de traçar, en una perspectiva diacrònica, els caràcters i les modalitats d'aquesta relació: zones d'ocupació, condicionants i preexistències, ritmes d'evolució, graus de permeabilitat i de compacitat, modificacions espaials, etc. Per últim, caldrà prendre també en consideració un altre àmbit urbà de la presència jueva: l'habitatge, del qual comencem a tenir-ne dades significatives. Tot plegat permet avaluar aquesta relació, tot destacant-ne les particularitats, però sense oblidar unes característiques generals a vegades menystingudes per plantejaments que han volgut fer de l'existència de comunitats jueves un factor forçosament singular a tots els nivells.

INTRODUCCIÓ

En el marc d'un simposi intitulat "Temps i espais de la Girona jueva" sembla del tot pertinent dedicar una ponència a glossar les fonts arqueològiques per al coneixement de la comunitat jueva a la ciutat. Ho és no només per l'a-

* Universitat de Girona.
** Museu Episcopal de Vic.

dequació del tema (l'Arqueologia com a Història feta a partir del registre material), sinó també per l'avenç del coneixement d'aquesta mena de fonts en els darrers vint anys, que ha estat exponencial.

Si el redescobriment i valoració de la presència jueva a la Girona medieval dut a terme en els anys 70 del segle passat, de la mà d'intuïcions genials i de voluntats tenaces, va aconseguir per a la matèria un paper destacat i a voltes fins i tot predominant en la vida cultural i en la promoció turística de la ciutat, a partir de la publicació del recull de 1988 (ROMANO ed. 1988) l'aproximació científica va ser cada cop més destacada i les fonts més disponibles. L'equip d'Estudis d'Història Urbana va publicar el 1995 una primera cartografia, que havia de ser la peça inaugural d'una sèrie de publicacions que arriba fins avui (CANAL *et al.* 1995). La revisió i actualització d'aquesta obra el 2006 (CANAL *et al.* 2006) proveeix un esquema bàsic que informarà el desenvolupament d'aquesta ponència.

Avui, doncs, tot i que sempre serà més el que resta per avançar que no pas el camí que s'ha fet, tenim una base de dades materials molt sòlides per donar un espai físic a la història dels jueus gironins (o dels gironins jueus) sense necessitat d'haver de recòrrer al que durant anys foren tòpics a l'ús, com el de l'"urbanisme jueu" de carrerons foscos i humits contrastats a patis interiors esplèndids. Al costat de les singularitats i vicissituds particulars d'aquesta comunitat a Girona, la recerca arqueològica ens permet també traçar un discurs que, des del punt de vista de la cultura material, posa més l'accent en l'adjectiu "gironins" que no pas en el de "jueus", i que ens permet preguntar-nos en què transmet més fidelment la presència dels gironins jueus el carrer Sant Llorenç que, posem per cas, la Plaça dels Lledoners el pas dels canonges quatre-centistes.

La present ponència es proposa il·lustrar un marc general sobre el tema proposat. Adoptarem dues perspectives per exposar-lo. Una primera part de la ponència consistirà en una glossa, ràpida, dels coneixements publicats en els anys més recents sobre l'espai urbà i la comunitat jueva, destacant-ne algunes reflexions, punts estimulants o que demanarien una recerca més aprofundida. Una segona part se centrarà en l'estudi d'alguns espais concrets vinculats a la comunitat o a persones particulars, espais públics o privats, alguns més completament publicats, d'altres inèdits. La doble clau, si es vol espai obert-espai tancat, permet avaluar dues modalitats d'aquesta relació, la primera de les quals ha estat sens dubte privilegiada en la historiografia en general.

NOTES D'HISTÒRIA DELS ESPAIS JUEUS A GIRONA

Els inicis. Preexistències i indicis de dispersió

En les diverses publicacions sobre els jueus a Girona ja s'ha remarcat la dificultat de saber si hi havia comunitat hebrea a la ciutat abans de la primera constància documental de 983, on s'esmenta els jueus que el comte Delà havia traslladat a la seva ciutat de Girona un segle abans (MARQUÈS, 1963, 30).

La hipòtesi de Jaume Marquès –que suposava que l'inici de la vida comuna dels canonges gironins vers 888 deixava lliure el número de cases idoni per a la instal·lació d'aquests jueus– avui es llegeix amb molt d'escepticisme; i fins i tot en cas improbable que es volgués considerar-ne la versemblança, això no podria demostrar que aquests jueus fundessin una nova comunitat, la qual podia ja existir a la ciutat. És probable que des de la Diàspora hi hagués a *Gerunda* famílies d'aquesta religió, com n'hi havia en altres nuclis al llarg de la Via Augusta (com Narbona o Barcelona), sovint vinculades al comerç i que ja eren contemplades en la legislació carolíngia. Per desgràcia no disposem de documentació arqueològica o epigràfica que ens pugui treure de dubtes en aquest sentit, com la làpida de Tortosa (ss. VI-VII) (ALANYÀ, 2008, 106-107).

Des de fa uns anys queda ben clar, en tot cas, que els jueus, fos quan fos que arribessin a Girona, s'instal·laren en el marc urbanístic i arquitectònic precedent, el de la *Gerunda* romana, derivat de la distribució fundacional de l'espai interior de la ciutat en una retícula teòrica de petites *insulae* de 21 x 10'6 metres (BURCH *et al.*, 2000). Es pot dir que aquesta retícula original està prou ben conservada, especialment en l'espai que serà del futur call; la recerca documental, arqueològica i cartogràfica i la inspecció en alçada de les façanes dels edificis ha permès restituir-la amb un grau de precisió notable, i avui hom s'atreveix a projectar-la amb certeses fins al segle V (fig. 1). Precisament fou l'expulsió dels jueus el 1492 el que desencadenà l'alteració segurament més important d'aquesta retícula fundacional. Els jueus de Girona, doncs, visqueren en un marc delimitat i configurat pels romans, exactament igual que els altres gironins; la forma de la ciutat intramurs devia ser la mateixa en altres espais d'orografia semblant.

També és sabut que les primeres notícies més o menys fefaents sobre la presència de jueus a Girona abans de la meitat del segle XII, indiquen una certa dispersió en l'hàbitat dins els límits de la ciutat. Dues qüestions resulten especialment intrigants en aquests contextos inicials: la situació (hipotètica) de la primera sinagoga i el valor que cal donar a les notícies de possessions urbanes per part de jueus en el segle XI.

Pel que fa a la primera sinagoga, la referència documental és de l'any 988 i es troba en una transcripció força imperfecta del document de compra del palau comtal de Girona per part del bisbe Gotmar, en el mateix indret on avui hi trobem la part del palau episcopal veïna a la Catedral i a la Plaça dels Apòstols. Com que el document ens ha arribat a través d'una cita del més gran falsari de la historiografia gironina, que fou Joan Gaspar Roig i Jalpí, és lògic que la notícia hagi despertat sospites (MARTÍ, 1997, 160); tanmateix, diverses consideracions sobre el context del que hauria estat la seva redacció original fan explicables les errades, a banda del fet que no és gens clar el benefici que s'hauria extret d'aquesta falsificació, i per això se n'ha reproposat l'autenticitat (CANAL *et al.* 2003, 207-208).

Sobre aquesta premissa, notarem que el palau del comte Borrell (definit al document com a *illam amplam domum nostram quam habemus pro nostro*

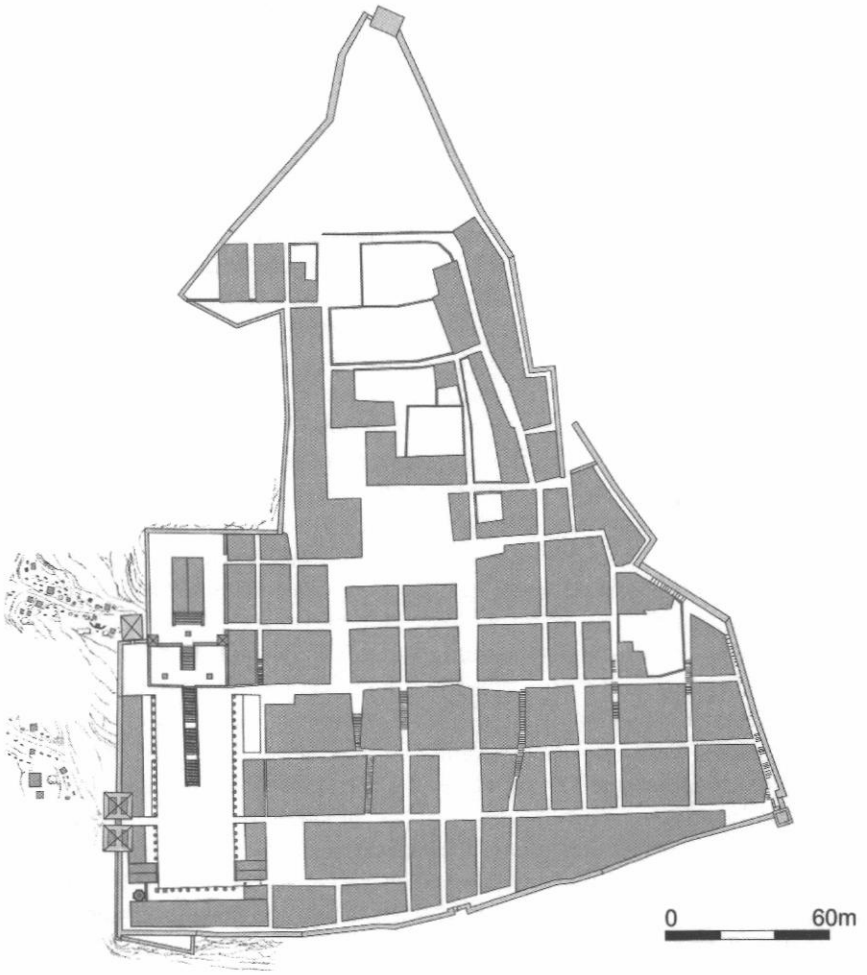


Figura 1. Planta de la Força Vella al segle V (dibuix J. Sagrera).

hospitio) afrontava a ponent amb la *synagoga iudeorum*, mentre que al nord ho feia amb la catedral de Santa Maria (MARTÍ, 1997 160-161). Les afrontacions no deixen lloc a dubte sobre la seva situació, un indret urbanitzat intensament fins als primers anys del segle XVI en què es començà a configurar la plaça actual, com veurem més endavant. És un lloc relativament singular (fig. 2), a tocar de l'església de Santa Maria (amb dignitat catedralícia des del segle IX); però també, si hem de creure el document, possiblement un lloc vinculable a alguna mena de possessió comtal. També els comtes Ermessenda i Berenguer Ramon donaven a la catedral el 1020 un casal amb torre situat a

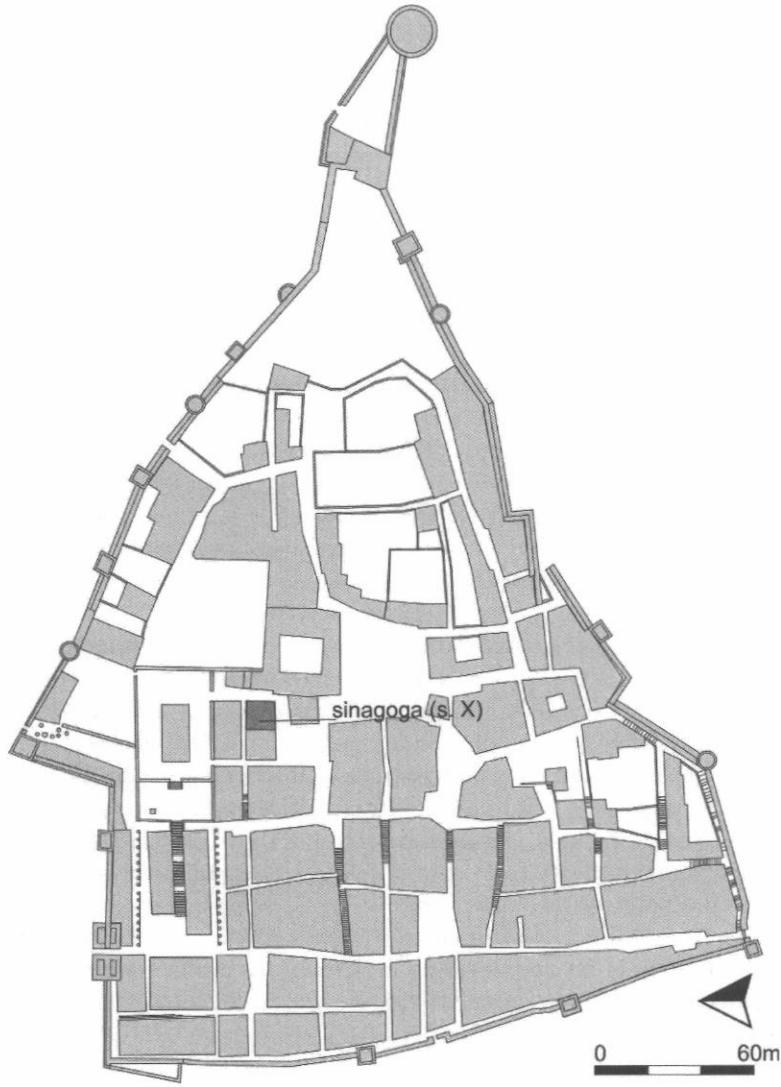


Figura 2. Planta de la Força Vella al segle X, amb indicació de la situació hipotètica de la sinagoga (dibuix J. Sagrera).

l'altra banda de la seu, a tocar de la muralla. Però la data planteja un problema: a partir de 1010 s'implantà la nova seu romànica, i de fet el mateix document s'inscriu en un procés històric de monumentalització del complex canonical i episcopal dins els murs de la ciutat i a l'entorn del temple de Santa Maria. Sembla un context poc propici al manteniment de l'estructura de culte

jueu, oi més quan determinades expressions del sermó que l'abat Oliba pronuncià a Girona per la festa de Sant Narcís (potser de 1043: MUNDÓ, 1975) (*funestam, sacrilegam atque perversam hebreorum... plebem*) són estimades com la primera constància històrica d'antisemitisme de la història de Girona (CANAL *et al.* 2006, 15-16).

Si la sinagoga degué marxar a principis del segle XI, cal preguntar-se quan pogué haver arribat a aquest indret. Tot i la incertesa general, dades recents permeten proposar hipòtesis. Tot i que sabem poc de la sinagoga, sabem una mica més de les instal·lacions vinculades al poder públic a Girona. Segons les darreres hipòtesis basades en recerques arqueològiques (NOLLA *et al.*, 2008, 180-183), d'ençà de l'any 500 la seu d'aquesta autoritat es trobava a l'avui plaça de la Catedral, en un edifici que apareix ja clarament desvinculat del domini públic i fragmentat l'any 1082. Si a la zona superior el comte alienava les seves propietats el 988, cal suposar que hi havia arribat força abans. És en relació a aquesta ascendència comtal que s'hi instal·là la sinagoga? Recordem que el 983 es parlava de com el comte Delà instal·lava els jueus en la "seva" ciutat de Girona. El document de 988 és, com a màxim, la possible i en tot cas tènue fita terminal d'un estat de coses anterior que desconeixem gairebé completament.

Pel que fa les notícies sobre possessions jueves, ja s'ha dit molts cops que fins a la meitat del segle XII les notícies són escadusseres. Tot just mitja dotzena de referències semblen suficients per parlar d'una certa dispersió dels hàbitats jueus o, més exactament, de les possessions. Afrontacions amb noms de jueus citades en documents de transacció immobiliària datats el 963, el 1010 i el 1036, a la zona oest i sud-oest del futur call, testimonien dispersió i barreja amb cristians, i fins amb clergues, per bé que dins una zona que posteriorment serà clarament identificada com el call (fig. 3). Igualment trobem esments en àrees suburbanes (alous amb cases, vinyes i camps, horts i arbredes, dels anys 1010, 1018, 1020, i 1031), però són menys rellevants de cares a la configuració de l'espai; el fet que llevat de la darrera ens parlin sempre de transaccions de mans de jueus a cristians potser no està del tot deslligat de la seva conservació, i per això no podem considerar-les del tot indicatives en aquest sentit.

En qualsevol cas, cal tenir en compte que la possessió i l'habitatge poden tenir una relació estreta, però no sempre es tracta de realitats correlatives; en aquest sentit la situació dels jueus és comparable a les de les primers notícies sobre les cases canonicals (SUREDA, 2008, 663-668) (fig. 4). La similitud és interessant, car els processos semblen paral·lels a l'hora d'indicar una certa concentració, amb les mateixes incerteses; tanmateix, en el cas dels canonges la clausura física no es donà, com sí que va passar en molts barris canonicals francesos, mentre que els jueus hi foren obligats el 1415. Podríem parlar en aquests moments inicials, i salvades totes les diferències, de dues comunitats que anaven cercant el seu lloc l'una al costat de l'altra?



Figura 3. Planta de la Força Vella al segle XI, amb localització dels esments a cases relacionades amb jueus (la línia discontínua indica situació hipotètica) (dibuix J. Sagrera i M. Sureda).

De la tendència a la concentració a la clausura del call

És sabut que el primer esment del Call data de 1160, quan l'arquebisbe Bernat de Tarragona, alhora Sagristà Major de la Seu de Girona, aprovà la possessió d'unes cases que un tal *Morcai* hebreu havia rebut del seu pare, el batlle *Mosse*, al *calle judaico* i que limitaven a orient amb altres cases del seu pare i de *Bonum ebrei*, a sud amb les cases de *Bonysach* i *Sancto*, a occident en un alou del mateix *Morcai* que abans fou de Pere Gerald i a nord amb les cases d'en *Caravita* (ACG, Llibre Gran de la Sagristia Major, f. 8; CANAL *et al.*, 2006, 18).

L'aparició del mot s'ha d'interpretar com una fita en la concepció d'un espai més o menys privatiu dels jueus: es pot designar un "calle judaico" davant de

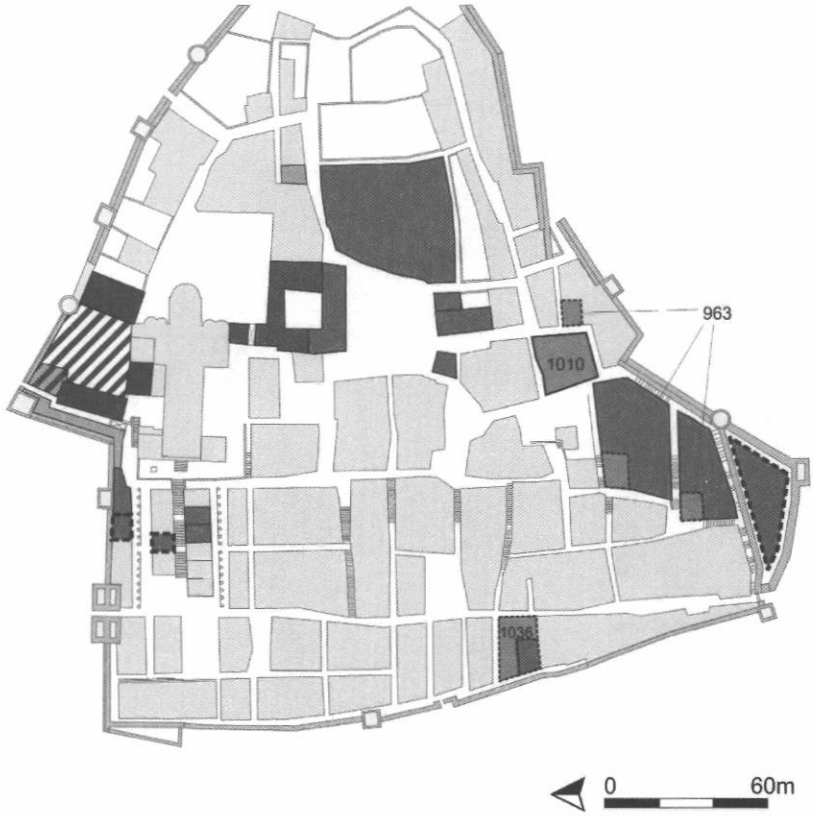


Figura 4. Planta de la Força Vella al segle XI, amb localització dels esments a cases relacionades amb clergues catedralicis (la línia discontínua indica situació hipotètica) (dibuix M. Sureda).

zones que no ho són. Diferents documents del mateix període il·lustren el plausible procés de concentració de l'hàbitat jueu, amb diferents immobles que passen de ser habitats per cristians a ser-ho per jueus. En el mateix sentit ens parla el document comentat quan revela que la casa en qüestió, habitada per jueus, era alhora envoltada per les d'altres altres jueus, una de les quals (la de ponent) fins feia poc havia estat del cristià Pere Gerald.

L'agregació, de fet, és normal i s'observa en els altres nuclis com Besalú, Tortosa, Barcelona i tants d'altres. Desconeixem, però, els mecanismes precisos i generals a través dels quals es va anar concretant, més enllà d'aquestes transaccions esporàdiques. A Girona no es va fer *tabula rasa* com a Mallorca el 1231, on Jaume I va delimitar "amb tots els senyals l'espai que benignament concedeix als jueus per a habitació", així com el fossar i la sinagoga (RIERA, 2006, 24).

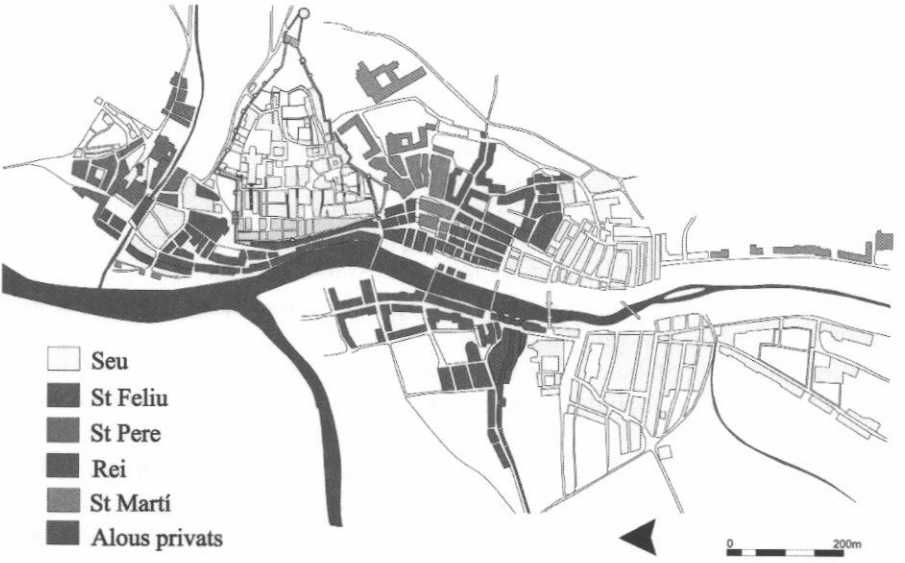


Figura 5. Planta de la ciutat de Girona al segle XIII, amb indicació dels diferents dominis directes (dibuix J. Sagrera).

S'han invocat sovint raons per a l'agregació: la religió, d'on derivaria el motiu principal de la 'tendència natural' a viure junts, i els 'suggeriments' de les autoritats cristianes o la pressió social. Igualment, potser no és casualitat que l'aparició del topònim vagi de bracet amb el procés d'assentament de l'autoritat i de les possessions reials dins de la ciutat (manifestada en fenomens com la urbanització i els establiments de la zona de l'Areny, l'ordenació urbanística reial de 1160 o la pacificació entre el rei, el bisbe i l'abat de sant Feliu l'any 1172) (CANAL *et al.*, 1996, 64-71), que dugueren al repartiment de l'Areny entre diferents jurisdiccions senyorials. Hi hagué sens dubte moviment urbanístic en noves àrees, i si hi va haver una la tendència a l'agregació, aquesta en pogué treure profit (CANAL *et al.*, 2006, 18).

Així doncs, en aquests mateixos moments el creixement vigorós de les àrees extramurs de la ciutat anava de bracet amb una delimitació clara de les jurisdiccions sobre l'espai físic: s'ha pogut fer un 'mapa polític' dels diferents dominis alodials (fig. 5) (CANAL *et al.*, 2005, 78-79). Tot i que el document de 1160 ja esmentat precisa que les cases del *callo judaico* es troben dins l'alou de Santa Maria (delimitat vers 1020), i per tant no es tracta en el cas del call d'una qüestió de possessions ni de senyories eminents sobre les mateixes, cal considerar el context en què es produïa l'agregació física d'uns individus que eren serfs del rei en una mateixa àrea: una agregació en aquest cas marcada per la condició jurídica personal.

Però els límits d'aquest call, a diferència dels de les senyories, podien ser a vegades inconcrets. Les notícies són molt matisables i cal vigilar de no llegir-les sempre (sobretot les més primerenques) a la llum de les situacions extremes del segle XV, en què la delimitació anava normativament acompanyada de la barrera física materialitzada finalment en la clausura del call. D'una banda, a l'origen ens podem plantejar si l'esment del call no pogué aparèixer com una referència amb connotacions més topogràfiques que no pas jurídiques, com ara 'el cap de la Ferreria' o 'la plaça de les Cols'. Però cal admetre que la clau fonamental de lectura d'aquestes notícies és, probablement i com s'ha dit, la condició personal dels qui són esmentats al document en relació amb la casa en qüestió. Per exemple, el 1222 s'esmenta en una venda el 'mur del call' (sector de la Pia Almoina: CANAL *et al.*, 2006, 38), que deu ser el d'una casa habitada per un jueu, que no cal precisar. El forn de la Ruca, el 1322, també afronta a sud i a oest amb el call judaic. El 1284 (ESCRIBÁ/FRAGO, 1992, doc. 38) el rei prohibeix als jueus 'sortir del call' el Divendres sant, encara que no estigués tancat (ROMANO 1994, 22). El 1331, en el registre dels altercats antisemites que ordena compilar el rei Alfons el Benigne, s'esmenta el *murum judarie* així com els portals del Call al Mercadell i al carrer de la Claveria (MILLÀS/BATLLE, 1952). En aquesta circumstància, els cristians no es queixen que els jueus surtin de cap clos tancat, sinó del fet que surtin de casa i 'vagin per vila', i per això van a atacarlos a dins del call.

Els portals, que podrien respondre més a una necessitat de seguretat que de segregació, apareixen alhora, tanmateix, en altres contextos, que tenen a veure amb la conveniència general de tancar un carrer i no tant amb el fet que aquest sigui o no part del call. Per exemple, el 1238 el bisbe autoritza un canonge a tancar i obrir el carreró que passa sota les escales de la Seu perquè és un lloc sòrdid i hi ha dones de mala vida, a petició d'ell mateix i d'altres beneficiats de la seu que hi viuen a prop (MARQUÈS, 1993, doc. 462, 642-643). Les portes del Call es documenten des de 1322 (CANAL *et al.*, 2006, 32, 38). Salomó ben Adret, davant d'una consulta (FELIU, 1989), descriu que els mateixos veïns decideixen fer-se la porta, que la via pública s'ha de respectar però que el rei té la potestat de constituir-ne on vulgui. Però també en l'interval 1284-1286 es parla del 'Call ample' significant la placeta de l'Institut Vell; està clar que en aquest cas el nom no té res a veure amb la delimitació de cap àrea tancada, sinó que es podria evocar l'ús del mot *calle* (en significació de carrer), contrastat en documents més antics (CANAL *et al.*, 2006, 30-32).

En tot cas, doncs, cal admetre que els límits van ser fluctuants al llarg del temps. Si al sud i a ponent hi havia la muralla de la Força Vella, que minimitzava les variacions possibles, durant els segles XIII-XIV es detecta una certa expansió del call en direcció nord, a la zona de la Pia Almoina, com testimonien alguns dels documenta comentats, i d'altres que situen habitatges de

jueus a tocar de l'església de sant Genís (1322) o l'existència del 'portal sobirà del Call' a la placeta del Mercadell. Per això s'ha pogut dir que "la separació entre cristians i jueus a les zones de "frontera" deuria ser una cosa més conjuntural que no pas planificada i sistemàtica" (CANAL *et al.*, 2006, 36-38) (fig. 6a i b).

Fou tanmateix creixent el clima d'hostilitat i de dificultats que envoltà la vida de la comunitat a Girona, i això ens dóna alhora notícies de com es configurava l'espai urbà dels jueus. És cert que vers 1278 es podien tirar pedres des del campanar de la seu, probablement sense por de tocar cap cristià (CANAL *et al.*, 2005, 10-11). Els aldarulls de 1331 ja comentats en són una prova visible, fins arribar a la gran explosió de 1391. De fet, Jaume Riera ho ha posat en relació amb la consolidació del concepte de "cristianitat" oposat al de "juderia". En aquest sentit cal recordar com el papa Benet XII, l'any 1340, expressava la necessitat que moros i jueus fossin continguts en llocs apartats i tancats (RIERA, 2006, 25).

Aquest procés culminà amb la normativa de 1415 i la butlla de Benet XIII *Etsi doctores gentium* (AMADOR, 1876, II, 635) on entre altres coses es reglamenta que jueus i cristians han de viure separats. La normativa papal quant als llocs de culte s'aplicà el mateix 1415 falsejant les dades històriques i argumentant la presumpta existència anterior d'una església de Sant Llorenç, que ens costaria d'acceptar: entre els llocs de culte cristià intramurs, que es compten amb els dits de la mà i estan perfectament ressenyats per la documentació, el títol no havia aparegut mai abans. Però tot i això es dugué a terme la clausura i fins i tot es rebatejà el carrer amb el nom del sant; les declaracions intencionades, que parlen entre d'altres de les processons religioses que passaven pel carrer de la Força, troben el seu ressò en un ritual de processons funeràries de la mateixa franja cronològica (SUREDA, 2001). Encara que la segona sinagoga es recuperés l'any següent i que la possessió jueva a la galta occidental fos encara abundant, el procés ja era engegat i no va tenir aturador. Les mesures protectores de 1418 (obligació del tancament de portes i finestres foranes) es combinaren amb les declaracions oficials de quin carrer pertanyia o no al call; 1438 la reina Maria comissionà el batlle perquè n'indiqués una nova delimitació precisa (RIERA, 2006, 25) (fig. 7). El 1448 s'afegí a aquest call, ja mai més fluctuant, el carrer de la Ruca, perquè sense el de la Força l'espai destinat als jueus resultava insuficient. Interessa notar l'expressió emprada en aquestes circumstàncies per referir-se al carrer de la Força: "carrer que és vuy tot de cristians" (GIRBAL, 1870, 45), fet que testimonia aquesta oposició simbòlica i manifesta l'alteració d'uns usos primitius -probablement no tan polaritzats- del concepte 'call' en sentit purament topogràfic. La 'guetització', en definitiva, acabà prenent corporeïtat arquitectònica: ho podem veure encara a la galta oest del carrer de la Claveria, amb les restes, altes i opaques, del mur de la clausura superior del call.



Figura 6, a i b. L'expansió del call jueu de Girona cap al nord (segles XIII i XIV) (dibuix J. Sagrera).

La desaparició dels jueus i les transformacions finals

Coincidint amb aquest rígid procés de fixació es van anar erosionant les propietats jueves, en primer terme les que quedaven fora de l'espai delimitat, després les dels que abandonaven la ciutat, finalment les dels que foren expulsats el 1492.

El procés de malvendes és ben conegut i les grans modificacions en la trama urbana del sector es poden resumir prou bé. Primerament, on havia crescut el call cap al nord, a partir d'inicis del segle XV hi creixerà una institució vinculada a la Seu, l'Almoina del Pa. És interessant l'ordinació de 1418, que conclou que l'Almoina "està edificada en el call". El procés de compra, inver-



Figura 6 b.

sió de la tendència anterior, ja havia començat vers 1390 i es consolidà vers 1415; el 1416 començaren les obres de reforma que dugueren a la construcció de l'edifici actual, a la galta sud de la Plaça de la Catedral, i el 1417 el bisbe donava llicència per obrir la capella de Sant Mateu (CANAL *et al.*, 2006, 42-44) (fig. 8).

No només en relació a l'Almoina es pot dir que la seu va ser la gran beneficiada, a la curta i a la llarga, d'aquesta desaparició de la presència jueva. En primer lloc, a nivell d'habitatges. Els documents que ens informen sobre el lloc de la sinagoga a partir de 1492 (CANAL *et al.*, 2006, 20-22) testimonien la presència sovintejada de clergues com a actors dels movi-



Figura 7. La clausura del call de Girona (segle XV) (dibuix J. Sagrera)

ments i de noves possessions per part d'administracions de la seu. Aquests agents i altres ciutadans benestants (tal com ja va exposar MARQUÈS, 1984, sobretot a partir de dades del canonge Sulpici Pontich) seran els ocupants de la zona, fins que a grans trets entre 1650-1700 es pot dir que la majoria dels immobles de la Força son ja habitatges de canonges. Al cap de 800 anys, el barri catedral acabava de guanyar la partida en els últims detalls.

Si primer hem parlat de les cases, en segon lloc també podem parlar dels espais urbans a nivell més ampli. La seu i les seves administracions pogueren a partir de 1492 exercir amb tot el pes la seva senyoria en les cases que,

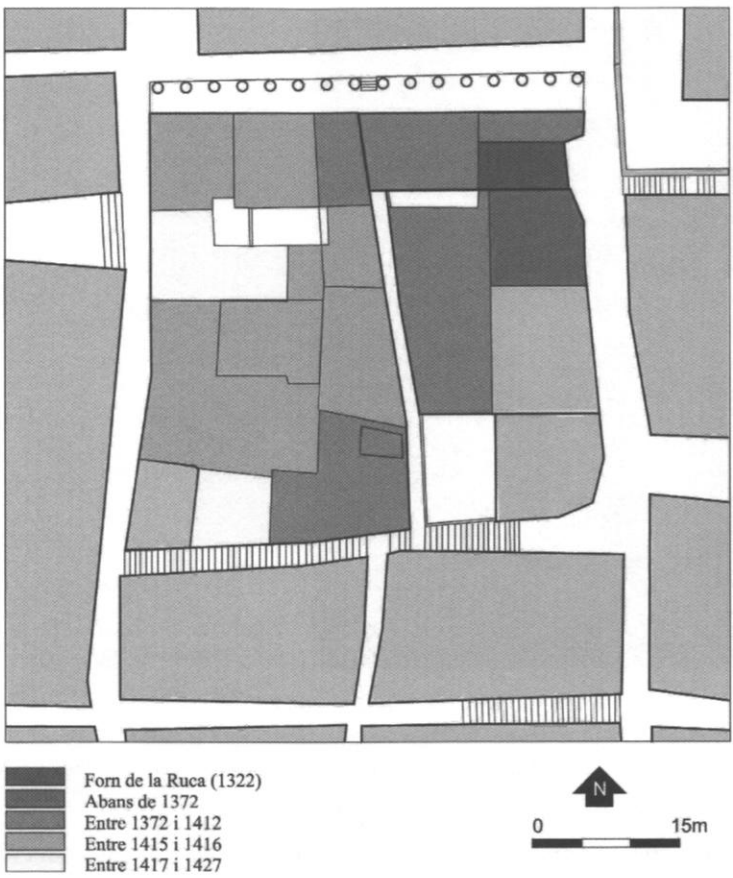


Figura 8. Evolució urbanística de la Pia Almoina del Pa de la Seu (segle XV) (dibuix J. Sagrera).

fins llavors, ocupaven els jueus en qualitat de serfs del rei. El marge de moviment havia esdevingut molt més ampli. Així s'explica que, quaranta anys més tard de l'expulsió, una successió de compres i denderrocaments (de cases ja en la seva major part vinculades a clergues de la seu) permetés al Capítol finalitzar la iniciativa urbanística més ambiciosa de la Girona del cinc-cents, impulsada *pro decore ecclesie* (FREIXAS *et al.*, 2004): el complement de la Plaça dels Apòstols amb l'accés, solemne i escenogràfic, de les escales de la Pera (fig. 9), que alteren clarament el traçat urbà ja delimitat pels romans, i on fins feia 30 anys hi havia el cor del call jueu de la ciutat.

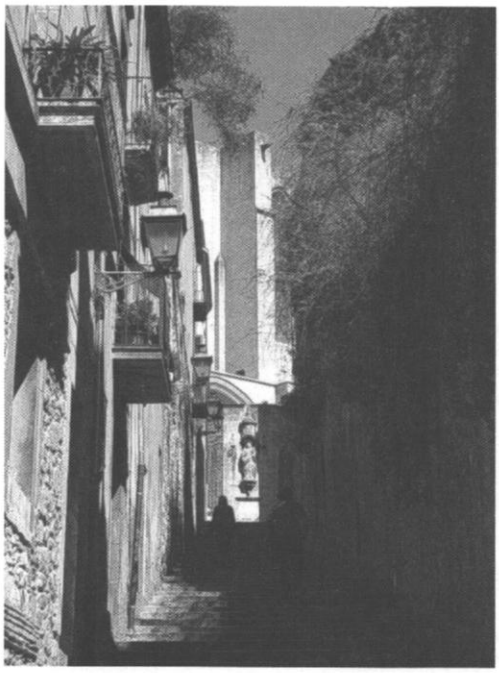


Figura 9. Les Escales de la Pera (1535) (foto M. Sureda).

EQUIPAMENTS I HABITATGES: DARRERES INVESTIGACIONS I EXEMPLES

Equipaments singulars: les sinagogues i la miqvé

Malgrat que avui no s'ha conservat dempeus a Girona pràcticament cap vestigi atribuïble a una sinagoga, es té constància de l'existència de fins a tres que es van succeir en el temps.

La sinagoga del Carrer de la Força

De la primera sinagoga ja n'hem parlat abans; recordem que només la coneixem (i encara de manera deficient) a través d'una única referència documental.

La sinagoga que presumiblement la va succeir es trobava emplaçada a la galta de ponent de l'actual carrer de la Força i a tocar de la placeta que avui mena a les escales de la Pera (CANAL et al., 2007) (fig. 10). Els textos més antics que s'hi refereixen remunten al segle XIII. Tanmateix, hi ha l'opinió, prou raonable, que assenyala que es podria haver fundat en el segle XII tot coincidint amb la consolidació del call (PLANAS, 2008, 142). Va funcionar fins el 1415 moment en què es varen foragitar els jueus de la banda oest del carrer de la Força. I encara amb intermitències continuà oberta al culte fins als anys trenta d'aquell segle. En canvi, la propietat de les instal·lacions va roman-

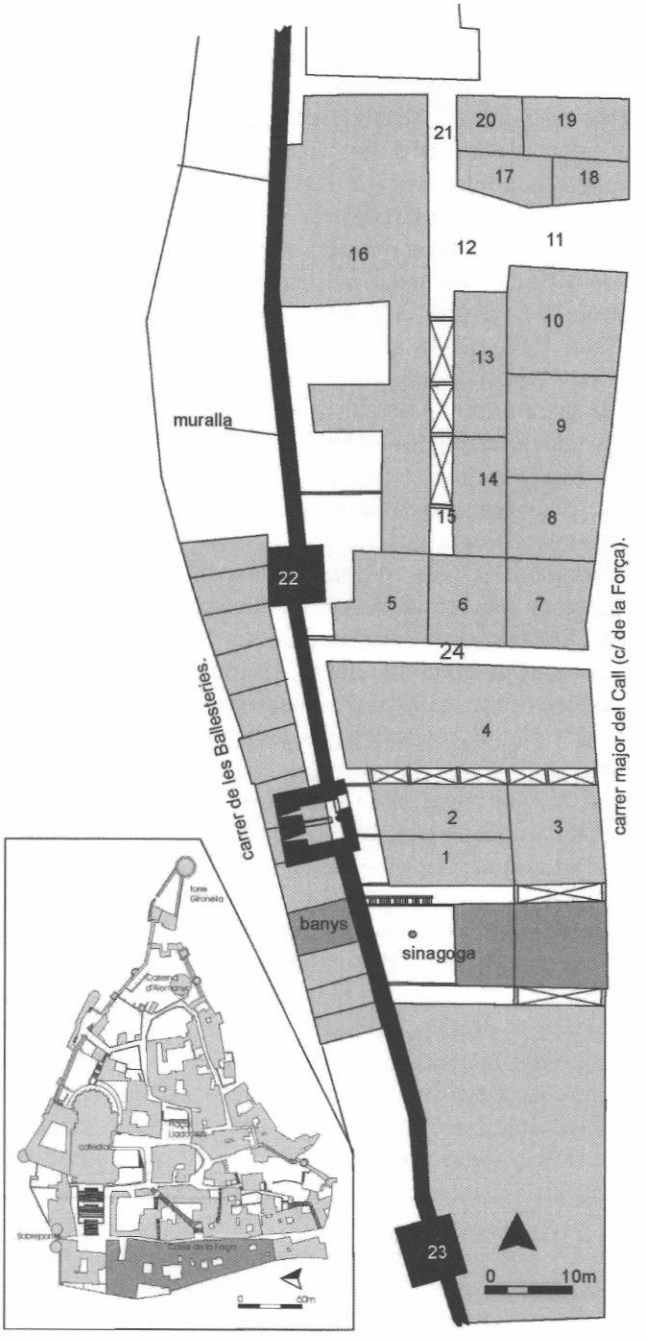


Figura 10. Emplaçament de la segona sinagoga de Girona (dibuix J. Sagrera).

dre en mans hebrees fins a pocs dies de l'expulsió de 1492. Els nombrosos traspassos de propietat de la finca de l'antiga sinagoga documentats a partir de 1492 i fins a mitjan segle XVI n'han permès fixar la situació, els límits i copsar parcialment la distribució interna (CANAL et al., 2007).

La sinagoga es dreçava a l'actual núm. 21 del carrer de la Força. Per ponent afrontava amb la muralla antiga (vora el carrer Ballesteries), mentre que, pel nord i pel sud, els límits venien marcats per sengles carrerons que, arrencant des de la muralla, es projectaven en direcció est fins al carrer de la Força. Avui han desaparegut però la documentació els esmenta fins al segle XVI (CANAL et al., 2007) El del nord, és descrit el 1527 com un carreró cobert amb voltes i sense sortida (BATLLE 1988, op. Doc. 5, 247). El de migdia era també cobert i encara funcionava el 1593 (ACG, Repertori Pontich, 254). Les seves traces es fan perceptibles a la finca núm. 19 on s'han conservat algunes finestres medievals obertes a la façana de migdia del carrer (fig. 11).

Recordem que la sinagoga era el centre religiós i cívic dels jueus que aplegava diverses funcions i serveis. Això obliga a concebre-la com un espai arquitectònic complex que conté diferents àmbits que més o menys desenvolupats apareixen invariablement: la sala d'oració, el pati, l'escola i els banys. Altrament, les sinagogues estaven subjectes a l'observança de normes internes com ara el costum i les lleis rabíniques referents a les sinagogues de la diàspora (ESTANYOL, 2002), (PALOMERO, 1998, 143-180) (MORENO KOCH, 1996, 135-142), però també externes car la legislació cristiana restringia la monumentalitat i obligava a la discreció en els exteriors (RIERA, 1985, 58-60). Efectivament, la segona sinagoga ocupava un solar de planta rectangular més aviat modest; uns 10,7m pel costat nord sud i uns 17m de llargada. No arribava al carrer de la Força, aleshores el Major del Call, perquè entremig hi havia una casa particular. Per tant l'accés s'habilitava a través d'aquests carrerons. De la distribució interna sabem que el pati s'obria a ponent amb la muralla com a límit occidental i la sala d'oració restava a llevant. El pati era l'àmbit més espaiós i contenia un pou, possiblement dos. Vers el segon quart del segle XIV i a ran de la paret de tanca de tramuntana hom bastí el micvé i l'escala que hi baixava. Havia de travessar la muralla perquè es localitzava a peu pla del carrer Ballesteries recolzat contra la banda forana de la muralla. (CANAL *et al.*, 2007, 26-29). Fins aleshores els jueus utilitzaren els banys públics de la ciutat (els Banys àrabs) que no semblaven prou adequats a la norma per manca de capacitat d'aigua. Així si més no responia el rabí de Barcelona, Salomó ben Adret, als dubtes de l'aljama de Girona en aquesta qüestió (FELIU, 1989, 71-72).

La sala d'oració se situava a llevant del pati. S'hi accedia des del mateix pati per una o més portes si fem recordatori de l'assalt que patí la sinagoga el 1418 on hi hagué, entre altres fets, el trencament de portes (GIRBAL, 1870, 45, nota 1). Era un cos d'edifici rectangular de 10,7m d'amplada i una fondària desconeguda. Imaginem però que l'estructura interna era diàfana perquè el sostre probablement descansava sobre arcs diafragmàtics ancorats als murs perime-



Figura 11. Finestra paredada que s'obria a la galta sud del carreró d'accés a la segona sinagoga (foto J. Sagrera).

trals. Aquesta és la manera usual de la majoria de les sales majors de les cases medievals. Els arcs poques vegades superen els 6m de llum. Afegint el gruix de les parets la distància màxima obtinguda es pot acostar als 8m. En general les parets de façana medievals presenten gruixos de 70/72cm o 82/85cm. La sala de la pregària de la sinagoga de Besalú, ara com ara l'única coneguda en planta a Catalunya, presenta una estructura molt similar. Amidava 10,30m per 7m. I els gruixos dels murs assolien els 72cm. Com veiem unes mesures en sintonia amb els models descrits (fig. 12).

A l'interior, a banda de l'armari on es guardava el rotlle de la Torah a la paret oriental, l'ambó o bimà per a la lectura presidia l'espai central. Durant l'assalt de 1418 fou trencat –la font cristiana l'anomena cimbori– juntament amb els rotlles i els llibres (GIRBAL, 1870, 45, nota 1). Al seu voltant hom disposava de rengleres de bancs de tres seients cadascun que eren de titularitat privada i que podien ser objecte de venda i lloguer. Precisament la venda d'uns seients realitzada el 1372 n'ha resultat la millor font descriptiva (PLANAS, 1999, vol. I, 493-503). El document, també ens informa que les dones seguien la pregària en un àmbit situat en un racó al nord de la sala,

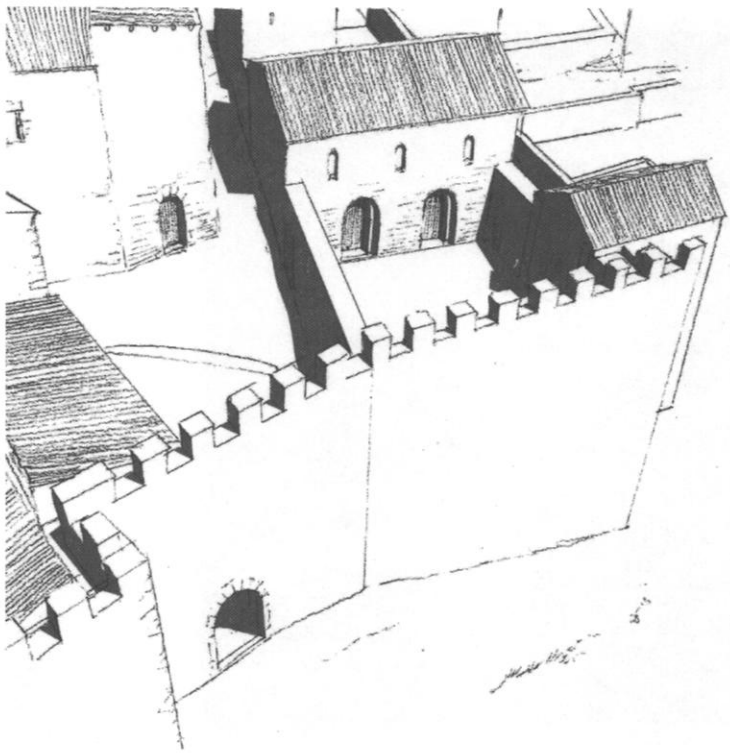


Figura 12. Restitució de la sinagoga de Besalú (dibuix J. Sagrera).

possiblement organitzada com una galeria enlairada. Se l'anomenava l'*schola inferior* per diferenciar-la de l'*schola maior* reservada als homes (fig. 13).

La tercera sinagoga

L'any 1434 l'aljama de Girona va rebre la llicència dels jurats de la ciutat per edificar una nova sinagoga car l'anterior havia estat forçada al tancament. El lloc triat foren uns patis que l'almoina jueva havia adquirit poc abans i que coincideix en l'espai en el que avui és el centre Bonastruc ça Porta. El 9 de juliol de 1492 els jueus la van haver de malvendre doncs havien de marxar. En els anys posteriors, passà de mans diverses vegades, fet que va generar nombrosos documents de venda que aporten valuosa informació topogràfica. (CANAL et al., 2007, 49-51). La finca contenia la sinagoga amb l'escola, la casa de les dones, l'hospital i els banys. No s'ha pogut identificar mai cap d'aquests elements doncs el remenament i les reformes han estat intenses en el temps. Possiblement un intervenció arqueològica en el pati podria aportar dades fefaents.

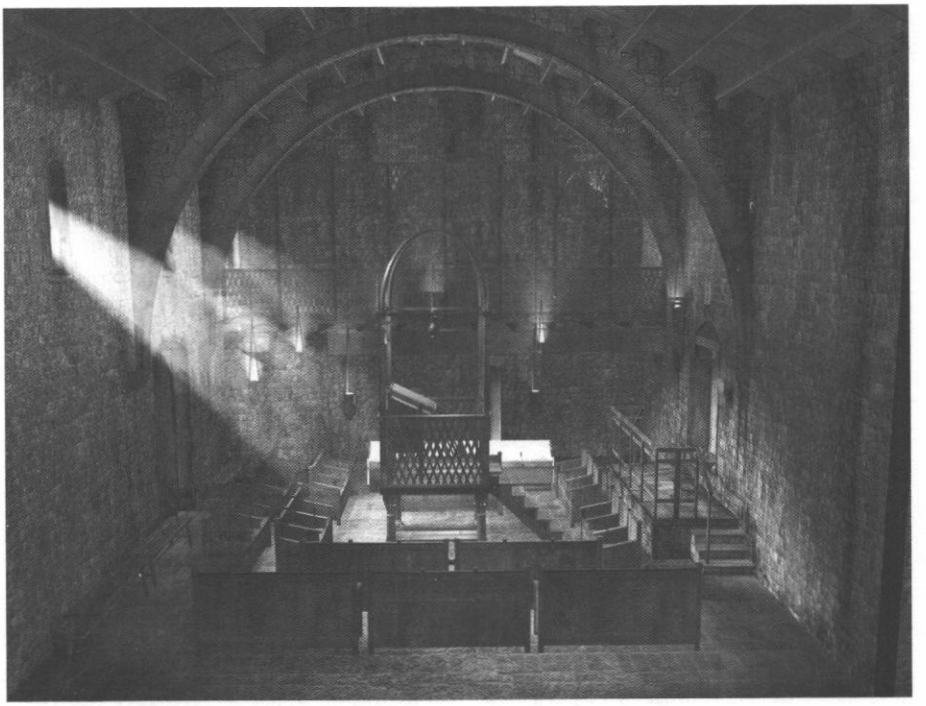


Figura 13. Imatge restituïda de la sala d'oració de la segona sinagoga de Girona (imatge J. Paredes-24ixs).

A migdia de la sinagoga s'obria un carrer orientat d'est a oest que s'ha mantingut fossilitzat en el carreró d'Hernández. Actualment resta tancat i privatitzat, i fa de mal accedir-hi. Tanmateix, a la façana de tramuntana del carrer encara es conserven testimonis medievals que remunten a l'època de la sinagoga. Especial interès cobra la recent descoberta d'una porta que es pot datar vers el segle XIV i que podria haver estat l'accés a la sinagoga. Es conserva sencera amb els brancals i les dovelles de pedra, malgrat que tancada amb pedra i morter.

L'arquitectura del Call: cases jueves o cases de jueus?

Consideracions generals

Ja hem comentat a la introducció que un dels principals recursos turístics de la ciutat de Girona és el call jueu, que com hem vist va ocupar la part baixa de la Força Vella. La xarxa de carrerons estrets i costeruts que la travessen i el fort regust medieval que traspuen molts del seus edificis de pedra l'han configurat com un dels espais urbans amb més caràcter. Tanmateix, a banda de les

referències documentals, són realment pocs els testimonis físics que l'identifiquen amb el passat jueu. Els més cridaners són les escletxes o forats de *mezuzà* que apareixen en els brancals drets de les portes d'algunes cases. Amb tan pocs elements tangibles es pot parlar de cases jueves? O fóra millor designarles de manera semblant a com ho fan els textos medievals: cases del call o cases de jueus? D'entrada, pel que hem pogut esbrinar en els darrers quinze anys d'història urbana medieval, res de l'estructura, disposició ni distribució de les cases del call es desmarquen del comú de l'arquitectura civil medieval de la ciutat. Les divergències d'espais, de volums i àdhuc de solucions arquitectòniques apreciables en l'arquitectura medieval s'expliquen per raons diferents a l'adscripció religiosa i o jurídica dels propietaris. En realitat, la disparitat és perfectament comparable a la de l'arquitectura actual: davant d'un mateix concepte de distribució i destinació de les estances, la variació rau en el nombre, la magnitud, la disponibilitat d'espai, les preexistències i, en darrera instància, de la capacitat econòmica dels propietaris.

Un altre aspecte que no s'ha de negligir és la mateixa dinàmica evolutiva de la ciutat. Com s'ha comentat abans, els segles XII, XIII i XIV representaren un període de forta puixança urbana del qual va participar Girona, car va passar del miler d'habitants que contenia la ciutat tardoantiga als 9000 o més que va assolir a mitjan segle XIV.

La vida a ciutat en època medieval era, en termes generals, més esponjada del que sembla, perquè a l'interior de l'àrea urbana s'hi conreaven nombrosos horts, patis, trilles, tenedors i feixes, com ens delaten els documents amb aquests mateixos termes. La continuada demanda de sòl fou parcialment i progressivament absorbida per aquests solars lliures i per la urbanització de nous burgs que van augmentar la superfície urbana cinc vegades. Però també va empènyer a un creixement vertical dels immobles, ben manifest a partir del segle XIII. Les cases, fins i tot moltes de les benestants, es construïren més altes i estretes perquè l'economia d'espai prioritzava en el disseny dels nous establiments urbans. Les parets mitgeres es van popularitzar i moltes sales o cases nobles es van dividir en cases més petites aixecant parets interiors de separació.

En general, la casa medieval, s'articulava en diversos cossos juxtaposats que tenien un pati entès com a element central, que donava llum interior, recollia l'aigua de pluja en una cisterna o un pou i articulava els accessos a les estances. La planta baixa es destinava a celler, magatzem, quadres, cuina, latrines i altres menes de serveis. La planta noble o primer pis era on el propietari fixava la seva residència: l'estança principal, que es procurava que donés al carrer, sovint s'anomena sala o aula en els documents coetanis, apel·latiu que destaca el seu caràcter principal. Podia haver-hi entre un i tres pisos més, i al capdamunt de la construcció, el badiu, que és una mena de golfa molt oberta o terrassa coberta encara molt present al paisatge urbà gironí..

L'estructura venia marcada per les parets perimetrals dels diferents cossos de l'edifici que formaven l'esquelet. Normalment dibuixaven àmbits allargassats

d'una amplada generalment inferior als cinc metres d'amplada (entre tres canes i tres canes i mitja), mesura imposada per garantir el sosteniment dels arcs de càrrega que havien de suportar els cairats i les bigues, i doncs per les dimensions naturals d'aquests elements. Algunes de les parets interiors podien ser obertes amb arcades.

Cases de jueus i cases de cristians: exemples d'arquitectura comparativa

a) La casa Laporta

Es troba situada a mitja alçada del carrer Cúndaro, al nord-est de l'antic call. L'edifici fou galeria d'art i avui constitueix la meitat nord del que anomenem la Casa Laporta. L'edifici conserva, amagats als seus dos nivells inferiors, dues cases medievals que, en moments determinats, foren unides en una (fig. 14). La part més antiga de l'immoble s'identifica amb els murs perimetrals (est, sud i oest) i, la paret que el divideix longitudinalment en dos, d'un metre d'ample, a la qual s'obren dos grans arcs de mig punt que han fet creure que tot el conjunt formava una sola llar (fig. 15). Aquesta és la situació que podia tenir l'any 1197 quan, en un traspàs de censos sobre una finca veïna, s'esmenta com la casa d'en Lunés, un cristià aleshores difunt (AHG, Llibre d'Arxivacions, 24), i potser encara la de1 222 quan ja sembla integrada dins el barri jueu car un document s'hi refereix com el "mur del call" (ADG, Pia Almoina, Girona, núm. 10 i 24).

En un moment indeterminat del segle XIII, la casa fou profundament reformada i convertida en dues. Els arcs del mur mitger longitudinal foren tapats amb pedra i morter. La nova estructura s'organitzava com dos cossos independents i paral·lels projectats longitudinalment, amb façana estreta i fons considerable, amb porxos a la planta baixa que conduïen a patis, més aviat menuts. Allà, sengles escales de pedra menaven a les respectives sales del primer pis que també s'han preservat. L'extensió de les cases més enllà dels patis s'ha perdut però encara s'observa, en una d'elles, la façana del fons del pati on s'hi obrien una finestra i una porta avui paredades.

En el segle XIV les dues cases s'havien tornat a reunificar. Aleshores, les dues sales es van connectar tot obrint una nova porta a la paret mitgera de la planta noble (fig. 16). En aquest estat en disposà el jueu Vidal Bondia a finals del segle XIV. El 1409, el jutge de l'Aljama, Andreu Cornell, la va vendre en públic encant a Estruc Savarra i, tres anys més tard, la seva vídua, Priçosa la traspassava a l'Almoina de la Seu (ESCRIBÀ/FRAGO, 1992, doc. Núm. 812 i 826). L'almoina hi va establir a Jaume Faja, prevere de la seu, el 1432 desafectant-la del call, per sempre més (ESCRIBÀ/FRAGO, 1992, doc. Núm. 986).

Un paral·lel que segueix fil per randa el model constructiu de la casa (o cases) Laporta el trobem en el cap de migdia del carrer Ciutadans a l'interior de l'establiment "Can Moriscot". A dins hom descobreix les restes d'una casa prou conservada que es pot situar en un context cronològic de finals del segle XIII. L'estructura és la d'un edifici estret i fondo amb el pati ocupant l'espai central.

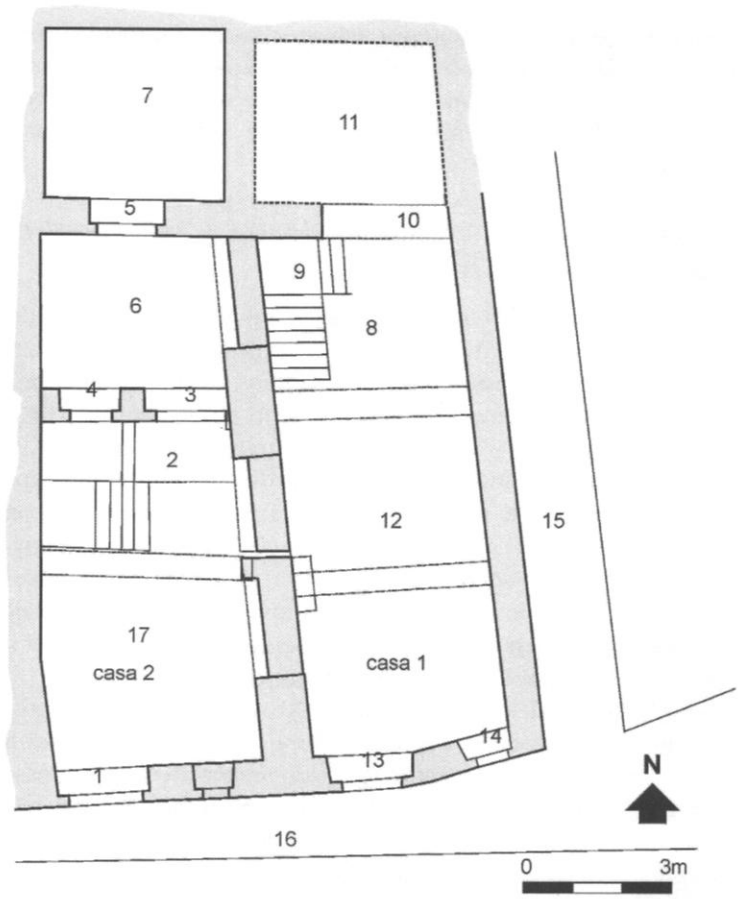


Figura 14. Casa Laporta. Planta baixa (dibuix J. Sagrera).

Allí hi havia l'escala que menava a la a la galeria i a la sala posterior i també una naia o pas suspès per permòdols que connectava la galeria amb la part anterior de l'edifici a nivell de primer pis. Malgrat la semblança amb la casa Laporta se sap que sempre va pertànyer a cristians.

Un altre bon exemple l'hem de cercar a Besalú en una casa situada al sud de la plaça del centre històric. A finals del segle XIX s'habilità com a dependències de l'escola de les religioses del Sagrat Cor de Maria i actualment conté part del menjador i la cuina del restaurant "La Cúria".

Malgrat que lluny del call de Girona hem considerat oportú d'incloure-la pel fet que, en el segle XIV, va pertànyer tant a cristians com a jueus sense que signifiqués cap canvi ni reforma de l'edifici tret de la inclusió d'una mezuzà en una porta ubicada en el pati. Així, a principis del segle XIV la casa era pro-

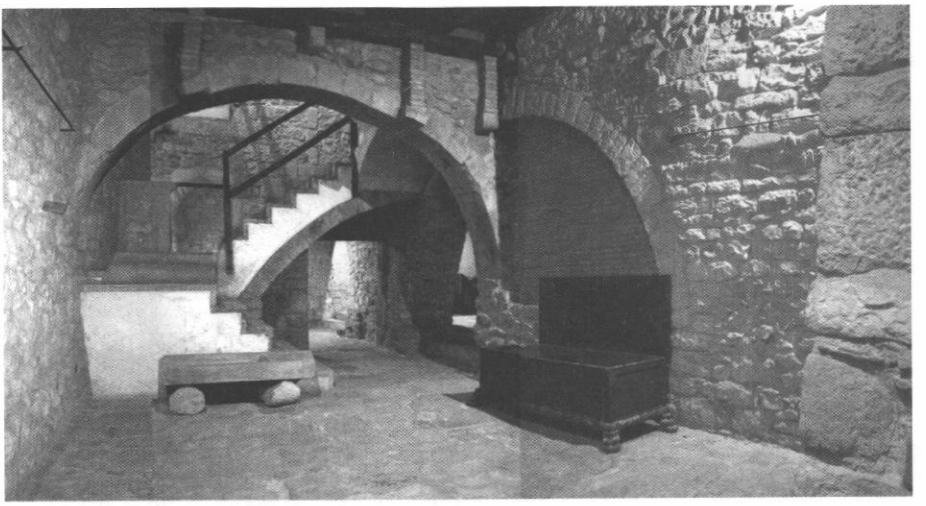


Figura 15. Casa Laporta. Vista de la planta baixa de la casa oest, amb els arcs mitgers (muntatge fotogràfic J. Sagrera).

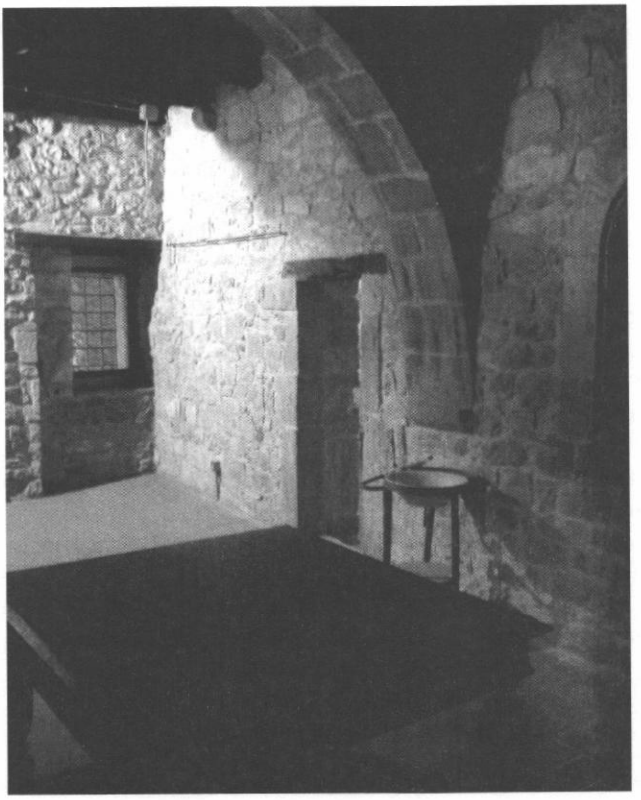


Figura 16. Casa Laporta. Vista de la planta noble de la casa est, amb la porta oberta a la paret mitgera (foto J. Sagrera).

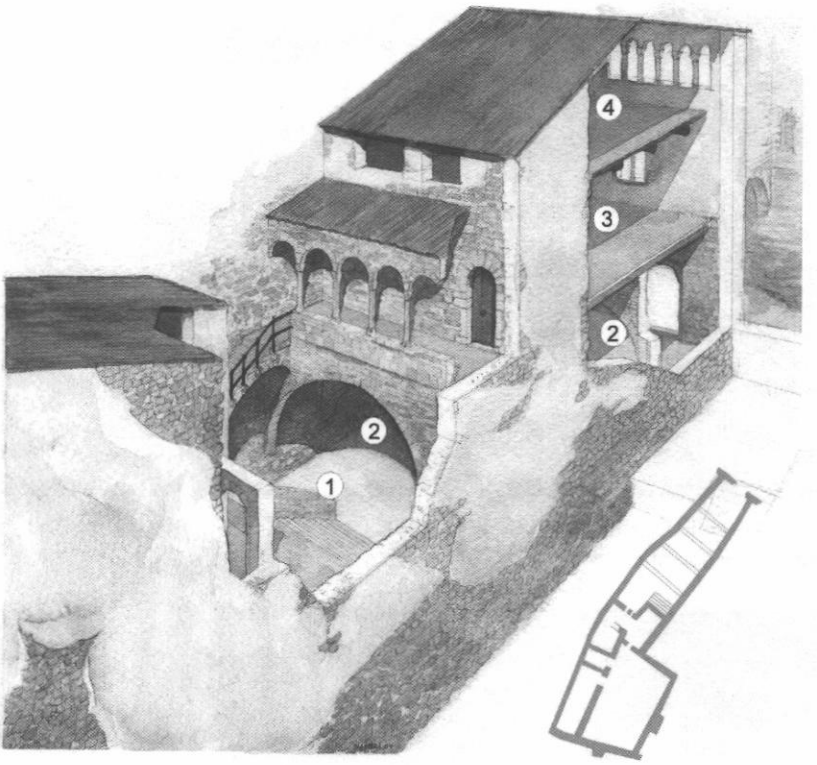


Figura 17. La "Cúria Reial" (Besalú). Vista restituïda (dibuix J. Sagrera).

pietat del notari Ramon de Mallorques. El 1333 la tenia Estruc Isaac, jueu de Besalú, per compra feta a l'esmentat Ramon. Entre 1343 i 1345 passava a Bernat Collell (GRAU, 1975, vol. II 148-149 i 161-162) (ACGA, Notarials, Besalú, Pere Mallorques, Liber 76, 1343-1344).

L'edifici es va bastir en el segle XIII avançat tot aprofitant estructures d'un immoble anterior. A la façana nord, a la plaça, hom hi troba la porta que dóna accés a una estança diàfana de planta rectangular repartida en tres trams per dos arcs de càrrega de mig punt. Una darrera arcada s'obre al pati on una escala de pedra comunica amb la llotja o galeria porticada del primer pis. La galeria precedeix la sala, damunt la qual, hi trobem el badiu (fig. 17).

b) La casa del carrer de la Força núm. 11

Malauradament no posseïm dades documentals concretes d'època medieval que hi corresponguin, però l'emplaçament a la part baixa del carrer de la Força la situa de ple en el call jueu. Estructuralment respon al model de casa vertical d'una sola estança per cadascuna de les quatre plantes que conté. Tanmateix



Figura 18. Casa del carrer de la Força núm. 11 (foto J. Sagrera).

l'esquema constructiu és el mateix que el de la casa fonda de façana estreta i repeteix els esquemes i àmbits vistos abans. En aquest cas, però, l'edifici estava condicionat per la proximitat de la muralla antiga, vora el carrer Ballesteries que limitava considerablement la fondària. La porta dovellada del carrer donava accés, a la planta baixa, a un porxo net d'embans i totalment obert al pati mitjançant una arc de mig punt. El pati, ubicat al darrera de la casa, també disposava de l'escala que garantia l'accés a les plantes superiors (fig. 18). Aquesta mena d'edifici no es pot considerar un *unicum*, car a la zona de l'Areny, és a dir, entre el riu Onyar i el carrer Ciutadans, hi va haver moltes cases semblants, encotillades per la pressió urbana d'un barri molt cotitzat en els segles XIII i XIV perquè era el centre comercial i dinàmic de la ciutat. Exemples semblants es poden observar en moltes de les cases de la Rambla o de les Peixateries Velles.

c) La Pabordia

Amb aquest nom es coneix la casa situada a llevant de la placeta que es forma al començament de les escales de la Pera. Propietat de la família Llosas, la planta baixa allotja avui una botiga de mobles. L'immoble està format per un conjunt de cossos d'edifici disposats al voltant d'un gran pati central. Malgrat que en el segle XVI fou parcialment escapçat en obrir-se el carrer de les escales de la Pera i que en el XVII fou objecte d'una notable reforma conserva encara bona part de l'essència d'un gran casal medieval. El primer propietari conegut és Estruc Ravaia, personatge rellevant que ostentà el càrrec de batlle reial a Girona. El 1267 ampliava la finca adquirint un pati al nord-est. (SAGRERA/SUREDA, 2001, 243-261). Després l'heretà el seu fill Mosse Ravaia que en venia una part important a Isaac Caravida. El 1328 Astruc Caravida, fill d'Isaac, retenia la major part de la finca. La resta pertanyia a Astruc Jacob, jueu de Besalú que era venuda a Bonjuhà Bedoç, jueu de Girona (GRAU, 1975, vol. II, 142-143).

A l'edifici actual s'hi aprecien diverses fases constructives (SAGRERA/SUREDA, 2001, 243-261). La del segle XII ja s'articulava al voltant del pati. S'havia construït a ponent, a tramuntana i a llevant, essent el darrer, el cos principal. Constava d'una planta baixa coberta amb voltes d'aresta, una torre de defensa afegida, dues sales sobreposades i un badiu al cim. Cap a finals del segle XIII es va bastir el cos de migdia amb un porxo porticat a la planta baixa, dues sales sobreposades i un magnífic badiu que encara es conserva com el primer dia (fig. 19).

El model de "la Pabordia" és el d'una casa noble i benestant. Tot i que es va aixecar en moments diferents, manté l'estructura dels grans casals medievals. Les façanes són amples, signe evident d'èxit social, els espais construïts envolten completament el pati i fins i tot, disposa d'una torre de defensa. Aquesta mena de palaus no eren exclusius dels jueus rics perquè els burgesos

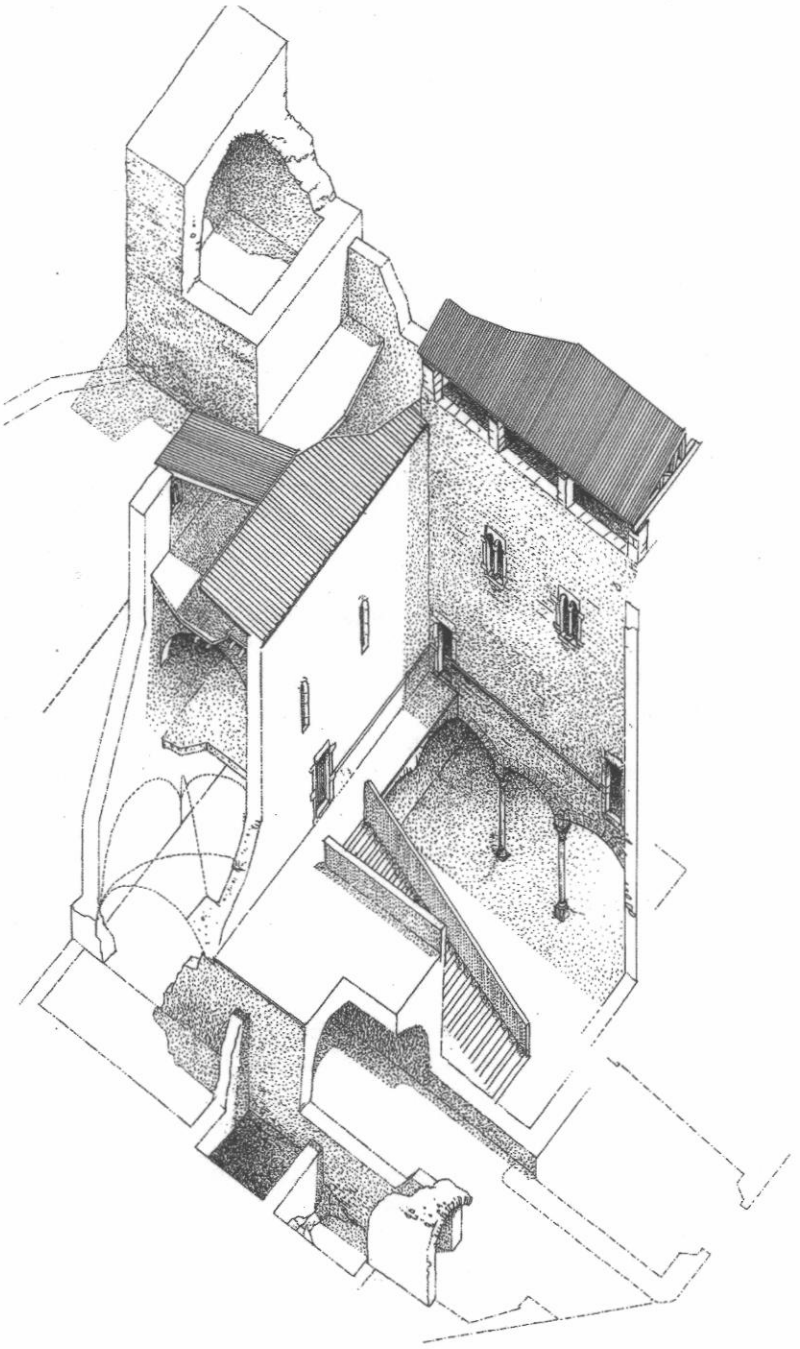


Figura 19. La Pabordia. Vista restituïda vers 1300 (dibuix J. Sagrera).

més poderosos també en gaudien. Els que coneixem de Girona presenten una estructura similar. És el cas de la Fontana d'Or, llar de la família Sitjar des de mitjan segle XIII, o la del ciutadà Joan Gerald que el 1318 residia a l'actual carrer Ciutadans núm. 10. (ADG, Capbreu de la Pabordia del mes de Juny de Sant Feliu, Rossinyol, 1318). A l'interior i entre altres elements encara es conserva la torre de defensa.

CLOENDA

Amb dades repartides al llarg de cinc-cents anys hem vist quin era el lloc (en sentit literal) de la comunitat jueva a Girona. El discurs, més difós, a l'entorn de l'àrea urbana ocupada pels jueus gironins ha estat glossat bo i destacant-ne alguns dels episodis més interessants, com ara el dels inicis més precàriament coneguts. Es constata que el panorama fou fluctuant fins a dates ben tardanes, però que la tendència, al final, fou a la segregació fins i tot física, precedint el moment de l'expulsió; i també que els motius d'aquest fenomen trascendeixen el de la simple separació religiosa i el de la preferència, per tenir relació amb consideracions de tipus fiscal. La instal·lació de les diferents sinagogues permet seguir, igualment, el fil d'aquest procés. Per contra, l'estudi dels immobles i habitatges que havien pertangut a jueus ens mostra un panorama diferent, amb diferències mínimes i fins negligibles en allò essencial amb els espais privats habitats per cristians. És, segurament, un contrapès adequat a l'hora d'avaluar les motivacions d'aquestes dinàmiques segregadores, que a la llum de la cultura material més essencial gairebé desapareixen; ens fan entreveure uns gironins jueus que potser, des de fora de casa, hom va obligar a ser –cada cop més- jueus gironins.

BIBLIOGRAFIA

(ALANYÀ 2008) Alanyà i Roig, J., "La vida quotidiana en un call a l'Edat Mitjana", Girona a l'abast XII, Girona, 89-126.

(AMADOR 1876) Amador de los Ríos J., *Historia de los Judíos de España y Portugal*, 2, vol., Madrid.

(BATLLE 1988) Batlle C., "Solución al problema de las dos sinagogas de Gerona", Romano, D. (ed), *Per a una història de la Girona jueva,* vol. I, Girona, 229-250.

(BURCH *et al.* 2000) Burch J., Nolla J.M., Palahí L., Sagrera J., Sureda M. i Vivó D., "La fundació de Gerunda. Noves dades sobre un procés complex de reorganització d'un territori", *Empúries*, 52, 11-28.

(CANAL *et al.* 1995) Canal E., Canal J., Nolla J.M. i Sagrera J., *Els jueus i la ciutat de Girona*, Girona (Col·lecció Quaderns d'història de Girona 1).

(CANAL *et al.* 1995) Canal E., Canal J., Nolla J.M. i Sagrera J., *Girona comtal i feudal (1000-1190)*, Girona (Quaderns d'Història de la Ciutat).

(CANAL *et al.* 2003) Canal E., Canal J., Nolla J.M. i Sagrera J., *Girona, de Carlemany al feudalisme (785-1057). El trànsit de la ciutat antiga a l'època medieval*, Girona (Col·lecció Quaderns d'història de Girona 5).

(CANAL *et al.* 1995) Canal E., Canal J., Nolla J.M. i Sagrera J., *La Girona del segle XIII. L'embranzida de la burgesia (1190-1285)*, Girona (Quaderns d'Història de la Ciutat).

(CANAL *et al.* 2006) Canal E., Canal J., Nolla J.M. i Sagrera J., *La forma urbana del Call de Girona*, Girona (Col·lecció Quaderns d'història de Girona 7).

(ESCRIBÀ/FRAGO 1992) Escribà, G. i Frago, M.L., *Documents dels jueus de Girona 1124-1595*, Girona.

(ESTANYOL 2002) Estanyol i Fuentes, M.J., *Judaisme a Catalunya, avui.* Barcelona.

(FELIU 1989) Feliu, E., "*Responsa* de Rabí Salomó ben Adret de Barcelona, s. XIII", *Calll*, 3 1988-1989, Associació d'estudiosos del judaisme català, 71-72.

(FREIXAS *et al.* 2004) Freixas P., Nolla J.M., Sagrera J., Sureda M., "La catedral, promotora urbanística. Les escales de la Pera", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins,* XLV, Girona, 283-297.

(GIRBAL 1870) Girbal, E. C., *Los judíos en Gerona. Colección de noticias históricas a los de esta localidad, hasta la época de su expulsión de los dominios españoles*, Girona.

(GRAU 1975) Grau Montserrat M., *La judería de Besalú (Girona) (siglos XIII al XV),* 2 volums, tesi doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1975.

(MARQUÈS 1963) Marquès Casanovas J., "Sobre los antiguos judios de Gerona", *Sepharad XXIII*, Madrid-Barcelona, 22-36.

(MARQUÈS 1984), Marquès Casanovas J., *Casals de Girona (IV)*, Ajuntament de Girona.

(MARQUÈS 1993) Marquès J.M. (ed), *Cartoral, dit de Carlemany, del bisbe de Girona (s.IX-XIV),* Barcelona.

(MARQUÈS 1997) Marquès J.M. (ed), *Col·lecció diplomàtica de Sant Daniel de Girona (924-1300),* Barcelona.

(MARTÍ 1997) Martí R., *Col·lecció Diplomàtica de la seu de Girona (817-1100),* Barcelona, 1997, Fundació Noguera Col·lecció Diplomataris, 13.

(MILLÀS/BATLLE 1952) Millàs J.M., Batlle L., "Un alboroto contra el call de Gerona en el año 1331", *Sefarad*, XII, Madrid-Barcelona, 297-335.

(MORENO KOCH 1998). Moreno Koch Y., "El espacio comunal por excelencia: la sinagoga", *El legado material hispanojudío,* Universidad de Castilla-la Mancha, Cuenca, 1998.

(NOLLA *et al.*, 2008) Nolla, J.M., Palahí, L., Sagrera, J., Sureda, M., Canal, E., García, G., Lloveras, M.J., Canal, J., *Del fòrum a la Plaça de la Catedral.*

Evolució històricourbanística del sector septentrional de la ciutat de Girona, Ajuntament de Girona, Girona.

(PALOMERO 1998) Palomero S., "Apuntes historiogràficos sobre la Sinagoga del Tránsito de Toledo", *Legado material hispanojudío,* Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 143-180.

(PLANAS 1992) Planas, S., "La societat jueva", *Historia de Girona* (4), Girona, 1992, 129- 144.

(PLANAS 1999) Planas, S., "Nuevos datos sobre las sinagogas de la comunidad judía de Girona", Tarragona. J., i Sáenz-Badillos (ed.), *Biblical, Rabbinical and Medieval Studies, vol. I, Jewish studies at the turn of the 20th century*, Leiden, Boston, Köln, 493-503.

(PLANAS 2008) Planas, S., "La memòria del call: història de la Girona jueva", *La comunitat jueva a la Girona medieva*l, Girona a l'abast XII, Girona, 2008, 129-183.

(RIERA 1985) Riera J., "Les sinagogues medievals", *L'Avenç*, núm. 81, abril, 58-60.

(RIERA 2006) Riera, J., *Els poders públics i les sinagogues, segles XIII-XIV*, Girona.

(ROMANO ed. 1988) Romano, D. (editor), *Per una història de la Girona jueva*, 2 vols., Ajuntament de Girona, Girona.

(ROMANO 1994) Romano, D., "Els jueus de Girona als segles XII-XIII", *Mossé ben Nahman i el seu temps*, actes del simposi internacional, Girona, 11-75.

(SAGRERA/SUREDA 2001) Sagrera J., i Sureda M., "Un casal medieval amb torre: "la Pabordia" de Girona", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XLII, Girona, 243-260.

(SUREDA 2001) Sureda M., "Dos itineraris litúrgics per la Girona medieval i moderna", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins,* XLII, Girona, 120-131.

(SUREDA 2008) Sureda, M., *Els precedents de la catedral de Santa Maria de Girona. De la plaça religiosa del fòrum romà al conjunt arquitectònic de la seu romànica (s. I aC-XIV dC)*, tesi doctoral, Universitat de Girona (www.tdx.cat).

Objectes materials en hàbitat jueu: el cas del pati del Col·legi d'Arquitectes de Girona

per XESCA JIMÉNEZ SORROCHE* i MARIA JOSÉ LLOVERAS CHAVERO*

INTRODUCCIÓ

Aprofitant la temàtica del simposi, i com a complement a la presentació dels resultats arqueològics, en el present article es pretén posar de relleu les dificultats existents per a identificar elements materials atribuïts a la comunitat jueva, en un context urbà com el de la ciutat de Girona, on la empremta jueva va ser molt present.

L'interès per a realitzar treballs arqueològics en la zona ocupada pel Call gironí, venia determinada per la possibilitat d'excavar en un sector, on la complexitat urbanística és molt evident, que ha estat tan poc estudiat a nivell arqueològic i per contra molt treballat a nivell documental.[1]

* Universitat de Girona.

1. La intervenció s'inscriu dins el projecte ministerial "Arqueología e historia de núcleos urbanos tardoantiguos y medievales en el noreste peninsular" (HUM 2004-04-507).

En el sector de l'antiga Pia Almoina, abans de l'excavació de l'any 2002, només s'havien realitzat alguns sondejos entre els anys 1975-1976 durant les obres de remodelació per convertir l'antic edifici en la seu del Col·legi d'Arquitectes. Les intervencions en aquesta part de la ciutat han estat escasses, amb excepció de les efectuades a la Catedral.[2]

La intervenció arqueològica al pati de la seu gironina del Col·legi Oficial d'Arquitectes de Catalunya i les Balears, realitzada entre els mesos d'octubre i novembre de l'any 2002, fou fruit d'un conveni de col·laboració entre el Col·legi d'Arquitectes i la Universitat de Girona.

L'edifici se situa a la banda sud de les escales de la Catedral, separada d'aquesta pel carrer de la Pujada de la Catedral, dins de l'antic call jueu.[3]

EVOLUCIÓ HISTÒRICA DE L'EDIFICI

L'excavació arqueològica es va centrar en l'espai de la part posterior del Col·legi d'Arquitectes, on a l'actualitat hi ha l'aparcament. L'actual edifici havia estat, durant el segle passat, centre d'ensenyament femení de les Germanes Escolàpies, anteriorment l'edifici havia estat en part propietat privada i de l'ajuntament, on durant la guerra civil, s'hi va instal·lar l'Escola de Belles Arts. La titulalitat de l'església va ser substituïda per privada fruit de les desamortitzacions del segle XVIII. Abans però l'església va anar adquirint les finques annexes, moltes d'elles de propietat jueva, per instal·lar, des del primer quart del segle XV la Pia Almoina del Pa de la Seu de Girona.

LA INTERVENCIÓ DEL 2002

L'espai excavat comprenia una superfície d'uns 47 m^2 que pel que van rebel·lar les fonts gràfiques i documentals havia estat un pati des del segle XV (figura 2).[4]

---

2. Tot i que no es pot parlar en aquest període inicial de call entès com a recinte tancant, si que coneixem per la documentació que els immobles situats a la banda sud de les escales de la Catedral eren habitats des del segle IX per nombroses famílies jueves, possiblement originàries de Juïgues (J. CANAL et alii, Els jueus i la ciutat, Hª urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 1, Girona 1995, 6-7; J.M. NOLLA et alii, Del Fòrum a la Plaça de la Catedral. Evolució historicourbanística del sector septentrional de la ciutat de Girona, Historia urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 8, Girona, 2008, pàg. 13).

3. En el sector de l'antiga Pia Almoina, abans de l'excavació de l'any 2002, només s'havien realitzat alguns sondejos entre els anys 1975-1976 durant les obres de remodelació per a convertir l'antic edifici en la seu del Col·legi d'Arquitectes. Malauradament les cales fetes quedaven lluny de la zona de la present intervenció atès que moltes d'elles havien estat realitzades a l'interior de l'edifici. Tot i això van testimoniar la presència d'elements tant d'època medieval com d'època romana i la confirmació de restes de paviments de diversos carrers (J.M. NOLLA et alii, Del Fòrum a la Plaça de la Catedral. Evolució historicourbanística del sector septentrional de la ciutat de Girona, Historia urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 8, Girona, 2008, pàgs. 17-21) .

4. E. CANAL et alii, *La forma urbana del call de Girona*, Hª urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 7, Girona 2006, pàgs. 17-21.

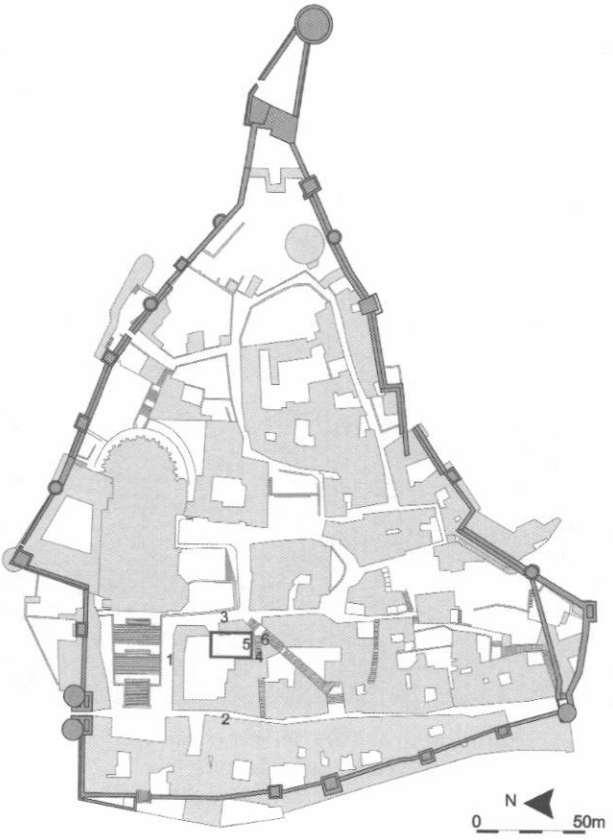
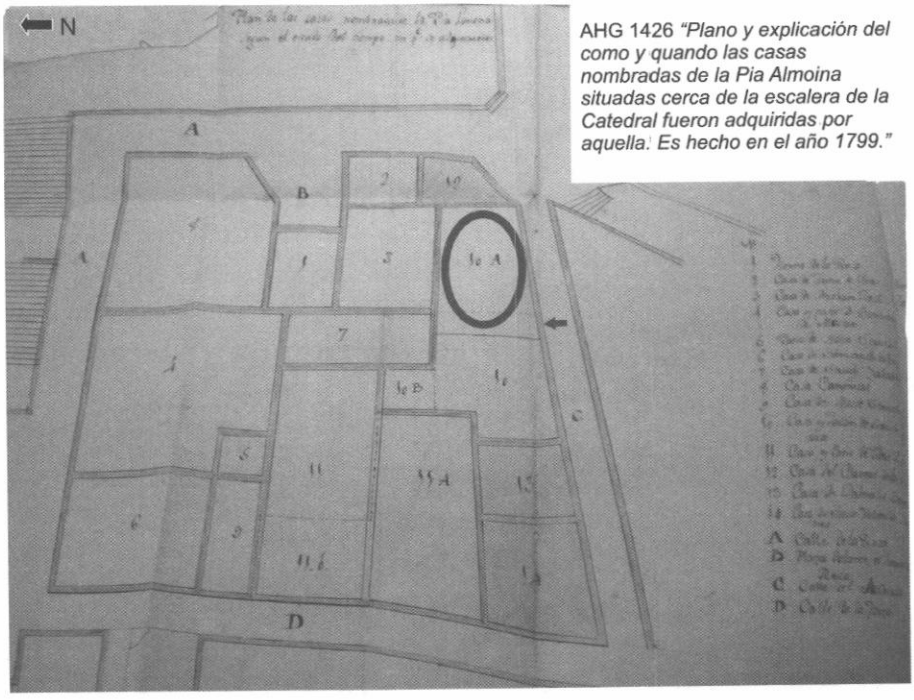


Figura 1. Planta de la ciutat vella de Girona.
1. Escales de la Catedral. 2. Actual carrer de la Força. 3. Actual carrer de Clavegueria antigament de la Ruca. 4. Carreró interior de l'illa de cases actualment inexistent. 5. Zona d'intervenció arqueològica de situació. 6. Carrer de la Pera.

A diferència d'altres excavacions realitzades en els nuclis antics de les ciutats –on la constant evolució urbanística fa que la superposició d'estructures dificulti la interpretació de les fases–, en el nostre cas el fet que durant cinc segles s'hagi mantingut com un espai sense edificar va condicionar que sota un considerable enderroc de runa sorgissin clarament diferenciats tres àmbits.

El primer àmbit (figura 3.1) se situaria a l'angle nord-oest de la zona intervinguda i estava afectada per un gran forat realitzat als anys 70, motiu pel qual l'estratigrafia era inexistent. Tot i això es va poder identificat un mur que delimità l'àmbit per la banda de tramuntana, d'una cronologia més moderna que la resta de les estructures excavades; i a la banda de llevant un mur lleugerament caigut cap a l'oest. En tractar-se d'una zona molt afectada per les obres



AHG 1426 *"Plano y explicación del como y quando las casas nombradas de la Pia Almoina situadas cerca de la escalera de la Catedral fueron adquiridas por aquella. Es hecho en el año 1799."*

Figura 2. Plànol del sector realitzat al 1799, indicat en un cercle la zona d'intervenció i amb una fletxa d'entrada al carreró avui desaparegut.

modernes i en no tenir la totalitat de l'espai excavat, es fa difícil afinar més en la interpretació d'aquest àmbit.

El segon àmbit (figura 3.2) que correspondria a un pati interior o part d'un carrer, presentava una pavimentació formada per un enllosat, amb lleugera pendent cap a l'oest que possiblement connectaria amb l'actual carrer Cúndaro. L'enllosat conduiria a una escala que conservava els tres esglaons superiors, mentre que l'inferior semblava haver patit l'acció d'un espoli.

La part superior de l'escala connectava amb un quadrat massís de pedres i morter, separat d'un mur per una petita esquerda.

L'element que acabà de definir aquest espai com l'accés a un pis superior és la presència d'un forat quadrat dins del massissat, que cal entendre'l com un encaix per col·locar un pilar que sustentaria el replà de l'escala d'un pis superior.

Un tercer àmbit (figura 3.3), situat a la banda est de la cala, el formaven tres murs que delimitaven parcialment una habitació. L'accés a aquest habitatge era precedit per un empedrat de petits còdols a mode de catifa. L'espai el configuraven uns murs paral·lels formant els costats més llargs de l'habitació. En el

seu parament conservaven dues grans pedres de l'arrencament d'un sostre de volta. Un tercer mur tancava l'espai per l'oest, que tindria l'entrada per la banda sud. De la porta es conservava un llindar format per dues pedres rectangulars perfectament polides i escairades; que a la part interior conservava dues pollegueres, per subjectar les fulles a doble batent. El manlleu dels brancals muntants, respon a que possiblement fossin d'un material reaprofitable.

L'interior d'aquesta habitació es va trobar completament obliterat per un gruix considerable de terra fosca amb abundants restes ceràmiques, de les que es pot veure una selecció a la figura 4B i a la figura 5. Aquest estrat cobria un nivell de circulació format per un morter de color rosat, que pavimentava pràcticament tota l'estança.

Sota el paviment de morter es va trobar un potent estrat de carbons, amb presència de restes òssies però amb escasses restes ceràmiques. Encastada en aquest nivell aparegué una gerra que per la disposició en el moment de la seva troballa mereix un esment a part. Sota el gruix de cendres on estava dipositada la gerra, aparegué un enderroc i a sota un gran paquet d'argiles que eren generalitzades a tota la zona i que també havien aparegut a les cales realitzades l'any 1975.

La interpretació de les restes arqueològiques

Documentat des del segle XII,[5] entre el carrer de Clavegueria i el de la Força s'estenia en pendent un sector urbà amb una distribució interna amb patis i jardins interiors que en alguns immobles s'ha mantingut fossilitzat fins als nostres dies.[6]

Les dimensions de les cases en l'època medieval eren reduïdes amb una disposició sovint en diferents pisos. Al soterrani hi havia la bodega o el celler i també era utilitzat com a zona d'emmagatzematge, al pis superior es realitzava la vida més privada mentre que a la part posterior de l'habitatge podia haver-hi un petit hort.[7]

En el cas dels resultats de la intervenció realitzada al pati de la seu del Col·legi d'Arquitectes, la majoria de les estructures recuperades formen part d'una mateixa vivenda d'època medieval. La planta de l'edifici que dibuixen els diversos elements recuperats es poden interpretar en gran mesura, tot i la migradesa de l'espai excavat.

---

5. El document més antic és del dia 20 de juliol de 1160 quan Bernat, arquebisbe de Tarragona i sagristà de la Seu de Girona, donà, lloà i concedí a un jueu anomenat Mordechai i el seu fill Mossé Batlle les cases situades en l'alou de Santa Maria in calle judaico que ja el seu pare i antecessors tingueren. (J. CANAL et alii, Els jueus i la ciutat, Hª urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 1, Girona, 1995, pàg. 9).

6. J. MARQUÉS, "Judíos de Gerona en el siglo XII", Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 22, 1975, pàg. 5,

7. A. BLASCO, "Los Judíos de la Corona de Aragón", Actes del curs de Turisme Cultural i Patrimoni jueu: passat, present i futur. Girona, 27 i 28 de febrer 2003, Girona, 2003.

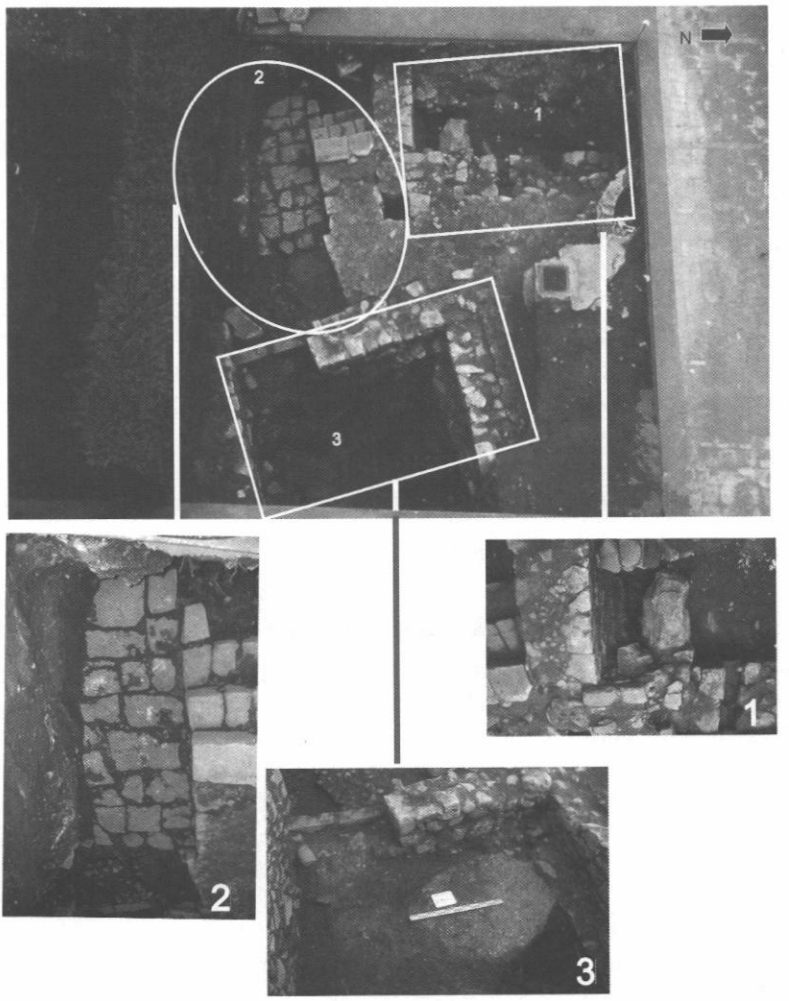


Figura 3. Vista aèria de la zona intervinguda arqueològicament amb indicació dels diversos sectors.

Possiblement l'accés a la casa es realitzaria a partir del Carrer Cúndaro a través del pati format per unes lloses molt polides i desgastades per l'ús, interpretat com a segon àmbit en l'apartat anterior.

L'accés a l'estança situada a llevant (interpretat com a tercer àmbit), format per un llindar sobrealçat a la part exterior, estava precedit per un petit paviment de còdols a mode de catifa. Aquesta mena de llindar sobrealçat té com a principal funció evitar que l'aigua de pluja acumulada als patis s'escoli a l'interior de les vivendes.

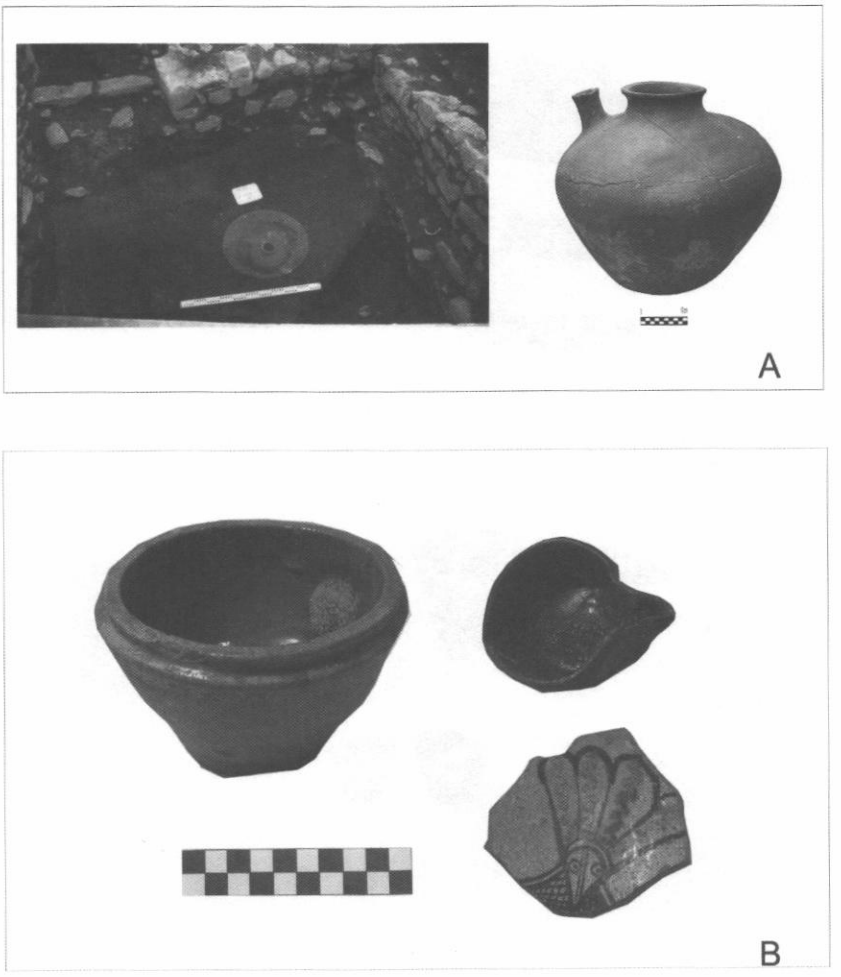


Figura 4. A. A la imatge de l'esquerra es pot observar la ubicació de la gerra a l'interior de l'àmbit 3, encastada al terra sota el paviment de l'habitatge; mentre a la dreta una imatge de la gerra una vegada restaurada. B. Algunes de les peces ceràmiques aparegudes en el transcurs de la intervenció arqueològica exposades a les sales del Museu d'Història dels Jueus de Girona.

De l'interior de l'immoble només es va poder excavar part d'una estança, possiblement el rebedor, que apareixia pavimentat amb un morter de calç.

L'àmbit inferior estaria cobert per una volta, de la qual només es conserven els blocs de l'arrencament de sengles extrems i que devien emmarcar i donar accés a la resta de l'habitatge.

El pati, descrit com a segon àmbit, possiblement seria interior i la vivenda presentaria, a la banda de ponent, una façana amb una portalada ober-

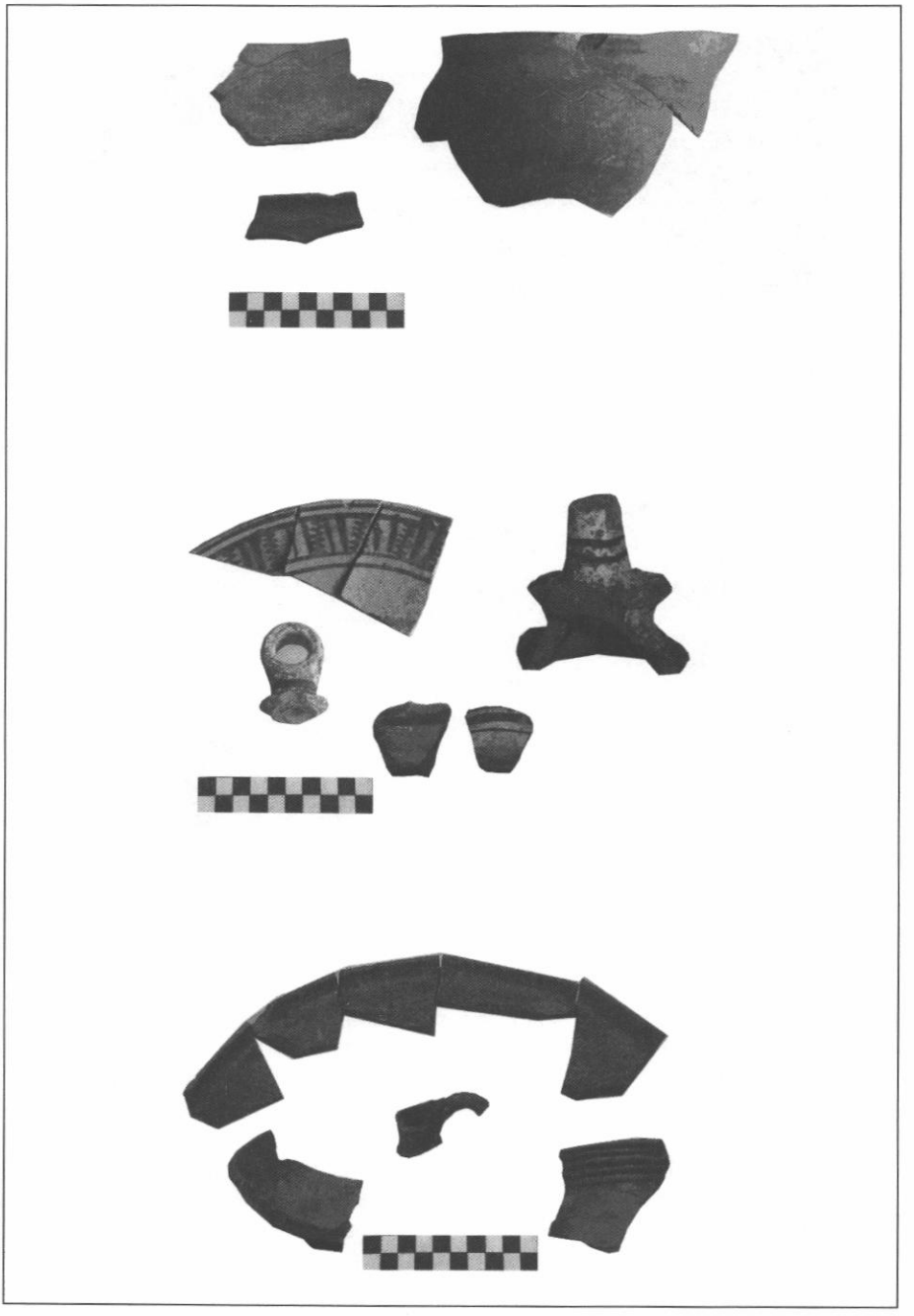


Figura 5. Selecció d'algunes de les restes ceràmiques aparegudes a les excavacions del pati de la Seu del Col·legi Oficial d'Arquitectes de Catalunya i les Balears a Girona.

ta al carreró que connectava la pujada de la Catedral amb l'actual carrer Cúndaro.[8]

L'escala que donaria accés als pisos superiors, adossada a la façana oriental de l'edifici, era estructuralment un element afegit a la façana original. Aquest element permet precisar una remodelació de l'espai, possiblement propiciada per la transformació del tercer àmbit d'una zona d'habitatge a una zona d'hort. L'immoble formaria part del call jueu possiblement construïda a finals del segle XII o principi del segle XIII, pel que es pot determinar de l'estudi dels paraments dels murs. L'edificació va ser enderrocada a finals del segle XIII o mitjans del segle XIV, com indiquen les restes de ceràmiques que obliteraven el nivell de circulació de l'habitació. A partir d'aquell moment tot sembla indicar que el sector excavat va esdevenir un espai obert, que formaria part, a partir del primer quart del segle XV, de les possessions de l'Almoina de la Seu, que comprava les possessions a l'Aljama dels jueus i enderrocava les cases al voltant del forn del pa de la Ruca.

Les primeres propietats de l'Almoina del Pa, fundada per Arnau d'Escala el 1228, se situaven a la cantonada nord-oest del sector, a tocar de les escales de la Catedral, i es van anar ampliant al llarg dels segles següents. La primera ampliació fou l'adquisició de la casa situada a l'angle sud-est davant de la imatge de Nostra Senyora de la Pera, on més tard va haver-hi la carnisseria del "Cabildo".[9] Entre 1415 i 1421 la Almoina del Pa de la Seu va realitzar un impuls urbanístic del sector, i va adquirir les cases veïnes que eren en la seva major part dels jueus, convertint en patis, horts i jardins interiors l'espai que antigament era ocupat per carrers, modificant l'antiga trama urbana.

Per poder filar la transmissió de la finca i arribar a determinar de qui era la propietat al segle XIII cal recórrer a la documentació d'arxiu. Ens hem mogut en tres plans per anar delimitant el sector fins a concretar la zona d'intervenció arqueològica. En un primer pla hem recorregut en el Fons de l'Hospici[10] de l'Arxiu Històric de Girona on es conserva un document que relata el canvi de la propietat de les diferents cases que acabarien formant part de l'ampliació de l'Almoina del Pa. Segons aquest document, al voltant del primer quart del

8. Com demostren les imatges conservades al Fons del Col·legi Oficial d'Arquitectes de Catalunya i les Balears (Girona), quan era pati de l' Escola de les Germanes Escolàpies o la representació en el croquis de 1857 de Francisco Salvat.

9. Fins al primer quart del segle XV, un carreró travessaria l'edifici de la Pia Almoina, i es creuarien en el centre amb un altre. (E. CANAL et alii, La forma urbana del call de Girona, Hª urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 7, Girona 2006, pàgs. 17-21, 36. fig 14). De fet en el transcurs dels treballs arqueològics es va poder comprovar que en el parament del mur de tramuntana del carrer Cundaro encara es podia observar el tapiat entre les dues cantonades que correspon a aquest carrer.

10. J. MARQUÈS, "La Pia Almoina del Pa de la Seu de Girona III", Revista de Girona 88, 1979, pàgs. 163-173.

segle XV, l'illa de cases de l'Almoina delimitava per ponent pel carrer de la Força (antic Carrer Major del Call), a tramuntana amb la pujada de la Catedral, a llevant amb el Carrer de la Claveria (antigament carrer de la Ruca) i a migdia pel carrer Cúndaro (antigament de l'Ardiaca).

En un altre pla d'investigació s'ha recorregut a un plànol reproduït per Josep Calzada, on enumera un seguit de propietats i carrers de la zona compresa entre el carrer Ballesteries i la Catedral, basant-se en un document localitzat a l'Arxiu de la Catedral, a l'actualitat aquest plànol està ilocalitzable.[11] Tot i l'acurada descripció del plànol cal precisar que hi ha algun anacronisme com és la senyalització de les escales de la Pera, que es va produir entre 1527 i 1530, provocant algunes modificacions en la línia de façana dels habitatges situats al carrer de la Ruca en la intersecció amb el carrer de l'Ardiaca. En aquest document li atribueix el nom de Carreró del Call Judaic, al carrer que travessaria la zona excavada per la banda de ponent i l'accés tapiat del qual encara es pot observar al lateral de l'actual carrer Cúndaro. L'enllosat que pedres que cobria part del pati interior del sector intervingut connectava per la banda de ponent amb aquest carreró. El sector estaria tancat per la banda de tramuntana pel carrer de l'Almoina, abans de Calvet i per llevant amb el carrer de la Ruca.[12]

Tot ens fa suposar que aquest immoble va ser habitat per jueus, alguns documents així semblen recollir-ho com seria el cas del plànol publicat per J. Marqués[13] del segle XVII, anomenat *"Plano en que estan situadas las casas nombradas de la Limosna"*, on indicat amb el número 8 apareixen tres parcel·les, la situada a la banda nord del carrer de l'Ardiaca (assenyalat com a E) i que diu que part es jardí (i que podria tractar-se del sector intervingut arqueològicament al 2002), tot i que ell mateix afirma unes pàgines després que la presència de propietaris jueus en aquest immoble en concret no consta en els documents coneguts.[14]

A partir d'aquests documents cal anar estirant el fil per poder conèixer a través de la documentació quina és la raó que motiva que aquesta zona es mantingui com a pati des del segle XIV fins als nostres dies. A través dels documents publicats per diversos autors com Jaume Marquès, Gemma Escribà i Maria Pilar Frago o l'equip de recerca de reconstrucció cartogràfica i Història Urbana de Girona, s'ha anat acotant el sector, en gran part grà-

11. "Plano y explicación del como y quando las casas nombradas de la Pia Almoina situadas cerca la escalera de la catedral fueron adquiridas por aquella. es hecho en el año 1799". AHG 1426.

12. J. CALZADA, "Les sinagogues de Girona", l'Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 25.1, Girona 1979-1980, pàg. 382.

13. J. MARQUÉS, "Judíos de Gerona en el siglo XII", Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 22, 1975, pàgs. 6-7.

14. J. MARQUÉS, "Judíos de Gerona en el siglo XII", Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 22, 1975, pàg. 10 .

cies als documents de compra-venta que registren les afrontacions de les propietats veïnes. Així segons la documentació al 1412, hom hi situa la casa del benefici de l'altar de Sant Iu.[15] Mentre que al 1409 hi havia un hort que pertanyia a Pere Bonet, convers. I el 1372 es documenta que Abraham Isaac tenia un hort.[16]

Pel que es desprèn de la documentació i el que recull l'arqueologia, sembla que el sector que ens ocupa va ser conservat com una zona sense edificació des de la segona meitat del segle XIV, fet excepcional en el cor del barri vell de Girona, ja que no s'han trobat estructures posteriors que acostumen a dificultar la tasca d'interpretació de les restes, fins als nostres dies. En el transcurs dels treballs arqueològics es van documentar les restes d'un conjunt de canalitzacions modernes, que tenien la funció de recollir l'aigua de pluja que es pogués acumular i conduir-la cap a una mena de dipòsit situat al sud del pati i que corroboraven la presència d'un jardí.[17]

Els materials ceràmics procedents de la intervenció arqueològica del 2002

La ceràmica en l'arqueologia és el fòssil director utilitzat més freqüentment per a facilitar la datació de les estructures. En el cas que ens ocupa ha estat una gran aliada per poder interpretar l'obliteració de part de les estructures, sobretot les que formaven un habitació situada a la banda de llevant de la zona d'intervenció. Com s'ha especificat abans el nivell de circulació d'aquest habitatge (identificat com a tercer àmbit), estava obliterat per un paquet de cendres amb abundant presència de restes de ceràmiques d'època medieval. Del conjunt tancat destaquen les ceràmiques decorades en verd-manganès, l'abundant i poc estudiada ceràmica grisa comuna, la ceràmica vidrada en groc melat, i diferents tipus de ceràmiques vidrades (figures 4b i 5).

Tot i el gran nombre de fragments apareguts cal dir que comprovant el material detingudament no s'ha pogut destacar cap tipus de ceràmica que pogués ser atribuïble a la comunitat jueva, cosa gens estranya si tenim en conte que aquest conjunt ceràmic es el mateix que utilitzava la resta de la població gironina d'època medieval.

---

15. P. FREIXAS et alii, "La seu, promotora urbanística: les escales de la Pera", Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 45, 2004, pàgs. 287 i 289; E. CANAL et alii, La forma urbana del call de Girona, Hª urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica 7, Girona, 2006, pàg. 42 i fig. 18.

16. Veure els documents números 515, 528, 826, 889, 1144 i 1432 dins G. ESCRIBÀ, M.P. FRAGO, Documents dels Jueus de Girona (1124-1595), Col·lecció Història de Girona 12, Girona, 1992.

17. J. MARQUÉS, "Judíos de Gerona en el siglo XII", Annals de l'Institut d'Estudis Gironins 22, 1975, pàg. 8.

Entre la tipologia de formes es troben llànties, grans plats, tupins, espalmatòries, gerres, bols, plats decorats,...

Un esment especial mereix una gerra de ceràmica grisa que tipològicament no té res que la faci especial respecte d'altres peces, exceptuant la forma com va ser trobada. Com s'ha dit anteriorment l'habitació estava pavimentada amb diverses capes de morter, quan es va extreure a sota es va localitzar un estrat de terra molt fosca, format majoritàriament per cendres, encastada en aquest estrat i envoltada per un cercle de pedres es va trobar la peça.

La gerra de ceràmica comuna grisa presentava dos brocs i en principi no destacava per tenir unes característiques excepcionals que la diferenciessin de la resta de la ceràmica del moment; si no fos que la seva col·locació no fou un fet casual, ja que es creu que primer es va realitzar un retall circular, on es van col·locar algunes pedres per evitar que la gerra es decantés, i tot i que va aparèixer buida, al seu fons es conservaven les restes d'una pols cendrosa. No s'ha pogut realitzar-les anàlisis sobre el seu contingut i per tant sempre ens quedarà el dubte de què contenia i perquè els seus propietaris van decidir amagarla sota el paviment de la casa (figura 4a).

El fet que aparegués buida només es pot entendre si contemplem la possibilitat que tingues les boques tapades amb algun tipus de teixit o quelcom similar, que va evitar que en el moment d'estendre la capa de morter aquest s'introduís a la gerra.

Aquesta gerra en concret junt amb algunes peces més que van aparèixer pràcticament senceres, i que estaven en millor estat de conservació, es troben actualment exposades al Museu d'Història dels Jueus.[18]

CONCLUSIONS

Una vegada presentats els resultats de les restes excavades podem concloure que estem davant dels vestigis d'una casa urbana que presenta una estructuració espaial que es repeteix constantment a les vivendes medievals de la ciutat i que encara es comptabilitzen precisos exemples a molts edificis del carrer de la Força. De fet és una formulació que se seguirà emprant fins i tot en edificis posteriors, i on té una importància cabdal el pati, que no només actua d'element distribuïdor dels espais sinó que també podria actuar com a pati de llums.

També podem concloure que tot i que la documentació sembla conduirnos a pensar que l'immoble va ser habitat per famílies jueves, arqueològicament no s'ha trobat, ni estructuralment ni materialment, cap element atribu-

18. M. SÁEZ, La terrissa negra, Quaderns de la Revista de Girona 142, Diputació de Girona, 2009, pàg. 9.

ïble a la comunitat jueva, que ens permeti afirmar rotundament que es tracta d'una casa jueva. Aquesta dificultat ja havia estat platejada per Jordi Casanovas[19] i Francisco Reyes,[20] afirmant que hi ha veritables problemes per la identificació dels estris i de les cases jueves. Les poques excavacions efectuades en nuclis amb nombrosa presencia de població jueva durant l'època medieval, reforcen el plantejament que no hi ha una tipologia de vivenda exclusiva per a la comunitat jueva. Una cosa semblant ens aporten els conjunts ceràmics (la vaixella), les eines, els utensilis de cuina o els sistemes d'il·luminació, tret dels objectes que utilitzats de forma específica i que sovint responen a necessitats purament rituals, eren els mateixos que els utilitzats per la comunitat cristiana.

La dificultat a trobar aquests elements específic condiciona totalment la interpretació de les restes donat que sense aquests elements l'estructuració dels habitatges no difereix de la resta de les construccions de la ciutat. Tot i això, es important poder realitzar excavacions en aquests sectors de les ciutats medievals i sobretot en el cas de Girona. La presència d'aquests testimonis físics, i d'aquí l'interès i la importància de poder realitzar intervencions arqueològiques, permet complementar (de vegades afirmant i d'altres contradient), els estudis documentals, ampliant els coneixements sobre l'urbanisme i en última instància sobre la societat gironina a l'edat mitjana.

19. J. CASANOVAS, "Les restes materials a Espanya: barris jueus, sinagogues i cementiris", Turisme cultural i patrimoni jueu: passat, present i futur. Girona, 27 i 28 de febrer de 2003, Girona, 2003.

20. F. REYES, "El espacio privado: una casa en la judería de Alcalá de Henares", El legado Material hispanojudío. VII Curso de Cultura Hispanojudía y Serfadí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998.

Another Look at the Illustrated Sephardic Haggadot: Communal and Social Aspects of the Passover Holiday

per KATRIN KOGMAN-APPEL*

The Sephardic Passover Haggadot, a group of several small books containing the text to be read during the Passover ceremony, have in recent years acquired quite some fame beyond the small group of art historians who did and do research on them. The Haggadot were produced during the period between approximately the 1290s and the year of the Black Death in the middle of the fourteenth century. A few of these manuscripts can be attributed to Castile; the majority originated in the Crown of Aragon. Among them are particularly celebrated books, such as the Golden Haggadah (British Library, MS Add. 27210, fig. 4),[1] the Sarajevo Haggadah (Sarajevo, National Museum of Bosnia and Herzegovina, fig. 3),[2] and the Rylands Haggadah (Manchester, John Rylands University Library, MS heb. 6).[3] These manuscripts have attracted scholars primarily because of the extensive cycles of biblical scenes that

* Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Israel.

1. For a facsimile edition, see Bezalel Narkiss, *The Golden Haggadah. A Fourteenth-Century Illuminated Hebrew Manuscript in the British Museum*, London 1970; for a detailed description, see also Bezalel Narkiss, Aliza Cohen-Mushlin and Anat Tcherikover, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles*, vol. 1: *Spanish and Portuguese Manuscripts*, Jerusalem and Oxford 1982, 58–67.

2. For a facsimile edition, see Eugen Werber (ed.), *The Sarajevo Haggadah*, Belgrade 1983.

3. For a facsimile edition, see Raphael Loewe (ed.), *The Rylands Haggadah*, London 1988; for a detailed description, see also Narkiss, Cohen-Mushlin and Tcherikover, *British Isles*, 86–93.

precede the Haggadah text.[4] Less attention has been given to the final section of these cycles, a group of images that depict various aspects of the Passover festival and the preparations towards it.

The following paper focuses on these representations. First a few words will be said on the role the images in question play within the illustration programs from the religious point of view. The main part of the paper will discuss certain aspects of communal life that can be perceived through some of these images.

The *seder*, the ritual repast partaken on the eve of the first day of Passover, is commonly understood as a ceremony of primarily private nature, celebrated within the family. The Haggadah –the story of the departure of the Israelites from Egypt– is read during the meal, whose components symbolize various aspects of bondage and salvation. This is the common practice at the present time and, as can be understood from textual evidence and artistic representation, it was current in the medieval Jewish communities of Central Europe. In the Crown of Aragon, however, there were several specific practices and customs that underscored some communal aspects of the holiday, and were not much known in other localities of medieval Jewish life. Echoes of these practices have come down to us in the illustration cycles I shall discuss here.

The surviving Sephardic Haggadot are relatively small books, varying significantly in terms of appearance and degree of lavishness. Apart from the text of the Haggadah the manuscripts also contain lengthy sequences of *piyyutim* – liturgical hymns to be recited during holidays. These hymns were not recited during the *seder* ceremony, but rather during the synagogue services on the subsequent days. This is an important feature, showing that the Sephardic Haggadah was not only a private book for the family ceremony, but may have been used also by a prayer-leader during the communal synagogue services of the seven-day holiday.

The typical illustrated Sephardic Haggadah displays two types of embellishments. First there are the mentioned biblical picture cycles followed by the preparation scenes. Apart from these most Haggadot also contain marginal illustrations accompanying the text and relating to it in some way or the other. It is the former that concern us in this current paper. In some cases –as the Golden Haggadah– this cycle begins with the book of Genesis. All these cycles lead so to speak to the events of Exodus, the departure from Egypt and the Crossing of the Red Sea. In terms of style and text the Golden Haggadah can be attributed to Catalonia, and scholars assume that it was made in Barcelona during the 1320s. A manuscript of similar character in terms of

4. Katrin Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot From Medieval Spain: Biblical Imagery and the Passover Holiday*, University Park 2006.

iconography is housed in the British Library (MS Or. 2884). It too can be attributed to Catalonia and dated to approximately 1325 (figs. 5–6).[5] Or. 2884 is not a very lavish manuscript, but it is significant as its poor technique and somewhat mediocre style suggest evidence of the visual culture of a clearly different social group. Whereas the Golden Haggadah was undoubtedly commissioned by a patron from the upper classes, Or. 2884 was probably illustrated by a scribe, not a professional artist, and may have belonged to a member of the middle class, which began to crystallize at this period within Jewish society.[6] Unlike most other Sephardic Haggadot, it does not contain *piyyutim* and may thus have been used only on the eve of the holiday.

Perhaps the best known of the Sephardic Haggadot is the Sarajevo Haggadah from c. 1330 (fig. 3). Like the Golden Haggadah an upper-class product it contains the most extensive cycle of the group, with illustrations from the books of Genesis and Exodus. It begins with a full cycle of the creation and follows the biblical story until the designation of Joshua prior to Moses' death. The Sarajevo Haggadah has frequently been attributed to Barcelona, but recently I suggested, on textual and stylistic grounds, that its provenance should be sought in Aragon.[7]

In other Passover manuscripts from Iberia the pictorial cycle begins with Exodus, which, considering the significances of the holiday, seems to make more sense. Examples are two closely related Catalan Haggadot, the above-mentioned Rylands manuscript and its close relative in the British Library (MS Or. 1404),[8] both from the 1330s. The whole group of Haggadah manuscripts was thus written and decorated during the reigns of Jaime II of Aragon and his successor Alfonso IV. These years –from 1291 to 1336– emerge as the flowering period of Haggadot with biblical cycles.

One example, finally, comes from Castile, as can be concluded from its style, text and layout. Preserved in the British Library (Or. 2737, figs. 1-2) it can most likely be dated to the reign of Alfonso X, el Sabio (d. 1284), or slightly later, to the 1290s. It contains a picture cycle with images from the book of Exodus.[9]

In all these books, the biblical cycles comprising some dozens of images are immediately followed by a series of miniatures in the same format showing several aspects of the holiday. Or. 2737 contains the fullest cycle of this type.

---

5. Narkiss, Cohen-Mushlin and Tcherikover, *British Isles*, 67–78.

6. For the stratification of Jewish Catalan society in the late 13th and the early 14th c., see Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London and Portland, Or. 1997, 237-41; see also, *idem*, "Rich and Poor in Jewish Society in Mediterranean Spain (in Hebrew)," *Pe'amim* 46-47 (1991), 115-38; *idem, Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327: Money and Power*, Leiden 1997, 239.

7. Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot*, chap. 1.

8. Narkiss, Cohen-Mushlin, and Tcherikover *British Isles*, 93-99.

9. *Ibid.*, 51–55; another Castilian Haggadah is today in Parma, Biblioteca Palatina, MS Parm 2411; it is poorly preserved, and contains only a fragmentary biblical cycle.

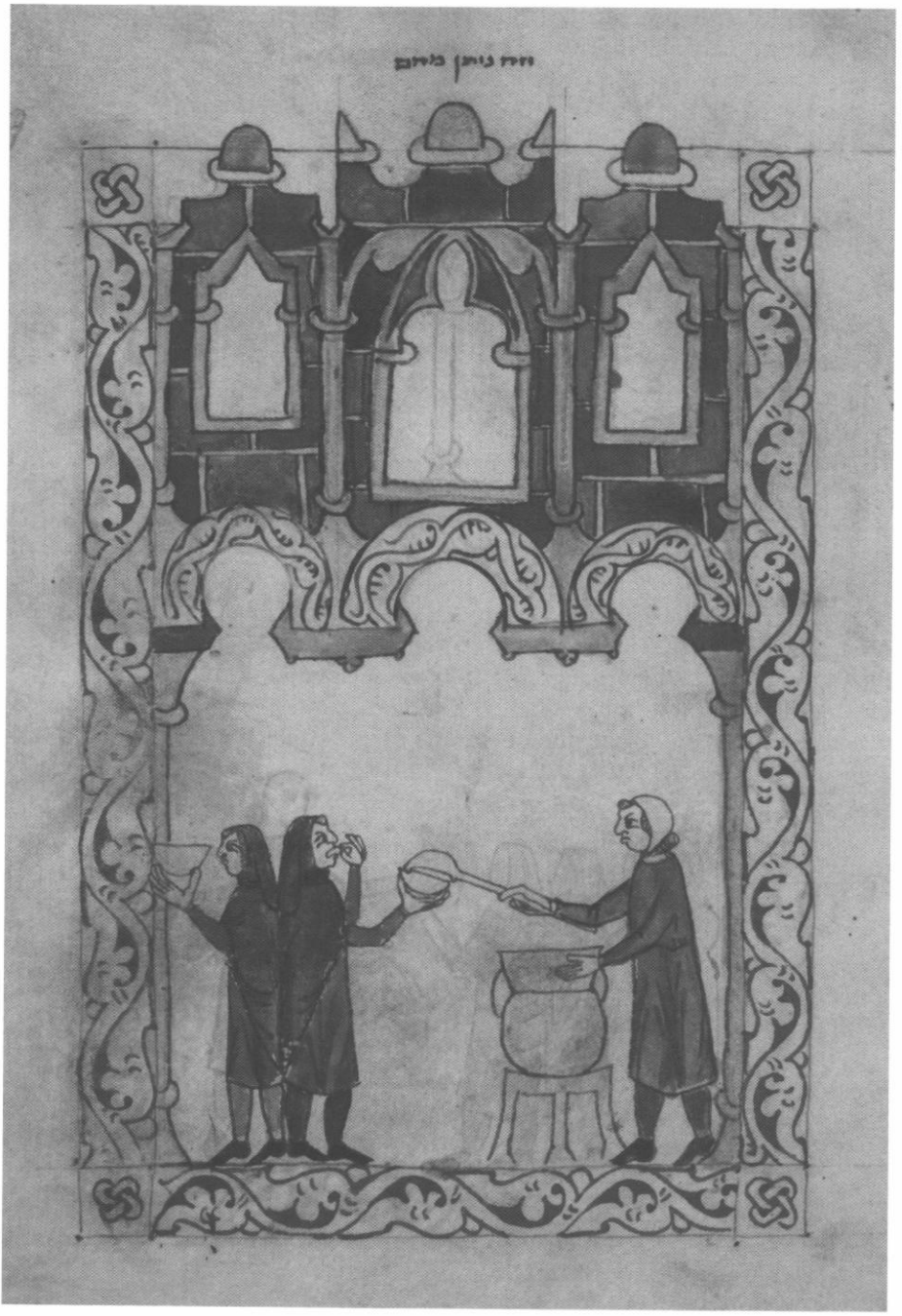


Figura 1. London, British Library, MS Or. 2737, fol. 89r.

The first act is the purifying of the dishes to make them ritually clean and suited to the special Passover dietary restrictions.[10] This is followed by an image of two women kneading dough for the unleavened bread.[11] The bread is then placed in the oven;[12] and *harosset* – a brownish dish made of pulped fruit is prepared as a reminder of the mortar used by the Israelites slaving in Egypt.[13] In another illustration the *harosset* is distributed (fig.1). The cycle continues with the distribution of the specially guarded unleavened bread (fig. 2), followed by a depiction of the *miqveh*, the ritual bath, where the dishes are to be cleansed.[14] The series concludes with the setting of the *seder* table.[15]

The Catalan manuscripts show only a selection of these acts. The Sarajevo Haggadah depicts only the distribution of the *matsot* and the *harosset,* apparently of major importance in the eyes of the designer of the cycle, enough to be highlighted as the only preparation scene (fig. 3). The Golden Haggadah also shows both these acts, but combines them in one image (fig. 4) followed by other aspects of cleaning the house, cleansing the dishes, and slaughtering a sheep, the latter as an allusion to the biblical Passover sacrifice. Or. 2884 has a similar sequence, and shows, again, the distribution of the unleavened bread and the *harosset* and the cleaning of the house (fig. 5). These are followed by a full-page miniature depicting the synagogue and a group of men to whom the Haggadah is being recited from a large piece of synagogue furniture dominating the prayer hall (fig. 6).

Let me first look at the religious-theological aspects of these images in relation to the biblical cycles. The holiday images, together with the biblical ones, form a consecutive, uninterrupted cycle, one whole unit. Although the Pentateuch itself reports biblical history as a chronological flow of events, post-biblical exegesis was grounded in the hermeneutical rule that there is "no before and after in the Torah." Chronology, causality, and other narrative principles were disregarded in the late antique exegesis, the Midrash. In Nina Caputo's words, the Midrash and early medieval commentaries rarely recognized the "need to establish an exact sequence or continuity of action in the biblical narrative," but rather "seek to disrupt the convention of timeline and historical specificity."[16] In light of this approach one would expect a programmatic scheme for the decoration of the Haggadah, a scheme that would thematically

10. Fol. 87r and 87v; Mendel Metzger, *La Haggada enluminée*, Leiden 1973, figs. 4 and 11; Thérèse and Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages. Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*, Fribourg 1983, fig. 114.

11. Fol. 88r; Metzger, *Haggada*, fig. 10.

12. Fol. 88r; Metzger, *Jewish Life*, fig. 113.

13. Fol. 88v; Metzger, *Haggada*, fig. 26.

14. Fol. 90r, Metzger, *Jewish Life*, fig. 111.

15. Fols. 91r; Metzger, *Haggada*, figs. 36.

16. Nina Caputo, "*In the Beginning...*': Typology, History, and the Unfolding Meaning of Creation in Nahmanides' Exegesis," *Jewish Social Studies* 6/1 (1999), 69.



Figura 2. London, British Library, MS Or. 2737, fol. 89v.

accompany the text and follow its sequence. The Haggadah in itself is not a chronological account. This approach would not only have suited the classic exegetical principle, but would also have established a clearly defined text-image relationship. The choice of a chronologically arranged cycle of biblical scenes is thus significant. It is not the fact that the cycles are detached from the biblical texts supplying the themes depicted that is striking; rather it is their presence in the Haggadah that raises questions. Detached picture cycles are common in Christian art, and frequently appear in French and English Psalters. Independent biblical cycles evolved already during the fifth century. They accompany Bible manuscripts or appear in monumental contexts. Their design was guided by typological theology, or provided a didactic means to instill a knowledge of biblical history. Their function, whether illustrative, didactic, or typological, was thus clearly defined. Once picture cycles had become established in any one of these contexts, detached appearances in later medieval art are less surprising than the initial figuring of a picture cycle as a unit separated from the original textual context, as in the Haggadot. Made as book art, and therefore immediately acting as some type of illustration, the fact that the Sephardic cycles do not reflect the actual text they accompany calls for attention. It underlines their function as carriers of a message that goes much beyond story telling.

Nahmanides was the first to break with the traditional rule that there is "no before and after in the Torah." He engaged an entirely new approach to the interpretation of biblical history, an approach termed by Amos Funkenstein and others "Jewish typology."[17] Like its Christian counterpart Jewish typology interprets the biblical stories historically and refers to historical events and figures as prefigurations of later ones, of current developments, and of future expectations. An attitude to historical events as foreshadowing others implies, of course, a chronological view. According to Nahmanides "the six days of creation represent all the days of the world, i. e., that its existence will be six thousand years."[18] Such a statement puts biblical history into a chronological structure and it is certainly conceivable that it affected the decision of the designers of the Sarajevo Haggadah to begin the pictorial cycle with a visualization of *creatio ex nihilo* followed by the six days of creation and the story of the Pentateuch.

Against this background the series of holiday scenes appears in a different light. Towards the end of the Sarajevo cycle we find two additional images; the first shows the community leaving the synagogue (fig. 7), the second the future

17. Amos Funkenstein, "Nachmanides' Symbolical Reading of History," in: Joseph Dan and Frank Talmadge (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1982, 129-50.

18. Nahmanides, *Perushe hatorah*, ed. Hayyim (Charles) B. Chavel, Jerusalem 1962, vol. 1, Gen. 2:3; for an English translation, see Charles B. Chavel (ed.), *Commentary on the Torah*, New York 1971, 61; Funkenstein, "Symbolical Reading," 140.

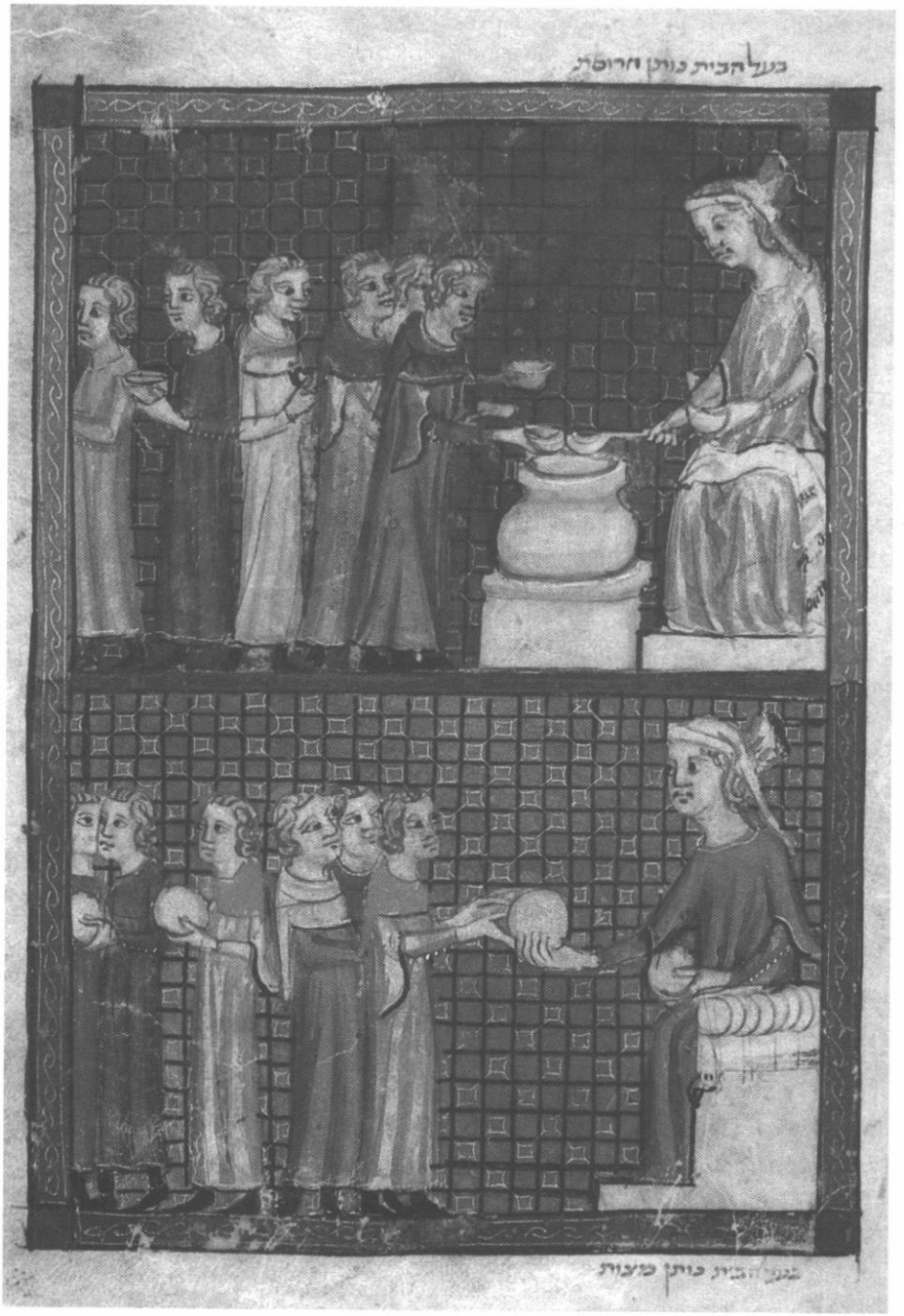


Figura 3. Sarajevo Haggadah, Sarajevo, National Museum of Bosnia and Herzegovina, fol. 31v.

messianic Temple "to be built speedily in our days," as the accompanying caption declares (fig. 8). These pictures link the historical biblical cycle with Jewish life in contemporary medieval Spain and with messianic expectations for the future. As we have seen, the Passover series follow the biblical cycles without interruption; they do not begin on separate pages, so that the biblical cycles have no clearly visible conclusion.

Nahmanides's typological concept of biblical events as "historiosophical symbols,"[19] is in many ways mirrored in the iconography of the Haggadah cycles. It is not merely the specifics of Nahmanides' exegesis, but rather the concept as such that led in this direction when the designers of the Haggadot visualized biblical history chronologically. Caputo has shown that it was especially Nahmanides's "organized conception of temporality" that determined his biblical exegesis, and that the creation in Genesis provided the key to his understanding of the religion and history of the Jewish people.[20] To him the concept of *creatio ex nihilo* constituted the foundation of Jewish faith. The cycle of the Sarajevo Haggadah opens with a visual rendering of the *creatio ex nihilo*.[21]

Elsewhere I have argued that this concept of temporality and the break with "there is no before and after in the Torah" provided the basis for the treatment evinced in the picture cycles of the Haggadot. [22] Marc Saperstein argues that Jewish typology was not a hermeneutic means to understand ambiguous prophesies, but that its inception was usually a narrative.[23] This is of particular interest in the context of visual narrative, and it proposes a further link between the Nahmanidean concept and the picture cycles. Saperstein also shows that typological exegesis did not stop with Nahmanides –as suggested earlier by Funkenstein–, but that it had followers among fourteenth-century teachers and preachers, such as Joshua ibn Shu'eib or Jacob Sikili.[24] As I have argued elsewhere, the latter's exegetical teachings had a significant impact on the biblical picture cycles.[25] The fact that these scholars were known in particular as preachers suggests that such concepts would have reached the minds of a broader public. Jacob Sikili, for instance, offers a typological explanation of the Joseph story, which figures prominently in all the Genesis cycles: Joseph's brothers went to Egypt three times, indicating the three exiles of the Jewish

19. Funkenstein, "Symbolical Reading," 140.

20. Caputo, "*In the Beginning*."

21. Fols. 1v-2r; for a more detailed discussion of the Sarajevo creation cycle, see Katrin Kogman-Appel and Shulamit Laderman, "The Sarajevo Haggadah: *creatio ex nihilo* and the Hermeneutical Concept Behind It," *Studies in Iconography* 25 (2004), 89-128.

22. For more details, see Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot*, chap. 7.

23. Marc Saperstein, "Jewish Typological Exegesis after Nahmanides," *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993-94), 159.

24. *Ibid.*, 160-61.

25. Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot*, chap. 6-7.



Figura 4. Golden Haggadah, London, British Library, MS Add. 27210, fol. 15r.

people; Joseph's weeping foreshadows the future fate of the Jews.[26] Or. 2884 in particular elaborates on all these events, although a selection of scenes is found also in the other cycles. In an anonymous Pentateuch commentary written, as Moshe Idel thinks, by one of Solomon ibn Adret's disciples, a similar approach can be discerned.[27] Solomon had been Nahmanides' most outstanding student. Dealing with the story of creation, the author comments on the land of Israel as the legacy of God: the Israelites left their land, the legacy of God, and were exiled to other lands, serving other people. He not only makes a clear connection between the biblical account and current events, but he does so by quoting a sentence from the Haggadah: "God will save his people through the help of the angel Michael at the time of the exile when *in every generation they rise against us to destroy us* (my emphasis)."[28] In short, the purpose of these images is to link history with the present following the concept of Nahmanides and some of his followers.

These images, however, also offer a glimpse into the lives of the Jews who were involved in the production of these manuscripts in early fourteenth-century *sefarad*. Here we come back to the images of the distribution of *matsot* and *harosset* by honorable members of the community. We find such images first in the Castilian Haggadah, Or. 2737 (figs. 1 and 2). In the Golden Haggadah and in Or. 2884 these two activities are combined in one image, respectively (figs. 4 and 5). In the Sarajevo they appear as separate images on one folio (fig. 3). Strikingly enough, textual reference is silent about this custom; however, since these actions are shown repeatedly and in several manuscripts, we need not hesitate to define them as some sort of custom commonly observed in the communities of Castile and the Crown of Aragon.

Mendel and Thérèse Metzger described these images somewhat romantically as "tales illustrating *zedaqa*, that fundamental virtue governed by a sense of justice and love of others. A rich notable on the eve of Passover orders his servants to distribute *mazzot* and *haroset*, both essential for the celebration of the *seder*."[29] Similarly, Sarit Shalev-Eyni talks about "the master of the house, probably the respected and wealthy patron of the manuscript, distributing *mazzot* and *haroset* to those who cannot afford them, thus stressing the individual's commitment to the community."[30] A closer look at Jewish society in

26. Saperstein, "Typological Exegesis," 161, relying on Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cod. heb. 198, fol. 70r-v.

27. Moshe Idel, "An Anonymous Commentary to the Pentateuch from the School of Rashba" (in Hebrew), *Michael* 11 (1989), 9-21; Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot*, 209.

28. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, cod. heb. 26, fol. 221v.

29. Metzger, *Jewish Life*, 212, caption to fig. 318.

30. Sarit Shalev-Eyni, "Who Are the Heirs of the Hebrew Bible? Sephardic Visual Historiography in a Christian Context," *Medieval Encounters* (forthcoming); I am indebted to Sarit Shalev-Eyni for sharing with me her as yet unpublished manuscript.

ושמרתם את המצות



תשביתו שאור מבתיכם

Figura 5. London, British Library, MS Or. 2884, fol. 17r.

the medieval Crown of Aragon, however, suggests that it is by no means certain that it is "the sense of justice and love of others" that shines through these images.

Yom Tov Assis observes that in the Jewish communities of the Crown of Aragon the gap between rich and poor was significantly larger than elsewhere in the Jewish world. Much has been written about the Jewish courtiers of Aragon and Catalonia, a group that owed its standing to the specific economic structures of the Crown. The need for a strong and large group of courtiers in the service of the Crown produced a relatively large upper class. As Assis points out, the privileges granted to this class of courtiers were the main cause for the great gap between rich and poor and for a great deal of tension between them. The rich controlled the communal government and its institutions; they were exempted from paying taxes. If the poor, burdened with heavy taxes, turned to the king for succor, they risked an accusation of *malshinut*, betrayal. Occasionally such appeals would lead to reforms, but these were short-lived.[31]

Moreover, the Jewish communities of the Crown of Aragon did not maintain any system of charitable institutions, and welfare policy was alien to them. Assis argues that the rich did not demonstrate a great deal of empathy or sympathy with the needs of the poor. Occasionally some means were offered spontaneously to the needy as a private initiative of generosity. However, the rich did everything in their power to avoid any attempt to institutionalize a welfare system. Support of the poor –in the form of food, clothing, medical care or burial services– was normally not offered by the rich, but was provided by spontaneously formed *havurot*, or fraternities. These fraternities in the communities of the Crown, such as *rodfe tsedek*, or *biqur holim* provided medical care and other services and were usually founded on the initiative of the middle or lower classes.[32]

The figure ordering the distribution of *matsot* and *harosset* in the Golden and Sarajevo Haggadot does not look like a member of a fraternity; he looks more like the wealthy patron of a luxurious manuscript, and in the accompanying inscriptions he is referred to as the "master of the household." Are these indeed illustrations of *tsedaqah*, taking care of the poor as a generous private enterprise? Was it necessarily a matter of supplying the ceremonial foodstuffs on the initiative of some wealthy patron? The distribution of these types of food may have been motivated by other causes than the urgings of charity. *Matsot* and *harosset* are not just food. They are ritual dishes, and the consumption of *matsot* during the week of Passover instead of bread is a religious precept.

In the communities of the Crown the observation of religious laws was subject to supervision by the communities and their institutions. Assis argues

31. Assis, *Golden Age*, 239-40.
32. *Ibid.*, 244-51.



Figura 6. London, British Library, MS Or. 2884, fol. 17v.

that the supervision of religious practice was a major concern of the communities.[33] It was enforced by so-called *berure averot*, prosecutors empowered to punish transgressors of the ritual law. The observation of the *shabbat* and the holidays was a major concern of these prosecutors. The supply of kosher food was similarly supervised by community officers. Not only the supply was supervised, but also the consumption. Solomon ibn Adret, for example, informs us that individuals who ate un-kosher food were considered unfit as witnesses.[34] Passover is not just a holiday but a festival with special dietary restrictions. Supervision during Passover was undoubtedly particularly tight.

How then should we view these images? Are they meant as recommendations to the patrons of the Haggadot to open their hearts –and purses– to the poor in an environment that had not much sympathy for them? Or do they imply a message by the patron, who wishes to present himself as a good citizen?

Elsewhere I have offered a description of the social, religious, and ideological background of the patrons of the Sephardic Haggadot. In an analysis of the biblical cycles and their exegetical background I came to the conclusion that the patrons of manuscripts like the Golden, the Rylands, or the Sarajevo Haggadah were members of the wealthy upper classes. These people, however, were not the famous secular courtiers who at that time were subject to heavy criticism, both moral and social. Rather I suggested that they were members of a wealthy class of scholars, a social group quite well defined in Catalonia and Aragon. Like the secular courtiers, these scholars belonged to the wealthy elite. In terms of social definition, they were among those who manifested a great interest in maintaining the social structure of Jewish society with its gaps between rich and poor.[35] On the other hand, such scholars comprised the spiritual leadership; they were the guardians of the communities' moral conduct and religious behavior. Distributing *matsot* and *harosset* was thus most likely not motivated by feelings of generosity, social conscience and sympathy for the poor, but was rather a matter of keeping an eye on the members of the community and making sure they got the necessary ingredients for a kosher holiday.

The captions that accompany these images appear to support my suggestion. None of these says anything about the poor, about generosity, or anything else of the kind. The caption in the Golden Haggadah reads: "the master of the household commands to give *matsot* and *harosset* to the children" (fig. 4). We see a woman with a baby and a crowd of children who are being given the unleavened bread. The iconographic relative of the Golden Haggadah, Or. 2884

33. *Ibid.*, 315-18.
34. *Ibid.*, 318 relying on Solomon ibn Adret, *She'elot uteshuvot*, vol. 2, Bne Brak 1958.
35. Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot*, chap. 7.

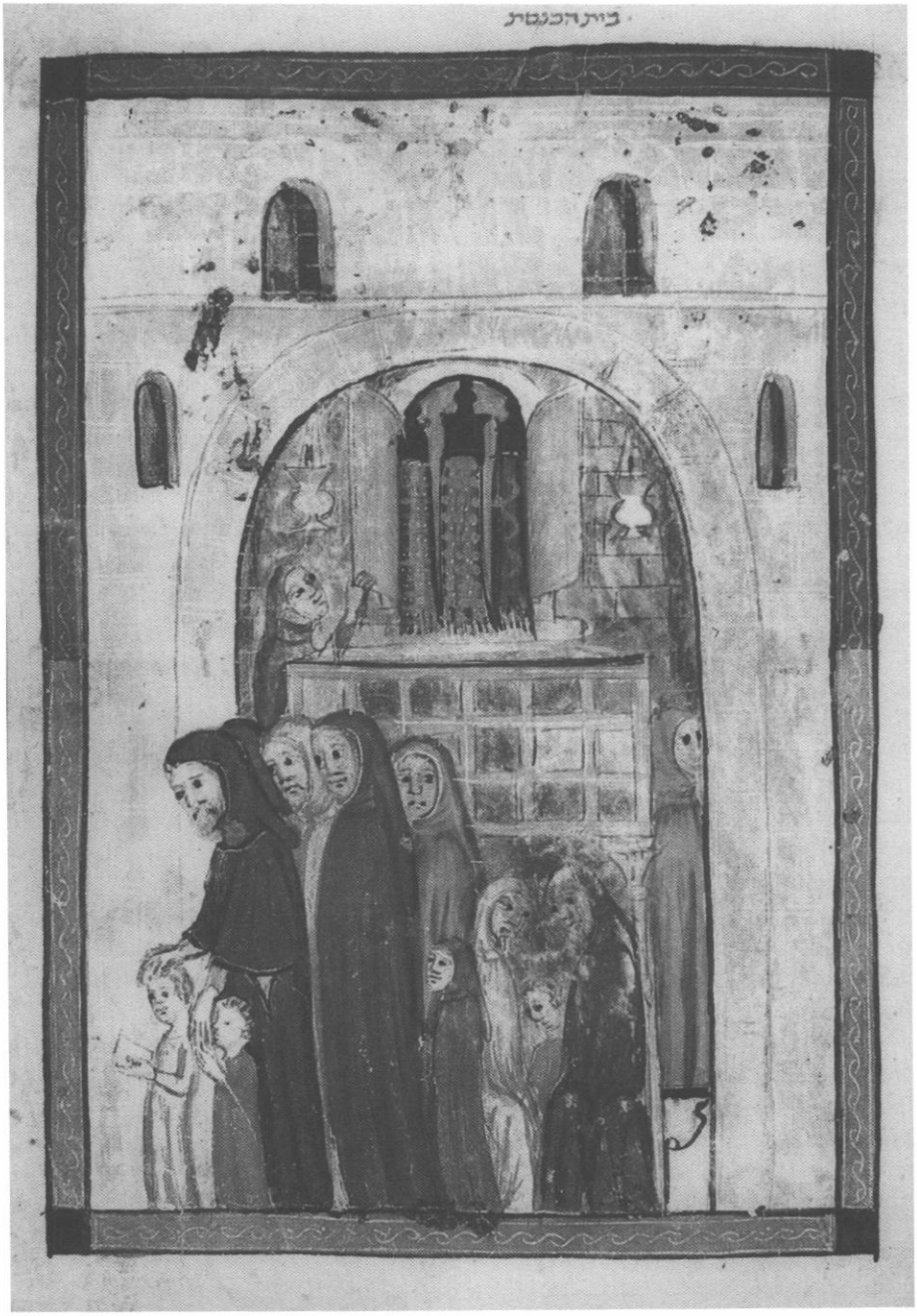


Figura 7. Sarajevo Haggadah, Sarajevo, National Museum of Bosnia and Herzegovina, fol. 34r.

seems to have been commissioned by a patron with a similar ideological, but slightly different social background. It also shows the distribution of *matsot* and *harosset* (fig. 5). Whereas in the Golden Haggadah it is women and children who receive the gifts, here the image shows three men approaching the master of the household. The caption quotes a portion from a biblical verse, Ex 12:17: "*ushmartem et hamatsot*" which means literally: "you shall guard the unleavened bread." This can be understood in a trifold way: you shall guard the *matsot* from contact with un-kosher elements; you shall observe the precept of unleavened bread; or, the feast of unleavened bread. Whichever way, the citation refers to a divine command, a precept of how to conduct oneself during the holiday.

In the Sarajevo Haggadah the situation is similar (fig. 3). Nothing in the image or the captions indicates the motif of caring for the poor. The upper image is inscribed: "The master of the household distributes *harosset*." The caption to the lower miniature reads: "The master of the household distributes *matsot*." The recipients do not seem particularly poor or needy. However, they are young. Likewise, we have seen that the dishes in the Golden Haggadah are given to children. The custom thus addresses primarily young people, members of the community who are still in need of guidance, if not education.

In the Castilian Haggadah, Or. 2737, we find a similar composition. Here the inscription indicates that the image depicts the distribution of *matsot shemurot*. The term *matsot shemurot* –"guarded *matsot*"– indicates that during production these breads are carefully supervised from the moment the wheat is brought to the mill, to prevent possible contact with water. Today the *matsot shemurot* are special *matsot* used only for the *seder* plate and during the ceremony. In the Middle Ages, however, the production of *matsot* was supposed to be supervised throughout the entire process.[36] Again, the image and the caption refer to the religious precept of eating unleavened bread during the holiday.

The captions in the Haggadot thus focus on the ritual, not on the social relevance of this act of distributing unleavened bread and *harosset,* and support the suggestion that we are dealing with an educational act of religious supervision, ensuring that the members of the community get what they need for a kosher holiday. The fact that in most images the recipients of the dishes are young, in the Golden Haggadah they are actually shown as children – adds further weight to this argument.

Another picture that merits attention in this context appears in Or. 2884. It shows the community gathered in the synagogue where the text of the Haggadah is publicly recited (fig. 6). We see a gothic-style vaulted interior of a building; between the two columns is an elevated canopy reached by a flight

36. Jacob ben Asher, *Arba'a Turim, Orah Hayyim* 453 discusses the conflicting opinions of the Sephardic scholar Isaac Alfasi (the production of *matsot* should be supervised from the harvest) against that of the Ashkenazi authority Meir of Rothenburg (it suffices to supervise the production of *matsot* from the moment the wheat is ground).

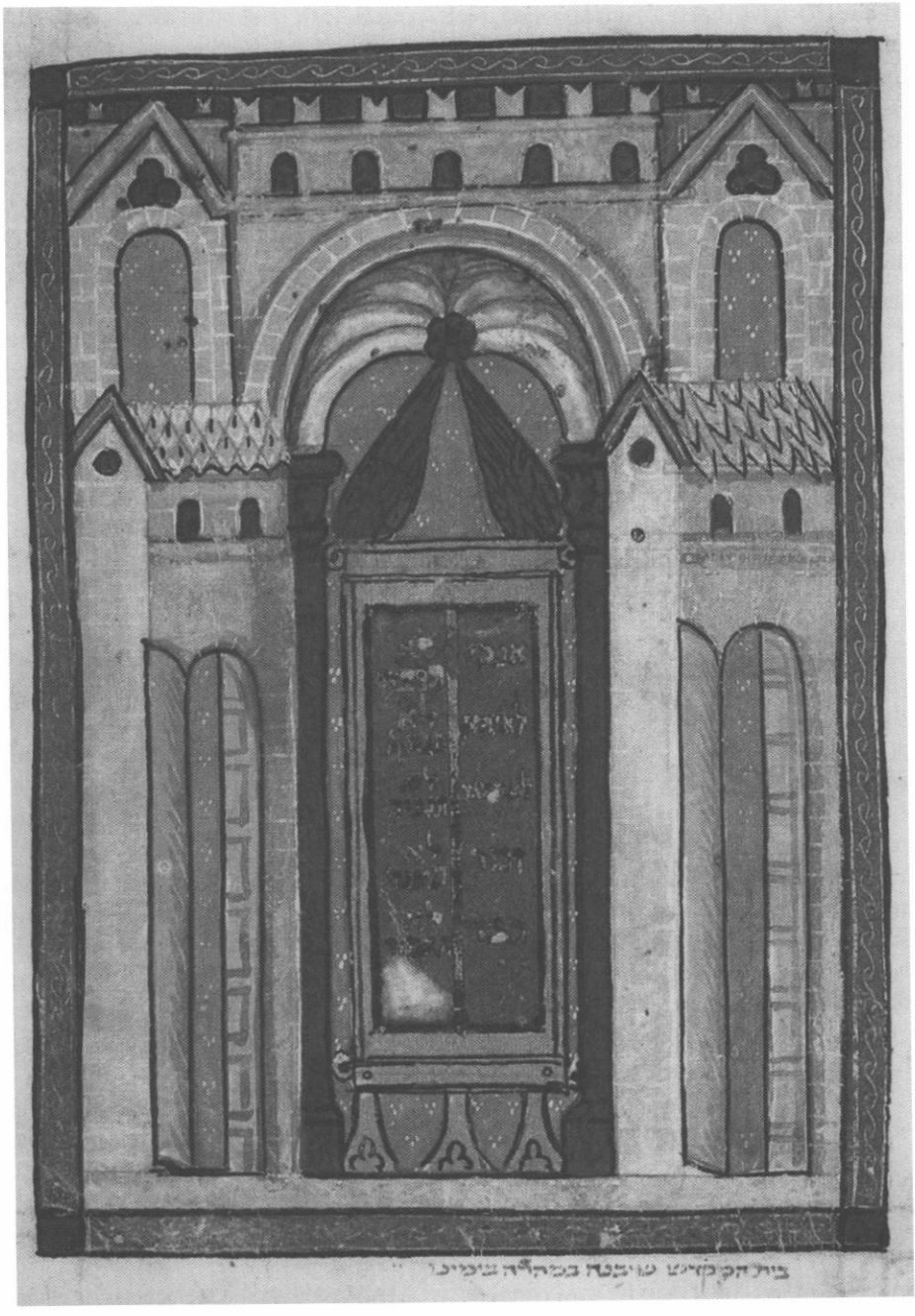


Figura 8. Sarajevo Haggadah, Sarajevo, National Museum of Bosnia and Herzegovina, fol. 32r.

of stairs. This seems to be a pictorial rendering of the *migdal,* a piece of synagogal furniture known from written records.[37] In terms of shape it has similarities with the Christian *ambo* and the Islamic *minbar.* This piece of furniture was found in Iberian synagogues in addition to the *bima*, or the *teva* as it was called in Spain. The *bima* is a table where the Torah scrolls are laid during reading. It has been a component of the interior furnishings ever since the synagogue came into existence in the late antique period, and is still used today. The *migdal,* however, came out of practice after the Middle Ages and scholars struggle in fully understanding its function. It might have been a place for preaching, and there are some records that mention that the Christian sermons forced upon Jews in the syngogue were delivered from the *migdal.*[38]

On the *migdal* in Or. 2884 we discern a man reading from a book, while the members of the community –all men– are assembled in the lower part of the picture, two of them holding open books in their hands. The congregation as a whole, however, does not use any book and seems to be listening to the recitation. The accompanying inscription does not make much sense and in fact seems to indicate that some error occurred in the placing of this image. It reads: "the master of the household and the members of his household are reciting the Haggadah." This would suit an image of the private family *seder*, but does not apply very well to a picture of the synagogue. Most likely some misunderstanding occurred; perhaps this particular inscription was meant to appear near an image of the *seder* table. Depictions of various stages of the *seder* ceremony are known from other manuscripts. The Rylands Haggadah offers an example.[39]

It appears, however, that our synagogue image illustrates a common Sephardic practice. Around 1300 a Jewish legal authority in the Rhineland, Rabbi Eliezer ben Joel Halevi, known by the abbreviation *Ra'avia* (c. 1140–c. 1220) mentions it in one of his *responsa*: "In a *responsum* I found that in the land of *sefarad* and in Babylonia there is a custom that the prayer-leader performs the *seder* in the synagogue for the common people *–am ha'arets–* who do not know the Haggadah."[40] From c. 1340 we possess a Sephardic source from Seville for this practice. David Abudurham discusses the details of reciting the *hallel,* a prayer of praise included in the Haggadah. He concludes his discussion by saying: "if one heard the recitation of the *hallel* in the synagogue," and adds an explanation: "it was customary to recite the Haggadah and the *hallel* in the synagogue in order to enable those who do not know [the Haggadah] to fulfill

37. For a discussion, see Meir Ben Dov, *Synagogues in Spain,* Tel Aviv 1989, 65-66.
38. Ibid., 66.
39. Fol. 19v.
40. *Sefer Ra'avia, Responsa*, pt. 1, no. 168, ed. Avigdor Aptowitzer, New York 1983.

their obligation to recite it."[41] Interestingly enough he uses the past tense, which means that at the time of his writing this was perhaps no longer practiced.

Who are those "who do not know the Haggadah," as they are referred to by David Abudurham, or the *am ha'arets* in Eliezer Halevi's words? The latter defined *am ha'arets*, as is quite common in Jewish scholarship, as a group of people who lack religious knowledge. In Iberia, however, the *am ha'arets* is not necessarily a simple person of good conduct but lacking in knowledge. Rather, the term is normally applied to those who do not take any pains to fulfill the precepts. Like the people who consume un-kosher food –mentioned above– they are unfit to act as witnesses; they may not take an oath. As the late Israel Ta-Shma observed, Isaac Alfasi of Fez (1013–1103) defined the *am ha'arets* as contrary to those who although uneducated are pious and observe the basic religious rules. They eagerly perform the daily prayer and make efforts to fulfill the precepts; they maintain a basic moral and ethical behavior (*derekh erets*); and, as such, they are fit to act as witnesses. The *am ha'arets,* however, are unfit: they do not live according to the precepts; they do not pray; they have no understanding, and no moral and ethical behavior.[42] An *am ha'arets,* according to this definition, would not even take the trouble to come to the synagogue and listen to the Haggadah. Abudurham does not refer to the *am haa'rets*, in his text, as his Ashkenazi colleague, Eliezer Halevi, does. Instead, he mentions those who are not able to read, but are nevertheless eager to fulfill the obligation to recite the Haggadah. Solomon Freehof, who discussed this image in 1962, noted that Sephardic Jews attached a great deal of educational value to public worship and that this custom of reading the text in the synagogue may well have to do with this.[43] In any event the image and its textual context throw further light on the issue of education and religious supervision mentioned above.

The image thus demonstrates another type of religious supervision; it depicts some sort of service, so to speak, that enables common people to fulfill the obligation to listen to the Haggadah, and learn its contents. The motivation for the public recitation of the Haggadah is educational, and its aim is to make sure the uneducated get what they need to have a proper holiday, including the observation of the halakhically required reading of the Haggadah.

* * *

41. *Sefer Abudurham, Seder Habaggadah weperusheha*, ed. Hayyim D. Ehrenreich, Tel Aviv 1970; this statement is also discussed by David Stern, *The Jewish Library: Four Classic Jewish Books and the Jewish Experience,* Seattle (forthcoming). I am indebted to David Stern for sharing with me his as yet unpublished work.

42. Israel Ta-Shma, *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000-1350* (in Hebrew), Jerusalem 1996, 43-45 referring to Isaac Alfasi, *She'elot Harif*, Jerualem 1969.

43. Solomon B. Freehof, "Home Rituals," in *Studies in Honor of A. A. Neuman*, New York 1962, 222–26.

We can look at the images presented here from two points of view. On the one hand, there is a religious-theological aspect indicating that they can be viewed as a manifestation of what scholars refer to as "Jewish typology." They link the past with the present, history with the future. They offer a visual equivalent of the type of exegesis practiced by Nahmanides and his followers. They follow the biblical images in an uninterrupted sequence. They lead viewers from the history of their people to their own community, to their family, and to their own practices of preparation towards the holiday.

Among these practices we also find some that place the prime viewer, the patron of the manuscript, within the community and show him distributing foodstuff necessary for the proper celebration of the holiday, or reciting the Haggadah to those who are not able to do so themselves. These images have been interpreted as evidence of feelings of social justice, I suggest, however, that they rather echo issues of religious supervision and education. It is not necessarily social wellbeing that is addressed in these representations, but rather the moral and ethical structures of the Jewish communities in Spain.

Documents hebraicocatalans sencers o fragmentaris i addicions hebraiques en documents llatins

per EDUARD FELIU*

Documents privats redactats originalment en llengua hebrea que afecten la historia dels jueus catalans de l'edat mitjana, incloses algunes referències a documents, sobretot quetubàs, coneguts només en llur traducció catalana, però exclosos els fragments bíblics, talmúdics i literaris

---

* Eduard Feliu i Mabres va morir el dia 15 de juliol de 2009, sense poder veure publicat aquest text d'estudi i anàlisi acurada i exhaustiva sobre els fragments i els documents hebraics conservats a diferents arxius catalans. Ens hem decidit a publicar-lo per, també des d'aquestes pàgines, retre-li homenatge, i perquè considerem que és una aportació fonamental a l'estudi i al coneixement de la cultura hebraico-catalana. Coneixent l'Eduard, hem de dir que tot i que el text és molt correcte i molt vàlid, segurament ell hi hauria fet modificacions, l'hauria revisat i l'hauria corregit més d'una vegada, per tal de donar-li la pàtina de perfecció que caracteritzà tota la seva trajectòria d' investigador, d'estudiós i de divulgador de la cultura i la història dels jueus catalans medievals. Nosaltres, però, hem preferit deixar el text en l'estat en què ell ens en feu cessió, doncs ni hem gosat ni hem volgut modificar-hi o introduir-hi res. Sí que hi ha, tanmateix, una part de text que no correspon a l'Eduard, perquè malauradament li va quedar pendent d'escriure; es tracta de la referència (final) a una edició d'un grup de documents hebraico catalans, que fou precisament revisada, prologada i traduïda pel propi Eduard Feliu, amb gran cura i atenció. Ens referim a l'estudi i edició de documents hebraics fet per la doctora Elka Klein, amb el títol *Documents hebraics de la Catalunya Medieval, 1117-1316* publicat pel Patronat Call de Girona (volum 1 de la col·lecció Girona Judaica) i la Societat Catalana d'Estudis Hebraics, Girona-Barcelona 2005.

CRÍTICA DEL CONCEPTE DE GUENIZÀ

Ja fa anys que a Catalunya l'atzar d'algunes troballes va fer despertar la sospita que en les relligadures dels protocols notarials, a partir de mitjan segle XIV, s'amagaven nombrosos fulls de manuscrits hebreus. De tant en tant, els arxivers de diferents arxius catalans, conscients del valor que podien tenir, han anat comunicant l'aparició d'aquests fragments hebreus a diversos estudiosos que, entre nosaltres, poden aclarir, si més no en primera instancia, que són tots aquests exòtics i esbocinats pergamins. Per desgràcia, ben sovint topem amb el problema que aquests pergamins, procedents d'antics llibres hebreus abandonats de grat o per forca pels seus propietaris en hores amargues, van ser utilitzats per a engruixir les tapes de relligadures de llibres i registres, i cal, doncs, desenganxar-los-en abans de poder-los estudiar. Quan, a la fi del segle XIX, Solomon Schechter arribà a Cambridge amb un immens tresor de cent mil fulls, sencers o fragmentaris, de manuscrits hebreus trobats a l'antiga *guenizà* de la sinagoga de Fustat, el mot *guenizà* va començar a designar de llavors ençà un nou camp específic dels estudis hebraics. *Guenizà* vol dir, literalment, 'amagatall', i és utilitzat per a anomenar l'habitació de mals endreços que les sinagogues tenien, i segurament tenen encara, per a abandonar-hi estris del culte, rotlles de la Torà, llibres litúrgics o religiosos, obres literàries i fins i tot documents de tota mena, que per escrúpol els jueus eviten de destruir. En temps recents, hom ha volgut utilitzar el mot *guenizà,* sobretot a Itàlia, en sentit translatici, és a dir, per a significar tot el conjunt de fulls d'antigues obres hebrees reutilitzats per a relligar o simplement embolcallar llibres i registres cristians dipositats en els arxius d'arreu d'Itàlia. Sigui quin sigui el futur d'aquesta denominació a Itàlia, segons el meu parer el mot *guenizà* no és adequat per a denominar el conjunt de pergamins hebreus esquinçats reutilitzats per a relligar protocols notarials i alhora els documents, majorment sencers, que han estat descoberts en els arxius catalans enmig d'altra documentació. Segons el meu parer, no hauríem de fer servir el mot *guenizà* en aquest sentit impropi. A Catalunya no s'ha descobert mai cap *guenizà,* ni cap sinagoga, per dir-ho ras i curt, i fa gairebé un segle que ens dediquem a estudiar aquestes romanalles culturals.

Fonts (citades sempre abreujadament)

Aguiló = AGUILÓ, E. K. "Traducción catalana de una carta esponsalícia hebrea [de l'any 1327]". *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* (Palma de Mallorca), 4 (1891-1892, p. 169-170. • Original hebreu reconstruït en Lacave Ketubot p. 201-202

Alturo = ALTURO 1 PERUCHO, Jesús. *L'arxiu antic de Santa Anna de Barcelona del* 942 *al 1200.*
Barcelona: Fundació Noguera, 1985, 3 vol.

Alturo Subs = ALTURO 1 PERUCHO, Jesús. "Notícia de tres noves subscripcions hebraiques en diplomes de l'Arxiu de Santa Anna de Barcelona". *Anuario de Filología* (Universitat de Barcelona), 4 (1978), p. 157-164.

Baer Juden = BAER, F. *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden un Regesten: I. Aragonien und Navarra.* Berlín: Akademie Verlag, 1929 [Facsímil: Gregg, 1970] • A les p. 158-162 edita diversos textos hebreus (transcrits, però no traduïts) procedents de dictàmens de Salomó ben Adret i d'Issac ben Sésset Perfet, relatius a ordinacions de les aljames de Lleida i Saragossa. A les p. 311-317 transcriu, sense traduir-la, una interpel·lació (posterior a 1346) de mestre Cresques Elies a les comunitats jueves sobre els nombrosos casos de prevaricació existents en el pagament d'impostos. A les p. 348-358 transcriu els acords de les aljames catalanes de 1354, tot donant-ne l'índex del contingut i informació bibliogràfica (traducció catalana completa del text hebreu en: *Calls* (Tàrrega), 2 (1987), p. 145-164).

Blasco ACC = BLASCO I ORELLANA, Meritxell; CALDERS I ARTÍS, Tessa; MAGDALENA I NOM DE DÉU, Josep Ramon. "Els documents hebraics de l'Arxiu Comarcal de Cervera". En: *Actes del II congrés per a l'estudi dels jueus en territoris de llengua catalana: BarcelonaCervera, del* 25 *al* 27 *d'octubre de 2004.* Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2005, p. 175-186 • Edita, en facsímil, diversos breus fragments del segle XV, i dóna el regest de tres quetubàs.

Blasco Quetubà = BLASCO ORELLANA, Meritxell; MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramón. "Una *ketubbá* inèdita catalana de Santa Coloma de Montbui (siglo XIV". En: ROMERO, Elena (ed.): *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño.* Madrid:
CSIC, 2002, p. 575-584.

Blasco Aljamiat = BLASCO ORELLANA, Meritxell. *Manuscrito hebraicoaljamiado de la Biblioteca Nacional de Cataluña, "Codex Soberanas" (Ms n° 3090, siglo XIV).* Barcelona, 2003, 252 p. Reproducció facsímil del document (procedent de terres valencianes o aragoneses), amb un estudi introductori, transcripció, glossari i índexs. Són notes de caràcter econòmic i comercial redactades en diverses llengües: hebreu, àrab, català i aragonès. La mateixa autora ja n'havia estudiat el lèxic en: "Lèxic català en un manuscrit hebraicoaljamiat del segle XIV (Còdex Soberanas, Ms. 3090 de la Biblioteca Nacional de Catalunya". En: *Actes del I congrés per a l'estudi deIs jueus en territori de llengua catalana. Barcelona-Girona, del* 15 *al* 17 *d' octubre de 2001.* Universitat de Barcelona, 2004, 139-145.

Boaçà = BOAÇÀ, F. A. de. "Note sur quatre documents en langue hébraïque conservés aux Archives du Département des Pyrénées Orientales". *Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées-Orientales* (Perpinyà), 17 (1868), p. 169-202 • Descriu tres documents administratius hebreus de 1411-1412 sense editar-ne el text i tradueix al francès un testament datat a Montsó el 1463, tot editant-ne, en aquest darrer cas, un breu fragment aljamiat hebraico-català.

Casanovas = CASANOVAS MIRÓ, Jordi *(et al.). Libro de cuentas de un prestamista judío gerundense del siglo XIV.* Barcelona: Universitat de Barcelona, 1990, 81 p. • Facsímil, transcripció i índexs. És el document (probablement de l'any 1333) de què donà notícia Millàs i Vallicrosa en: "Notes semítiques". *Estudis Universitaris Catalans,* 12 (1927, p. 65-67: "Petita llista d'un prestamista jueu".

Cortès F = CORTÈS, Enric. "Un curiós fragment hebreu de l'Arxiu Històric «Fidel Fita» d'Arenys de Mar". *Estudis Franciscans* (Barcelona), 84, 1983, 215-217 • Transliteració i traducció d'una petita cèdula notarial escrita vers 1340.

Cortès Q = CORTÈS, Enric. "A propòsit d'un manuscrit fragmentari hebraico-arameu de l'Arxiu Diocesà de Vic". *Butlletí de L'Associació Bíblica de Catalunya* [(Barcelona), 25-26 (1984), p. 10-15 • Edició facsímil, transcripció i traducció d'un fragment de quetubà.

Del Olmo-Magdalena = DEL OLMO LETE, Gregorio; MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramon. "Documento hebreo-catalán de farmacopea medieval". *Anuario de Filología.* Barcelona:
Universitat de Barcelona, 6 (1980), 159-187 • Reproducció facsímil del document (a partir de la fotografia que aparegué, sense cap comentari, al final dels documents publicats per Riera-Udina), amb transcripció, traducció i glossari.

Díaz Esteban ACB = DÍAZ ESTEBAN, Fernando. "Documento hebreo inédito del Archivo Capitular de la Catedral de Barcelona". Anuario de Filología (Universidad de Barcelona), 5 (1979), p. 77-99.

Díaz Esteban Doc = DÍAZ ESTEBAN, Fernando. "Documentos latinohebreos del Archivo de la Iglesia de Santa María del Mar de Barcelona". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid), 9 (1973), p. 151-172.

Diplomatari ACB = BAUCELLS I REIG, J. *(et al.). Diplomatari de l'Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona. Segle XI.* Barcelona: Fundació Noguera, 2006, 5 vol., 2917 p.

Duran = DURAN I SANPERE, Agustí. "Documents aljamiats de jueus catalans (segle XV)".

Butlletí de la Biblioteca de Catalunya (Barcelona), 5 (1920), p. 132-148 • Conté el text de les ordinacions de la clavaria de l'aljama de Cervera de 1455 i d'una carta particular de Salomó Cofén, ambdós en aljamia catalanohebraica i transliterats. La carta fou reproduïda també en el *Llibre de Cervera* del mateix autor (Tàrrega, 1972), p. 385-390.

Feliu Acords = FELIU, Eduard. "Els acords de Barcelona de 1354". *Calls* (Tàrrega), 2 (1987), p. 145-164.

Feliu SbA = FELIU, Eduard. "Salomó ben Adret, mestre de la lei jueva". *Tamid* 4 (2002-2003), p. 50-51 • Conté la traducció catalana del document hebreu de 1293 publicat en facsímil a Miret-Schwab XXXVI. N'hi ha una d'anglesa, feta per Elka Klein, en "Medieval Sourcebook" <http://www.fordham.edulhalsal1/source/1293belladona.html> .

Feliu Terrassa = FELIU, Eduard. "Fragments de textos hebreus medievals trobats a l'Arxiu Històric de Terrassa", *Terme* (Terrassa), 17 (2002), p. 103-115.

Fita Carta = FITA, Fidel. "Una carta hebrea de Solsona". *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 65 (1914), p. 246-249 • Transcriu i tradueix un breu fragment d'una carta de l'any 1310 tramesa a una població occitana anomenada Verdú, que parla sobre l'alliberament d'un deutor insolvent. Conté una fotografia del fragment.

Fita Cèdules = FITA, Fidel. "Tres cédulas hebreas halladas en Solsona", *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 65 (1914), p. 253-257. Són en llatí, datades el 1276, 1304 i 1306 però la segona i la tercera tenen breus addicions hebraiques, donades en transcripció i traduïdes.

Fraenkel = FRANKEL, David. "Pesaq din nekhtav be-ir Barselona bi-senat 5052". *Alim lebibliografia we-qorot Israel* (Viena), 1 (1934-1935), p. 42-43 • Publica la transcripció del document hebreu Miret-Schwab XXXVI, que és un dels que es donen per desapareguts, tot dient que es troba en el Hebrew Union College de Cincinnati i que "no s'havia publicat mai". Traducció catalana en Feliu SbA.

Gasol = GASOL, Josep Maria. "Notícia d'un (sic) «ketubà» del segle XIV de l'Arxiu Històric de Manresa", en: *Jornades d'història dels jueus a Catalunya*. Girona: Ajuntament de Girona, 1990, p. 295-297 • Fa conèixer, simplement, l'existència d'un fragment de quetubà, però només en reporta alguns noms que hi apareixen. No conté cap transcripció ni facsímil.

Gonzàlez Llubera = GONZÀLEZ LLUBERA, Ignasi. "Un contracte de matrimoni jueu de Mallorca". *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* (Barcelona), 4 (1917), p. 124-126 • Edita, transcriu i tradueix una quetubà d'origen mallorquí de mitjan segle XIV. Reproducció fotogràfica entre les p. 72-73 del mateix volum Veg. els aclariments i comentaris que hi fan Romano D, p. 295-297 i Lacave Ketubot p. 21,48.

Gottheil = GOTTHEIL, Richard J. H. "Some Spanish documents", *The Jewish Quarterly Review* (Filadelfia), Old Series.16 (1904), p. 702-714.

Jiménez = JIMÉNEZ JIMÉNEZ, J. L. "Noticia de dos ketubot y un decálogo en el Archivo del Reino de Mallorca". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Granada), 34 (1985), p.109-112 • Les dues quetubàs foren transcrites i comentades en Lacave Ketubot, p. 20, 46.

Klein = KLEIN, Elka. *Hebrew Deeds of Catalan Jews* 1117-1316 / *Documents hebraics de la Catalunya medieval* 1117-1316. Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Hebraics; Girona: Patronat Call de Girona, 2004.

Lacave Ketubot = LACAVE, José Luis. *Medieval Ketubot from Sefarad.* Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2002, 268 p. • Transcripció i reproducció fotogràfica de totes les quetubàs, amb amplis comentaris histories i filològics.

Llop = LLOP I JORDANA, Irene. "Una ketubà inèdita a l' Arxiu Episcopal de Vic". *Ausa* (Vic), 144 (2000), p. 55-60.

Loeb = LOEB, Isidore. "Actes de vente hébreux originaires d'Espagne". *Revue des Études Juives* [París], 10 (1885), p. 108-122. Publicat també en: *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 6 (1885), p. 42-58. Reedició facsímil en: ROMANO, David. *Per a una història de la Girona jueva.* Girona: Ajuntament de Girona, 1988, p. 486-500 • Edita la transcripció del text hebreu de cinc documents de Barcelona, Girona i Castelló d'Empúries dels segles XIII-XIV.

Magdalena = MAGDALENA NOM DE DÉU, José Ramon. "A fifteenth-century Hebrew manuscript from the aljama of Perpignan". *Hispania Judaica* (Jerusalem), 3 (5760/2000), p. 145-183 • Transcriu, sense traduir-lo, un document de compravenda de seients de la sinagoga de Perpinyà trobat, molt fragmentat, en l' Arxiu Històric Municipal de Girona. Dóna la llista dels noms que hi apareixen, tot intentant identificar alguns dels personatges. Bé que no ho diu, sembla ser que aquest document és de 1402.

Millàs = MILLÀS I VALLICROSA, J. *Documents hebraics de jueus catalans.* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927 • Edició en facsímil de trenta-tres documents hebreus, que transcriu i tradueix (completament o resumidament) en la majoria dels casos. Hi ha una traducció anglesa dels documents XVI, XVIII i XXI, feta per Elka Klein en "Medieval Sourcebook" <http://www.fordham.edu/halsall/source/1262cruixia.html>.

Millàs Ketubá = MILLÀS -VALLICROSA, J. M. "Una nueva *Ketubá* catalana", en: *Hommage à Abraham: Recueil littéraire en 1 'honneur de Abraham Elmaleh à l'occasion de son 70me anniversaire.* Jerusalem, 1959, p.28-32.

Miret-Schwab = MIRET y SANS, Jo. ; SCHWAB, Moïse. "Documents sur les Juifs catalans aux XIe, XIIe, et XIIIe siécles". *Revue des Études Juives* [París], 68 (1914), p. 49-83,174-197 • Editen trenta-sis documents i addicions hebraiques, alguns en facsímil, que transcriuen i tradueixen.

Pergamins AC.1 = FELIU, Gaspar *(et al.). Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Borrell a Ramon Berenguer I* Barcelona: Fundació Noguera, 1999,3 vol., 1653, p.

Pergamins AC.2 = BAIGES, Ignasi *(et al.). Els pergamins de 1'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Berenguer II a Ramon Berenguer IV.* Barcelona: Fundació Noguera (2009, en premsa).

Pujol = PUJOL I CANELLES, Miquel. "Dues tabes hebraiques de l'aljama de Castelló d'Empúries", *Calls* (Tàrrega), 4 (1990), p. 7-52.

Riera-Udina = RIERA I SANS, Jaume; UDINA I MARTORELL, Frederic. "Els documents en hebreu conservats a l'Arxiu de la Corona d'Aragó". *Miscellanea Barcinonensia* [Barcelona], 49 (1978), p. 21-36 • Edició facsímil de divuit documents, dels quals donen un regest, amb notes històriques de Jaume Riera sobre els personatges que figuren en els documents.

Romano D = ROMANO, David. "Documentos hebreos del siglo XIV de Cataluña y Mallorca".
Sefarad [Madrid], 34 (1974), p. 289-312. Reeditat en: Ídem. *De historia judía hispánica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1991, p. 183-206.

Romano M = ROMANO, David. "Les Juifs de Catalogne aux alentours de l'an mil". En: BARRAL I ALTET, Xavier *(et al.). Catalunya i Franca meridional a l'entorn de l'any mil.* Barcelona:
Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1991, p. 317-331.

Schwab Acte = SCHWAB, Moïse. "Un acte de vente hébreu du XIV[e] siècle". *Revue des Études Juives* (París), 47 (1903), p. 57-61 [+ p. 318]. Reedició facsímil en: ROMANO, David (ed.). *Per a una història de la Girona jueva*. Girona: Ajuntament de Girona, 1988, vol. II, p. 585- 589.

Schwab-Miret A = SCHWAB, Moïse; MIRET I SANS, Joachim. "Le plus ancien document à présent connu des Juifs catalans". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (Barcelona), 8 (1915), p. 229-233.

Schwab-Miret D = SCHWAB, Moïse; MIRET I SANS, Joachim. "Documents de Juifs barcelonnais au XI[e] siècle". *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 69, 1916, p. 569-583.

Schwab-Miret N = SCHWAB, Moïse; MIRET I SANS, Joachim. "Nouveaux documents des Juifs barcelonnais au XIIe siècle", *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 68 (1916), p. 563-578.

Shatzmiller = SHATZMILLER, Joseph. "La collecta de Perpignan (1412)". *Archives Juives* (París), 11 (1985), p. 20-24.

Udina-Millàs = UDINA MARTORELL, F.; MILLÀS VALLICROSA, J. M[a] "Dos documentos latino-hebraicos del Archivo del Monasterio de San Pedro de las Puellas de Barcelona". *Sefarad* (Madrid), 7 (1947), p. 123-136.

Yahuda = YAHUDA, A. S. "Hallazgo de pergaminos en Solsona". *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 67 (1915), p. 513-549 • Edita i comenta detalladament quatre fragments que contenen poesies de diversos autors pertanyents a un antic *mahzor,* trobats en la relligadura d'un manuscrit de la catedral de Solsona. En dóna un fotogravat.

Zabara = FELIU, Eduard. "Llibre de comptes de Jucef Zabara, col·lector del clavari de la comunitat jueva de Girona (1443)". *Tamid* (Barcelona), 5 (2004-2005), p. 87-138 • Edició facsímil, transcripció i traducció, amb notes, i un apèndix lexicogràfic a cura de Joan Ferrer.

973 Barcelona Schwab-Miret A I/Romano M 4 [Venda d'una vinya. Add. hebr. Facsímil]
1000 Barcelona Romano M 13 / Pergamins AC.l 46 [Venda. Add. hebr.]
1015 Barcelona Diplomatari ACB 238 [Venda d'unes terres. Add. hebr. (només traducció)] 1021 Barcelona Diplomatari ACB 334 [Empenyorament. Add. hebr.]
1033 Barcelona Baer Juden 607 / Diplomatari ACB 493 [Venda d'unes terres. Add. hebr.]
1045 Barcelona Diplomatari ACB 680 [Empenyorament. Nom en el verso del document]
1053 Barcelona Diplomatari ACB 830 [Empenyorament. Dos mots al verso del document] 1055 Barcelona Miret-Schwab I / Alturo 67 [Hipoteca de cases i terres. Add. hebr.]
1056 Barcelona Diplomatari ACB 899 [Venda d'unes terres. Nom en el verso del document]
1061 Barcelona Miret-Schwab 11 [permuta de terres entre un jueu i un cristià, Add. hebr.]
1065 Barcelona Gottheil l / Pergamins AC.l 645 [Venda d'una vinya. Add. hebr.]
1066 Barcelona Schwab-Miret D 11 / Diplomatari ACB 1116 [Venda d'una casa i d'una vinya.
Add. hebr. en facsímil i en transcripció]
1066 Barcelona Pergamins AC.l 678 [Arrendament. Add. hebr.]
1066 Barcelona Baer Juden '1 [Convinença, Signatures)
1067 Barcelona Miret-Schwab IV / Alturo 90 [Venda d'un alou. Add. hebr.]
1069 Barcelona Diplomatari ACB 1184 [Empenyorament. Nom en el verso del document]
1070 Barcelona Diplomatari ACB 1199 [Venda de terres i vinyes. Add. hebr.]
1072 Barcelona Diplomatari ACB 1220 [Venda d'unes cases. Signatura]
1072 Barcelona Diplomatari ACB 1223 [Empenyorament. Una frase en hebreu]
1073 Barcelona *Millas XXX / Riera-Udina 1 [Venda d'unes vinyes. Facsímil i traducció]
1074 Barcelona Diplomatari ACB 1264 [Venda d'una casa. Nom]
1076 Barcelona Gottheil 2 [Venda d'unes terres. Add. hebr.]
1078 Barcelona Gottheil 4 / Pergamins AC.2 RBII-32 [Venda d'una peca de terra. Add. hebr.]
1079 Barcelona Diplomatari ACB 1345 [Donació d'una vinya. Una frase en hebreu]
1080 Barcelona Baer Juden 608 / Diplomatari ACB 1368/ Bet-Arié 65 [Permuta de terres. Add. hebr.]
1082 Barcelona Schwab-Miret D V / Diplomatari ACB 1413 [Venda d'una petita porció de terreny. Add. hebr. en facsímil i en transcripció]
1088 Barcelona Gottheil 3 / Pergamins AC.2 BRII-40 [Empenyorament d'unes vinyes. Add. hebr.]

1092 Barcelona Schwab-Miret N IV *(cf* Schwab-Miret D p. 582-583) / Baer Juden 609 /
Diplomatari ACB 1554 [Venda d'una vinya. Add. hebr.]

1092 Barcelona Udina-Millàs 1 [Venda de terres. Add. hebr. Facsímil, transcripció i traducció]

1092 Barcelona Gottheil 5 / Pergamins AC.2 BRII-78 [Venda d'unes vinyes. Add. hebr.]

1093 Barcelona Pergamins AC.2 RBIII-6 [Venda d'unes vinyes. Add. hebr.]

1094 Barcelona Diplomatari ACB 1613 [Donació dunes cases a cens. Add. hebr.]

1094 Barcelona Miret-Schwab VIII / Alturo 140 [Cens d'unes cases. Add. hebr.]

1095 Barcelona Miret-Schwab X [Hipoteca d'unes terres. Add. hebr.]

1096 Barcelona Miret-Schwab IX / Alturo 147 [Venda d'una peca de terra. Add. hebr.]

1096 Barcelona *Millàs 11 / Diplomatari ACB 1627 [préstec amb garantia d'un bé immoble. Facsímil i traducció]

1097 Barcelona Diplomatari ACB 1642 [Venda d'una peça de terra. Add. hebr.]

1097 Barcelona Pergamins AC.2 [Reconeixement de deute. Transcripció i traducció]

1102 Barcelona Schwab-Miret N I / Baer Juden 610 [Hipoteca. Add. hebr. Transcripció i traducció]

1104 Barcelona Schwab-Miret N 11 [Venda d'unes terres. Trad. de l'add. hebr. corresponent a Miret-Schwab XI]

1104 Barcelona Schwab-Miret N III (Venda d'un alou. Add. hebr. (en dóna només la traducció)]

1104 Barcelona Schwab-Miret N IV *(cf* Schwab-Miret D p. 582-583) (Venda. Add. hebr. (en dóna només la traducció)]

1108 Barcelona Schwab-Miret N V [Venda. Add. hebr.]

1112 [Barcelona] =Millàs XXXI / Riera-Udina 2 [préstec. Facsímil, transcripció i regest] 1114 Barcelona Alturo Subs 1 [Convinença. Signatura. Facsímil i transcripció]

1117 Barcelona *Klein 1 [Venda d'una peça de terra. Facsímil, transcripció i traducció]

1121 Barcelona Miret-Schwab XII / Alturo 187/ Baer Juden 15 [Venda d'un alou. Add. hebr. Signatura del batlle Perfet ben Salamó (Sesset)]

1126 Barcelona Miret-Schwab XIII [Venda d'una vinya. Signatura]

1138 Barcelona Baer Juden 612 [Venda d'una vinya. Add. hebr. Transcripció]

1144 Barcelona Baer Juden 24 [Empenyorament. Signatura del batlle Jafudà ben Issac]

1146 Barcelona Baer Juden 25 [Venda d'un obrador. Signatura del batlle Jafudà ben Isssac]

1155 Barcelona *Klein 2 [Venda d'una vinya. Facsímil, transcripció i traducció]

1158 Terrassa Baer Juden 32 [Cessió de drets d'un molí. Signatura del batlle Saltell ben Sésset (= Perfet)]
1158 Barcelona Baer Juden 615 [Arrendament d'unes terres. Add.hebr. Transcripció]
1160 Barcelona Miret-Schwab XIV [Convenció sobre la compra d'una vinya. Signatura]
1160 Girona Baer Juden 34 [Venda d'un lloc del mercat de Girona. Signatures]
1163 Barcelona Miret-Schwab XV / Alturo 369 [Cessió d'una peça de terra a cens. Add. hebr.]
1164 Barcelona *Millàs III [Venda d'una parada de mercat. Facsímil i regest]
1166 Xerta Baer Juden 36 [Venda d'unes terres. Transcripció d'una addició en aljamia judeoaràbiga, Signatures]
1166 Barcelona Baer Juden p 1020 / Schwab-Miret p 566 [Venda d'una casa. Signatura. del batlle Saltell ben Sésset (= Perfet), llegit Saltell ben Salom per Schwab, errròniament]
1173 Barcelona Alturo Subs 2 [Venda d'una casa. Signatura. Facsímil i transcripció]
1174 Girona Baer Juden 42 [Venda de cases a Gardeny. Signatures]
1176 [Barcelona] Miret-Schwab XVI [Empenyorament. Signatura]
1177 Barcelona Baer Juden 617 [Venda d'una vinya. Add. hebr. Transcripció]
1181 Barcelona Miret-Schwab XVII / Alturo 502 [Cessió d'una peça de terra a cens. Add. hebr. Facsímil i traducció]
1182 Barcelona Baer Juden 618 [Hipoteca d'unes terres. Add. hebr. Transcripció]
1182 Barcelona Baer Juden 619 [Venda d'unes terres. Trasllat de 1224. Add. hebr. Transcripció]
1185 Barcelona Udina- Millàs 2 [permís per a treure aigua d'un rec. Signatures. Facsímil, transcripció i traducció]
1187 Tarragona Baer Juden 49 [Venda d'un mas. Signatura]
1192 Tarragona Baer Juden 54 [Donació d'un molí. Signatura]
1193 Girona Baer Juden 56 [Venda d'unes cases. Signatures]
1194 Barcelona *Millàs IV [Venda d'unes terres. Facsímil i regest]
1196 Tarragona Baer Juden 54 [Reconeixement de deute. Signatura]
1198 Barcelona Miret-Schwab XVIII / Alturo 632 [Venda d'una vinya. Add. hebr.]
1198 Girona Baer Juden 59 [Donació d'una parada. Signatura]
1199 Barcelona *Klein 3 [Venda d'una vinya. Facsímil, transcripció i traducció]
1199 Barcelona *Millas V [Venda d'unes terres. Facsímil i regest]
1199 Barcelona Baer Juden 33 *(cf* Villanueva, *Viage literario,* XVIII, 295-296) [Venda d'uns banys. Signatura]
1199 Girona Alturo Subs 3 [Avinença, Signatura. Facsímil i transcripció]
1200 Barcelona *Millàs VI [Donació d'unes terres. Facsímil i regest]

1200 Barcelona *Millàs VII [Garantia d'una donació. Facsímil i regest]
1200 Barcelona Baer Juden p 1021 / Schwab-Miret p 567 [Venda d'una casa. Signatura del batlle Perfet Sésset, llegit Berakhia per Schwab, erròniament]
1201 Barcelona Miret-Schwab XIX [Venda de tres masos. Add. hebr.]
1202 Barcelona *Millás VIII [Venda d'unes terres. Facsímil i regest]
1202 Barcelona *Millas IX [Préstec amb garantia d'un bé immoble. Facsímil i regest]
1202 Barcelona Baer Juden p 1021 [Signatura del batlle Perfet]
1207 Barcelona Baer Juden 52 + P 1021 [Signatura del batlle Perfet]
1210 Barcelona Baer Juden 619 [Venda d'unes terres. Trasllat de 1224. Add. hebr. Transcripció]
1215 Barcelona *Millàs X [Sentència d'un tribunal sobre la venda d'unes cases. Facsímil i traducció]
1215 Barcelona *Millàs XI [Venda d'un camp. Facsímil i regest]
1217 Barcelona *Millàs XII [Venda d'una vinya. Facsímil i regest]
1217 Lleida Baer Juden 62 [Venda d'una parada. Signatura]
1217 Girona Baer Juden 81 [Àpoca. Signatures]
1220 Barcelona *Klein 4 [Venda d'una vinya. Facsímil, transcripció i traducció]
1220 Barcelona *Klein 5 [Venda d'una vinya. Facsímil, transcripció i traducció]
1220 Barcelona Miret-Schwab XX [Venda d'una peça de terra. Add. hebr.]
1224 Barcelona *Millàs XIII [Donació d'una vinya. Facsímil i regest]
1226 Barcelona Baer Juden 86 [Reconeixement de deute. Signatures]
1227 Barcelona Miret-Schwab XXI [Venda d'una vinya. Add. hebr.]
1227 Barcelona Baer Juden 87 [Condonació de deute. Signatures]
1230 Barcelona *Miret-Schwab XXII [Venda d'una vinya. Doc. hebr. en facsímil]
1232 Manresa Miret-Schwab XXIII [Quitança. Signatures]
1233 Barcelona Baer Juden 90 [Signatures del batlle Salamó Bonafós]
1234 Barcelona *Klein 6 [Venda d'una peça de terra. Facsímil, transcripció i traducció]
1235 Barcelona *Klein 7 [Àpoca. Facsímil, transcripció i traducció]
1235 Tortosa Miret-Schwab XXIV [Cessió de dues finques a cens. Add. hebr.]
1238 Barcelona Miret-Schwab XXV [Cessió de drets sobre la quartera de Barcelona. Add. hebr.]
1239 Barcelona Díaz Esteban Doc [Facsímil i traducció. Add. hebr.]
1243 Barcelona Miret-Schwab XXVI / Baer Juden 90 [Venda de cases entre cristians atestada pel batlle jueu Salamó Bonafos. Add. hebr.]
[1243] Barcelona Miret-Schwab XXVII [Venda de molins. Signatura del batlle jueu]
1245 Barcelona Baer Juden p 1022/ Miret-Schwab XXVIII [Quitança d'un violari. Signatures amb errors de lectura per part de Schwab]
1246 Girona Miret-Schwab XXIX [Cessió d'una peça de terra a cens. Add. hebr. (en dóna només la traducció)

1247 Barcelona Baer Juden 621 [Signatura. Transcripció]
1248 Barcelona Baer Juden 94 [Venda de lleudes. Signatures del batlle Vidal Salamó i testimonis]
1249 Barcelona *Miret-Schwab XXX [Donació (trasllat conservat només en la traducció francesa que en dóna Schwab)
1252 Girona *Millàs XXXII / Riera-Udina 3 [Venda d'unes vinyes. Facsímil i regest]
1255 Girona Miret-Schwab XXXI [Venda d'una peça de terra a cens. Add. hebr. (en dóna només la traducció)
1258 Barcelona Baer Juden 622 [Permís d'ús d'un rec. Signatures. Transcripció]
1258 Barcelona *Millàs XIV [Donació d'una vinya. Facsímil i regest]
1258 Barcelona *Millàs XV [Permís per a residir en unes cases. Facsímil i regest]
1260 Barcelona Bar Juden 96 [Concessió d'aigua per a regar. Signatures]
1261 Barcelona *Millàs XVI [Sentència d'un tribunal sobre un nomenament de tutors. Facsímil i traducció]
1261 Barcelona *Millàs XVII [Trasllat de la sentència d'un tribunal sobre un nomenament de tutors. Facsímil i regest]
1261 Barcelona Millàs XXVIII / Lacave Ketubot p. 17,34 [Quetubà copiada dins d'un document de venda d'una vinya de 1276. Facsímil i traducció]
1262 Barcelona *Klein 8 [Venda de béns immobles. Facsímil, transcripció i traducció]
1262 Barcelona *Klein 9 [Quitança, Facsímil, transcripció i traducció]
1262 Barcelona *Klein 10 [Reconeixement de compra de béns immobles. Facsímil, transcripció i traducció]
1262 Barcelona *Millàs XVIII [Sentència d'un tribunal sobre una restitució de dot. Facsímil i traducció]
1262 Barcelona * Millàs XIX [Venda de béns immobles. Facsímil i regest]
1262 Barcelona * Millàs XX [Àpoca. Facsímil, transcripció i regest]
1262 Barcelona * Millàs XXI [Transferència de propietat. Facsímil i traducció]
1262 Barcelona * Millàs XXII [Reconeixement de possessió d'unes escriptures. Facsímil i traducció]
1263 Barcelona Miret-Schwab XXXII [Testament. Signatures (només en dóna la transcripció)]
1267 Barcelona *Millàs XXIII [Venda d'una vinya. Facsímil, transcripció i regest]
1267 Barcelona * Millàs XXIV [Venda d'una vinya. Facsímil i regest]
1268 Barcelona * Millàs XXV [Testament (trasllat). Facsímil i traducció]
1268 Barcelona * Millàs XXVI [Testament (trasllat). Facsímil i regest]
1269 Barcelona Díaz Esteban Doc [Facsímil i traducció. Add. hebr.]
1269 Mallorca *Lacave Ketubot p. 20, 46 / Jiménez [Facsímil, transcripció i comentaris d'una quetubà]

1270 Barcelona Baer Juden 101 [Venda d'una part de la lleuda de Mediona. Signatures]
1271 Barcelona Miret-Schwab XXXIII [Permís d'ús d'una paret mitgera en unes cases de Vic. Signatures]
1271 Girona Baer Juden 105 [Venda d'unes cases. Signatura del batlle Jucef Ravalla]
1273 Barcelona Baer Juden 624 [Àpoca. Signatura. Transcripció]
1274 Montsó * Millàs XXXIII / Riera-Udina 4 [Venda d'un cens. Facsímil i regest]
1276 Barcelona *Millàs XXVIII [Venda d'una vinya. El document inclou el trasllat d'una quetubà de l'any 1261. Facsímil i traducció]
1276 Girona Baer Juden 109 [Condonació. Signatura del batlle Jucef Ravalla]
1276 Barcelona Baer Juden 110 [Empenyorament. Add. hebr.]
1276 Girona Baer Juden 111 [Renúncia a la imposició de sancions per uns disturbis. Signatura del batlle Astruc Ravalla]
1277 Girona Baer Juden 113 [presa de possessió del castell de Pontons. Signatura del batlle Astruc Ravalla]
1279 Barcelona Baer Juden p 1023 [Reconeixement de deute. Signatura de Mossé ben Astruc Ravalla. Transcripció]
1281 Barcelona Baer Juden 625 [Cens sobre unes terres. Signatures]
1282 Barcelona Baer Juden 122 [Arrendament de batllies. Add. hebr.]
1282 Barcelona *Klein 11 [Venda d'unes cases. Facsímil, transcripció i traducció]
1284 Barcelona *Riera-Udina 8 [Testament. Facsímil i regest]
1284 Besalú *Millàs I [Venda de béns immobles (trasllat de dos documents). Facsímil, transcripció i traducció]
1287 Barcelona Miret-Schwab XXXIV / Baer Juden 627 [Quitança. Add. hebr.]
1288 Girona *Loeb I [Venda d'una casa. Transcripció i traducció resumida]
1292 Barcelona Miret-Schwab XXXVI [Sentència d'un tribunal (trasllat)]
1292 Barcelona Díaz Esteban Doc [Facsímil i traducció. Add. hebr.]
1293 Barcelona Miret-Schwab XXXV [Procuració. Signatura]
1293 Barcelona *Miret-Schwab XXXVI / Baer Juden 626 / Fraenkel / Feliu SbA / [Poders. Facsímil, transcripció i traducció]
1296 Barcelona *Loeb II [Donació d'una casa. Transcripció i traducció resumida]
1297 Barcelona *Klein 12 [Donació d'unes cases. Facsímil, transcripció i traducció]
1298 Barcelona *Riera-Udina 9 [Carta d'indemnitat. Facsímil i regest]
1299 Barcelona *Riera-Udina 10 [Hipoteca d'un banc de la sinagoga. Facsímil i regest]
1300 Barcelona *Riera-Udina 11 [Concessió. Facsímil i regest]
1300 Barcelona *Klein 13 [Donació d'unes cases. Facsímil, transcripció i traducció]

1300 Barcelona *Klein 14 [Acta de jurament. Facsímil, transcripció i traducció]
1302 Barcelona *Klein 15 [Restitució d'una donació. Facsímil, transcripció i traducció]
1302 Barcelona *Klein 16 [Donació . Facsímil, transcripció i traducció]
1304 Solsona Fita Cèdules [Transcripció i traducció. Add. hebr.]
1306 Solsona Fita Cèdules [Transcripció i traducció. Add. hebr.]
1310 Solsona Fita Carta [Fragment d'una carta. Facsímil, transcripció i traducció]
1315 Barcelona *Klein 18 / Díaz Esteban ACB [pacte sobre servitud de llums. Facsímil, transcripció i traducció]
1316 Barcelona *Klein 17 [Atorgament de poders. Facsímil, transcripció i traducció]
1324 Barcelona *Riera-Udina 12 [Renúncia jurada. Facsímil i regest]
1327 Mallorca Aguiló / Lacave Ketubot [Traducció catalana d'una quetubà. Original hebreu reconstruït per Lacave Ketubot p. 201-202]
1328 Barcelona *Millàs XXIX [Permís d'ús d'una paret mitgera. Facsímil i regest]
1331 Manresa Romano D II [Donació d'unes cases. Transcripció i regest]
1333 Girona Casanovas [Llibre de comptes. Facsímil i transcripció]
1335 Sta. Coloma Montbui *Blasco Quetubà / Lacave Ketubot p. 19,44 [Quetubà. Facsímil, transcripció i traducció]
1337 Barcelona *Riera-Udina 13 [Àpoca. Facsímil i regest]
1340 Sta. Coloma Queralt Cortès F [Transliteració i traducció d'un fragment de cèdula notarial]
1343 Barcelona *Riera-Udina 14A / Lacave Ketubot p. 17, 34 [Reconeixement d'obligació.Facsímil transcripció i regest]
1343 Barcelona *Riera-Udina 14B / Lacave Ketubot p. 17,34 [Àpoca. Facsímil i regest]
1346 Barcelona *Romano D IV [Dissolució d'esposalles. Transcripció i traducció]
1346 [Girona] Baer Juden 224a [Interpel·lació de Cresques Elies sobre pagament d'impostos. Transcripció]
1349 Barcelona *Riera-Udina 15 [Àpoca. Facsímil i regest]
1352 Girona *Loeb III [Transferència de propietat. Transcripció i traducció]
1352 Castelló d'Empúries *Loeb IV [Donació d'una casa. Transcripció i traducció]
1352 Girona *Loeb V [Venda d'una casa. Transcripció i traducció]
1354 Barcelona Baer Juden 253/ Feliu Acords [Acords de les aljames catalanes. Transcripció i traducció catalana]
1355 Barcelona *Riera-Udina 16 [Hipoteca d'una casa. Facsímil i regest]

1355 Barcelona *Riera-Udina 17 [Àpoca. Facsímil i regest]
1363 València *Lacave Ketubot p. 22, 50 [Facsímil, transcripció i comentaris]
1365 Girona *Schwab Acte / Riera-Udina 5A [Venda d'unes cases. Facsímil, transcripció i traducció]
1365 Girona *Schwab Acte / Riera-Udina 5B [Apoca. Facsímil, transcripció i traducció]
1371 Terrassa Feliu Terrassa 8-9 [Documents matrimonials. Fragments. Facsímil i regest]
1386 Barcelona *Riera-Udina 6A / Millàs Ketubà / Lacave Ketubot p. 15,31 [Quetubà.Facsímil transcripció i traducció]
1386 Barcelona *Riera-Udina 6B / Millàs Ketubà / Lacave Ketubot p. 15, 31 [Àpoca al peu de la quetubà anterior. Facsímil transcripció i traducció]
1390 Barcelona *Riera-Udina 7A / Lacave Ketubot p. 16,32 [Quetubà d'un matrimoni segons la llei del levirat. Facsímil, transcripció i regest]
1390 Barcelona *Riera-Udina 7B / Lacave Ketubot p. 16,32 [Àpoca. Facsímil transcripció i regest]
1390 Barcelona *Riera-Udina 7C / Lacave Ketubot p. 16,32 [Reconeixement d'una obligació. Facsímil transcripció i regest]
1391 Mallorca *Lacave Ketubot / Jiménez [Facsímil, transcripció i comentaris]
1392 Castelló d'Empúries *Pujol [Arrendament d'impostos]
1402 Perpinyà Magdalena [Compravenda de seients de la sinagoga. Transcripció i comentaris]
1412 Perpinyà Boaçà [Quaderns de comptes]
1412 Perpinyà Shatzmiller [Document administratiu. Facsímil, transcripció i traducció]
1435 Bellpuig Lacave Ketubot p. 18, 41 / Blasco ACC [Facsímil, transcripció i comentaris]
1439 Cervera Lacave Ketubot p. 18, 36/ Blasco ACC [Facsímil, transcripció i comentaris]
1442 Cervera Lacave Ketubot p. 18, 38/ Blasco ACC [Facsímil, transcripció i comentaris]
1443 Girona Zabara [Llibre de comptes] Tamid 5 [Facsímil, transcripció i traducció]
1455 Cervera Duran [Ordinacions de la clavaria del call de Cervera. En aljamia hebraicocatalana. Facsímil i transcripció]
1463 Montsó Boaçà [Testament. Només traducció francesa comentada]
1485 Cervera Duran [Carta privada. En aljamia hebraicocatalana]

Documents sense data:

_ Cervera	Blasco ACC [Facsímil i regest de diversos fragments del segle XV]
_ Barcelona	Díaz Esteban ACB [Servitud de llums]
_ Barcelona	Millàs XXVII / Lacave Ketubot p. 16,33 [Fragment d'una quetubà atribuïble al segle XIV. Facsímil i traducció]
_ Mallorca	González Llubera / Romano D I [Fragment d'una quetubà, Facsímil, transcripció i traducció]
_ Manresa	Lacave Ketubot p. 19,43/ Gasol [Fragment d'una quetubà atribuïble al segle XIV. Facsímil i transcripció
_ Solsona	Yahuda [Edició i comentaris d'uns fragments de *mahzor*. Fotogravat]
_ Vic	Cortès Q / Lacave Ketubot p. 19,44 [Edició i traducció d'un fragment de quetubà del segle XIII]
_ Vic	Llop [Fragment d'una quetubà. Facsímil, transcripció i traducció]
_ _	Blasco Aljamiat [Quadern d'anotacions comercials. Facsímil, transcripció i estudi lexicogràfic]
_ _	Del Olmo-Magdalena [Receptes mèdiques]
_ _	Romano D III [Venda d'un seient de la sinagoga de Barcelona. Transcripció i traducció]
_ _	Romano D V / Lacave Ketubot p. 17,36 [Fragment que conté la part inferior d'una quetubà probablement del segle XIV (o del XIII, segons Lacave)]

* = Document hebreu complet, reproduït en facsímil o en transcripció

Add. hebr. = Addició hebraica [al peu, o a l'interior, d'un document llatí]

ALGUNES OBSERVACIONS PALEOGRÀFIQUES

Bàsicament van ser tres les escriptures utilitzades per a escriure la llengua hebrea a l'edat mitjana: la quadrada, per als textos bíblics, litúrgics i talmúdics; la semicursiva, per als documents públics, els textos literaris i les obres científiques (anomenada *masca* –d'un mot àrab que significa 'prim', 'allargat'– en alguns textos hebreus medievals de l'àmbit occitanocatalà), i la cursiva, per a tota mena d'obres literàries, però sobretot per a la correspondència i els documents personals. Una de les característiques de la cursiva és el fet que moltes parelles de lletres es combinen en un sol traç. Hi ha, a més, diversos estils o tipus de transició, com ara l'escriptura semiquadrada o la proto-semicursiva.

Pel que fa a l'escriptura quadrada, cal dir que no ha canviat pas gaire al llarg dels darrers quinze segles. És encara el tipus de lletra emprada per la impremta avui (juntament amb un tipus de semicursiva d'origen asquenazita anomenada 'raixí' –a causa d'haver estat utilitzada, a la fi del segle XV, per a imprimir els comentaris bíblics i talmúdics de rabí Salomó ben Isaac, RaSÍ–, que continua essent utilitzada encara avui per a textos religiosos).

Les escriptures semicursives i cursives de l'edat mitjana imitaren, intencionadament o no, les escriptures de les altres llengües enmig de les quals vivien els jueus, i aquesta escriptura, avui anomenada sefàrdica, amb tota mena d'estils personals, s'escampà, sota la influència dels centres culturals jueus de la península Ibèrica, per moltes regions de la conca mediterrània ja abans de l'expulsió de 1492, i sobretot després. Sefàrdic, tanmateix, no és una designació geogràfica sinó tipològica. Fins i tot sembla que aquest tipus d'escriptura sorgí en la regió del Magrib, més que no pas en la península Ibèrica (mitificada i "espanyolitzada" en temps postmedievals sota el nom de Sefarad). Unes lletres tan influïdes per les aràbigues, plenes de corbes, prolongacions i lligadures, només poden haver evolucionat de la manera en que ho van fer estant en contacte amb l'escriptura aràbiga. No podien pas haver nascut en territoris cristians en contacte amb escriptures llatines. En realitat, tots els documents més antics d'escriptures hebrees quadrades i cursives sefàrdiques apareixen a Tunísia, d'on es van transmetre, pel que sembla, vers Al-Andalus i després cap a totes les comunitats de la península Ibèrica, incloses, en un lent procés de transformació i suplantació, les dels regnes cristians, i les d'altres territoris de la conca mediterrània. La disgregació del califat de Còrdova i les guerres que en derivaren en el segle XII, amb la instauració dels regnes de taifes, provocaren el desplaçament de nombrosos intel·lectuals i científics àrabs i jueus cap a la Marca superior, és a dir, cap a la vall de l'Ebre, els quals van contribuir en poc temps a fer de Saragossa un centre cultural de gran esplendor. Alguns jueus, com és el cas del savi Abraham bar Hiya, van fer cap a Barcelona en un determinat moment de les acaballes del segle XI. No sembla pas desen-

raonat de pensar que el camí d'expansió de l'escriptura sefàrdica arriba als comtats cristians per la via dels jueus que hi feren cap des de les terres musulmanes aragoneses.

La majoria dels nombrosos testimonis escrits que posseïm fins a la fi del segle XI demostren clarament que els jueus de les terres cristianes feien servir un tipus d'escriptura semicursiva o lleugerament cursiva que tenia molta semblança amb l'escriptura hebrea de l'Europa cristiana utilitzada en documents de Franca, Alemanya i Anglaterra en la mateixa època. Quan hom va començar a escriure textos en hebreu en els regnes cristians del nord de la península Ibèrica (en general, breus addicions hebraiques en documents llatins), l'escriptura utilitzada era semblant a la de les altres comunitats jueves de l'Europa occidental, és a dir, una escriptura hebrea que havia rebut –diuen els més experts– la influència de l'escriptura carolina amb què els cristians escrivien el llatí. És cap a la fi del segle XI que els documents (n'hi ha exemples de Barcelona dels anys 1083 i 1092) comencen a mostrar canvis provocats per l'escriptura hebrea utilitzada a les terres musulmanes. A mitjan segle XII, tots els documents són ja escrits en l'estil anomenat ara sefàrdic. Paradoxalment, la conquesta de les terres musulmanes no comporta el desplaçament de l'escriptura hebrea dels jueus dels territoris cristians cap a les noves terres conquerides, sinó a l'inrevés, implica, per part d'aquelles comunitats, l'adopció de l'escriptura influïda per l'àrab que els jueus d'al-Andalus i del Magrib feien servir, i que és la que s'escampà cap al nord. A mitjan segle XII, tots els jueus de la península Ibèrica utilitzaven ja algun dels tipus d'escriptura cursiva o semicursiva hebrea influïda per l'escriptura àrab.

Almenys des de l'any 1202, data del manuscrit hebreu més antic de Provença i el Llenguadoc, tots els documents hebreus reflecteixen la influència d'aquesta l'escriptura hebrea sefàrdica, que anà conquerint terreny a mesura que aquelles terres se situaven sota el domini català, moviment que es reforçà amb l'arribada d'importants erudits que, fugint dels almohades, s'instal·laren en terres occitanes. L'adopció de la nova escriptura trasllueix també la incorporació del judaisme occità en l'àmbit del judaisme català.

D'altra banda, val la pena d'assenyalar encara algunes característiques habituals en aquest tipus de documents privats, en alguns casos específicament catalanes, com ara la prefixació de l'article En/Na al nom sense cap separació: *Nissac, Enmossé, Enbenvenist,* etc.

L'EDICIÓ DE DOCUMENTS HEBRAICS DE GOTTHEIL

Richard J. H. Gottheil (1862-1936) va ser un professor de llengües semítiques a la Columbia University de Nova York i, a partir de 1896, director

del departament oriental de la Biblioteca Pública de Nova York. Orientalista a l'estil, ara més aviat bescantat, d'aquella època i sionista de la primera hora. L'any 1901 va visitar els *Archivos de Aragon* (sic) de Barcelona i va trobar-hi cinc documents llatins del segle XI amb addicions hebraiques, les quals va transcriure, tot editant també el text llatí en cada cas. Explica que "foren els únics que vaig trobar en el curs d'una recerca forçosament precipitada, ja que el temps que tenia per ser allí era limitat. Estic segur que n'hi ha d'altres, d'aquestes addicions hebraiques, amagades en molts dels deliciosos petits pergamins enrotllats i lligats junts, talment una renglera de cerveses «Stengel» a la terrassa d'una cerveseria alemanya. I no us penséssiu que aquesta il·lusió dels sentits és exagerada, perquè la facilitat i la comoditat amb que un pot treballar i fumar en els arxius i les biblioteques espanyols, et fa pensar que l'única cosa que hi manca és una gerra de cervesa". Sia la set sia la ignorància de la historia de Catalunya i del judaisme medieval català, li van fer cometre tantes errades en la interpretació dels documents (en els noms dels comtes, els topònims, les dates, les monedes, etc.) que el seu treball, fet amb tan poc coneixement d'allò que alguns anomenarien les circumstàncies locals, avui és totalment inutilitzable. Amb la bona intenció de redreçar les coses, i responent a la sol·licitud rebuda dels autors, he retranscrit, retraduït i reinterpretat aquests documents en: FELIU, Gaspar *(et al.). Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Borrell a Ramon Berenguer 1* Barcelona: Fundació Noguera, 1999.

L'EDICIÓ DE DOCUMENTS HEBRAICS DE MIRET-SCHWAB

Joaquim Miret i Sans (1858-1918) va ser un senyor ric de Barcelona, un conco adinerat –com diu Gaziel–, fill d'una família que havia fet fortuna a través de les inversions immobiliàries, Els béns heretats li van permetre de dur una vida allerada, doctorar-se en dret civil i canònic, i dedicar-se a viatjar i a divertir-se, sense deixar, però, d'escorcollar arxius i biblioteques arreu on anava. El seu interès per la història dels jueus el va dur a fer amistat amb l'hebraista francès Moïse Schwab, amb qui va publicar diversos articles sobre documents hebreus d'arxius catalans dels segles XI al XIII. Schwab, que havia estat secretari de Salomon Munk, el savi francès que va traduir la *Guia dels Perplexos* de Maimònides, havia fet alguns treballs bibliogràfics i filològics, i havia traduït tot solet el Talmud de Jerusalem al francès. Us suggereixo de donar un cop d'ull a l'article d'Eleazar Gutwirth en el número 68 de Sefarad per a tenir una idea del valor avui molt deslluït de la seva obra. Limitant-nos al treball sobre documents hebreus procedents del fons de Santa Anna de l'Arxiu Diocesà de Barcelona, fet amb Miret i Sans l'any 1914, cal dir que trontolla de pertot arreu. Els errors d'interpretació dels docu-

ments, tant els textos hebreus com els llatins, són innombrables i de tota mena: (IV) "els mancusos d'or d'Enees" esdevenen *"mines* d'or"; (X) *"Marat* Bonafilla, la seva sogra *[hotantó]"* es converteix en "Dame Bonafilia Chumaceno (!)"; (XII); "la parellada comtal *[haser ha-silton"* és "la Cour du Sultan", etc. És un treball clafit d'errors i disbarats onomàstics i històrics. Per sort, molts dels documents van acompanyats de l'edició facsímil o de la transcripció del text hebreu, cosa que ens permet de criticar-ne la traducció, perquè, per desgràcia, setze dels diplomes que estudien van desaparèixer fa qui-sap-los anys i ningú no sap on són (veg. J. Alturo i Perucho, *L'arxiu antic de Santa Anna de Barcelona del* 942 *al 1200,* Barcelona, 1985, vol. 1, p. 50). Així i tot, un dels documents, el XXXVI, de l'any 1293, va anar a parar al Hebrew Union College de Cincinnati, on Frenkel el va publicar (només el text hebreu) a la revista *Alim* de l'any 1934-35, sense saber que ja havia estat publicat (en facsímil, juntament amb el document llatí corresponent) a la *Revue des Études Juives* vint anys abans. La pregunta és: Com hi va anar a parar? Qui l'hi va enviar? Qui se'l va endur d'on? Alguns d'aquests documents desapareguts podrien estar en el llegat de Miret i Sans que és a la Biblioteca de Catalunya.

L'EDICIÓ DE DOCUMENTS HEBRAICS DE MILLÀS I VALLICROSA

L'edició de trenta-tres documents hebraics, transcrits i traduïts en la majoria dels casos, per Millàs i Vallicrosa, amb sengles fotografies, i publicats per l'Institut d'Estudis Catalans l'any 1927, és (o potser caldria dir: havia d'haver estat) la línia divisòria entre l'abans i el després en l'estudi d'aquest tipus de documents. Millàs i Vallicrosa (1897-1970) va ser un hebraista professional que era alhora arabista i medievalista, docte en la història de les ciències i en la del judaisme medieval. El seu treball representa un salt qualitatiu de gran envergadura i honora la cultura catalana. Més de 80 anys després, tanmateix, la seva obra necessita una revisió en diversos aspectes: en l'onomàstica, en la terminologia jurídica, en la datació dels documents i en l' actualització del català, que avui, com no podria ser altrament, grinyola. Però el seu treball va ser el fruit d'un autèntic hebraista erudit i rigorós. La guerra, que frustra tantes esperances col·lectives, li imposà un canvi de llengua i l'obligà a donar de baixa l'ús del català en els seus treballs. La seva obra científica i literària continua essent d'alt nivell, però exclusivament en castellà.

L'EDICIÓ DE DOCUMENTS HEBRAICS DE JAUME RIERA

Jaume Riera publicà fa trenta anys, en un article de la *Miscellanea Barcinonensia,* signat també per Frederic Udina (que no sé que hi devia

aportar) divuit documents, que resumí irreprotxablement i anotà abundantment amb observacions històriques sobre els individus que hi apareixen. Quatre d'aquests documents –els que es conserven a l'ACA– ja havien estat inclosos, tanmateix, en el recull de Millàs. Probablement l'objectiu d'aquesta edició no era sinó el que es desprèn del treball publicat: oferir informació històrica rigorosa sobre les circumstàncies que generaren cada un dels documents i els individus implicats. Seria bo, el dia que algú emprengui el treball de reedició d'aquests documents, de donar-ne la transcripció i la traducció completes.

L'EDICIÓ DELS DOCUMENTS HEBRAICS D'ELKA KLEIN

La doctora Elka Klein (1966-2005) va ser mereixedora del segon Premi Beca Mossé ben Nahman, atorgat pel Patronat Call de Girona l'any 1999 a la seva proposta de recerca, anàlisi, transcripció, traducció i edició d'un grup de documents hebreus conservats a l'Arxiu Capitular de Barcelona. L'any 2005 el Patronat Call de Girona va publicar aquest estudi i edició documental, que conté l'anàlisi, transcripció i traducció de divuit documents que abasten un arc cronològic que va des de l'any 4877 (1117 segons còmput cristià) al 5076 (1315 segons còmput cristià). L'edició inclou la fotografia de cada un dels documents, i consta de dues parts: un primer apartat anomenat "Generalitats", on s'exposa de manera concisa quin era el procediment en la redacció de documents hebraics, s'analitzen les diferents parts i els continguts d'un document hebraic, i se'n comenten alguns aspectes relacionats per exemple amb les formules finals i de datació. I un segon apartat, intitulat "Els documents: traducció i comentaris", que regesta, tradueix, comenta i transcriu cadascuna de les actes documentals hebrees conservades a l'Arxiu Capitular de Barcelona.

L'estudi crític que es du a terme en aquest treball aconsegueix presentar noves perspectives entorn uns documents alguns dels quals ja havien estat estudiats anteriorment (Millas) , tot i que la majoria estaven inèdits en tots els aspectes. Aquestes noves perspectives permeten l'ús dels documents hebraics amb una finalitat no només lingüística i/o filològica, si no, i sobretot, amb una voluntat d'interpretació històrica i de contextualització, i converteixen aquest treball en una eina utilíssima per a persones estudioses de la història de la Catalunya jueva des de qualsevol dels seus vessants.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA

BET-ARIÉ, Malachi. "Hebrew Script in Spain: Development, offshoots and vicissitudes". En:
BEINART, Haim (ed.). *Moreshet Sepharad: The Sephardi legacy*. Jerusalem: The Magnes Press, The HebrewUniversity, 1992, vol. 1, p. 282-317.

BET-ARIÉ, M.; ENGEL, E. *Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts. Vol. II: Sefardic*. Jerusalem:
The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002.

ENGEL, Edna. "The Sephardic scripts of the 13th-14th centuries in view of the Gerona fragments". *Materia Giudaica* (Florència), VI/2 (2001), p. 145-160 • Conté 12 làmines amb la reproducció de documents que il·lustren les diverses variants d' escriptura sefàrdica medieval en fragments trobats a Girona i Barcelona.

ENGEL, Edna. "Hebrew scripts in medieval Catalonia". En: *Actes del I congrés per a l'estudi dels jueus en territori de llengua catalana. Barcelona-Girona, del* 15 *al* 17 *d'octubre de 2001*. Universitat de Barcelona, 2004, p. 121-138 • Comenta des del punt de vista de la paleografia, tot donant-ne una reproducció facsímil, tretze fragments de documents ja publicats o reproduïts de manuscrits existents en diverses biblioteques.

PERANI, Mauro. "Fondi di manoscritti ebraici nell'area del Mediterraneo". En: *La cultura del llibre: Herència de passat, vivència de futur. Actes del congrés internacional "Cultura Sefardita al Mediterrani". Girona del* 26 *al* 28 *de març de* 1998.Girona: Ajuntament de Girona, Patronat Municipal Call de Girona, 1999, 139-159 • Inclou una breu referència a la possibilitat de trobar nombrosos fragments de manuscrits a Girona i esmenta els que ja han estat trobats i descrits.

PERANI, Mauro. "The «Genizot» of Gerona and Italy: Towards a typological comparison".
Materia Giudaica (Florència), VI/2 (2001), p. 139-144 • Sobre fragments de manuscrits hebreus trobats en arxius gironins.

PERANI, Mauro. "Un nuovo importante giacimento nella «Genizah europea»: Gli archivi di Girona". En: Ídem. *La "Genizah italiana"*. Bolonya: Il Mulino, 1999, p. 305-313 • Descriu les primeres impressions d'una visita de l'autor als arxius de Girona a la recerca de fragments hebreus en lligalls i protocols.

SERELS, M. Mitchell. "Aspects of the study of the Girona Hebrew documents". En: *La cultura del llibre: Herència de passat, vivència de futur. Actes del congrés internacional "Cultura Sefardita al Mediterrani". Girona del* 26 *al* 28 *de març de* 1998. Girona: Ajuntament de Girona, Patronat Municipal Call de Girona, 1999, p. 167-186 • Noticia sobre diversos fragments inèdits trobats a l'Arxiu Municipal de Girona. Greus defectes d'identificació i de coneixement del context històric i cultural en què els documents es van redactar. La reproducció facsímil és, en la majoria dels casos, gairebé il·legible.

De Cataluña a Sefarad: la aportación lingüística del judaísmo catalán al mundo judeohispánico

per LAURA MINERVINI*

1. LOS JUDÍOS CATALANES EN LA EDAD MEDIA: ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA LINGÜÍSTICA

Para evaluar la contribución de los judíos catalanes al desarrollo de la lengua judeoespañola, conviene preliminarmente considerar unos pocos datos relativos a la experiencia histórica del judaísmo catalan en la edad media tardía.

Debido a un conjunto de acontecimientos bien conocidos –los tumultos de 1391, la Controversia de Tortosa (1413-1414), la predicación de fray Vicente Ferrer, etc.– las aljamas judías padecieron, en las primeras décadas del Cuatrocientos, una drástica reducción demográfica, solo parcialmente recuperada en la segunda mitad del siglo. Se dio al mismo tiempo un cambio en la distribución económica y geográfica de los nucleos judíos, con la desaparición de aljamas importantes –como la de Barcelona– y el florecimiento de otras como las de Girona, Tortosa, Lleida, y en territorio aragonés Zaragoza y Calatayud.

A finales del Cuatrocientos, se estima que en la Corona de Castilla vivieran 75.000-90.000 judíos, en la Corona de Aragón 10.000-12.000, de los cuales ca. 3000 catalanes (Romano Ventura 1991: 123-129, 460-461, 488; Motis

* Università di Napoli "Federico II".

Dolader 1995; Ladero Quesada 1995). No hay motivo para pensar que el porcentaje de los judíos que en 1492 prefirieron el exilio a la conversión fuera entre los catalanes mayor que entre los otros grupos regionales,[1] así que podemos contar con un número relativamente pequeño de judíos catalanófonos en las primeras décadas del siglo XVI, cuando –en los lugares de asentamiento de los expulsados– su lengua empezó a tomar una fisionomía autonóma.

Podemos hablar con cierta seguridad de "judíos catalanófonos" porque tenemos abundante documentación medieval relativa al repertorio lingüístico de los judíos de Cataluña, Valencia y Baleares. Sabemos, en efecto, que ellos solían utilizar la lengua romance local en la comunicación oral, mientras que escribían en lengua hebrea textos de todo tipo (religiosos, literarios, jurídicos, científicos, etc.); pero a esta diglosia básica –parecida a la que se daba, contemporaneamente, en el mundo cristiano, entre latín y lenguas vulgares– hay que añadir la presencia del árabe, cuyo conocimiento perduró entre los judíos mucho más que entre sus vecinos cristianos.

La distribución funcional de las tres lenguas estaba relacionada con la estratificación socio-educativa de la comunidad y con la general evolución histórica y cultural: sabido es que, gracias a su competencia en la lengua árabe, los judíos trabajaron en la administración real como intérpretes, secretarios, recaudadores de impuestos de los mudéjares, llegando a monopolizar, en el reinado de Pedro el Grande (1276-1285), la importante posición de *scriptor arabicus* de la Corona de Aragón (Romano Ventura 1991: 43-92, 239-273; Assis 1997: 13-18; Catlos 2004: 245). Los intelectuales judíos de Cataluña escribieron sus obras preferiblemente en hebreo, al mismo tiempo que jugaron un importante papel de intermediación cultural entre el mundo árabe-islámico y el latino-cristiano. En el siglo XII el producto de tal intermediación fueron textos latinos, escritos en colaboración con doctos cristianos: resulta ejemplar el caso de Abraham bar Ḥiyyah (Savasorda), que desarrolló su saber en Barcelona (ca. 1110-1136), autor de obras de matemáticas y astronomía en hebreo, que asistió a Platón de Tívoli en la traducción al latín de textos científicos de al-'Imrānī, al-Khayyāṭ, al-Manṣūr y quizás de al-Baṭṭānī; en 1145, el mismo Platón tradujo en latín el tratado de geometría escrito por Abraham (*Ḥibbūr ha-Mešīḥah*, 1116), con el título de *Liber embadorum* (D'Alverny 1982).[2] Pero en los siglos XIII y XIV el proceso de vernacularización del saber impulsó el

1. A los judíos expulsados de los reinos de Castilla y Aragón (1492), de Portugal (1496) y de Navarra (1498) habría que sumar los conversos que dejaron la Península a lo largo del siglo XVI, en particular tras la llegada de la Inquisición a Portugal (1536).

2. El problema de la lengua de las traducciones "a cuatro manos" está lejos de ser enteramente resuelto: el modelo clásico (árabe > vulgár > latín, donde el judío desconoce el latín y el cristiano el árabe) parece demasiado rígido y no se puede generalizar a todas las situaciones (Burnett 1985).

empleo del catalán en el ámbito científico y filosófico, pasando, una vez más, por el filtro lingüístico de los judíos: así Yehudah ben Astruc Bonsenyor, médico y traductor al servicio de Jaume II (1291-1327), preparó la traducción del árabe al catalán de una obra llamada *Halzahahuy* (1313), probablemente un tratado medico de **al-Zahrāwī**; y a petición del rey escribió el *Llibre de paraules de savis e filosofs* (ca. 1280-1300), colección de dichos y proverbios basada en materiales de origen árabe y hebreo (Cardoner Planas 1944; Magdalena Nom de Déu 1990). Se debe evidentemente a la actividad de judíos la traducción de una obra astrológica de Abraham ibn 'Ezra (*Lo libre dels juhins de les estelles*) y del tratado sobre el astrolabio de **al-Zarqalī** (*Al-Ṣafīḥah*), no directamente del árabe sino de la versión hebrea hecha por **Ya'aqob ben Makhīr** (don Profeit) (Díaz Esteban 1992: 420; Glick 1992: 89); así como la versión catalana de las tablas astronómicas redactadas para Pedro IV el Cerimonioso por Ya'aqob ben David Yom Tob (En Bonet Bonjorn) de Perpignan (1361) y posteriormente (ca. 1370), por el andalús Ya'aqob Corsino, en colaboración con el astrónomo de la corte, Dalmau ses Planes (Millás Vallicrosa 1960: 271-277; 1962: 465-491).

Con todo, el conocimiento del árabe en el seno de las comunidades judías parece declinar a lo largo del siglo XIV[3] y tenía que ser bastante infrecuente –aunque no extraordinario– en el XV. Mientras que el catalán, además de ser lengua hablada de uso diario, ganó gradualmente acceso al estado de lengua escrita, en un primer momento en forma de palabras o sintagmas al interior de textos hebreos, después en forma textual autónoma. Se remontan al Cuatrocientos todos los textos catalanes conocidos hoy en día escritos en letras hebreas, lo que parece indicar que la práctica de escribir en romance aljamiado haya tenido mayor difusión en esta centuria.

Se pueden encontrar palabras, sintagmas, frases enteras en catalán en los siguientes textos hebreos:

- los *responsa* de **R. Šelomoh** ben Adret, R. Nissim Girundí y R. **Yiṣḥaq** bar **Šešet Perfet** (siglo XIV) (Feliu 1988-1989; Blasco Orellana / Madgalena Nom de Deu 2005)
- un *pinqas* (libro de cuentas) de un prestamista gerundense del siglo XIV (Casanovas et al. 1990)
- un *pinqas* fragmentario del siglo XIV (donde palabras catalanas se mezclan con hebreas, árabes y aragonesas) (Blasco Orellana 2003)
- los *Acuerdos* de Barcelona (1354) (Pieters 2006: 96-101)
- la *Crónica de la Dísputa de Tortosa* (1413-1414) (Riera i Sans 1974: 9-11)

3. Pero cabe considerar de que tal conocimiento resultaba rarísimo entre cristianos, aun en ámbito intelectual: cuando, en 1302, un profesor de Universidad de Lleida necesita copias bien hechas de unos textos médicos árabes, se las piden a los doctores judíos de la ciudad (Lourie 1990: 49-50).

• el testamento de dona Oro, esposa de Samuel Rimok de Monzón (1463) (Blasco Orellana / Magdalena Nom de Deu 2005: 2)

• un recetario de fórmulas farmacológicas de finales del siglo XIV o del siglo XV (con términos hebreos, árabes, latinos, griegos, arameos y catalanes) (del Olmo / Madgalena Nom de Deu 1980; Madgalena Nom de Deu 1993)

Además, cabe mencionar:

• las glosas contenidas en el *Ša'ar ha-Šamayyim* de Geršom ben Šelomoh de Arles, enciclopedia de ciencias naturales, escrita hacia finales del siglo XIII (Magdalena Nom de Deu 1988-1989: 46-47, 1993: 76-77)

• las glosas contenidas en el libro ritual *Orḥot Ḥayyim* de Aharon ha-Kohen de Narbona, escrito en Mallorca (ca. 1329) (Blondheim 1925: 6 y passim)

• las glosas de sinónimos farmacomédicos compiladas por Šem Tob ben Yiṣḥaq de Tortosa (1194-post 1264), en manuscritos de los siglos XIV y XV (Mensching / Savelsberg 2004)

• un glosario trilingüe (romance-árabe-latín) de voces farmacológicas y botánicas del siglo XV (Peri 1960; Madgalena Nom de Deu 1993)

• un glosario bíblico procedente de la *Guenizah* del Cairo, de datación incierta (Gutwirth 1988: 128-130)

Una mención aparte merece el calendario de fiestas cristianas redactado en aljamiado hebreo a finales del siglo XIV (Renan / Neubauer 1893: 767-770).

Los textos catalanes en aljamiado hebreo conocidos hoy en día son los siguientes:

• el albarán del corredor público converso Francès d'Anyó (1417), donde se reconoce el pago de cierta deuda entre los cristianos Gabriel Carbonell, de Jativa, y Martí Borja (Magdalena Nom de Deu 1988-1989: 48, 1993: 77)

• las ordenaciones del clavario de la aljama de Cervera (1455) (Duran y Sanpere 1920)

• una carta privada de Salamó Cofén a Jucef Cavaller (1485) (Duran i Sanpere 1920)

• una colección de cinco poesías epitalámicas festivas del siglo XV (Riera y Sans 1974).

A éstos se pueden añadir tres canciones catalanas de las cuales sólo conocemos los *incipit*, porque fueron empleados como modelos métrico-melódicos de poemas hebreos copiados en manuscritos del siglo XV (Seroussi 2005: 390, 395, 397).

Finalmente, podemos señalar unos textos catalanes de procedencia judía, escritos en letras latinas, tales como la traducción catalana interlinear del *siddur*, de finales del siglo XV (Studer 1921) o las oraciones de los conversos en los procesos de la Inquisición (Valencia 1481-1520, Mallorca 1678, etc.) (Riera i Sans 1975, 1988; Blasco Orellana/Magdalena Nom de Deu 2010).

Los textos catalanes arriba mencionados, así como los catalanismos insertados en textos hebreos, no han sido, hasta ahora, objeto de investigación

lingüística profundizada, así que poco podemos decir sobre la existencia de un "judeocatalán" medieval, vgr. de una variedad de catalán hablada y escrita por los judíos significativamente distinta de la utilizada por los cristianos contemporáneos. Parece evidente cierta diversificación a nivel léxico, por la presencia de palabras de origen hebreo-arameo y árabe, exclusivas de los judíos o compartidas por los mudéjares; mientras que a nivel fonético, morfológico y sintáctico no se dan elementos fuertes de distinción. Si esta primera impresión fuera confirmada por un estudio más analítico de los textos, la situación lingüística de los judíos catalanes resultaría análoga a la de sus correligionarios castellanos, aragoneses, navarros y portugueses, tales como se desprende de la investigación, mucho más desarrollada, sobre los otros textos hispánicos en aljamiado hebreo.

2. LOS JUDÍOS CATALANES EN EL DESTIERRO: CONTINUIDAD LINGÜÍSTICA E IDENTIDAD CULTURAL

La existencia de congregaciones (*qehalim*) catalanas –así como castellanas, aragonesas, portuguesas, etc.– en las ciudades de asentamiento de los exiliados ibéricos apunta, inicialmente, a una organización de los judíos según su procedencia regional. Pero a lo largo del siglo XVI este tipo de organización dio paso a otras formas de agrupación, basadas en asuntos económicos, alianzas matrimoniales, vínculos de vecindad, etc., lo que en definitiva contribuyó a la formación de una nueva identidad cultural y lingüística sefardí, o a la absorción de los hispánicos en otras comunidades judías. Podemos examinar dos casos ejemplares de estas diferentes trayectorias históricas.

En Roma los judíos de procedencia castellana, catalana y aragonesa en 1496 constituyeron oficialmente una comunidad autónoma, independiente de la de los judíos romanos: elegían sus representantes, con poder de emanar sus ordenanzas y levar impuestos; además, decidieron de rezar conjuntamente en un único lugar (*Scola*). Unos pocos años después, los judíos asquenasíes se separaron de la comunidad italiana y se unieron con los ibéricos; pero rápidamente la comunidad ibérica se fraccionó entre castellanos, catalanes y aragoneses, con rituales, liturgia y costumbres particulares; sólo en 1519 el papa León X reconoció formalmente la *Universitas judeorum nationis Cathalanorum in Alma Urbe degentium*. El saqueo de la ciudad (1527) causó una honda crisis demográfica, que afectó también a los judíos: la *Scola Catalana* se unió con la aragonesa y la castellana con la francesa, así que en 1528 resultaban solo dos sinagogas hispánicas en Roma. La *Scola Catalana e Aragonese* contaba con 250-300 miembros en 1566, con 400-500 en 1581, alrededor del 14-15% de la población judía de la ciudad (Milano 1988: 232; Toaff 1989; Esposito 1995). Pero, a estas alturas, el sentido de identidad de los judíos ibéricos no coincide necesariamente con la perpetuación de los antiguos usos lingüísticos; al contrario, varios indicios señalan la penetración del dialecto local (*romanesco*) en

el repertorio de los sefardíes, tanto a nivel oral, como escrito (Minervini 1994: 138-139).

Gracias al testimonio del converso veneciano Giulio Morosini (*alias* Samuel Nahmias), sabemos que en la segunda mitad del siglo XVII la pertenencia a una *scola* resultaba independiente del origen de sus miembros: "in Roma, doue sono sei Sinagoghe, ve n'è vna, che chiamano Scuola Catalana; & vn'altra è Scuola Castigliana: le quali professano far le funzioni all'vso Spagnuolo, ancorché sieno Ebrei Romani, & Italiani" (Morosini 1683: 227). Pero aparentemente se conservaba cierta diferenciación lingüística en la enseñanza: "ogni Natione à spese sue hà il suo Talmùd Torà con i Maestri nationali per insegnar, & interpretar la Sacra Scrittura nella lor lingua, e sono prouisionati dal pubblico di quella Natione, la quale ne tien gran cura" (Morosini 1683: 240).

La completa asimilación lingüística de los judíos hispánicos en Roma está testimoniada por un manuscrito litúrgico de la *Scola Catalana* del siglo XVIII donde el *Targum* de la porción de los Profetas (*haftarah*) para el servicio matutino del 9 de Ab (Jeremía 8:13; 9:23) –que en muchas sinagogas sefardíes se lee hasta hoy en día en español– aparece en versión italiana (Roth 1956: 298).

En Salónica los recién llegados se organizaron inicialmente en tres congregaciones (castellana, catalana y *Geruš Sefarad*, mixta), que se sumaban a las pequeñas ya existentes, de judíos romaniotas, asquenasíes e italianos; a estas se añadieron, al cabo de pocos años, los *qehalim* de los sicilianos, calabreses, pulleses y corfiotas. A lo largo del siglo, los catalanes se dividieron en dos grupos (*qahal Cataluña Nuevo* y *qahal Cataluña Antiguo*), así como los sicilianos y los portugueses (constituidos en *qahal* autónomo en 1510); mientras que la congregación pullesa en 1555 se fraccionó nada menos que en cuatro partes. La tendencia a la fragmentación –obstaculizada desde el principio por las autoridades judías –se invirtió sólo hacia finales de la centuria (Shaw 1991: 51-53; Barnai 1992: 99; Rozen 1994: 220). En las mismas décadas se produjo el proceso de sefardización del judaísmo salonicense, debido al peso demográfico, al dinamismo socio-económico, a la prominencia cultural de los exiliados ibéricos; procesos análogos se dieron, en formas distintas, en otras ciudades del Imperio Otomano y del Norte de África (Hacker 1987, 1992). En Salónica –así como en gran parte de los hogares de la diáspora sefardí– tal proceso causó también la asimilación lingüística de las comunidades judías locales, que gradualmente adoptaron el judeoespañol como lengua materna.

En efecto a estas alturas es preciso hablar de judeoespañol, o sea una nueva variedad lingüística intercomunitaria, de base castellana, a cuya formación contribuyeron distintos romances peninsulares (portugués, catalán, leonés, etc.), con aportaciones más limitadas –y normalmente posteriores– de otras lenguas (turco, griego, árabe, serbio, búlgaro, etc.). En la rica producción literaria del siglo XVI –impresa en gran parte en Salónica, verdadera capital cultural del mundo sefardí mediterráneo– no encontramos ningún texto aljamiado escrito en catalán, portugués, aragonés o alguna otra variedad ibero-románica escrita

por los judíos en la edad media;[4] pero glosas y anotaciones marginales en manuscritos y libros impresos señalan la perpetuación de tales lenguas en ámbito familiar, acabando por desaparecer al cabo de unas generaciones del repertorio lingüístico de la comunidad.

3. LA CONTRIBUCIÓN CATALANA A LA FORMACIÓN DE LA KOINÉ JUDEOESPAÑOL: APUNTES SOBRE FONÉTICA Y LÉXICO

La nueva variedad elaborada a lo largo del siglo XVI se suele considerar una koiné, o sea una variedad supra-regional creada por una comunidad lingüística que hable dialectos distintos pero mutuamente comprensibles (Kerswill 2004);[5] estamos, por tanto, dentro de la tipología del contacto interdialectal (*dialects in contact*), investigada en particular por los sociolingüistas británicos (Trudgill 1986; Chambers 1992). La elaboración de una koiné se compone de varios procesos: mezcla (*mixing*), nivelación (*levelling*), simplificación (*simplification*) y, eventualmente, re-alocación de variantes (*reallocation*). Normalmente, se considera que una koiné se elabora al cabo de tres generaciones de hablantes, pero en el caso del judeoespañol parece que el proceso haya sido algo más largo: una forma de koiné judeoespañola estabilizada no se puede observar antes del siglo XVII (Quintana 2006: 300-302; Várvaro / Minervini 2007-2008).

Debido al número reducido de catalanohablantes, el catalán tiene escasa influencia en la formación de la koiné judeoespañola, pero pudo ejercer una función de apoyo (*support*) para importante fenómenos fonéticos y morfológicos, compartidos por otras lenguas iberrománicas, tales como:

- la frecuencia de formas con vocales sin diptongar, e.g. *escola*, *ponte*, *porto*, *sorte*, etc. (Penny 2000: 188)
- la conservación de *f-* en posición inicial de palabra (en el habla de las comunidades de Bosnia, Croacia, Macedonia y norte de Grecia) (Penny 2000: 187-188; Quintana Rodríguez 2006: 93-100)
- la restructuración del sistema de las consonantes sibilantes, que resulta idéntico en catalán (y portugués) y en judeoespañol., /s/ : /z/, /ts/ : /dz/, /ʃ/ : /ʒ/ (Penny 2000: 181-182).[6]
- la hipercaracterización de género en los adjetivos (común también en aragonés), e.g. *granda*, *libra*, *inferiora* (Penny 2000: 189).

---

4. Nos referimos únicamente a textos aljamiados –o sea de segura destinación comunitaria– tales como romanceamientos bíblicos, ordenanzas comunitarias, glosarios, obras de filosofía y de vulgarización religiosa, etc.; hay textos portugueses en letras latinas, por ej. la *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* de Samuel Usque, impreso en Ferrara (1553) y destinado primariamente a un público de conversos judaizantes y "judíos nuevos".

5. La difusión del término *koiné* en ámbito ciéntifico se debe a Antoine Meillet, que lo utilizó con referencia al griego elenístico (Kerswill 2004).

6. La pronunciación /z/ se da también por fonética sintáctica: *mas o menos*, *dos o tres* con /z/.

El sector donde más se puede detectar una influencia del catalán es el léxico; pero en muchos casos resulta dificil atribuir con seguridad una forma al catalán, por la coincidencia con formas aragonesas, portuguesas e italianas.

Catalanismos léxicos episódicos se documentan en el siglo XVI o sea en periodo de la mezcla interdialectal, que precedió la fase de nivelación – : por ejemplo, la locución adverbial *a poco a poco* 'poco a poco' (cat. *a poc a poc*), la preposición *sota* 'debajo de', el adverbio *mai* 'nunca' en la *Crónica de lo reyes otomanos* de Moisés Almosnino (ca. 1568) (Romeu Ferrè 1998: 41, 118, 241), autor de familia aragonesa, además rabino durante unos años de la congregación catalana de Salónica, dirigida por su padre.[7]

En las hablas judeoespañolas del siglo XX se documentan varios lexemas de posible origen catalán; se trataría, en definitiva, de formas que pasaron por la fase de nivelación, difundiéndose en todas –o en parte de– las hablas judeoespañol modernas. Tal es el caso de:

• judeoespañol *(a)bizba*, *(a)bezba* 'abeja'; se utilizaba en el siglo XX en las demás comunidades judeoespañolas, conservándose sólo en Belgrado y Sofía *abeja* (Quintana Rodríguez 2006: 173-176); cf. cat., gall., port. e it. *vespa*; cast. *avispa*; formas con *a-* se dan también en dialectos cat. y port. (*abrespa*) y en ast. oriental (*aviéspara*) (DECLC 9: 184-185).

• judeoespañol *alambit* 'alambique', utilizado en Salónica en la primera mitad del siglo XX (Crews 1955: 298; pero *alambike* en Nehama 1977: 23); cf. cat. ant. *alambic*, al lado de *alambí*, *alembí*, *alambrí*; arag. ant. *alambich*; cast. y port. *alambique* (pero *alambic* en la *Traducción del Tratado de cirugía de Guido de Cauliaco* (1493), cf. CORDE); todos del árabe andalusí *al-anbīq*, árabe clásico *al-inbīq* (DCECH 1: 104; DECLC 1: 132; Corriente 1999: 111). Como /-k/ es normalmente estable en el judeoespañol salonicense, se supone que /-t/ sea el resultado de una reconstrucción, basada en la forma cat. *alambí* (Crews 1955: 298).

• judeoespañol *alfenic* 'muy bonito, delicado', utilizado en Salónica, en la primera mitad del siglo XX (Crews 1955: 299); cf. cat. ant. *alfenic*, *alfanic*, al lado de *alfaní*, *alfení*; cast. ant. *alfenique*, *alfeñique* (pero *alfenic* en la *Traducción del Compendio de la humana salud de Johannes de Ketam*, del siglo XV, cf. CORDE); port. *alfenim*, etc.; todos del árabe *al-fānīd*, de origen persa. En judeoespañol tiene sentido figurativo, documentado ya en Covarrubias "Al que es muy delicado dezimos comúnmente ser hecho de alfeñique" (DCECH 1: 153; DECLC 1: 183; Corriente 1999: 159-160).

• judeoespañol *almadrac* 'colchón', documentado en Salónica, en la primera mitad del siglo XX (Crews 1955: 298; Nehama 1977: 30); cf. cat. ant. *almatrac*, *almatratz*; cast. *almatraque*, *almadraque* (pero *almadrac* en un testamento del Archivo de la Catedral León de 1254, cf. CORDE); port. *almadraque*,

7. La preposición *sota* aparece también en un testimonio citado en un *responsum* de R. Šemu'el de Medina (*ante* 1589): *sota el monte* (Várvaro / Minervini 2007: 159, 2008: 184).

almadrá, *almatrá*, etc., todos del árabe andalusí *al-maṭráḥ*, de la raiz *ṭrḥ* 'echar' (DCECH 1: 182-183; DECLC 5: 530-531; Corriente 1999: 183).

• judeoespañol *ezmersar* 'comerciar'; la palabra se documenta en la colección de *responsa* de Aharon ha-Kohen Perahia (Amsterdam 1703): "Un *'arel* que era conosido mío y conosido del propio Yosef Suares, que ezmersava en su butica y en la mía" (Molho 2007: 372; el testimonio se refiere a un episodio acaído en Nikopol, Bulgaria). *Ezmersar*, *ezmersador*, *ezmerso* se utilizaban el el judeoespañol de Salónica en la primera mitad del siglo XX (Nehama 1977: 192). Cf. cat. *esmerçar*, con el posverbal *esmerç*, los dos documentados ya en la edad media (DECLC 5: 602-603); quizás haya también influencia del it. *smerciare*, documentado desde la mitad del siglo XVIII (pero el sustantivo *smercio* ya antes de 1655, cf. DELI 1542, GDLI 19: 166).

• judeoespañol *manco* 'menos', con la locución adverbial *a lo manco* 'al menos'; se encuentra ya en el siglo XVI, por ej. en la *Crónica de los Reyes otomános* (Romeu Ferré 1998: 255) y en un *responsum* de R. Šemu'el de Medina (ante 1589, Quintana Rodríguez 2007: 287, 291); seguía utilizándose en siglo XX en el judeoespañol de Salónica (Nehama 1977: 343). Puede ser forma catalana así como italiana pero –según la opinión de Corominas– se trataría más bien de un italianismo difundido en catalán en el siglo XVI (DCHLC 3: 797; DCELC 5: 415).

• judeoespañol *mangrana* 'granada'; utilizado en las demás comunidades en el siglo XX, pero *(a)granada* en Esmirna, Bursa, Jerusalén, etc. (Nehama 1977: 342; Quintana Rodríguez 2006: 191-192). Cf. cat. *magrana*, ant. y dial. *mangrana*, *malgrana*, *melgrana*; arag. *mangrana*, *melgrana*; murc. y gall. *milgrana*, etc. (Badia Margarit 1984: 261-262; DECLC 5: 369-371)

• judeoespañol *pruna* 'ciruela'; se utilizaba en Salónica, Grecia, Bulgaria, Rumanía, Israel, Esmirna y Bitola (en la variante *prune*) (Nehama 1977: 454; Quintana Rodríguez 2006: 183-185). Cf. cat. y ast. *pruna* (esporádicamente también en cast. ant.); it. *prugna*; rum. *prună*. Las formas cast. *ciruela*, arag. *cirgüela*, gall. y port. *almeixa* tienen reflejos en las hablas judeoespañolas de otras comunidades (Menéndez Pidal 1986: 390-394; DECLC 6: 839-840; DCECH 1: 681; CORDE).

• judeoespañol *pišar* 'orinar'; se utilizaba en Salónica en la primera mitad del siglo XX (Nehama 1977: 437-438); cf. cat. *pixar* (con los sustantivos *pixada*, *pix*); arag. *pišar*; it. *pisciare* (DECLC 6: 576-578).

SIGLAS

CORDE = Real Academia Española, Banco de datos: *Corpus diacrónico del español*. http://www.rae.es

DCECH = J. COROMINAS / J. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, 1980-1991.

DECLC = J. COROMINES / J. GULSOY/ M. CANHER, *Diccionari etimologic i complementari de la llengua catalana*, 10 vols., Barcelona, 1983-2002.

DELI = M. CORTELAZZO / P. ZOLLI / M. CORTELAZZO (1999), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, 1999 (2. ed.).

GDLI = S. BATTAGLIA / G. BARBERI SQUAROTTI, *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 vols., Torino, 1961-2002.

BIBLIOGRAFÍA

Y.T. ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London - Portland, 1997.

A. BADIA MARGARIT, *Gramàtica històrica catalana*, Barcelona, 1984.

J. BARNAI, "Los sefardíes en el Imperio Otomano (siglos XV-XIX)", en *Diáspora sefardí*, ed. M.A. BEL BRAVO, Madrid, 1992, págs. 91-151.

M. BLASCO ORELLANA, *Manuscrito hebraicoaljamiado de la Biblioteca Nacional de Cataluña "Codex Soberanas" (ms. n° 3090, siglo XIV)*, Barcelona, 2003.

M. BLASCO ORELLANA / J. R. MADGALENA NOM DE DEU, *Aljamías hebraicorromances en los Responsa de Rabí Yiṣḥaq bar Šešet (RYBA"Š) de Barcelona*, Barcelona, 2005.

M. BLASCO ORELLANA / J. R. MAGDALENA NOM DE DEU, "Oraciones de *Yom Kipur* de conversos valencianos en un ms. Fragmentario de finales del siglo XV", *Hispania Judaica* 7 (2010), págs. 101-135.

D. S. BLONDHEIM, *Les parlers judéo-romans et la 'Vetus Latina'. Étude sur les rapports entre les traduccions bibliques en langue romane des juifs au Moyen Age et les anciennes versions*, Paris, 1925.

J. BOSCH VILÁ, "Escrituras oscenses en aljamía hebraico-árabe", en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. I, Barcelona, CSIC, 1954, 183-209.

G. BOS / G. MENSCHING, "Shem Ṯov Ben Isaac, Glossary of Botanical Terms, Nos. 1-18", *Jewish Quarterly Review*, 92, 2001, págs. 21-40.

C. BURNETT, "Some comments on the translating of works from Arabic into Latin in the mid-twelfth century", en *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalters*, ed. A. ZIMMERMANN et al., Berlin - New York, 1985, págs. 161-71.

A. CARDONER PLANAS, "Nuevos datos acerca de Jafuda Bonsenyor", *Sefarad*, 4 1944, págs. 287-93.

J. CASANOVAS MIRÓ / M. CASTELLS CRIBALLÉS / S. GARCÍA ALBIOL / J.R. MAGDALENA NOM DE DEU, *Libro de cuentas de un prestamista gerundense del siglo XIV*, Barcelona, 1990.

J.K. CHAMBERS, "Dialect Acquisition", *Language*, 68, 1992, págs. 573-705.

C. CREWS, "Some Arabic and Hebrew Words in Oriental Judaeo-Spanish", *Vox Romanica*, 14, 1955, págs. 296-309.

M.TH. D'ALVERNY, "Translations and Translators, in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century", eds. R.L. BENSON / G. CONSTABLE, Cambridge (Mass.), 1982, págs. 421-462.

G. DEL OLMO / J.R. MAGDALENA NOM DE DEU, "Documento hebreo-catalán de farmacopea medieval", *Anuario de filología*, 6, 1980, págs. 159-187.

F. DÍAZ ESTEBAN, "Catalanismos en documentos hebreos medievales", *Anuario de Filología*, 9, 1983, págs. 69-86.

F. DÍAZ ESTEBAN, "Jewish Literary Creation in Spanish", en *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, ed. H. BEINART, 2 vols., Jerusalem, 1992, 1, págs. 411-451.

A. DURAN I SANPERE, "Documents aljamiats de Jueus Catalans", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 5, 1920, págs. 132-148.

A. ESPOSITO, "Le «comunità» ebraiche prima del Sacco: problemi di edentificazione" (1990), en ead., *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma, 1995, págs. 257-291.

E. FELIU, "Mots catalans en textos hebreus medievals: els dictàmens de Salomó ben Adret", *Calls*, 3, 1988-1989, págs. 53-73.

T.F. GLICK, "Science in Medieval Spain: The Jewish Contribution in the Context of *Convivencia*", en *Convivencia. Jews, Muslim, and Christians in Medieval Spain*, eds. V.B. MANN et al., New York, 1992, págs. 83-111.

E. GUTWIRTH, "Religión, historia y las biblias romanceadas", *Revista Catalana de Teología*, 13, 1988, págs. 115-133.

J. HACKER, "The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, eds. I. TWERSKY / B. SEPTIMUS, Cambridge (Mass.), 1987, págs. 95-135.

J. HACKER, "The Sephardim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century", en *Moreshet Sepharad. The Sephardi Legacy*, ed. H. BEINART, Jerusalem, 1992, págs. 109-133.

H. KAHANE / R. KAHANE, "Sprache", en *Reallexikon der Byzantinistik*, vol. I, *Abendland und Byzanz*, ed. P. Wirth, Amsterdam, 1970-1976, págs. 347-489.

P. KERSWILL, "Koineization and Accomodation", en *The Handbook of Language Variation and Change*, ed. J.K. CHAMBERS et al., Oxford, 2004, págs. 668-702.

M.Á. LADERO QUESADA, "El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron", en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, ed. A. ALCALÁ, Valladolid, 1995, págs. 170-180.

E. LOURIE, "Anatomy of Ambivalence. Muslims under the Crown of Aragon in the Late Thirteenth Century", in Ead., *Crusade and Colonisation. Muslims, Christians, and Jews in Medieval Aragon*, Aldershot - Brookfield, 1990, § vii.

J.R. MAGDALENA NOM DE DEU, "Judeorromances «marginales» de Sefarad", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, 37-38, 1988-1989, págs. 41-53.

J.R. MAGDALENA NOM DE DEU (ed.), Jafuda Bonsenyor, *Libro de palabras y dichos de sabios y filósofos*, Barcelona, 1990.

J.R. MAGDALENA NOM DE DEU, "Las otras judeolenguas de Sefarad antes de la expulsión", en *Actes del Simposi Internacional sobre cultura sefardita*, ed. J. RIBERA, Barcelona, 1993, págs. 73-82.

J.R. MAGDALENA NOM DE DEU, *Un glosario hebraicoaljamiado trilingüe y doce 'aqrabadin' de origen catalán (siglo XV)*, Barcelona, 1993.

R. MENENDEZ PIDAL, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Madrid, 1984 (10. ed.).

G. MENSCHING / F. SAVELSBERG, "Reconstrucció de la terminologia mèdica occitanocatalana dels segles XIII i XIV a través de llistats de sinònims en lletres hebrees", en *Actes del I Congrés per a l'estudi dels jueus en territori de llengua catalana*, ed. J. RIBERA FLORIT, Barcelona, 2004, págs. 69-81.

A. MILANO, *Il ghetto di Roma*, Roma, 1988.

J.M. MILLÁS VALLICROSA, *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960.

J.M. MILLÁS VALLICROSA, *Las tablas astronómicas del rey don Pedro el Ceremonioso*, Madrid - Barcelona, 1962.

L. MINERVINI, "*Llevaron de acá nuestra lengua*. Gli usi linguistici degli ebrei spagnoli in Italia", *Medioevo Romanzo*, 19, 1994, págs. 133-192.

M. MOLHO, *Literatura sefardita de Oriente*, Paris, 2007 (2. ed.).

G. MOROSINI, *Via della fede mostrata a' gli Ebrei*, Roma, 1683.

M.Á. MOTIS DOLADER, "Las comunidades judías en la Corona de Aragón en el siglo XV: demografía", en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, ed. Á. ALCALÁ, Valladolid, 1995, págs. 32-54.

J. NEHAMA, *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid, 1977.

R. PENNY, *Variation and Change in Spanish*, Cambridge, 2000.

B. PIETERS, *De Akkorden van Barcelona (1354). Historische en kritische analyse*, Barcelona, 2006.

A. QUINTANA RODRÍGUEZ, *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*, Bern, 2006.

A. QUINTANA, "Responsa Testimonies and Letters Written in the 16th Century Spanish Spoken by Sephardim", *Hispania Judaica Bulletin*, 5, 2007, págs. 283-301.

E. RENAN / A. NEUBAUER, "Les écrivains juifs français du XIVe siècle", en *Histoire Littéraire de la France*, vol. 31, Paris, 1893, págs. 351-789.

J. RIERA I SANS, *Cants de noces dels jueus catalans. Edició en alfabet hebreu i trascripció al català antic i modern*, Barcelona, 1974.

J. RIERA I SANS, *La crónica en hebreu de la Disputa de Tortosa*, Barcelona, 1974.

J. RIERA I SANS, "Oracions en català dels conversos jueus. Notes bibliogràfiques i textos", *Anuario de Filología*, 1, 1975, págs. 345-367.

J. RIERA I SANS, "Un Siddur en català dels conversos jueus (segle XV)", *Butlletí de l'Acadèmia catalana de belles arts de Sant Jordi*, 2, 1988, págs. 59-64.

P. ROMEU FERRÈ (ed.), Moisés Almosnino, *Crónica de lo reyes otomanos*, Barcelona, 1998.

D. ROMANO VENTURA, *De historia judía hispánica*, Barcelona, 1991.

C. ROTH, "The Spanish Exiles of 1492 in Italy", en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 2 vóls., Barcelona, 1956, 2, págs. 293-302.

M. ROZEN, "Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the Sixteenth Century", en *The Jews of the Ottoman Empire*, ed. A. LEVY, Princeton - Washington, 1994, págs. 215-273.

E. SEROUSSI, "Catorce canciones en romance como modelos de poemas hebreos del siglo XV", *Sefarad*, 65, 2005, págs. 385-411.

S. SHAW, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, London, 1991.

P. STUDER, "Notice sur un manuscrit catalan du XV^{e} siècle (Bodley Oriental 9)", *Romania*, 47, 1921, págs. 98-104.

A. TOAFF, "The Jewish Communities of Catalonia, Aragon and Castile in 16th-Century Rome", en *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade XVI-XVIII Centuries*, eds. A. TOAFF / S. SCHWARZFUCHS, Ramat Gan, 1989, págs. 249-270.

P. TRUDGILL, *Dialects in Contact*, Oxford, 1986.

A. VÁRVARO / L. MINERVINI, "Orígenes del judeoespañol", *Revista de Historia de la Lengua Española*, 2, 2007, págs. 147-172; 3, 2008, págs. 149-195.

Tendencias en la cultura judeocatalana medieval

per ELEAZAR GUTWIRTH

Ya hace mucho tiempo desde c. 1985 cuando recibí la amable invitación del entonces Director del Departamento de Hebreo y Arameo de la Universidad de Barcelona para dar un seminario en su departamento. El tema que elegí fue el *minhag ha-maqom* o costumbre local. Era un estudio comparativo de responsa y poesía; es decir fuentes primarias legales y literarias. El estudio no se publicó, pero años después pude utilizar un poco –muy poco– de los métodos y materiales relevantes acerca de las costumbres locales en el área de la muerte y el duelo.[1]

En efecto, la investigación de fuentes primarias revelaba que los judíos catalano-aragoneses de la baja edad media tenían sus costumbres en una gama de casos muy precisos. Eran tan concretos que iban desde cuestiones que atañen a la posición de la cama o la lavandería de la ropa del que está de duelo, hasta cuestiones de cómo mantener las jerarquías sociales judeocatalanas o catalano-aragonesas en el exilio norafricano después de 1391.

Sin embargo, el propósito no era descubrir que *existía* un rito judeocatalán, ni siquiera que este era aceptado legalmente, como una norma jurídico religiosa. Tampoco se trataba de coleccionar mecánicamente más y más ritos y

1. "Muerte y Mentalidad hispano-judía" (ed. C. Carrete Parrondo) *Homenaje a Luis Suárez Fernández* (Madrid 1989) 169-185.

costumbres en listas heterotópicas. No podía ser así, puesto que la *existencia* del minhag catalán ya había sido vislumbrada por Zunz,[2] quien, ya en el s. XIX, se refería a un minhag catalán en sus pioneros estudios de liturgia; cosa poco sorprendente, si recordamos la existencia de materiales tales cuales un impreso en múltiples copias,[3] el *Libro de oraciones versión de Barcelona* según el rito de Catalunya, Salónica, 1527; "a pedido de los sobrevivientes de la expulsión de Catalunya". Pero la existencia del *Mahzor* lleva la cuestión más allá. Uno puede preguntarse si –como traté de argumentar en el Homenaje a Suárez Fernández– el exilio es un factor histórico y este factor histórico refuerza el carácter regional o lo diluye.

En efecto, entre 1308-1327, R. Aharon ha-Cohen escribe en Mallorca su *Caminos de vida*.[4] Es una fuente primaria acerca del rito litúrgico catalán en las primeras décadas del s XIV. En algunos casos [como ser la costumbre de duelo por hijos primogénitos-] habla de *kol glilot Catalunya* "todas las regiones de Catalunya" pero en algún otro texto de su *Orhot hayyim* distingue entre el rito de Gerona y el rito de Barcelona; mas precisamente en la costumbre de recitar plegarias de perdón o *selihot* durante la noche de la estación litúrgica anterior a Rosh-hashana o año nuevo. En otras palabras, en el s. XIV ya se distinguía entre *glilot* y entre Gerona y Barcelona; es lo que hace Rabenu Nisim de Gerona también. Más tarde, a principios del s. XVI, el impreso que cité, suscita la cuestión de si la identidad se diluye y son todos catalanes que obedecen el rito de Barcelona. Mis modos de analizar la historia, entonces, no le interesaban a Zunz. Esto reviste cierta relevancia desde mi punto de vista aquí: es decir si existe algo así como cultura judeocatalana o un objeto serio de estudios judeocatalanes. Recuérdese que Maravall decía que un territorio no tiene historia, es un grupo humano quien tiene historia. Por lo tanto la cuestión es si hay evidencia acerca de la conciencia de grupo u actuación como un grupo.

También existe evidencia acerca de lo que yo denomino una segunda problemática –aparte de la liturgia. Es decir evidencia acerca del *minhag* / costumbre local en la alimentación. Y cuando hablo de evidencia me refiero no a traducciones sino a fuentes primarias. Aquí también no cabe exagerar; se trata a veces de cuestiones delimitadas y precisas: como el caso de una antigua discusión que se puede remontar ya al Talmud [Masekhet Hulin (46b)] acerca de la *sircha* o adhesión al pulmón, es decir el status *halakhico* de la res con el pulmón posiblemente agujereado. Pero el caso de la *sircha* puede llegar a ser de mas interés porque en cierto modo esta en el nudo de las diferencias entre Ashkenazim y Sefardim o sea judíos hispánicos y judíos franco-germanos y eventualmente, después de la investigación, podría pasar a formar parte de la problemática de una futura discusión acerca de la identidad.

---

2. *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt.* 2 vols. Berlin, 1855-1859.
3. *Mahzor L'Nusach Barcelona Minhag Catalonia* Salonica, 1527.
4. *Orhot Hayyim* Jerusalem 1995.

El caso del judeocatalán es un tercer ejemplo complejo. No me refiero a complejidad teórica sino más bien técnica e historiográfica: se recordará el interés por el judeocatalán de Blondheim. El judeocatalán, me parece a mí, era una pieza fundamental en su teoría del judeolatín ya en los años 20 sino antes.[5] También hace tiempo que se ha entendido que el olvido u rechazo de su teoría del judeolatín tenía que ver con la falta de transparencia en la evidencia. En el campo de la historia o cualquier otro estudio del pasado la evidencia tiene cierto peso. El carácter problemático de los materiales a veces se reduce a una "simple" falta de mención clara de la signatura del MS. Esto es aún mas problemático en el caso del MS judeocatalán de la Geniza e.d. de una colección de c. 140.000-200.000 fragmentos o ítems sin catálogo completo.[6]

Tres campos: liturgia, alimentación y lenguaje presentan, entonces, la posibilidad de discutir seriamente, en base a evidencia, el grupo judeocatalán y buscar más precisión. Recuerdo que el profesor de instituciones medievales en la Universidad de Londres, el Dr. Wieder, llamaba la atención a una fuente de autor mallorquín, de c. 1400, en la cual se discutía la forma de menear el *lulav* o rama de palma en la fiesta de Tabernáculos y la fuente bajomedieval que aducía el profesor, testimoniaba que en la Mallorca natal del autor se evitaba menearla tradicionalmente, e.d. hacia los cuatro puntos cardinales por no suscitar sospechas de alusión a la cruz. Para el Dr. Wieder esto era un ejemplo de costumbres religiosas judías que conllevaban el sello del ambiente social, político, e histórico en el que se desarrollaban. No entraba en la cuestión de exactamente cuál era ese entorno histórico: era catalán? Era español? Era bajomedieval o nada más que una diáspora indiferenciada y ahistórica? puesto que su tendencia era reforzar su tesis de que el libro de oraciones –el *siddur*– era 'el museo de la historia judía'.

Para mí, en cambio, es precisamente el entorno histórico el que realmente necesita atención. Mi proyecto u programa –entonces y ahora– se puede formular en los siguientes términos: existía una identidad o conciencia de grupo detrás de esos fenómenos precisos y concretos organizados bajo el lema de *minhagim* o bajo la categoría de poesía de ciudad, [o burgo para utilizar una denominación más procedente]?. Esto puede convertir unas listas mecánicas y heterotópicas de *minhagim,* en materiales para una problemática candente hoy en día en los estudios medievales. Esta problemática concierne la identidad de grupo y a veces se trata bajo la rúbrica de nacionalismo medieval.[7] Esto lleva a un discurso de fronteras, de lo imaginario de las fronteras[8] y su relación con

5. *Les Parlers Judeo-Romans et la Vetus latina*. Paris: Champion, 1925.

6. "Religion, Historia y las Biblias Romanceadas" *Revista Catalana de Teologia* 13/1 (1988) 115-134.

7. Para situar en contexto el resurgimiento de referencias textuales, explícitas a la región [nombrando a la región específica] y sus *minhagim* recuerdese que la "Remonstrance of Domhnall Ó Néill" es de alrededor de 1317. La "Declaration of Arbroath" es de 1320.

8. Sharon Kinoshita, *Medieval boundaries : rethinking difference in Old French literature* (Philadelphia 2006).

la vernacularización. Ni el *imaginaire* ni la vernacularización son áreas menos exigentes, menos precisas de la historia. La mayoría de los estudios no conciernen a Catalunya, sino Francia o Inglaterra[9] donde se nota, entre otras piezas de evidencia, la importancia de la vernacularización. Pero hay estudios que han comenzado a tomar en serio la vernacularización ibérica y se puede recordar el estudio de la cuestión de la vernacularización en historiografía Alfonsí, es decir en el s. XIII, publicado por K. Uitti,[10] [donde establece la existencia de una noción o idea de nación a pesar de la realidad del s. XIII] o los estudios acerca de la vernacularización en los textos médicos del s. XIV en Catalunya, donde se atribuyen a la nobleza y burguesía.[11]

Creo que un factor de peso en este resurgimiento de interés por la vernacularizacion es la escuela finlandesa de estudios ingleses. De esos círculos proceden trabajos como el del análisis de la intertextualidad en los herbolarios bajomedievales ingleses vernáculos como los de Martti Mäkinen de la Universidad de Helsinki quien afirma

> The vernacularisation process was therefore also part of the nationalistic process which also involved the creation of the literary language, and later the standardisation processes of the language (Evans et al. 1999: 322; Watson 1999: 331-5 Taavitsainen 2000: 132; Taavitsainen 2001b: 190).[12]

---

9. Adrian Hastings, *The construction of nationhood* (Cambridge 1997); Thorlac Turville-Petre, *England the Nation: Language, Literature, and National Identity, 1290-1340* (Oxford 1996) ; Bloch, "Naturalism, Nationalism, Medievalism," *Romanic Review* 76 (1986): 341-360 [="Naturalisme, Nationalisme, Médiévisme" in L'Identité Française, ed. Hans Boll-Johansen (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1989): 62-87].

10. "Note on Historiographical Vernacularization", en *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, (Madrid: Gredos, 1985), I, 573-92. Puede tener repercusiones implícitas para la cultura que produce las *Quatre Grans Cròniques*.

11. Me refiero particularmente a los estudiados por Lluís Cifuentes i Comamala. *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona 2002. Ver tambien *Edurne Garrido Anes*, "Transmisión, vernacularización y usos del *Liber de Simplici Medicina:* las versiones del *Circa Instans* en inglés medio" *Medicina & historia: Revista de estudios históricos de las ciencias médicas*, Nº. 2, 2004, pags. 1-15. William Crossgrove, "The Vernacularization of Science, Medicine, and Technology in Late Medieval Europe: Broadening Our Perspectives" *Early Science and Medicine*, Volume 5, Number 1, 2000, pp. 47-63. En su oración presidencial a la academia medieval de los EEUU en 1996, Ehrsam Voigts no veía la vernacularización como fenómeno trivial. Al contrario, realzaba el valor del bilinguismo bajo-medieval y su estudio. Es en ese marco que llamaba la atencion hacia "what might be called the "Finnish School" of language analysis of historical English, that is, often overlooked research ...on historical English. A number of recent studies...have made it clear that developments in the language that were formerly thought to be features of sixteenth century English can in fact be found in Middle English [*Fachliteratur* and *Sachliteratur*] written at the end of the fourteenth century". Ver su "Bilingualism in Late-Medieval England" *Speculum* 71 (1996) 813 ss. Para el caso de Italia, ver, por ejemplo, Alison Cornish, "When Illiterates Read: The Anxiety of Vulgarizzamento" *Mediaevalia* 2005; 26 (2): 59-98. Lawrence D. Carrington, "Social Contexts Conducive to the Vernacularization of Literacy" en Tabouret-Keller, Andrée ; Le Page, R. B. Gardner-Chloros, Penelope ; Varro, Gabrielle (eds.); *Vernacular Literacy: A Re-Evaluation*. (Oxford: Clarendon; 1997) pp. 82-92.

12. Between Herbals et alia: Intertextuality in Medieval English Herbals (Helsinki 2006) p. 51.

Y aquí es donde puedo insertar algo de lo que me interesa. Por supuesto que la mayoría de los estudios del nacionalismo medieval no se interesan por historia judía. La razón por la cual los menciono es para resaltar otros que no se mencionan en el contexto del corpus acerca del nacionalismo medieval, la vernacularizacion y los nacionalismos lingüísticos. Lo que si está muy claro es que tanto los problemas como los practicantes de la investigación incluyen historiadores, de departamentos de historia o estudios políticos, y que solamente alguien muy aislado de la práctica de la profesión puede ignorar el carácter histórico de las discusiones de los últimos 20 o 30 años sobre el nacionalismo y la lengua medieval. Uno de los meritos de estas discusiones es que han llevado a comprender que cuestiones acerca de la vernacularización están relacionadas con la historia, como también están relacionadas con la historia las cuestiones de alimentación, como en el caso del trabajo de Jean-Louis Flandrin.[13]

El tercer campo, el de la liturgia, apenas necesita apología. Ya uno de los mas célebres historiadores del Medioevo del s. XX, Ernst Kantorowicz, afirmaba[14] que: "mediaeval liturgy...turned out to be suitable ...to politico-historical interpretations". Me refiero al volumen 33 de las Publications in History de la Universidad de California, finalizado en 1941, pero impreso en Berkeley solo en 1946[15]. El localismo y el regionalismo se ven, a veces, como opuestos al nacionalismo. Pero sin embargo está claro que son parte de la historia medieval y basta leer por ejemplo "Nations and National Identities in the Medieval World" de Rees Davies, catedrático de historia medieval de la Universidad de Oxford hasta hace poco.[16]

Es precisamente dentro de este marco de las actividades de los profesionales de la historia, que cobra valor el redescubrir o volver brevemente a unos estudios u opiniones que, en contraste con el marco [cristiano y general] que he construido aquí, son directamente relevantes a la historia de los judíos y especialmente a la historia de los judíos del ámbito catalán o de la corona catalano-aragonesa. Me refiero a los estudios de Benjamin Menashe Lewin, (1879-1944), publicados a fines de los 30 y comienzos de los 40. Porque la teoría de Lewin acerca del nacionalismo lingüístico judío, [nacionalismo lingüístico hebraico,] está basada en una lectura de fuentes textuales que provienen de los espacios de la corona catalano-aragonesa c. 1400. En otras palabras, su teoría significa que la noción de unir lengua y grupo –el nacionalismo lingüístico judío [hebraico]– podría haber venido de otros lugares, pero, según Lewin tiene raíces en territorios catalano-aragoneses de c. 1400. O sea que su marco, el contexto histórico que hay que reconstruir, es el

13. "Internationalisme, nationalisme et régionalisme dans la cuisine des XIVe et XVe siècles: le témoignage des livres de cuisine" *Manger et boire au Moyen Age*, 2 (1984).

14. *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* Los Angeles 1946.

15. ibid. p. VIII.

16. *Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, XXXIV, (2004) pp. 567-579.

de la Catalunya bajomedieval.[17] Se puede agregar aquí que esto venia de antes de su estudio de c. 1940. Ya en 1931, en su reseña al segundo tomo de los *Ginze Schechter*[18] subrayaba el hecho de que este tomo de materiales originales, de primera mano, inéditos, de 640 pp. estaba compuesto en hebreo:

> ...Palestinians who are concerned over the revival of Hebrew are particularly grateful for the fact that this important work was issued entirely in Hebrew, a language in which research in Jewish science is now being centralized in the land of our future...

En otras palabras, su lectura de los textos medievales de Catalunya o Rossellón del 1400 estaba anclada firmemente en sus ideas y se efectuaba a partir de su punto de vista, ya muy cristalizado en los anos '30 al igual que Gifford Davis.[19] O sea antes que Maravall en el campo de las culturas cristianas.[20]

Una vez que se entiende que, ya en la década de los '30, Lewin se preocupaba por la cuestión del nacionalismo medieval y que la cuestión es histórica y no puramente lingüística, ni puramente culinaria, ni meteorológica, se puede comenzar a entender porque hay que prestar atención a la evidencia, analizar testimonios y estudiar textos procedentes de Catalunya o la corona catalano-aragonesa de c. 1400 para ver si el nacionalismo medieval vernacularizante está relacionado con el nacionalismo lingüístico que postulaba Lewin en los años '40, pero que él no podía relacionar con algún contexto sincrónico, real e histórico, aparte de los consabidos sucesos de 1391. No voy a duplicar aquí los estudios que he dedicado a hacer más compleja la cuestión de si realmente existía un nacionalismo lingüístico en tierras catalanas entre judíos de c. 1400. Mi preocupación es el marco de los nacionalismos, regionalismos, localismos de los judíos catalanes en la baja edad media, como signo u traza de una tendencia mucho mayor. Y para entender esta tendencia hay que entender dos o tres puntos, poco sorprendentes, por haber sido sólidamente demostrados por la investigación.

El primero tiene que ver con Petrarca y el fenómeno del petrarquismo hispano y del humanismo ibérico. Para mis argumentos basta recordar –de entre muchos dedicados al tema– el estudio de Grove Fur sobre el nacionalismo literario de los años sesenta hasta los noventa del s. XIV, comenzado por Petrarca. Como se recordará, en Abril del 1367, el papa Urbano V abandonaba Aviñón para dirigirse a Roma tratando de terminar la cautividad babilónica de casi 63 años. Ancel Choquart, professor de derecho Canónico en la Universidad de París había compuesto un texto con argumentos políticos a favor de Francia.

Petrarca responde alrededor de cuatro meses después, con un largo escrito en contra de Choquart que se centra en la cultura: argumenta p. ej. que de los

---

17. Discuto esta cuestion en otro estudio.

18. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 22, No. 1 (Jul., 1931), pp. 35-41.

19. "The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature." *Hispanic Review* 3.2 (1935): 149-61.

20. J.A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid 1954.

cuatro padres de la iglesia *Nullus est gallicus*. Agrega que *Nullus doctus in Gallia*; en cuanto a la elocuencia se buscara en vano fuera de Italia: *Oratores et poete extra Italiam non querantur; de latinis loquor vel hinc orti omnes vel hic docti*. En cuanto a la Universidad de París, merece su desprecio. O sea que, ya en Agosto del 1367 había comenzado lo que sería esa larguísima tradición humanista de invectiva o alabanza cultural nacionalista. Es lo que Grove Furr denomina "literary nationalism'[21] pero que no es pura literatura puesto que –como se ve aun de mis pocas citas– abarca religión e instituciones. Creo que una historia medieval que deshecha fenómenos de instituciones y religión sería bastante absurda. La cuestión es de interés a la hora de reconstruir el contexto preciso de la mentalidad vernacularizante judía pero tiene otros lazos con la historia judía. Ya he demostrado en otro lugar que los judíos no ignoraban estas cuestiones de la cautividad babilónica y el cisma.

Segundo: toda una infraestructura material, concreta, que, a su vez, incluye: Primero, una red de comunicaciones que estaba progresando y se estaba intensificando: los contactos –principalmente marítimos– con Italia. Aquí se puede mencionar los apéndices documentales con evidencia acerca de viajes marítimos en el s. XV, entre Italia y España –mas bien Catalunya y Valencia– al final de la obra de Patrizia Mainoni[22] o los substanciales estudios de C. Carrère[23] y para una época un poco anterior, los de J.M. Madurell Marimon.[24] La cuestión de la infraestructura de comunicaciones nos lleva directamente al tema de los asentamientos italianos en la península. En este campo la evidencia se incrementa continuamente, gracias a estudios locales y regionales muy precisos y muy intensivos acerca de cristianos peninsulares [no se puede pasar revista a éstos aquí –recordaré solamente que los hay dedicados a genoveses en Ceuta, en Sevilla, Granada, Málaga, Toledo, la corte de los Reyes Católicos]. Directamente relevantes serian los de María Teresa Ferrer i Mallol,[25] o los de Maria-Mercè Costa.[26] Últimamente, un grupo de investigación de la Pompeu Fabra está estudiando las familias de orígen italiano asentadas en Barcelona en la baja edad media según la fuente primaria que son los testamentos.[27]

---

21. "France vs. Italy: French Literary Nationalism in 'Petrarch's Last Controversy' And A Humanist Dispute of ca. 1395" *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference, Villanova University*, Vol. 4, 1979 (actual date of publication: 1981).

22. *Mercanti lombardi tra Barcellona e Valenza nel basso Medioevo* (Bologna 1982).

23. *Barcelone, centre économique à l'époque des difficultés, 1380-1642* (Paris 1967).

24. *Comandas comerciales barcelonesas de la Baja Edad Media*, (Barcelona, 1973).

25. "Els italians a terres catalanes (segles XII-XV)", *AEM* 10 (1980) p. 393ss.

26. "La pau del 1428 i els mercaders genovesos de la Corona d'Aragó", *AEM* 10 (1980) p. 555ss

27. Guillem d'Efak Fullana Ferré, Alberto Ribas Casasayas, Núria Sauri Sánchez and Máxim Serranos Soler, "Foreign Merchants in Medieval Barcelona" en *La ville en Europe http://www.univ-paris13.fr/CRIDAF/VilleCity/Documents/03IP98.PDF*; ver tambien C. Villanueva Morte, "La presencia de valencianos y aragoneses en la documentacion notarial cagliaritana del siglo XV" *AEM* 38/1, (2008) pp. 27-63.

Una vez que entendemos este marco u entorno podemos pasar al aspecto más relevante aquí: el resultado de investigar y descubrir la evidencia acerca de relaciones entre judíos de Italia y judíos de la península Ibérica y, sobre todo, el factor italiano en la cultura judeo-ibérica de la baja edad media. Por supuesto que no es relevante, para el s. XV o para la baja edad media, ese campo de estudios –tan valioso en otros ámbitos– acerca de los contactos en el siglo IX que se estudian por Moshe Gil –a base de la Geniza.[28] Si debe mencionarse el campo de los textos de la polémica religiosa, donde podemos aducir el ejemplo de aquella disputa judeocristiana entre un cristiano genovés, Inghetto Contardo y un judío/s mallorquín en 1286. Es un texto que a pesar de haber sido tan estudiado por Limor[29] no parece haber cundido lo suficiente. Lo importante aquí es que es *en la baja edad media* que surge este marco narrativo realista donde se entabla una conversación entre un mercader genovés y un judío de Mallorca en la *loggia* de los genoveses en Mallorca y su tono es menos agrio, más realista que las polémicas mas trilladas. En este texto el protagonismo ya no está en los religiosos, sino en el elemento laico: en los mercaderes de las ciudades y puertos. El efecto realista y de verisimilitud de la representación de contactos entre Italia y los judíos de España está claro en el texto.

He tratado de revalorar el campo de la epistolografía y sus repercusiones en la cultura judía de la época. No necesito, por lo tanto, extenderme acerca del valor de las cartas como evidencia cultural. Las cartas acerca de un caso de Génova, enviadas c. 1400 a Simeon b Zemah Duran,[30] puede que no sean un ejemplo claro, aunque Zemah Duran era Mallorquín y tenia lazos familiares con círculos judíos de Barcelona. Recuérdese la carta en hebreo de los judíos de Italia enviada a la península, probablemente en 1487, acerca de prester Joan,[31] o por lo menos las cartas de Hayyat a Alcastiel con 18 preguntas sobre kabbalah y la carta en la cual Alcastiel, el sabio de Játiva [evidentemente estoy incluyendo a Valencia] responde y la cual envía a Italia circa 1482 y que fueron estudiadas por Yael Nadav.[32]

Recuérdese también los numerosos manuscritos del *Ma'ase Efod* copiados en Italia, especialmente en el s. XV, amén de toda esa progenie intelectual, dis-

---

28. "The Jews in Sicily under Muslim Rule in the Light of the Geniza Documents" *Italia Judaica* (Roma 1983).

29. Ora Limor, *The Disputation of Majorca 1286: A Critical Edition and Introduction* (2 vols., Latin text and Hebrew Introduction). Publications of the School of Graduate Studies, The Hebrew University, Jerusalem 1985; *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): Zwei antijudische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua, (=Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 15), München 1994.

30. R. Simeon b. Zemah Duran. *Tashbez*. (Amsterdam 1738-39).

31. Baer, *Die juden im christlischen Spanien*, Berlin 1936 ii, No.360.

32. Yael Nadav, "An Epistle of the Qabbalist R. Isaac Mar Hayyim Concerning the Doctrine of 'Supernal Lights'" [Hebrew] *Tarbiz* 26 (1956), 440–58.

cípula de Duran que parte en barcos para Italia: esa dinastía probable de los Zarc que mantiene viva la tradición de los intereses disciplinarios de Duran en Italia –durante un siglo por lo menos– y que se mencionó en el estudio acerca de las relaciones culturales entre España e Italia.[33]

Pasemos a lo visual: Recientemente, al estudiar el MS de Rashí del Lázaro y sus aspectos visuales,[34] se ha releído el catálogo o lista de MSS hebreos iluminados [que aparece al final de la *Vie juive au moyen age*] de los Metzger[35] y se ha constatado la existencia de MSS hebreos de la península ibérica que se iluminaban en Italia en el s. XV. Pero el catálogo no es de ningún modo completo [ni pretende serlo], puesto que falta el *Psaultier de Bry* estudiado por Sed Rajna.[36] Se recordará que, según la fallecida estudiosa, se trata de un MS hebreo catalán, un Salterio, escrito o compuesto, c. 1484, en la península ibérica y miniado en Italia antes del contrato en hebreo de su venta, cinco años después, en Florencia 1489.

Una cuestión adicional posible seria si el examen de la evidencia acerca de mi tema –la cultura judeocatalana cuatrocentista– realmente confirma las populares imágenes de una cultura judeocatalana cuatrocentista ignorante, decadente y sin ningún logro cultural [ni siquiera capaz de vocalizar]. El examen del codex revela un conocimiento judeocatalán cuatrocentista de la *masora magna* y de la *parva*. Si la cuestión de conocimientos está resuelta, que ocurre con el codex como suceso u evento estético? Según la estudiosa del MS se trata de "Un precieux manuscrit catalán des psaumes de David... c'est par l'hereuse conjonction du genie mosaique du gout hispanohebreu islamicise et de l'humanisme chretien ...ce livre dont le decor exquis la force d'evocation historique et poetique dans le cadre fascinant de l'epoque...n'ont pas fini de faire rever..." El MS contiene seis páginas de miniaturas que ocupan la página entera. Presenta 170 iluminaciones que enmarcan el texto hebreo, en el cual todos los Salmos han sido objeto de un trabajo de ornamentación del íncipit en oro sobre fondo malva. Sed Rajna habla de su finura y gracia excepcionales.

Puede recordarse, aparte de los mencionados estudios de los Metzger y Sed Rajna, los de Mordekhai Narkiss.[37] Me refiero al caso de la cajita del Bezalel

---

33. "Italy or Spain?: The Theme of Jewish Eloquence in the Shevet Judah" in ed. M.Rozen *Daniel Carpi Jubilee Volume* (Tel Aviv 1996) 35-67.

34. E Gutwirth, "Cruzando sacras fronteras: sobre el manuscrito de Rashi" *Goya: Revista de arte*, Nº 322, 2008, pags. 67-76.

35. Therese et Mendel Metzger Metzger, *La vie juive au Moyen Age. illustree par les manuscrits hebraiques enlumines du XIIIe au XVIe siecle* Fribourg 1982.

36. "Le psaultier de Bry, manuscript hébreu enlluminé (Espagne 15e siècle-. Florence 1489)" *REJ*, (1965) 124: pp 375-388.

37. Mordechai Narkiss, "The Secret of a 15th Century Italian Niello Casket" *Rimonim* 2 (1985) o "Il cofanetto niellato italiano del Museo di Gerusalemme". *Rassegna Mensile di Israel* 33 (1967) 498-503.

decorada en niello. Se cree que, alrededor de c. 1460-80, Jeshurun Tovar, un artesano judío, en Ferrara, ejecutó este trabajo; una exquisita caja para guardar las llaves de un armario ropero u arca de ropa blanca. Un factor hispanojudío entra con el estudio de Narkiss, quien indica que el cofre se conocía como *il cofanetto espagnol*. Según Mordekhai Narkiss, el nombre Jeshurun y el nombre Tovar sugieren el origen en la península ibérica del maestro artesano del s. XV. Narkiss no cree que se trate de un decadente, sino que, al contrario, lo denomina un "distinguished artist".

Algo parecido ocurre si prestamos atención a la evidencia de los incunables hebreos. Ya sea en trabajos de ámbito editorial –correctores– o en otras actividades del mundo de la imprenta se nota la presencia de judíos de la península ibérica en el mundo del incunable hebreo de Italia. El incunable hebreo en la península ibérica a su vez tiene varios puntos o aspectos en común con el incunable hebreo de Italia. Esto ocurre naturalmente en época de interés por [y presencia de] Italia en la Corona catalanoaragonesa. Tanto es así que algunas teorías –hoy en día descartadas– imaginaban viajes a Italia de algunos impresores; viajes que no estaban basados en evidencia biográfica pero si en la innegable similitud de rasgos. En otras palabras, en la baja edad media existe el contacto entre los judíos de las dos penínsulas. Este contacto documentado tenia efectos, repercusiones, reflejos, en el ámbito de la creatividad.

Este cambio de perspectivas nos lleva a revalorar varios fenómenos aparentemente inconexos. Puede que valga la pena recordar que, por ejemplo, Palencia escribe una especie de descripción o panegírico de la Barcelona del XV y que Fabie, en 1875/6 escribe un prólogo a su edición de *Dos tratados de Alfonso Palencia [Batalla campal entre los lobos y los perros* y *Perfección del triunfo militar]*. En este Prologo, que había sido publicado ya un año antes en un discurso a la Real Academia de la Historia de Madrid, Antonio María Fabie trata de enmarcar históricamente a Palencia. Lo hace creando una oposición o pugna entre elementos semíticos y humanismo italiano en la cultura peninsular y, para él, el caso de la descripción de Barcelona es prueba del italianismo de la cultura. Es decir que lo judío es lo contrario de lo italiano.[38] Lo "semítico" es antagonista del humanismo.

Estas nociones, un poco retóricas, del XIX reaparecen en otro contexto inesperado, pero ya en nuestro siglo, en pleno tercer milenio. Me refiero al estudio de la reimpresión del incunable catalán *Tractat de pronosticación de la vida natural dels homens* donde John Scott Lucas[39] sostiene la tesis de que

38. A. M. Fabié, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la pública recepción de...*, Madrid, 1875; A. M. Fabié, ed., *Dos tratados de Alfonso de Palencia,* Madrid, 1876.

39. *Tractat de prenostication de la vida natural dels homens* es un impreso probablemente del s. XV. Fue reimpreso como *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: The Tractat De Prenostication De La Vida Natural Dels Homens* ed y Prologo de John Scott Lucas (Boston 2003).

en cuestiones de astrología, numerología, magia, etc. hay un contraste entre lo medieval y lo renacentista, o, en otras palabras "By contrast, Renaissance astrologers began to abandon Jewish influences". Es un poco como volver a Fabie.

Después de Wirzsubski[40] no es realmente necesario recordar que Pico de la Mirándola, entre otros humanistas y renacentistas, dependía de traducciones de fuentes hebreas. Las traducciones del hebreo habían sido un canal importante de la transmisión de ideas ya antes del Renacimiento. Por eso conviene recordar el papel o función de ciertos individuos en la intensificación o en el profundizar de estas transmisiones; individuos como Flavius Mithridates. Flavius Mithridates fue un autor muy prolífico y su obra necesita muchos estudios. Sabemos, si, que es una figura clave para entender el renacimiento, especialmente en campos concretos como la formación de Pico della Mirandola. O sea que la noción de "salvar a Atenas de Alejandría",[41] de crear una dicotomía entre astrología de corte semítico y astrología de corte italianizante, renacentista, según la formulación de Lucas, no es sostenible en este caso tampoco. Lo que la escuela de Fabie no podía conocer es la intensidad de los contactos entre cultura judía e italiano– humanista en el s. XV, puesto que gran parte de los estudios estaban por hacerse.

Lo que podría mencionarse aquí es una posible cuestión de identidad. Claro que nombres como Flavius Mithridates o Farag no son signos de identidad catalana, pero lo que quisiera mencionar –porque no lo he visto en los numerosos escritos acerca de esta personalidad clave– es que las selecciones u opciones de un individuo pueden ser significativas y me estoy refiriendo a su opción por el nombre Guillermo Ramón de Moncada y las resonancias de Moncada y –mas aun– de Guillermo Ramón de Moncada en el contexto de la historia y cultura catalanas. Lo que significaba para Farag mismo y para los que oían o leían este nombre, en el s. XV es una cuestión un poco diferente de las anécdotas acerca de tal obispo u tal militar en la Sicilia del s. XV; es una cuestión de resonancias e identidad que necesita tomar en cuenta el topónimo Moncada; el castillo, la dinastía y su función en la reconquista, además de la frecuencia de "Guillermo Ramón" en esta dinastía. Desde nuestra perspectiva, entonces, estas pugnas entre cultura italiana y judía; entre textos de corte italiano-humanista y textos hebreos son imaginarias, puesto que en la realidad, como se ha visto, *hay* contactos entre judíos de Italia y judíos de

40. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Jerusalem 1989); idem, *Flavius Mithridates: Sermo de Passione Domini* (Jerusalem 1963).

41. Eugenio Garin, *Le Zodiaque de la vie. Polémiques antiastrologiques à la Renaissance*. Trad. par J. Carlier. 1991.

la costa mediterránea en el marco de contactos y comunicaciones entre las dos peninsulas.[42]

La magia no es un campo de estudios propicio a elucubraciones exclusivistas, puesto que se ha demostrado que, todo lo contrario, es uno de los campos más porosos de la cultura– aun en aspectos tan definidos como el uso de amuletos.[43] Dividir la magia o la astrología o numerología en oriental y occidental no es muy práctico. Recordemos el caso del *Tratado*[44] de R. Abraham ben Ishaq ha Levi Gerundi fallecido en Marheshwan 154 o sea ca. octubre 1393. De su obra existe un MS en Oxford. El MS, en quarto, de la Bodleiana, se cree fue copiado en Turquia o Imperio Otomano en la primera mitad del s. XVII en una semi cursiva sefardí. Se puede agregar que es el 280 de la colección de Pococke. Se trata de Edward Pococke, 1604-1691. Su primera obra ['Versio et notæ ad quatuor epistolas Syriace.'] fue publicada en Leyden en 1630. Ese mismo año quedo vacante la *chaplaincy* de la compania mercantil turca de los ingleses al jubilarse Charles Robson también de Oxford, aunque de Queen's College. Pococke llega a Aleppo en 1630, donde reside por espacio de 5 años. Durante este período, estudia hebreo y mantiene relaciones con estudiosos judíos que le ayudan a coleccionar MSS.

Es decir que el MS hebreo, que contiene la obra del notable de Gerona, salió de Damasco probablemente alrededor de 1635 y por lo tanto no fue copiado después del 1635. Vale la pena tener en cuenta esto, puesto que la *vorlage*, de la cual se copio el MS, es evidentemente catalana o catalano-aragonesa en la selección de los textos, especialmente en lo que se denomina la sección 4 con sus alusiones a Hasdai Crescas, Bondia Falcon, Belshom Falcon, Ravalla, maestre Elias Crescas, Bonsenor Gracian, *neemaney kehal Villafranca*, etc.

---

42. Muchas de las tesis polarizantes, desde Graetz –en el s. XIX– en adelante, acerca de la diferencia esencial y radical entre la historia y cultura judias de Italia y de Espana en la baja edad media –y en el s. XV en particular– desconocen los estudios y descubrimientos modernos, basados en la evidencia de los archivos, acerca de los contactos entre Espana e Italia en el ambito de la historia judia. Ejemplo de estudios sobre estos contactos ya habian sido mencionados por Cecil Roth notablemente en el caso de las islas y especialmente Cagliari. Ver M. Luzzati, "Fuggire dalla Spagna per convertirsi in Italia: ebrei sefarditi a Lucca alla fine del Quattrocento" in *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna* a cura di Guido Nathan Zazzu, Marietti, Genova 1992, pp. 103-114; id "Un medico ebreo toscano nella Sardegna del pieno Quattrocento in Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna". *Studi storici in memoria di Alberto Boscolo* a cura di Luisa D'Arienzo, I, La Sardegna, Bulzoni Editore, Roma 1993, pp. 375-391. id., "La marcha hacia la Italia de las ciudades y de los príncipes" in *Los caminos del exilio. Actas de los Segundos Encuentros Judaicos de Tudela*. Pamplona, 1996, pp. 159-179. id "Ebrei siciliani a Pisa agli inizi del Quattrocento" in *Gli ebrei in Sicilia dal Tardoantico al Medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco* a cura di Niccolò Bucaria , Flaccovio Editore, Palermo 1998, pp. 111-116.

43. "Caste, Class and Magic: Witches and Amulets amongst the Jews of Late Medieval Spain" (Catalan) in *La Cabala* (Barcelona 1989) 85-99.

44. ibid.

No voy a duplicar lo que dije hace tiempo[45] acerca de este *Tratado* de un judío catalán de Gerona de 1380, aunque lo impreso no corresponde exactamente a lo escrito por mi, pero si quisiera recordar que cuando N'Abraham Isac ha-Levi de Gerona esta buscando un titulo para su composición, se decide por *Maamar al ha nashim ha leilyyiot ha niqra'ot brushas* "Tratado sobre las mujeres nocturnas denominadas brushas" en [el titulo menciona *shnat quf mem la Prat* i.e. 140=] 1380. También esta el problema de *"Tamakh"* tratado por Feldman, quien repite en extenso las opiniones de sus predecesores en su libro publicado en Studia Semítica Neerlandica[46] que trata del comentario de en Abraham a *Canticos* y lo traduce del hebreo al ingles. Fue también autor de otros textos menos popularmente conocidos, como, por ejemplo, un comentario a *Proverbios* 31/10-31; fue autor de un comentario al libro bíblico de *Ester* y también compuso poemas epistolarios a don Yehudah bar Sheshet Crescas y don Hasdai Crescas publicados ya en 1968.

En su *Tratado* sobre las brujas –que, en contraste con el *Comentario a Canticos*, no fue traducido al inglés por Feldman– se refiere a las actividades de los *shedim* o diablos, a las fuentes midráshicas o talmúdicas, aggádicas sobre *shedim* y sobre Ashmodai. Según estas fuentes, Ashmodai construía edificios. Y dice que esto se corrobora o que "es famoso entre los gentiles que suelen decir: tal y tal edificio es obra del diablo. Es lo que dijeron acerca del Pont Rame que esta en el reino de *Sorfat*/Francia hoy en día entre Narbona y Beziers y yo lo he atravesado". Lo curioso para mi, es que un judío de Gerona, hacia 1380, quiere dar un ejemplo de "puente del diablo" y se refiere al sur de Francia. Ya Jakob Grimm[47] había puesto en relación la toponimia de los puentes nórdicos [especialmente de Noruega] con las creencias populares y con la cristianización de las leyendas paganas acerca de los gigantes y su conversión en diablos. N'Abraham Isac ha-Levi de Gerona no es el único autor medieval que escribe acerca de puentes o puentes del diablo. Aun en la península ibérica se puede recordar el caso de Berceo y su Milagro VI. Es allí que escribe acerca de aquél [142."Era un] ladron malo que mas queríe furtar, Que ir a la eglesia nin a puentes alzar" Un relevante articulo de Gerli[48] explica y relaciona los "puentes alzar" con el auge de las cofradías de los *fratris pontis* en los ss XIII-XIV. Pero para alguien en Gerona pensaríamos en el Pont del Diable o puente medieval sobre el Llobregat en Martorell aparentemente construido sobre bases romanas c. 1283; o, posible-

45. ibid.

46. R. Abraham b. Isaac ha-Levi TaMaKH, *Commentary on the Song of Songs*, Assen 1970 (Studia Semitica Neerlandica 9).

47. *Deutsche Mythologie* (Gottingen, 1835) p. 972 ss.

48. Michael Gerli, "Milagros de Nuestra Señora 142b (puentes alzar): Berceo and the Fratres Pontis", *Romance Notes*, 30 (1989), pp. 101-105.

mente, el Acueducto romano de las Ferreras o Pont del Diable, que abastecía de agua a *Tarraco* desde época de Augusto y que está situado en la margen izquierda del río Francolí, a unos 4 km del núcleo urbano. En Cardona tenemos el Pont del diable, inacabado, situado al norte de la ciudad sobre el rio Cardener. Es curiosa, entonces, esta referencia a un puente en el sur de Francia y nos lleva a preguntarnos si lo que esta expresando es no sólo una discusión escolástica sobre la magia; no sólo un ensayo de exégesis a pasajes del Talmud de Jerusalen sobre Ashmodai y otros *shedim* sino una experiencia personal que se integra al estudio de estos textos e ideas. Este Abraham Itzaq [y no *isbaq*] ha-Levi de Gerona, que utiliza la palabra romance en el titulo de su *Tratado*, es el padre del destinatario a quien Duran envía su *Epistola* –y no sermón– de consolación [y no pésame] en 1393. Se ha llegado a pensar que Duran tiene lazos familiares con la familia Ha-Levi de Gerona. Que piensa Duran acerca de la vernacularización?

En otro lugar estudio las actitudes de Duran hacia el nacionalismo medieval y la vernacularización. Para Duran es el pecado original, la raíz de los males y el punto preciso de la vernacularización que elige Duran como objeto de su ataque, no es el uso del vernáculo en *synonima* y *receptaria* sino en pedagogía, en educación infantil. Ese es el momento crucial. Es por eso que es necesario tomar en cuenta la tesis del contexto pedagógico de los glosarios judíos en general y del glosario judeocatalán de la Geniza, tesis que no había sido desarrollada por Blondheim, mucho mas interesado en reconstruir la lengua perdida. Para Blondheim se trataba de un ejemplo más de trazas de la lengua perdida– lo que realmente le interesaba.

El que conoce la obra de Duran y su apego a la Biblia entiende que esto no es una mera glosa al margen, sino una idea central de su pensamiento. En otras palabras, se puede interpretar como testimonio bajomedieval de la existencia de perfiles culturales de carácter regional. Aba Mari Bonafoux, en Italia, se refiere a *Catalunya ha arura* – evidentemente un epíteto negativo, pero que implica un reconocimiento de cierta entidad, mas allá de la mera geografía y Aba Mari Bonafoux nos deja una pequeña huella o traza escrita de sus actitudes, no hacia un territorio, sino hacia una personificación de un grupo. En Egipto, los exiliados catalanes seguramente no fueron los únicos que salieron a fines del XIV, pero eran tan prominentes que todo el exilio de la época posterior a 1391 se denomina exilio de los catalanes o *catalanos* en la memoria colectiva expresada en Radbaz en el s. XVI. En el s. XIV tenemos evidencia acerca de fuertes lazos de apego local; de maneras de pensar la cultura en términos de la ciudad. Esto nos vuelve a N'Abraham Itzaq ha-Levi de Gerona.

Los textos de una correspondencia de los '80, del trecientos, pueden cobrar valor si se ven desde nuestra perspectiva. Abraham Itzaq de Gerona escribió una pieza retorica o *meliza* que seguía la rima de un poema que el había recibido ya de Crescas bar Sheshet. Crescas responde a Abraham bar Izaq con otro

poema. Abraham responde a su vez a Crescas. Este intercambio de poemas o epistolografía poética contiene una rúbrica:

> Después que los escritos de Barcelona llegaron a manos del rabbi nuestro señor, el sabio y príncipe don Crescas bar Sheshet se mostro celoso y me mando estos poemas a mi en Gerona. Escribia como alabándose a si mismo y a su comunidad disminuyendo o atacando la excelencia de nuestra comunidad en el oficio de la poesía. Uno de sus hijos de aquí, de la ciudad de Gerona también se mostró celoso y quiso componer un poema a la manera de los fuertes que tratan de vencer y componer sus melodías. El escribió a los entendidos [lit rápidos] en poesía de la ciudad de Barcelona para que juzguen los poemas.

En 1991[49] traté de situar esta epistolografía poética dentro de un marco no solo literario, sino histórico. Se trataba de una corriente o tendencia bajomedieval basada en una concepción de la cultura como estrechamente relacionada al "burgo", a la ciudad o región. Argumenté que el ejemplo mas cercano y apropiado de esta tendencia –común a cristianos y judíos– eran los *Jochs florals* cuya relación con la ciudad estaba clara a varios niveles. Los judíos de Gerona y Barcelona en las ultimas décadas del s. XIV también veian la poesía como ligada o relacionada con el honor de la comunidad local, Barcelona, Gerona u otras.

Si aceptamos la validez de los planteamientos que sugiero podríamos pasar a otros aspectos de este factor italiano. Y es aquí donde cobra valor la obra de un autor que me parece habría que revalorar completamente. Se trata de Moshe Remos escritor de fines del XIV y primeras decadas del XV.[50]

Como se sabe, la poca atención que se le otorga desde el s. XIX discurre acerca de si realmente fue víctima de una acusación falsa en Sicilia o de si sus escritos son realmente poéticos o filosóficos. No puedo extenderme pero creo que, una vez mas, el s. XIX esta siguiendo preocupaciones del s. XVIII. En otras palabras, la fascinación por la poesía del condenado a muerte esta relacionada con la *rezeptionsgeschichte* del poema escrito en la cárcel de Saint-Lazare por Chenier, una de las últimas víctimas de la guillotina de Robespierre en 1794. Recuérdese que en 1896, Umberto Giordano estrenaba en la Scalla de Milan una opera intitulada *Andrea Chenier* y que Chenier inspira la novela de Dickens's *Tale of Two Cities*. Es decir –a grandes líneas– que la martirología y el esteticismo han sido las corrientes dominantes.

Desde nuestra perspectiva, en cambio, Moshe Remos podría ser un ejemplo de la cultura judía italianizante en áreas catalanas o catalano-aragonesas;

---

49. "The Widow, The Artisan and The Issues of Life" *Iberia and Beyond* (ed. Cooperman) (University of Delaware Press, 1998) 143-175.

50. Ver la bibliografia en H. Schirman *Ha-Shira Ha-Ivrit bi-Sefarad W-bi-Provans* (Tel Aviv 1956).

(n. Palma, Mallorca, 1406; ob. Palermo 1430) se presentaba como oriundo de Mallorca. Sus horizontes culturales e intelectuales se enfocan claramente –a comienzos del XV– hacia Italia; ya sea en su opción por Palermo como meta de emigración, ya sea en el destinario de su *Epistola* retórico-filosófica, es decir el romano Benjamin ben Mordecai. La escribió desde Terracina como maestro con un salario de sesenta ducados por año.

Hay un punto que no he visto que se discuta: cuando Remos, en su poema escrito en la cárcel hace alusión a su edad, nos dice que tenia 24 años. Resulta curioso este dato tan personal e individual en un texto poético en hebreo del s. XV y [contrastando con las lecturas usuales] no puedo dejar de constatar las resonancias de este número. En efecto, en el hebreo medieval de la península *`esrim we- 'arba* era la designación de la Sagrada Escritura, –la Torah– y del hebreo pasa al vernáculo.

Una perspectiva verdaderamente nueva y completa tomará tiempo, pero se pueden notar algunos puntos: cuando en su poema hace pasar –como en una procesión–, una a una, la filosofía, la retorica, las matematicas y otras artes liberales- no esta recreando, en hebreo, uno de esos *triomphi* postpetrarquistas? En su opción por el epitalamio hebreo dedicado a los novios Yehiel y Hannah, no demuestra cierta afinidad con las sensibilidades de lo que se suele llamar *Cants de noces*, a pesar de la consabida y larga tradición de epitalamios hebraicos? Y en sus [mas que] probables ambiciones al secretariado de un magnate romano, Benjamín b. Mordekhai, es realmente tan diferente de tantos otros secretarios, chancilleres, notarios, que Garin y Lauro Martines, entre otros, habían entendido como vertebra del humanismo? La astrología en sus poemas no es sorprendente –la astrología como tema poético, es antigua y común a varias tradiciones culturales–, pero en el estado de los estudios sobre Remos se pueden subrayar sus afinidades con Shimeon ben Zemah Duran de Mallorca y Bonafed de Zaragoza y posiblemente Profayt Duran de Perpignan: todos ellos componen poemas en los cuales los astros y lo astral figuran prominentemente como lo hacen en ciertas iluminaciones de MSS hebreos –ya sea en Oxford o en Filadelfia– de obras de Bonet Bonjorn y su familia, también en la baja edad media y en la parte oriental de la península.

Para concluir: cuando en la primer mitad del s. XIV [*Magen avot, Orhot hayyim*] se hablaba de las costumbres catalanas o el *minhag catalonia* o *rabaney catalonia* o *kol glilot catalonia* se lo hacia polémicamente, con cierta dosis de humor en ocasiones y a veces se creaba una oposición Catalunya- Lunel o Catalunya contra Provenza, pero también se problematizaba la cuestión, puesto que se mencionaba que en una época Catalunya había sido *sefarad*: "*Eretz qatalonia asher hayta mi qedem bikhlal eretz sefarad*"-o "*minhagam ke eretz sfarad berov ha dvarim o be-kulam*".

De todos modos, ya en ese entonces se discutía una *diferencia* catalana, ya sea como provenzal o como de *Sefarad*. Esta diferencia se puede documentar

en ámbitos tan variados de la cultura como el duelo, la liturgia de días festivos, la alimentación, y, posiblemente, el vestido. Aisladamente, se pueden ver como curiosidades, fenómenos sin contexto, datos inconexos. De hecho, es evidente que el gran reto de los estudios de las últimas décadas [en la edad del microfilm y el scanner y tantos otros avances técnicos] sobre textos en el vernáculo, curiosa y sorprendentemente, no ha sido tanto encontrar el material en el vernáculo y transcribirlo, sino descubrir un contexto histórico. Pero, en el marco que sugiero aquí son expresiones del "sentimiento de grupo" que permite estudiar su historia. Mi impresión es que se trata de un fenómeno que florece en la baja edad media. Estas tendencias se refuerzan, entre otros factores –y no estoy tratando de construir explicaciones exclusivistas y monotemáticas, sino todo lo contrario– con otras corrientes de "sentimiento de grupo" como, por poner un ejemplo, los nacionalismos culturales [que no es lo mismo que el *campanilismo* mas antiguo, o que las discrepancias halakhicas sin mencionar explícitamente la región, que siempre han existido] de, por ejemplo, Italia, donde se esta volviendo paulatinamente a dirigir la mirada hacia un pasado común, hacia *vestigia* –como se hará en la comunidad de Murviedro[51]– de ese pasado común y hacia la construcción de narrativas que llegaran a su apogeo con el genero definido de la *oratio*[52] a ciudades. En la baja edad media hay *laudes* a España[53] y hay poemas a favor o en contra de ciudades en catalán y en castellano, pero también en hebreo.[54] La epistolografía poética de Crescas bar Sheshet y N'Abraham Itzaq de Gerona y otros se inscribe en esta corriente y une explícitamente el honor de la comunidad local a la composición poética. En otras palabras, la poesía no es una cuestión puramente literaria y minoritaria –de hecho la critica esteticista tiende a pasar estos textos por alto– sino que se trata de una pieza de evidencia mas acerca del sentimiento de grupo [local en este caso] no menos interesante que los estatutos contra la importación de vino extranjero [que, tengo la impresión, no provienen de la España musulmana.]

La vernacularización en textos científicos, la literatura de *receptaría* o de *synonima* y posiblemente otros textos pueden aproximarse históricamente. No

---

51. "Viajes y viajeros hispanojudios en la baja edad media" en *Camineria Hispanica* (Palencia: Centro de Estudios del Romanico, 1998) 293-308.

52. V. por ej Paolo Viti, *Leonardo Bruni e Firenze: Studi sulle lettere pubbliche e private* (Florence, 1992) segun el cual desde su "Laudatio Urbis Florentinae" hasta la oratio funebre a Nanni Strozzi, o su Historiae Florentini populi, o su correspondencia diplomatica, Bruni evocaba a Florencia como ciudad ideal. Y si bien alababa la *urbs* lo que realmente le interesaba era construir la imagen de la *civitas*, la comunidad humana que es nuestro tema. Es en estas circunstancias historicas y en este contexto europeo que aparecen los fenomenos de las comunidades judeocatalanas estudiados aquí.

53. Ver los estudios mencionados supra, p. ej. el de Gifford, los de Maravall, etc.

54. "Solomon Bonafed's Social Criticism and its Historic Background" Sefarad XLV, (1985) 23-53. Idem, "Leer a Bonafed en su entorno" en La sociedad medieval a traves de la literatura hispano-judia [ed. R. Izquierdo Benito y A. Saenz Badillos] (Cuenca: Universidad de Castilla, 1998) 341- 357.

es necesario restringirse al anticuarianismo. Puede argumentarse que constituyen la expresión, en tierras catalanas y en este período en particular, de un fenómeno europeo que se interpreta en otras culturas [cf. el caso de inglés medio o textos de cristianos en Castilla o Catalunya] como síntoma del nacionalismo medieval. La veta nacionalista del humanismo que viene de Italia es conocida. En el caso de Petrarca, la invectiva y panegírico *cultural* a Francia y a Italia son expresiones elocuentes de la textualización de la política, de la producción de textos a favor o en contra de naciones, es decir de la fusión de cultura e historia o política en estas actividades. Y es *en esta época* de transición y de contactos documentados con Italia que aparecen tanto los *Cants de noces,* como el *Glosario* judeocatalan de la Geniza como el *Tratado* perdido de Moshe Natan de Tarrega [*la loazim be laaz* = en el vernáculo] y varios otros textos o fragmentos de textos en judeocatalan. Puede que desde esta perspectiva se puedan releer también esos textos que acompañan los mapas de la escuela de Mallorca. Cabe poca duda, además, que los fragmentos en el vernáculo que se estan trabajando ultimamente provienen del periodo que es de interés aquí.

Las nuevas visiones del significado de la epistolografía nos conducen a revalorar la correspondencia y otros textos de las cancillerías o secretarías de las comunidades judías no sólo en los formularios hebraicos, sino también en el vernáculo. La comunidad se juzga a través de sus cartas y textos. Surge la institucion del *romanzador* comunal. Esta epistolografía de las comunidades constituye un fenómeno cultural pero también político y administrativo.

La teoría de Lewin de los años cuarenta [o aún anterior] acerca de un nacionalismo lingüístico medieval, no se puede sostener hoy en día, sin matizarla y hasta cambiarla radicalmente, pero no se puede ignorar totalmente, porque ha sido muy seguida y porque lo interesante es que sea de Catalunya c. 1400 de donde proceden sus pruebas del renacer de un nacionalismo lingüístico judío. Este ambiente judeocatalán con influencias que incluyen a Italia seria entonces el marco histórico de las tendencias comunes que –se ha argumentado– existen en Galipapa de Lleida, en Alhadeb que paso algún tiempo en los círculos del Ribash antes de viajar a Sicilia, en Moshe Natan de Tarrega y en Moshe Remos, el mallorquín quien elige como destino de su emigración, antes de 1430, a Palermo y Roma.

ESPAI DE DEBAT

Els objectes i les paraules: fonts per a l'estudi de la història jueva catalana

L'apport des sources latines à la connaissance des lettrés juifs occitano-catalans du Moyen Age

per DANIÈLE IANCU-AGOU*

En mémoire d'Eduard Feliu[1]

Depuis plus de trente ans, la documentation notariée –particulièrement celle de la capitale de l'ancien Comté de Provence– constitue ma source de recherche privilégiée pour étudier dans la seconde moitié du XVe siècle la vie quotidienne du groupe minoritaire juif.

Grâce aux innombrables enregistrements auxquels il a procédé auprès de ce médiateur entre deux mondes que représentait le notaire chrétien, il m'a été possible de reconstituer des biographies, d'élaborer des fichiers prosopographiques, de situer le groupe socio-professionnel des artisans (teinturiers, matelassiers, giponniers, etc.), de quelques gros prêteurs, et des médecins en parti-

* Directeur de recherche au CNRS. Directeur de la " Nouvelle *Gallia Judaica* ", LEM (Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes) UMR 8584, Montpellier.

1. Cf. D. Iancu-Agou, " L'artisan du renouveau des études juives en Catalogne : Eduard Feliu (1938-2009), in *memoriam* ", à paraître dans la *Revue des études juives*. Le contenu de cet hommage fut lu en ouverture du Séminaire de la " Nouvelle Gallia Judaica " à Montpellier, le 9 novembre 2009 (Séminaire portant pour la deuxième année sur *Le patrimoine juif en Europe médiévale et moderne*. Séance avec Flocel Sabaté de l'Université de Lérida : " *Sefarad* réinventée : le patrimoine culturel juif espagnol entre Histoire et réinvention ").

culier. Pour ces derniers, la moisson s'est révélée particulièrement féconde, qu'il s'agisse de leur rôle de dirigeant communautaire, de leurs alliances matrimoniales circonscrites au milieu des notables pratiquant de préférence la même profession, de leurs horizons culturels dévoilés par des legs testamentaires, livresques très souvent, ou par des inventaires après décès constituant le meilleur accès à leurs collections de manuscrits.[2]

C'est encore grâce aux notaires qu'a pu être observé en Provence le phénomène de l'abandon du judaïsme ancestral : dès l'époque du roi René dans un mouvement lent et progressif de conversions ponctuelles dites " précoces " (1460-1481) ; puis par la suite dans un Comté devenu français, lors des temps d'émeutes, avec des conversions groupées (1484- 1493) ; enfin au moment crucial des expulsions locales (Arles, 1493 ; Tarascon, 1496), puis du bannissement généralisé (1500-1501) lorsque des " conversions du dernier recours " se précipitent dans une Provence désormais sans juifs.[3]

Source fondamentale de l'histoire des sociétés du bas Moyen Age, l'étude des notaires a donc constitué une excellente voie d'accès à l'étude des communautés juives provençales, depuis leur implantation[4] jusqu'à leur achèvement,[5] et leur véritable mutation au début du XVIe siècle lorsqu'un pan entier de ces collectivités opte pour le christianisme imposé.

C'est en portant le regard vers le terrain catalan que bien des points communs me sont apparus, qui confirment si besoin en était, que nous sommes sur une même aire culturelle, comme l'écrivait le regretté Eduard Feliu dans sa Préface[6] à la réédition des articles fondamentaux de Pierre Vidal parus initialement à la fin du XIXe siècle dans la *Revue des études juives (1888)* :

> " La culture des juifs catalans [...] forme une entité toute naturelle avec la culture des juifs occitans, étant à cheval sur les Pyrénées et s'étendant au Languedoc et à la Provence, régions avec lesquelles elles forment une aire homogène, dans laquelle se nouent toujours des liens familiaux, religieux, linguistiques et politiques...[...] ".

Faut-il écrire ici que je dois justement à Eduard Feliu d'avoir pu observer outre Pyrénées les collectivités juives catalanes, dans leurs liens noués avec les

---

2. D. Iancu-Agou, " L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif d'Aix-en-Provence au milieu du XVe siècle ", *Revue des études juives (REJ)*, CXXXIV, 1975, p. 47-80.

3. D. Iancu-Agou, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Préface de G. Duby, Paris-Louvain (Peeters), 2001.

4. D. Iancu-Agou, " *Provincia judaica* ". *Dictionnaire de géographie historique des juifs en Provence médiévale*, Préface de Noël Coulet, en Peeters Paris-Louvain, 2010.

5. D. Iancu, *Les Juifs en Provence médiévale (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Préface de G. Duby, Marseille, Institut Historique de Provence, 1981.

6. E. Feliu, Préface aux travaux de P. Vidal, *Les Juifs des anciens Comtés de Roussillon-Cerdagne*, Narbonne, *mare nostrum*, 1992, p. 7-8.

coreligionnaires de l'espace occitan[7] ? C'est encore grâce à lui, que j'ai pu me pencher il y a une dizaine d'années sur " Les livres inventoriés à Gérone aux lendemains de la Dispute de Tortose (1414-1415) " lors d'un Colloque organisé à Jérusalem par le Collègue ami Mauro Perani.[8]

Il n'est pas question de reprendre ici la substance de ces deux contributions.[9]

On pourrait seulement souligner que lors de l'expulsion du royaume de France de 1306,[10] bien des juifs languedociens allaient trouver refuge à Barcelone (tel Estori Parhi, qui à l'instar de son parent Profacius –dernier des Tibbonides[11]– allait traduire à Barcelone Armengaud Blaise), ou à Besalu (maître Abraham du Caylar, *Traité sur les fièvres*), ou plus près à Perpignan prolongeant, par delà l'exil, les rivalités de clans générées par " les affaires maïmonidiennes " qui eurent pour effet de diriger dans un premier temps un Abba Mari (ou Simon ben Joseph Duran) vers la capitale du Comté de Provence. Dans le sens inverse, Kalonymos ben Kalonymos d'Arles allait composer son *Even Bohan* à Barcelone, le dédiant à " dix hommes considérables en Catalogne ", dont le rabbin Jonah Cavallier au patronyme retrouvé dans les archives de Marseille après 1492.[12]

On reviendra plutôt sur un aspect culturel qui a déjà retenu l'attention des chercheurs : l'attrait exercé par l'Université de Montpellier sur les étudiants juifs de Perpignan ou d'Arles fin XIVe, début XVe, désireux d'acquérir la science latine[13] ;

---

7. Invitée par E. Feliu le 5 mars 1992 pour une Conférence à Barcelone sur les " Relations entre les communautés juives du Languedoc-Provence et de Catalogne au Moyen Age " pour la *Comision National Judia Sefarad 92* , j'ai pu développer à Gérone au Colloque de 1994 qui a suivi le thème suivant : " Affinités historiques et interférences culturelles chez les communautés de l'espace occitano-catalan ", *Mossé ben Nahman i el seu temps*, Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994, Ajuntament de Girona, 1994, p. 113-140.

8. *News Discoveries in the "European Genizah": The Gerona Archives. Prolegomena to a Scientific Inquiry.* Proceedings of the International Congress, Jerusalem, December 12, 1999, edited by M. Perani in *Materia giudaica,* VI/2, 2001, p. 167-182.

9. Auxquelles il faudrait ajouter ma petite étude synthétique sur " Les élites lettrées juives dans l'espace catalano-occitan (XVe siècle) ", *Perpignan. L'Histoire des Juifs dans la ville (XIIe-XXe siècles),* Perpignan, 2003, p.63-72.

10. *Philippe le Bel et les juifs du Royaume de France (1306),* Colloque de la " Nouvelle Gallia Judaica " (novembre 2006), à paraître aux Edition du Cerf.

11. *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval,* D. Iancu-Agou, Elie Nicolas éd., Paris (éd. du Cerf, Collection " Nouvelle Gallia Judaica "), 2009.

12. Sur Jonah Cavallier, *cf.* C. Sirat, " La tradition manuscrite des *Guerres du Seigneur* ", *Gersonide en son temps 2,* G. Dahan éd., Louvain-Paris, 1991, p. 306. Dans les archives départementales des Bouches-du-Rhône (ADBDR), 355 E 197, f° 192v°, 22 novembre 1494, on trouve l'acte suivant : *Cessio debiti pro Mosse Cavallerii, judeo Ispano habitatori dictis civitatis Massilie.*

13. J. Shatzmiller, " Etudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier : dernier quart du XIVe siècle ", *Jewish History,* vol. 6, n°s 1-2, Haïfa, 1992, p. 243-255. A.-S. Guenoun, " Les traductions en hébreu de l'œuvre de Gérard de Solo (XIVe siècle) ", *REJ,* 164, 2005 (3-4), p. 463-488. Cf. aussi les travaux de l'école barcelonaise par L. Garcia Ballester y E. Feliu, " Las relaciones intelectuales entre medicos judios y cristianos : la traduccion hebrea de las Medicationis Parabole de Arnau de Vilanova, por Abraham Abigdor (ca. 1384) ", ASCLEPIO, *Revista de Historia de la Medicina y de la cienca,* XLV, fasc. 1, Madrid, 1993, p. 55-88.

et on insistera surtout sur l'attrait de la religion dominante pour des jeunes médecins juifs confrontés du côté de Perpignan aux conséquences désastreuses de la Dispute de Tortose, en même temps qu'à l'impossibilité d'avoir ni les titres, ni les honoraires des confrères chrétiens ; du côté d'Arles à la même époque, se convertir au christianisme pouvait offrir aux praticiens juifs des horizons professionnels séduisants.

En effet, et Richard Emery l'avait excellemment démontré,[14] la documentation notariée permet d'étoffer considérablement les apports des sources hébraïques : on connaît le trésor classique des données traitées tout à la fois par les savants M. Steinschneider, E. Renan et A. Neubauër, H. Gross,[15] qui analysent les sources rabbiniques et les œuvres intrinsèques écrites en hébreu (ou traduites en hébreu) des lettrés juifs (rabbins ou écrivains) du Moyen Age. On ne saurait sous-estimer tout ce que le chercheur contemporain doit à ces augustes prédécesseurs.

Cependant les ressources offertes par les scribes chrétiens apportent un éclairage non négligeable sur la vie quotidienne de ces savants du Moyen Age, " rabbins ou écrivains " pour reprendre la terminologie de Renan et Neubauer : il est permis alors de mieux connaître leur parenté (ainsi Françoise Gasparri a-t-elle éclairé l'environnement et l'entregent de Lévi ben Gershom à Orange et trouvé trace latine du propre frère de Gersonide ![16]), leurs testaments ou acquisitions de manuscrits (telles les dernières volontés de la mère d'Isaac Nathan d'Arles, ou l'acquisition par ce dernier de volumes hébraïques[17]), leur premier mariage parfois raté comme celui contracté par Bonet (Astrug) de Lattes à Aix en 1469, qui n'est pas encore médecin et dont on suit chez les notaires aixois de son temps les activités monétaires et professionnelles, le souci de " ne point parapher un texte un jour de *Rosh ha Shana* " de l'année 1472 (que faisait-il

---

14. " Documents Concerning Jewish Scholars in Perpignan in the XIV and XVth Centuries ", *Michael IV*, Sh. Simonsohn and J. Shatzmiller ed., 1976, p. 27-48.

15. M. Steinschneider, *Hebräische Ubersetzungen des Mittlealters*, Berlin, 1893 ; Renan-Neubauër, " Les écrivains juifs français du XIV^{e} siècle ", *Histoire Littéraire de France (HLF)*, 31, Paris, 1893, p. 573-585 ; H. Gross, *Gallia Judaica*, Paris, 1897, avec un supplément de S. Schwarzfuchs, Amsterdam, 1969, p. 73-90.

16. Fr. Gasparri, *La Principauté d'Orange au Moyen Age (fin XIIIe-XVe siècles)*, préface de J. Le Goff, Paris, 1985, p. 105-114. Cf. mon article " Les communautés juives méridionales contemporaines de Gersonide : Orange, Avignon ", et celui de J. Shatzmiller, " Gersonide et la société juive de son temps ", in *Gersonide en son temps, op.cit.*, p. 9-31 et 33-43.

17. D. Iancu-Agou, " Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle ", *REJ*, CXLVI, 1987, p. 5-62. *Cf.* aussi L. Stouff, " Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIVe et XVe siècles ", *La famille juive au Moyen Age. Provence-Languedoc*, J. Shatzmiller éd., *Provence Historique*, 150, 1987, p. 499-512. *Cf.* enfin naturellement les études récentes de R. Ben Shalom sur les écrits hébraïques d'Isaac Nathan : " Concerning the Question of the Author of the First Concordance *Meir Nativ* ", *Kiryath Sepher*, 64, 1992-93, p. 754-760, et " The Tibbonides' Heritage and Christian Culture : Provence, c. 1186-c. 1470 ", in *Des Tibbonides à Maïmonide. .., op.cit.*, p. 109-119.

avec un notaire ce jour-là ?), son rôle de *baylon* ou de dirigeant communautaire, d'arbitre ou de médiateur dans les conflits,[18] avant le grand départ vers le Comtat dans un premier temps, puis vers l'Italie où les historiens italiens le retrouvent à Pise,[19] puis à Rome[20] ?

1. En ce qui concerne Léon Joseph de Carcassonne, perpignanais après 1394, venir s'abreuver à la science latine professée à la Faculté de médecine de Montpellier est un atout dont il ne veut se priver, pouvoir aborder le chancelier Jean de Tournemire dont il vante la tolérance et le savoir, et acquérir les manuscrits " interdits de vente aux 'Infidèles' ", représente pour lui le summum des joies intellectuelles – fut-ce au prix, comme l'a démontré R. Emery, de l'abandon plus tard de son judaïsme : il est vrai que les séquelles désastreuses de la Dispute de Tortose qui a sévi si près, l'ont sans doute conduit, dans le sillage de ses nombreux coreligionnaires, à devenir chrétien : ce qui à terme, du point de vue professionnel, ne pouvait lui offrir que des satisfactions : celles de passer du statut commun du praticien juif de *medicus fisicus* à celui, plus enviable, de *bachelor* ou de *magister in medicina* : titre académique qui leur conférait sans aucun doute renom et avantages matériels. R. Emery a pu ainsi, grâce aux archives notariées, démontrer que le fameux traducteur du latin en hébreu de Gérard de Solo (dont les manuscrits sont épars çà et là dans les plus grands dépôts internationaux),[21] qui maria largement sa fille Regina en 1411, lui est apparu chrétien sous le nom de Leonardus Benedicti après le 10 septembre 1414.

---

18 Pour sa vie aixoise, suivie de près de 1469 à 1491, *cf.* mon livre *Juifs et néophytes...*, *op. cit.*, chapitre 1, sur son mariage avec Régine et la dissolution de cette union avec toutes les étapes de la restitution dotale, et p.383-403, les tableaux 67-69, sur ses activités de prêt et de commerce, et la carte n°6 sur la géographie de sa clientèle (p. 404).

19. M. Luzzati, " Bonet de Lattes a Pisa nel 1491 ", *Italia. In memory of Giuseppe Sermoneta*, vol. XIII-XV, R. Bonfil éd. Jérusalem, p. 117-124.

20. A. Esposito et M. Procaccia, " Un astrologo e i suoi prognostici : Bonnet de Lattes a Roma alla fine del quattrocento ", *Materia giudaica*, M. Perani éd., 7/1, 2002, p. 97-104. Cf. aussi D. lancu-Agou, " Vie privée et réussite socialé dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyeu Âge ". Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XII[e]-XV[e] siècle), Cahiers de Fanjeaux 43, Toulouse, Privat, 2008, p. 373-395.

21. A.S. Guenoun, " Les traductions en hébreu...", *op.cit.* A noter parmi la quinzaine de manuscrits du *Commentaire sur le Livre IX de l'*Almansor *de Rhazès* [dispersés à Berlin, Cincinnati, Leyde, Moscou (2), Munich (2), New York, Paris, Rome, Turin] auquel Leo Josse ajouta le *De Urinis* de Jean de Tornemire, la nouvelle édition de la *Préface* d'E. Renan [*HLF* (XXXI), 1897, p. 771-775], avec traduction en anglais, d'après le manuscrit hébreu 1123 de la BNF dans : L. Garcia Ballester, L. Ferre, E. Feliu, " Jewish Appreciation of Fourteenth Century Scholastic Medicine ", *Osiris*, 2nd series, 6, 1990, p. 106-116.

R. Emery a donné d'autres exemples de médecins perpignanais, lettrés connus pour leurs traductions du latin vers l'hébreu[22] (tels Yssach Cabrit, ou Bonafos Bonfils Astruc) qui, autour des années fatidiques 1414, apparaissent chez les notaires avec une nouvelle identité chrétienne : le premier se convertissant entre 1416 et 1418 sous le nom de Louis de Rivesaltes, adoptant dès lors une nouvelle vie avec nouvelles épouse et belle-mère ! le second, fils des Perpignanais Bonusfulius Astruc et de Mayrona (à l'onomastique qui peut être parfaitement provençale !), mentionné comme juif à Puigcerda en décembre 1414, puis baptisé avant le 14 juin 1415 sous le nom de Gabriel Catulla. Si son épouse convertie Blancha demeura à Perpignan (vivant encore en 1427), lui, il quittera la ville avant le 21 juillet 1415 pour l'Italie où il composera ses travaux entre 1423 et 1429, retournant vraisemblablement au judaïsme en ces lieux.

Il faut savoir gré à ce spécialiste des registres de notaires perpignanais[23] qui a pu apporter aussi un éclairage très vif sur la vie privée de Joseph Caspi. Suivi de près dans les unions contractées par sa fille Dulcia (qui est citée d'ailleurs par Gross et Renan-Neubauer), ce *judeus Perpiniani* reste un bel exemple des flux et reflux des juifs du Midi vers la Catalogne : Caspi quittant l'Argentière pour Arles (il s'y trouve en 1317), se fixant un temps à Tarascon avec son fils Salomon ; son fils aîné habitait Barcelone, et lui, enverra en 1332 de Valence son testament (véritable programme d'études) à son fils âgé de douze ans établi à Tarascon.

2. Pour Abraham et son fils Salomon Avigdor d'Arles, bien traités eux aussi dans les travaux incontournables de Renan-Neubauer et Gross pour leurs traductions du latin en hébreu (d'Arnaud de Villeneuve, de Gérard de Solo, de Sacrobosco), il n'est pas indifférent de souligner tout ce que la documentation latine et provençale peut apporter sur leur vie privée : la trace d'une des rares relations de soutenance de thèse d'un candidat juif devant un jury mixte,[24] et l'existence pour Salomon de trois autres frères ; il n'est pas superflu non plus de souligner là encore une propension à la conversion dans ce milieu de médecins qualifiés : sur les quatre fils, trois d'entre eux abandonneront le judaïsme, l'un avec retentissement et parrainage royal à l'église Saint-Trophime

22. Cf. l'important Colloque *Latin into Hebrew. The Transfer of Philosophical Scientific and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th-15th Centuries)*, récemment organisé par R. Fontaine et G. Freudenthal (Paris, 7-9 décembre 2009).

23. R. Emery, " Les veuves juives de Perpignan (1317-1416) ", *La famille juive au Moyen Age..., op.cit.*, p. 568-569.

24. P. Hildenfinger, " Documents relatifs aux juifs d'Arles... ", *Revue des études juives*, 41, 1900, p. 67, note 4. Cf. aussi ma communication au Colloque *Latin into Hebrew..., op.cit.* : " La pratique du latin chez les médecins juifs et néophytes de Provence médiévale ", à paraître.

d'Arles : qu'il me soit permis de renvoyer à l'étude à paraître dans les Actes du *III Congrés per a l'estudi dels Jueus en territoris de llengua catalana*,[25] où j'ai pu apporter bien des éléments prosopographiques sur ce lignage fameux de savants et fournir un tableau généalogique élaboré.

Plus tard, une autre famille arlésienne bien connue des archives autant hébraïques que latines, aura ses descendants quasiment tous convertis au christianisme dominant : on veut parler des fils et petits fils[26] du célèbre Isaac Nathan d'Arles,[27] le fameux auteur de la *Concordance biblique* élaborée sur le modèle de la *Concordance chrétienne,* et qui, très au fait des remous et des menaces de son temps, avait écrit un *Traité de polémique* contre Jérôme de Sainte-Foi, cet ancien coreligionnaire converti au christianisme dans le sillage de son maître Pablo de Santa-Maria, et qui fut l'aiguillon de la douloureuse, longue et célèbre Dispute de Tortose.

25. Barcelona-Perpinya, octobre 2007, à paraître en octobre 2010 dans " Les Juifs d'Arles (1391-1414). Leur aptitude aux sciences (les Avigdor) et à l'accueil de coreligionnaires catalans ".

26. D. Iancu-Agou, *Juifs et néophytes...*, *op. cit.*, tableau généalogique n°28 sur les Nathan d'Arles intitulé : " Les élites juives du XVe siècle et leurs destinées néophytes au XVIe siècle : les Nathan d'Arles et leurs descendants convertis à Pertuis et à Saint-Rémy ", p. 176-177.

27. A noter que les travaux des Nathan d'Arles circulaient en Catalogne. *Cf.* L. Garcia Ballester, A. Rich et E. Feliu, " Inventari dels llibres d'Abraham Samuel de Peralada (1389) ", *Tamid 2* (1998-99), p. 241-242 : parmi 89 titres [dont le *Shorashim* de D. Kimhi (n°2), des commentaires de Gersonide (n°s 8 et 9), deux *Guides* de Maïmonide (intitulés *More* comme en Provence)], relevons le traité en deux exemplaires (n°s 44 et 84), " Tendances des Philosophes ", titre de la traduction hébraïque faite par le Provençal Bonjudas Nathan (*maestro Bongodas d'Arles*) vers 1352-1358 d'al-Gazali (ouvrage retrouvé aussi chez un juif de Cervera en 1422). En outre au n°50, les Fables de Berakhya ben Natronay (*Mishley Shu'alim)* ou " Paraboles des renards " (que l'on va trouver plus tard dans le Comtat Venaissin à Bédarrides, fin XVIe siècle, d'après H. J. de Dianoux, " Inventaires de livres hébreux appartenant à des juifs de Bédarrides à la fin du XIVe siècle ", in *Les Juifs au regard de l'Histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz,* G. Dahan éd., Paris, 1985, p. 283-291), et " L'Aiguillon pour les disciples " de Jacob Anatolio. Sur Natronay, *cf.* respectivement G. Freudenthal, " Transfert culturel à Lunel au milieu du XIIe siècle : qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu ? ", *Des Tibbonides à Maïmonide...*, *op.cit.*, p. 106-107. ; et T. Bibring, " The Fabulous Fabulist : Berekhya Ben Natronaï Hanaqdan and the *Mishley Shu'alim* ", à paraître dans *Latin into Hebrew...*, *op.cit.*

La forma urbana del call

per JOSEP MARIA NOLLA

Una altra qüestió: tot recordant que aljama és l'organització jurídica que agrupa els jueus no s'ha d'oblidar que Call és l'espai físic on viuen aquests jueus. Cal, doncs, fixar-se en les dades pròpiament arqueològiques de l'anomenat Call ample *parlant de les quals he dit fa poc:* "El cas més notable segurament és el de Girona: jo m'atreveixo a afirmar que no hi ha cap dubte sobre la zona on era el Call. Ara bé, delimitar-lo i identificar edificis em sembla tasca molt agosarada. De les restes que hom veu avui a la zona on era el Call res no és segur que fos jueu. Els documents parlen (a Girona i a altres ciutats catalanes) de sinagoga, carnisseria, banys, forn, peixateria, etc, però no és segur, més encara, tinc molts dubtes que fossin realment edificis (exempts o no); penso que podien ser fragments o parts o replans o ales d'un edifici". *Partint d'aquesta proposta, cal rellegir els textos coneguts que parlen justament d'aquests edificis i indiquen afrontacions. Ara hom ha de tenir present el perill que representa una interpretació simplificada d'aquestes afrontacions; es just recordar que els edificis medievals –això en bona part és aplicable als actuals– rara vegada tenien planta regular (rectangular, trapezoïdal) ans usualment eren d'estructura poligonal irregular (amb entrants i sortints, queixals i racons).*

Aquesta reflexió que David Romano feia en veu alta en la introducció de l'importantíssima recopilació *Per una història de la Girona jueva* (Girona), l'any 1988, era, en aquell moment digna de consideració atenent el seu domini en la matèria, els seus coneixements i el tarannà de l'època. No semblava, certament, que en aquell camp fos possible anar gaire més enllà. I, tanmateix, el que semblava irrealitzable, impossible de dur a bon port, s'ha pogut fer fins a un nivell de detall que sorprèn. Hem d'acceptar que el que sabem sobre la forma urbana del call judaic gironí és d'una notable precisió i que fins i tot permet observar-ne la formació i el desenvolupament al llarg del temps.

Això ha estat possible en primer lloc gràcies a un conjunt enorme de dades documentals que, a partir d'altres indicis i d'un bon coneixement del lloc físic del Call ha permès reconstruir-lo a un nivell de detall més que notable (J. Canal, E. Canal, J. M. Nolla i J. Sagrera, *Els jueus i la ciutat de Girona*, Girona, 1995 (Col·lecció Història Urbana de Girona. Reconstrucció Cartogràfica, núm. 1); J. Canal, E. Canal, J. M. Nolla i J. Sagrera, *La forma urbana del Call de Girona*, Girona, 2006 (Història urbana de Girona. Restitució cartogràfica, 7)) i fins i tot ha estat possible anar més enllà. Un coneixement cada cop més aprofundit dels immobles que configuren actualment la Força Vella, el punt de partida de l'actual ciutat va permetre identificar en un estat de conservació més que notable, un antic casal del segle XI que anà creixent i expandint-se al llarg de tota l'edat mitjana que fou propietat dels Ravaia, una de les famílies més importants de la comunitat jueva gironina, amb càrrecs prestigiosíssims a la cort. D'un gran interès era el poder posar de manifest que aquest palau no era, ans al contrari, diferent d'altres palaus de l'època, a Girona mateix, ocupats amb tota seguretat per famílies cristianes (J. Sagrera i M. Sureda,

Un casal medieval amb torre: "La Pabordia" de Girona, *I Congrés d'Història de Girona. Girona dos mil anys d'història. Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XLII, 2001, 243-260).

L'excavació arqueològica efectuada al pati interior de la seu actual del Col·legi d'Arquitectes a Girona, l'antiga Pia Almoina, que afectava un espai ocupat per la comunitat judaica abans del segle XV i moltes altres dades, menys fermes i més esparses, però molt abundoses, han servit per confirmar allò que els estudiosos més assenyats ja suposaven: la plena coincidència de la cultura material d'una comunitat i de l'altra (J. M. Nolla, L. Palahí, J. Sagrera, M. Sureda, E. Canal, G. Garcia, M. J. Lloveras i Josep Canal, *Del fòrum a la plaça de la Catedral. Evolució històricourbanística de la ciutat de Girona*, Girona, 2008, 141-146 (Història urbana de Girona. Restitució cartogràfica, 8). No hi ha, certament, una "arqueologia" jueva i una altra de "cristiana". Aquest no és un camí per on cal seguir.

Una altra qüestió interessant i que convenia posar sobre la taula era el del món funerari jueu a Catalunya, un tema que sense proposar-s'ho ha esdevingut d'actualitat aquests darrers anys.

Si hem de parlar d'allò que coneixem, caldria recordar l'exploració arqueològica (L. Palahí, M. F. Jiménez, A. Prados i P. Freixas, Excavacions al cementiri jueu de Girona, *Cinquenes Jornades d'Arqueologia de les Comarques de Girona*, Olot, 243-246) del cementiri hebreu de Girona, ben localitzat en el pendent occidental de la muntanya de Montjuïc i que sabem que existia des de molt a principis del segle XIII i, versemblantment, des de molt abans.

El lloc fou redescobert quan en obrar-se les vies del tren, al segle XIX, es recuperaren algunes inscripcions funeràries monumentals i d'aleshores ençà a remolc de troballes esporàdiques més o menys documentades. La intervenció més recent lligada a un projecte europeu es va efectuar a molta distància, pendent amunt, d'on s'havien efectuat les troballes més significatives, en una àrea aparentment perifèrica. No quedava clar que aquest sector hagués estat ocupat per inhumacions ni, tampoc, en cas afirmatiu, si es trobaven en un bon estat de conservació. Els indicis a partir de la prospecció en georadar no acabaven de ser determinants.

El resultat, favorable des de tots els punts de vista, va permetre excavar delicadament unes quantes desenes de sepultures, interessants, molt senzilles i tipològicament poc determinants, on els difunts, amortallats, eren dipositats en la fossa decúbit supí, sense cap mena d'acompanyament o, si de cas, amb algun objecte personal (collarets, arracades, anells, mantellines..). Aquesta descoberta mostrava el bon estat de conservació d'aquest cementiri i la gran extensió que hauria assolit. S'obrien unes possibilitats insospitades. I, tanmateix, els treballs es van haver de realitzar quasi en secret fins al punt que llevat d'una notícia puntual i de la memòria preceptiva res s'ha publicat sobre un jaciment notable. Efectivament, tal com sembla haver passat en altres llocs de la geografia catalana l'excavació de necròpolis jueves ha estat objecte de crítiques i de controls i exigències per part de cert grups de la comunitat jueva (?).

Aquest fet, sorprenent en un estat de dret, pot paralitzar l'arqueologia funerària inicialment jueva. És una qüestió sobre la qual caldrà parlar-ne i prendre un determini.

La documentación notarial como fuente histórica para el estudio del crédito judío bajomedieval

per TERESA ALEIXANDRE SEGURA*

Aunque el recurso a la documentación notarial ha experimentado en nuestro país un importante crecimiento en los últimos años, esta fuente continúa siendo, en general, mal conocida e insuficientemente explotada. Quizá ello se deba a que la actitud de la mayoría de los historiadores frente a esta clase de documentación sigue siendo la de un aprovechamiento poco sistemático y apenas meditado, habitualmente complementario de las fuentes principales de la investigación histórica. Por eso pienso que este espacio de debate, bautizado con el sugestivo título de *Els objectes i les paraules: fonts per a l'estudi de la història de la Catalunya jueva*, puede convertirse en el marco adecuado para plantear la inclusión de la documentación notarial en tan selecto grupo. Aprovecharé, por tanto, el breve tiempo de mi intervención para exponer, desde la experiencia que me ha dado el haber trabajado con esta clase de fuente, el porqué de la propuesta.

Cuando en su momento decidí que mi tesis doctoral se centraría en el análisis de las funciones que el crédito judío cumplía en las economías rurales de la Girona de la segunda mitad del siglo XIV, el primer objetivo fue la búsqueda de una documentación que se ajustara a las exigencias de un proyecto de esta índole. Teniendo en cuenta que la historia de los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media es una historia que se escribe a partir de la documentos producidos por la sociedad cristiana dominante, cuatro eran, en principio, las fuentes cuya consulta resultaba del todo imprescindible:[1] la documentación de la Cancillería Real, que informa acerca del vínculo fiscal que se estableció entre el rey y las diferentes aljamas, así como de aquellas familias judías con miembros al servicio de la corte; la documentación eclesiástica, que da cuenta de la naturaleza de las relaciones que la Iglesia, en su doble vertiente como poder temporal y espiritual, mantenía con el colectivo judío; la documentación municipal, que pone al corriente del estado de la convivencia entre judíos y cristianos en el marco de ciudades y villas, no siempre exenta de conflictos y plenamente reglamentada por la intervención de los poderes de la *universitat*; y la documentación notarial, que gracias a su capacidad "de integrar lo cotidiano, lo silencioso y lo perdido",[2] arroja luz sobre determinados

* Universidad de Valencia.

1. Las fuentes que a continuación se proponen ya las describen C. GUILLERÉ en "Juifs et chrétiens à Gérone au XIVème siècle", en *Actes de les Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*, Girona, 1990, pp. 46-49; y Y. T. ASSIS en "Los judíos de Cataluña: fuentes y posibilidades de estudio", en *Actes del 1r. Col·loqui d'Historia dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida, 1991, pp. 142-146.

2. A. EIRAS, "De las fuentes notariales a la historia serial: Una aproximación metodológica", en *Aproximación a la investigación histórica a través de la documentación notarial*, Murcia, 1985, p. 18.

aspectos de la vida privada de los judíos y de sus actividades económicas que de otro modo pasarían desapercibidos. Dado el carácter del estudio que pretendía llevar a cabo, estaba claro que sólo la última de ellas podría interesarme, pues no hay que olvidar que los documentos que avalaban las distintas operaciones de crédito tenían un obligado marco legal, que era su formalización ante notario, y que todo acto que daba origen a un título de deuda se anotaba en los libros de este fedatario público, que eran los protocolos notariales.[3]

Una vez seleccionada la fuente, el siguiente objetivo era encontrar un corpus documental que se adecuara geográfica y cronológicamente al tema de la investigación en curso. Casualmente este propósito se materializó con la elección del fondo notarial del *Arxiu Històric de Girona* (AHG), concretamente de los registros pertenecientes al distrito notarial de la propia ciudad, unos 950 para el período analizado, cifra que, sin duda, guardaba relación con el particular funcionamiento del notariado local, pues aunque en torno a 1276 un privilegio real concedió a Girona, a la persona de Hug de Mataplana, una sola notaría, en la práctica y durante la segunda mitad de siglo XIV se consolidaron en la misma once escribanías encubiertas bajo fórmulas tan ambiguas como "*onze llocs de notaria*" u "*onze parts de la notaria única*".[4] Sin embargo, tal cantidad de protocolos puso de manifiesto la necesidad de realizar un proceso de selección que limitara el total de volúmenes a consultar, operación que se llevó a cabo mediante la aplicación de criterios relativos a la cantidad y a la calidad de los documentos que estos registros almacenaban en su interior, todos ellos referentes a la actividad de los judíos que entre 1348 y 1391 ejercieron como prestamistas en la ciudad. El resultado final fueron 68 protocolos, entre generales –*manualia y libri notularum*– y especiales *libri iudeorum* y *libri violariorum*, procedentes de ocho de estas once escribanías y obra de trece de sus veintiocho notarios.

---

3. Sobre el nexo que existe entre la institución notarial y el crédito, *vid.* V. VÁZQUEZ DE PRADA, "Protocolos notariales e Historia Económica: crédito, comercio, industria", en *La documentación notarial y la Historia. Actas del II Congreso de Metodología Histórica Aplicada*, Santiago de Compostela, 1984, vol. II, pp. 189-218; y la monografía dirigida por F. MENANT y O. REDON, *Notaires et crédit dans l'Occident méditerranéen médiéval*, Roma, 2004, especialmente el artículo de C. GUILLERÉ, "Notariat et crédit: Gérone et ses campagnes dans les années 1330-1340", pp. 207-224.

4. L. PAGAROLAS (coord.), *Els fons de protocols de Catalunya. Estat actual i proposta de sistematització*, Girona, 2005, pp. 131-132. Para una mayor información sobre este archivo, su historia y sus fondos, *vid.* E. MIRAMBELL, "El Archivo Histórico Provincial", *Revista de Gerona*, 35 (1966), pp. 48-50; J. MATAS, *Guia de l'Arxiu Històric de Girona*, en *Guia dels Arxius Històrics de Catalunya*, Barcelona, 1989, vol. 3; y M. HOSTA y S. SOLER, "La descripció dels fons notarials de l'Arxiu Històric de Girona", en *Documentació notarial i arxius. Els fons notarials com a eina per a la recerca històrica*, Girona, 2007, pp. 233-256.

Pese a todo, si alguna ventaja tenía el utilizar una fuente tan abundante como la notarial era la posibilidad de trabajar con una tipología documental de lo más heterogénea que, en el caso del crédito practicado por este colectivo minoritario, se nutría básicamente de préstamos en cualquiera de sus modalidades contractuales, desde el sencillo debitorio o reconocimiento de deuda al oneroso *mutuum*, en su doble formulación como *mutua* en sentido estricto o como *mutua gratis et bono amore*, esto es, sin interés declarado y gratuito, pasando por la comanda, en su variante de simple depósito de capital, y las rentas constituidas, ya fueran censales o violarios; de ápocas; de promesas; de definiciones, parciales o totales; de cesiones a terceros; de prórrogas; de procuras; de indemnidades; de constituciones de fiadores; de fianzas o *fermançes*; de restituciones; de compraventas; de donaciones *puri et irrevocabiles inter vivos*, y de remisiones, documentos en cuya confección el notario solía utilizar toda una serie de abreviaturas y rayados que servían para indicar en qué fase del proceso de escrituración se hallaban,[5] además de incluir anotaciones personales y dibujos de temática muy diversa que, si bien no eran elementos propios del *Ars Notariae*, dejaban entrever claramente que en la notaría también había tiempo para el ocio.[6]

Pero dejando un lado la propia experiencia personal y volviendo de nuevo al principio de esta intervención, pienso que en la suma de todas estas cualidades –la oportunidad de informar sobre las ocupaciones de determinados grupos sociales de las que ninguna otra fuente habla; una masa documental generosa en su volumetría y una tipología fundamentada en una casuística enormemente variada– podría encontrarse el argumento necesario para proponer la consideración de la fuente notarial como fuente histórica "de primer rango" y equipararla por propio derecho a las que desde siempre han gozado de tal estatus. No obstante, lo aquí expuesto esto es tan sólo mi modesta opinión, quizá demasiado influenciada por años de "convivencia" con esta clase de documentación, imprescindible, por otra parte, para el estudio del crédito judío en la Cataluña bajomedieval, y largas estancias en los archivos que la custodian en concreto en el *Històric de Girona*.

---

5. En relación a este tema, *vid.* los trabajos de J. M. PONS GURÍ, "Característiques paleogràfiques dels llibres notarials catalans fins al 1351", *Actes VIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, Barcelona, 1962, vol. III, pp. 225-248; y M. T. FERRER MALLOL, "La redacció de l'instrument notarial a Catalunya. Cèdules, manuals, llibres i cartes", *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos de Protocolos*, IV (1974), pp. 29-112, y "L'instrument notarial (segles XI-XV)", en Actes del II Congrés d'Historia del Notariat Català, Barcelona, 2000, pp. 29-88.

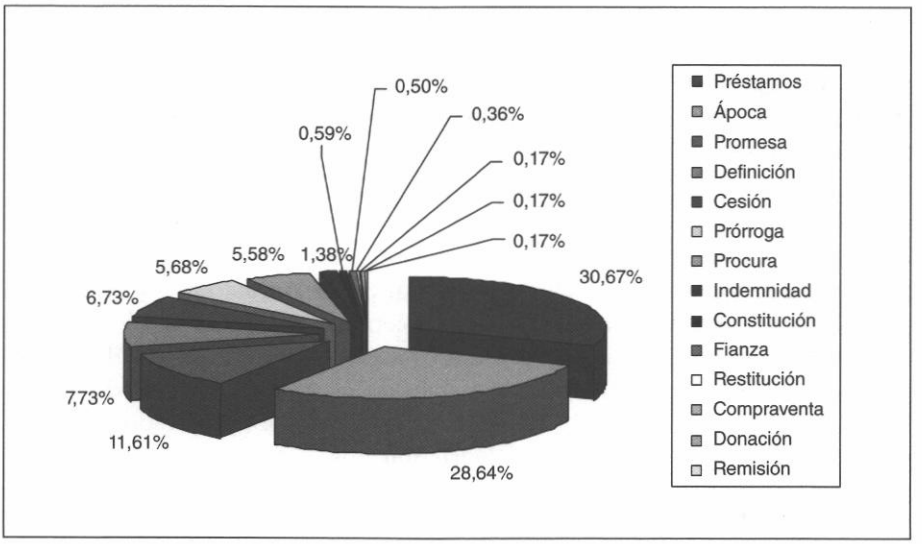
6. Una muestra de las capacidades artísticas de estos profesionales la podemos ver en la recopilación que de ellas ha hecho S. BOSOM en "Dibuixos notarials del segle XIII (o un altre art dels notaris)", *Ceretania*, 2 (1998), pp. 47-63, y "Dibuixos notarials (o un altre art dels notaris) II. Segle XIV", *Ceretania*, 3 (2001), pp. 7-24; así como el catálogo de la exposición que en 1999 realizó el AHG bajo el título de *Els ninots de l'escrivà, dibuixats frivolament en seriosos documents notarials*.

ANEXO

Cuadro 1. Los protocolos notariales del AHG (1348-1391)

Notaría	*Notario*	*Años en activo*	*Nº protocolos*	
			Conservados	*Consultados*
Girona-1	Guillem Llobet	1354-1399	131	4
Girona-2	Berenguer Capella	1364-1409	61	4
Girona-3	Simó Bassagais	1349-1390	41	20
Girona-4	Ramon Egidi	1342-1375	11	1
Girona-5	Bartomeu Vives	1343-1361	79	4
	Ramon Peradalta	1350-1383	131	5
	Bartomeu Tord	1354-1384	84	1
	Francesc de Cantallops	1373-1393	14	4
	Bernat de Dons	1364-1410	17	1
Girona-6	Jaume Compte	1331-1359	33	2
Girona-7	Guillem Banyils	1330-1388	14	6
	Bernat Pintor	1361-1408	44	15
Girona-9	Pere Pinós	1366-1414	19	1
Total			679	68

Gráfico 1. Distribución tipológica del crédito judío según los protocolos notariales del AHG (1348-1391).



Inscripciones de las lápidas en cementerios en Hessen (Alemania)

per CHRISTA CASALS WIESNER

El Land Hessen tiene hoy en día 350 cementerios. Muchos de ellos tienen lápidas del siglo XVII, muy pocos del siglo XVI; el de Frankfurt es el más antiguo con lápidas del siglo XIII.

A partir de 1810 los habitantes judíos tiene que llevar apellido y los ayuntamientos están obligados a registrar todos los nacimientos, matrimonios y defunciones de la población judía. Estos registros, si no han desaparecido, son muy útiles para contemplar los datos en una piedra erosionada, o para conocer el nombre y el apellido "nuevo" que no aparece en la inscripción. Antes de 1810 son los epitafios de las lápidas el "único registro" existente y por lo tanto una fuente muy valiosa para el estudio de la historia de la comunidad judía. De los textos sabemos si el difunto fué miembro de alguna de las cofradías, como la Chebra Qadisha de Gemilut Chassadim (la santa cofradía de la caridad) o la Chebra Qadisha de Qabranim (la santa cofradía de los sepultureros), así como si fue rabino, cantor, recaudador de limosnas, médico, escribano, etc., y si se trata de una mujer, si fue caritativa, comadrona, si pertenecía a alguna santa cofradía, etc.

Los textos también nos informan sobre acontecimientos históricos, por ejemplo que el difunto no pudo ser enterrado al día siguiente de su fallecimiento por acampar las tropas enemigas delante de las murallas, o que murió a causa de las heridas sufridas en la guerra contra las tropas francesas; sobre catástrofes, por ejemplo que murió ahogada juntamente con su hijo en el sótano de su casa al desbordarse el río; sobre homicidios, por ejemplo que un matrimonio fue asesinado en un albergue donde se hospedaba camino a la Geria de Frankfurt...

Según el rito ashkenasí las lápidas suelen estar colocadas verticalmente. Las más antiguas están parcialmente hundidas en la tierra o torcidas por no tener base, lo que dificulta su lectura. Las inscripciones de las hundidas, a no ser que una raíz de árbol las haya hecho trizas, están mejor conservadas que las de la parte visible. Es en la parte inferior de la piedra donde se suelen encontrar los datos del difunto. En los siglos XVI, XVII y hasta mediados del XVIII las lápidas son casi siempre de piedra arenisca o calcárea y la letra cuadrada hebrea la única decoración. Más tarde el epitafio está ricamente enmarcado por ornamentos geométricos y/o florales. Además muchos epitafios llevan en su frontispicio el símbolo correspondiente a su alcurnia, dos manos bendiciendo, símbolo para un descendiente de Kohen, una jarra con su fuente para el Levita,

un plato, cuchillo y polvera para el circuncisor, un libro para un sabio, un pájaro para una mujer llamada Fogel etc.

A partir de mediados del siglo XIX las lápidas tienen base, suelen ser de diferentes clases de piedra, a menudo granito, basalto o piedra artificial.

La inscripción es hasta principios del siglo XIX solamente en hebreo, luego ya aparece en el lado posterior el nombre y apellido y a veces la fecha de defunción en alemán. Más tarde el alemán va sustituyendo al idioma hebreo, reduciéndose los datos en hebreo al nombre, apellido y fecha de nacimiento y defunción. En el siglo XX los textos son muy breves, algunos solamente en alemán, y con ninguna o muy poca decoración y el símbolo más utilizado es la estrella de David.

Las dificultades epigráficas consisten en que debido al paso del tiempo y a las guerras, los caracteres hebreos –si se trata sobre todo de piedra arenisca– se han deteriorado y desgastado en muchos casos. También la semejanza de algunas letras del alfabeto hebreo en las cuales la falta de un simple ganchito o un palito puede cambiar el significado o valor (en caso de la fecha) de la letra dificulta su lectura.

Hay epitafios en cementerios colectivos en poblaciones rurales pobres que por cuestión económica son breves y están compuestos mayormente de abreviaturas; si la piedra está erosionada también son éstos difíciles de descifrar.

Una gran ayuda para el estudio de los epitafios pueden o podrían ser los llamados "sefer zikaron" (libros de la Memoria), de los cuales quedan desgraciadamente muy pocos por haber sido quemados o haber desaparecido. El de la ciudad de Hanau, por ejemplo, contiene datos del año 1601 hasta el año 1925.

Originariamente estos libros se leían en la sinagoga en el shabbat antes de Shavuot (fiesta de las Primicias) y antes del 9 de Av (día del duelo) para recordar a los mártires de la comunidad. Más tarde también se incluían miembros destacados de la comunidad, como rabinos o personas caritativas, que habían hecho importantes donaciones, o miembros de las distintas cofradías piadosas. Los textos en el Sefer Zikaron son idénticos a los de las lápidas, por esto la existencia de uno de estos libros es de una gran ayuda para descifrar las inscripciones dificultosas de leer, o incluso cuando quedan solo fragmentos de ellas.

Los epitafios de cada cementerio tienen su propia nota. Sobre todo en los siglos XVII, XVIII y principios del XIX los textos suelen ser muy largos y explícitos, y son muy a menudo la única fuente existente sobre la población judía de tal pueblo antes de 1810. Por eso es muy importante fotografiar y copiar in situ los textos existentes antes de que sean completamente destruidos por el tiempo o por el vandalismo.

Els objectes i les paraules: fonts per a l'estudi de la història de la Catalunya jueva

per JORDI CASANOVAS

El Prof. Romano en el seu recull *Per a una història de la Girona jueva* reclamava que les noves generacions s'endinsessin en la recerca de tema local, en aquest cas lògicament referint-se a Girona, i subratllava que la recerca de tema local no volia dir que fos de categoria inferior i posava diversos exemples d'aquesta activitat que ja havia donat notables fruits. Aquesta tasca, que majoritàriament havia estat realitzada per estudiosos gironins a partir de documentació gironina, reclamava una continuïtat en els treballs, base d'una història general que reservava per a les generacions futures. En aquest sentit proposava una exploració a fons dels diversos arxius locals (Diocesà, Catedralici, Municipal i molt especialment el de Protocols) així com l'Arxiu de la Corona d'Aragó i el del Reial Patrimoni. Entre els temes a tractar li semblaven prioritaris aplegar les dades sobre l'organització de l'aljama gironina, ara tractada en una de les ponències del Congrés, un estudi aprofondit de l'espai físic del call, també objecte de recerca per part de l'equip d'E. Canal, i finalment l'excavació de la necròpolis de Montjuïc i l'estudi de les seves làpides, objectius aquests també en part assolits, tot i que, com tot, sempre podran millorar-se. En aquest sentit i a més de sentir-nos contents per la feina feta, el que ara també ens interessa és precisament veure que és el que s'ha fet en altres llocs i de quina manera l'experiència assolida ens permet veure amb altres ulls el que s'ha aconseguit a Girona, no només pel interès de les conclusions més recents, ans pel coneixement de la metodologia emprada.

En aquest espai de debat, inscrit dins la primera secció dedicada a les fonts escrites i materials ens hem proposat aportar algunes d'aquestes experiències més recents per tal de veure quins han estat els resultats obtinguts i els projectes de futur. Dos dels participants han tractat aspectes relacionats amb les fonts documentals, una tercera intervenció s'ha centrat en els aspectes topogràfics i arqueològics del call de Girona i la darrera ha posat l'accent en els aspectes epigràfics.

L'aportació de la Sra. Iancu s'ha centrat en la importància de la documentació notarial en la zona del Midi de França com a via d'accés fonamental al coneixement del grups minoritaris i molt especialment dels jueus. Com a responsable de l'equip de la Nouvelle Gallia Judaica a Montpellier ha participat activament en el projecte de recerca sobre la topografia dels barris jueus de la Provença medieval a partir de l'estudi de trenta dues localitats que posteriorment s'ha ampliat amb un Diccionari de geografia històrica dels jueus també de la Provença. Paral·lelament a l'establiment d'aquest marc geogràfic ha

desenvolupat un ambiciós projecte del que ha anomenat "arqueologia de la vida quotidiana" gràcies al buidat d'un nombre considerable de registres notarials, la qual cosa ha permès un coneixement notable de la vida familiar, dels conflictes interns, del món dels conversos i molt especialment dels lligams entre els jueus catalans i els del Midi.

També dins l'àmbit de la documentació, la Sra. Teresa Aleixandre ha posat també èmfasi en la utilització de les fonts notarials, assenyalant els avantatges i els problemes de la recerca. La seva experiència en la realització d'una tesi doctoral sobre el crèdit jueu en la Girona del Trescents l'ha portat a centrar-se en el tema del tractament futur d'aquest tipus de documentació per tal de facilitar la seva consulta, la qual cosa suposa la digitalització dels documents notarials i el seu buidat en Internet. L'objectiu final serà l'elaboració de llibres amb els continguts clarament indicats per tal de poder seleccionar el material que interessa en cada cas, sense tenir que revisar-lo en la seva totalitat. Tal com assenyalava anteriorment, *una anàlisi exhaustiva d'aquests registres de documentació jueva, caracteritzats per reunir un material molt concentrat, generalment homogeni, que sol abastar un llarg període cronològic, permet mostrar facetes desconegudes del comportament d'aquest grup humà i determinar-ne la influència en les societats i economies coetànies.*[1]

Josep M. Nolla té una àmplia experiència en el camp de l'arqueologia i a partir de la recerca arqueològica i documental des de 1989 s'ha fet un esforç considerable per a un millor coneixement de la Girona medieval i molt especialment del call jueu. El resultat, tal com ha explicat, ha estat d'una banda un recull documental de caire molt divers i que, tot i el seu volum i els anys esmerçats, els seus limits resulten encara inabastables. D'altra amb tot aquest material és possible fer *un primer intent seriós de traslladar al paper i fer entenedor el garbuix de dades aplegades de caire urbà* gràcies a una metodologia més precisa i eficient[2].

La Sra. Christa Casals especialitzada des de 1987 en la recerca i estudi dels cementiris jueus a la regió de Hessen i membre de la Kommision für die Geschichte der Juden im Hessen ens ha presentat una visió global de la recerca realitzada en dos dels grans cementiris jueus, tot i tractar-se de necròpolis modernes. L'eix del seu treball ha girat entorn del cementiri com a document d'història jueva d'una ciutat. Les làpides d'aquesta regió constitueixen una mostra riquíssima tant des del punt de vista iconogràfic com epi-

1. Teresa Aleixandre, *El Liber Iudeorum núm. 90 de l'Aleixar (1344-1348). Estudi i edició*, Fundació Noguera. Acta Notariorum Cataloniae, Barcelona 2004, pàg. 14.

2. Eduard Canal, Josep Canal, Josep M. Nolla i Jordi Sagrera, *La forma urbana del call de Girona*, Ajuntament de Girona 2006. Vol 7 de la Col. Història Urbana de Girona iniciada l'any 1995, pàg. 7.

sitaire depuis une trentaine d'années, dont on peut dire que le point d'orgue, sous la houlette du regretté David Romano, a consisté en l'édition de l'ouvrage en deux volumes *Per a una historia de la Girona jueva*, par l'Ajuntament de Girona de l'essentiel des travaux portant sur la communauté juive et son *Call*:[5] autour de la monographie de Claudio Enrique Girbal, se répartissaient en une première partie des articles d'encyclopédies juives, des documents épigraphiques, des études sur les synagogues géronaises, sur les biens religieux et culturels, ainsi que sur les personnes. Le second volume était plus généralement consacré aux aspects historiques et au rôle joué par l'Inquisition à l'extrême fin du Moyen Age. La même année les *Jornades d'Historia dels Jueus a Catalunya*, grand colloque dont la publication des actes eut lieu l'année suivante, clôturait ce cycle de recherches.[6] Depuis une vingtaine d'années donc, les travaux se sont poursuivis dans le cadre notamment du Patronat Call de Girona, Institut d'Estudis Nahmanides,[7] que je remercie sincèrement de m'avoir invité car ce *Simposi Internacional* tombe à point nommé pour faire un nouveau bilan.

J'aurai suivi dans ma carrière de chercheur et d'universitaire cette évolution, même si mes recherches n'ont pas été centrées directement sur l'histoire de cette communauté : récemment j'ai été amené à faire une synthèse sur leur activité sous le règne de Jacques I[er] et à préciser leur rôle dans la sphère économique des années 1330-1340, après avoir précédemment mesuré lors du colloque de Santiago de Compostella, leur place dans le crédit au début du XIVe siècle (1982),[8] leur poids financier et fiscal dans la Trésorerie de la Couronne,[9] ainsi que leurs rapports avec la communauté chrétienne (1988).[10] Dans le cadre de recherches centrées sur le crédit enfin, l'étude de la décennie 1330-1340 m'a amené à étudier une période marquée par la première crise majeure du XIVe siècle.[11]

---

5. *Per a una història de la Girona jueva*, D. ROMANO dir., Gérone, 1988, 2 vol.

6. *Actes de las Jornades de Historia dels Jueus de Catalunya, Girona, 23-24 abril 1987*, Gérone, 1990, où le rapport de J. RIERA i SANS sur le sac du call de Gérone était sans conteste l'apport majeur : " Els avalots del 1391 a Girona ", *ibid.*, p. 95-159

7. Voir les actes du Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994 : *Mossé ben Nahman i el seu temps*, Gérone, 1994. Premier volume d'une série d'ouvrages essentiels à la connaissance des aljamas catalanes dont celui de J. RIERA i SANS, *Els poders públics i les sinagogues segles XIII-XV*, Gérone, 2006 (Girona Judaica 3).

8. " Le crédit à Gérone au début du XIVe siècle (1321-1330) ", *Actas del II coloquio de Metodologia Aplicada, La documentacion Notarial y la Historia, Saint Jacques de Compostelle, octobre 1982*, II, Saint-Jacques-de-Compostelle, 1984, p. 363-379.

9. " Les finances de la Couronne d'Aragon au début du XIVe siècle (1300-1310) ", *Estudios sobre renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval, M. Sánchez Martínez éd.*, col. Anuario de Estudios Medievales, Anejo, 27, Barcelone, 1993, p. 487-507 ; ID., " Les finances royales à la fin du règne d'Alfonso IV el Benigno ", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII/1, 1982, p. 33-60.

10. " Juifs et Chrétiens à Gérone au XIVe siècle ", *Actes de las Jornades de Historia dels Jueus de Catalunya, Girona, 23-24 abril 1987*, Gérone, 1990, p. 45-73.

11. " Notariat et crédit : Gérone et ses campagnes dans les années 1330-1340 ", *Notaires et crédit dans l'Occident méditerranéen médiéval*, Collection de l'Ecole française de Rome - 346, Rome-Paris, 2004, p. 207-224.

Le temps est peut-être venu, avec l'âge, d'essayer de synthétiser ces différents aspects en centrant mon rapport sur les années clés de l'histoire catalane, de part et d'autre de la peste noire, en gros les années 1340-1355. Cette *ponencia* présentera dans un premier temps une réflexion sur les sources, leurs limites, mais aussi leur intérêt pour l'étude d'une communauté très présente dans l'histoire urbaine de la Catalogne. Ainsi en me fondant sur la documentation, j'étudierai le poids démographique de cette communauté et son évolution dans un contexte lié à la Peste noire, ses relations avec les autres communautés du Principat, son organisation interne et pour finir son rôle économique, dans une conjoncture marquée pour les finances publiques par le développement des rentes (*censals* et *violaris*),[12] et, par voie de conséquences, sur l'évolution de la pression fiscale sur la *collecta* géronaise.[13] Je tâcherai enfin de saisir le sens d'une évolution que l'on peut mesurer au milieu du XIVe siècle, en même temps que des formes de rupture de la place et du rôle que cette communauté jouait dans une cité, que les jurats présentaient à la royauté comme " clau del regne et cap de bisbat ".[14]

1. LES SOURCES DE L'HISTOIRE JUIVE DE GÉRONE :

Cette étude se fonde sur une documentation abondante, aussi bien locale que générale, et qui provient des archives géronaises, que l'on peut décliner en archives notariales, épiscopales et municipales, d'un part, et de celles de la Couronne d'Aragon, d'autre part. La documentation notariale dépasse pour la décennie 1340-1350 la centaine de registres,[15] et les fonds de la Couronne d'Aragon, aussi bien ceux de la chancellerie que ceux du Patrimoine royal, mettent en relation l'*aljama* et le comte-roi sur tous les plans, en particulier politiques et fiscaux.[16] Depuis peu de très nombreux fragments de documents hébraïques découverts dans les couvertures de registres, conservés dans les archives géronaises, ont été mis à jour : il s'agit là d'une documentation qui permettra de retrouver enfin, peut-on l'espérer, la voix de la communauté juive de Gérone.[17]

---

12. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, Barcelona, 1993, I, p. 251 *sq.* Voir aussi les nombreux travaux sur la fiscalité urbaine catalane au XIVe et XVe siècles : à titre de comparaison P. ORTI GOST, *Renda i fiscalitat en une ciutat medieval : Barcelona, segles XII-XIV*, Barcelona, 2001, *passim*. P. VERDÉS PIJUAN, *"Per ço que la vila no vage a perdició". La gestió del deute públic en un municipi català (Cervera, 1387-1516)*, Barcelone, 2004 et surtout J. MORELLÓ BAGET, *Fiscalitat i deute públic en dues viles del Camp de Tarragona : Reus i Valls, segles XIV-XV*, Barcelone, 2001.

13. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 272 *sq.*

14. *Ibid.*, I, p. 37 *sq.*

15. Id., " Les Archives de Gérone : le fonds du XIVe siècle ", *Cuadernos de Historia Económica de Cataluña*, XX, 1980, p. 119-123.

16. M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Pagar al rey en la Corona de Aragón durante el siglo XIV (Estudios sobre fiscalidat y finanzas reales y urbanas)*, Barcelone, 2003, p. 29 *sq.*

17. Un programme de recherche, financé par l'ANR, mené par le laboratoire Framespa de l'université de Toulouse-Le Mirail, sous la direction de Cl. Denjean, travaille dans ce sens, grâce aux nombreux fragments de documents trouvés dans les archives diocésaines et municipales de Gérone.

Pour ma part, n'ayant pas accès à ce type de documentation, c'est donc par le biais des sources chrétiennes que j'aborderai le sujet. J'en vois très nettement les limites, même si ces sources sont de plus en plus abondantes au cours de la période étudiée. Contrairement à ce que j'avais écrit voici plus de vingt ans, mon analyse en profondeur des actes notariaux géronais –des *instrumenta publica*– a quelque peu évolué.[18] Mais cette documentation est largement complétée par les fonds municipaux et surtout ecclésiastiques, car l'Eglise depuis le concile de Latran IV a édicté une législation très contraignante pour cette communauté.[19] D'autre part, la place de la documentation royale me semble alors plus qualitative que quantitative, notamment parce que le rôle de " coffre e tresor "[20] de la *collecta* est moins important au lendemain de la peste qu'avant, comme on le verra plus tard.

Les archives notariales

Je commencerai donc par le notariat. Cette documentation est abondante : disons dès l'abord, que les documents concernant la pratique des Juifs de Gérone devant le notariat de la cité peuvent varier entre le tiers et le cinquième de la production totale géronaise selon les périodes.[21] Je n'insisterai pas sur l'organisation de ce notariat qui présente l'originalité, dans le contexte catalan, d'être entre les mains d'une famille, en l'occurrence les Tayalà, qui l'ont reçu du roi en emphytéose.[22] L'ensemble des notaires géronais travaillent donc comme substituts du notaire *major*, ce qui conforte l'idée d'une concentration en un seul lieu des notaires géronais dans une étude située probablement dans l'actuelle place de la Cort Reial.[23]

---

18. C. GUILLERÉ " Juifs et Chrétiens à Gérone au XIVe siècle ", cit., p. 49.

19. Souvent citée par la chancellerie royale : voir J. Regné, *Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les juifs (1213-1291)*, Paris, 1911, mais aussi sous le règne de Jaime II, Paris, 1924.

20. Ce lieu commun concerne toutes les communautés européennes, puisque elle est utilisée aussi bien en Provence et Savoie, que dans la Couronne d'Aragon : voir C. GUILLERÉ, " Étude comparée des finances des maisons de Barcelone et de Savoie : comté de Savoie au début du XIVe siècle ", *Actes du 116e Congrés National des Sociétés Savantes, Chambéry, 1991*, Paris, 1994, p. 245-259. Pour la Couronne d'Aragon, voir M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, " Els Jueus i el poder reial ", *L'Avenç*, 83, 1985, p. 50-53.

21. J'ai pu le calculer pour les décennies 1320-1330 et 1331-1341 : pour la première des deux décennies, les actes concernant les Juifs représentent environ plus de 20% des actes conservés (8000 actes environ), qui eux-mêmes ne compteraient que pour 4% du total des actes produits ; pour la seconde, près de 24000 actes ont été conservés, soit 11,5 % du total des actes produits. La contribution de la communauté juive à cette production pourrait se situer autour du tiers des actes conservés (voir *supra* notes 8 et 11, ainsi que la note 23 *infra*).

22. F. DURAN CAÑAMERAS, " La fe pública y extrajudicial en Gerona a través de los tiempos ", *AIEG*, XII, 1958, p. 301-317. La concession à Ramon Tayalà est conservée l'Arxiu de la Corona de Aragón (= ACA), Cancilleria, reg. 62, f. 158.

23. C. GUILLERÉ, " Le notariat catalan au XIVe siècle à travers l'exemple géronais : structures, production et clientèles ", *Le notaire, entre métiers et espace public en Europe, colloque international*, L. Faggion, A. Mailloux et L. Verdon, dir., Aix-en-Provence, 28-30 septembre 2006, Aix-en-Provence, 2008, p. 67-84.

J'avais conclu un peu rapidement, voici plus de vingt ans, sur la base d'un dépouillement exhaustif des vingt premières années du notariat géronais (1320-1340), à la quasi absence des *Libri Iudeorum*,[24] alors que ces registres spécialisés étaient présents dans toutes les villes ou cités de l'évêché de Gérone et du Principat au début du XIVe siècle : à Castellò d'Empúries,[25] comme à Torroella de Montgrí,[26] à La Bisbal,[27] et au-delà à Vic,[28] Cardona,[29] Puigcerdà,[30] etc. Seul un fragment de l'étude de Jaume Compte semblait correspondre à ce type de document.[31] Il s'avère que pour la décennie 1340-1350 et au-delà, plusieurs registres, comme ceux de Ramon Fuya[32] ou Arnau Despolls,[33] sont d'authentiques *Libri Iudeorum* : mais en contre partie, les minutiers comptent, au cours de cette même décennie, beaucoup moins d'enregistrements concernant la communauté juive et leurs habitants que lors des décennies précédentes.[34] Nous y reviendrons plus loin.

Ainsi, pour la décennie 1320-1330, sur un peu moins de 8000 minutes, le nombre de nouveaux prêts est de l'ordre de 16,30%, soit un peu plus de 1300 actes ; il faudrait y ajouter les divers règlements qui tournent autour de ces prêts, environ 10%.[35] La synthèse pour la décennie 1330-1340 nous offre les mêmes pourcentages, avec un chiffre global d'enregistrements de plus de 23000 actes : les nouveaux prêts y comptent pour 15,9%.[36] Chez le seul notaire Jaume Tresfort, les nouveaux prêts et les divers actes de règlements de crédit pèsent pour plus de 32% (sur un total de 8045 actes enregistrés au cours de cette période).[37] La synthèse de l'activité notariale avant la peste offre des pourcentages assez proches.

---

24. ID., " Juifs et Chrétiens à Gérone au XIVe siècle ", cit., p. 47-48.

25. Arxiu Històric de Girona (=AHG), Castelló d'Empúries, reg. 43, dont la carte de la clientèle est donnée par C. GUILLERÉ, " Juifs et Chrétiens à Gérone au XIVe siècle ", cit., p. 59.

26. AHG, Notaria Torroella de Muntgrí, reg. 561: voir la carte de la clientèle est donnée par C. GUILLERÉ, " Le notariat catalan au XIVe siècle ", cit., p. 82.

27. *Ibid.*, Notaria Torroella de Muntgri, reg. 559 (véritable *Liber Iudeorum*).

28. Voir R. GINEBRA i MOLINS éd., *Manual primer de l'Arxiu de la Cúria Fumada de Vic (1230-1233)*, Barcelone, 1998, 2 vol. (Acta Notariorum Cataloniae – 6 et 7).

29. Voir I. OLLICH i CATANYER i M. CASAS i NADAL, " Els "Libri Iudeorum" de Vic i Cardona ", *Miscel·lània de Textos Medievales*, Barcelone, 3, 1985.

30. Cl. DENJEAN, *Juifs et chrétiens. De Perpignan à Puigcerda, XIIIe –XVe siècles*, Perpignan, 2004.

31. Arxiu Històric de Girona (=AHG) Girona-6, reg. 16 ; voir aussi *infra* notes 50 et 51.

32. *Ibid.*, Girona-5, reg. 47.

33. *Ibid.*, Girona-1, reg. 7.

34. La décennie 1340-1350 est marquée par une rupture majeure, la peste noire, mais aussi par la généralisation de la vente de *censals* et *violaris*. Ces deux facteurs peuvent d'ores et déjà expliquer le pourcentage plus faible de la production notariale concernant la communauté juive, par rapport aux décennies précédentes.

35. C. GUILLERÉ, " Le crédit à Gérone au début du XIVe siècle ", cit., p. tableau n° I, p. 369.

36. ID., " Notariat et crédit : Gérone et ses campagnes dans les années 1330-1340 ", cit., tableau 2, p. 222.

37. *Ibid.*, p. 222. Pour la décennie 1330-1340, on conserve de l'activité de Jaume Tresfort 8045 actes, dont 63,73% touchent le crédit ; ils se répartissent de la façon suivante : 26,44% de crédit dispensé par les Juifs géronais, 5,48 % par les chrétiens ; 18,75% de ventes à crédit ; et 13,05% de consolidations d'actes de crédit sous la forme de règlements variés.

Il faut cependant prendre en compte les changements survenus au lendemain de l'épidémie dans l'organisation du notariat catalan : on sait en effet que les notaires géronais, comme ceux des autres études catalanes, enregistrent à partir du milieu du XIVe siècle leurs actes dans deux types de registres : les *manuales* et les *libri notularum*.[38] Cela a son importance : selon que l'on conserve un *liber notularum* ou un *manuale*, ce ne sont pas les mêmes actes qui seront transcrits dans l'un ou dans l'autre de ces registres. En effet, le *manuale* qui est l'équivalent du minutier est censé enregistrer l'ensemble des actes et ce, de façon résumée.[39] Dans un second temps, en fonction de l'expédition du document, cet acte peut être étendue dans le *liber notularum* ;[40] mais à ce niveau d'enregistrement, le notaire est souvent amené à organiser son travail dans des registres spécialisés : testaments,[41] rentes *(censals et violaris)*,[42] inventaires après décès et parfois *libri Iudeorum*.[43] Deux conséquences sur l'utilisation des sources notariales s'imposent alors : si la majorité des minutiers sont conservés, l'approche du crédit sous toutes ses formes est possible ; si au contraire, ce sont les *libri notularum* qui sont conservés au détriment des registres spécialisés ou des *libri Iudeorum*, l'approche sera effectivement faussée.[44] Il se peut aussi qu'à la fin du Moyen Age dans un souci de conservation qui était exigée des notaires, ces derniers aient fait le tri et détruits les registres spécialisés concernant l'activité des Juifs géronais. On le voit, la pratique du notariat pour l'étude du crédit devient plus problématique plus on avance dans le temps.

Ce que l'on note de façon plus claire que dans les décennies précédentes, c'est la relative spécialisation des notaires par rapport à la clientèle juive.[45] J'avais montré en effet que dans les années 1320-1330, les notaires qui ne pratiquaient pas ce type d'enregistrement, étaient peu nombreux : parmi eux on note Ramon Viader.[46] Dans la décennie 1330-1340, la plupart des notaires enregistrent encore, à des degrés plus ou moins importants de nouveaux prêts, ainsi que les actes complémentaires à cette activité : le notaire qui en enregistre le plus est Jaume

---

38. " Le notariat catalan au XIVe siècle à travers l'exemple géronais : méthodes et clientèles ", *Le notaire, entre métiers et espace public*, cit., p. 67-84.

39. *Ibid.*, p. 73.

40. C'est ce type de registres qui sont les plus nombreux conservés à l'AHG surtout à partir de la seconde moitié du XIVe siècle (*ibid.*).

41. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, II, Barcelone, 1994, p. 153 *sq.*

42. Le premier registre de ce type conservé à l'AHG date précisément des années 1340, il s'agit de celui de R. Fuya (AHG, Girona-5, reg. 47).

43. Voir *supra* notes 24 à 29.

44. Voir la confrontation des actes de *manuels* et des *libri notularum* dans C. GUILLERÉ, " Le notariat catalan au XIVe siècle à travers l'exemple géronais ", cit., p. 74 *sq.* et annexes, p. 81.

45. ID., " Le crédit à Gérone au début du XIVe siècle ", cit., tableau n° III, p. 375.

46. AHG, Girona 4, reg. 3 ; Ramon Viader meurt de la peste en 1348, et lui succède son fils Francesc dont l'activité est connue jusqu'en 1360.

Tresfort,[47] celui qui en enregistre le moins est Pere Massanet[48] ou Guillem Reigt[49] ou encore à la fin de la décennie Jaume Comte.[50] Au cours de la décennie 1340-1350, on peut noter quelques changements profonds. Le premier, on l'a vu plus haut, porte sur l'apparition de *Libri Iudeorum* : deux pour la période.[51] Le notaire Jaume Comte n'enregistre plus de nouveaux prêts dans ses minutiers, mais on note encore la présence d'un certain nombre de règlements (6,2%).[52] Il serait intéressant de savoir si ces enregistrements portent sur des actes anciens, sur des actes passés chez les autres notaires géronais, ou encore dans des registres spécialisés.[53] Le notaire Pere Massanet qui enregistrait déjà moins d'actes de cette nature, les a abandonnés à partir du milieu des années 1330.[54] Seul finalement le notaire Jaume Tresfort, qui devait mourir au moment de la Peste noire,[55] continue à en enregistrer un pourcentage important : sur 2802 actes conservés jusqu'en 1348, près de 17,2% concernent le prêt et 15,4% sont des actes de règlements divers,[56] soit finalement le même pourcentage que lors de la décennie précédente. Il s'agit là donc d'un bon indicateur. On étudiera plus loin la typologie de la documentation de la clientèle juive.

Les archives de la cité et de l'évêché

Voyons maintenant la documentation issue des autres maîtres du pouvoir dans la cité : celle des jurats et celle de l'évêque. Elle est de toutes les façons inti-

47. Les registres de Jaume Tresfort pour la décennie 1330-1340 sont bien conservés. On compte plus de 8000 actes rédigés par lui lors de cette décennie. Le premier registre conservé à l'AHG va du 5 octobre 1327 au 29 mars 1328 (AHG, Girona-8, reg. 3).

48. Pere Massanet a beaucoup enregistré de nouveaux prêts juifs entre 1320 et 1335; Les premiers fragments conservés sont du mois d'août 1324 (AHG, Girona-5, reg. 4) ; par la suite, dans la mesure où il a joué un rôle important dans les institutions municipales, il enregistre surtout des actes concernant les élites marchandes et religieuses jusqu'à son décès en 1343 (AHG, Girona-5, reg. 24).

49. Guillem Reigt, fut actif dans le notariat géronais, jusqu'en 1345, date de sa disparition. Il enregistre très peu d'actes de la communauté juive (AHG, Girona-5, reg. 36). Son fils Pere Reigt instrumente avant la peste (AHG, Girona-5, reg. 48).

50. C'est un des rares notaires géronais de la première moitié du XIVe siècle à avoir survécu à la peste de 1348 ; il est encore actif à la fin des années 1350.

51. Voir *supra* notes 31-33.

52. Voir tableau N° 1. Typologie documentaire du notariat 6.

53. Cette documentation complémentaire, composée de quittances, de prolongations de prêts ou encore de transferts de créances et de rémissions définitives, représente une part non négligeable de l'activitité notariale que l'on peut chiffrer dans la décennie 1340-1350 à près de 10 %.

54. Son activité est attestée jusqu'en 1343, mais il a abandonné tout enregistrement de prêts juifs à partir de 1334 (voir tableau " Activité de l'étude 5, dans C. GUILLERÉ, " Notariat et crédit : Gérone et ses campagnes dans les années 1330-1340 ", cit., p. 223). Dans le reg. 14, il enregistre 30 nouveaux prêts, alors que dans le suivant (reg. 15), il n'en enregistre plus, tout comme dans les six suivants (reg. 16 à 21).

55. Voir l'analyse typologique de sa production dans C. GUILLERÉ, " La Peste noire à Gérone (1348) ", *AIEG*, XXVII, 1984, p. 87-161, et plus spécialement p. 100.

56. Signe d'un déséquilibre majeur. Le rapport s'établissait précédemment à un pour deux. (Sur ce point voir la typologie du notaire Berenguer Durand : *ibid.*, p. 100).

mement liée. Pour ce qui est de la cité, la documentation commence à devenir abondante précisément à partir de la décennie 1330-1340 et elle se développe au cours de la suivante, avec la mise en place en 1348 des *manuals d'acords* de la ciutat.[57] C'est le notaire Guillem Desquers, décédé en 1339, qui est le principal organisateur des archives municipales au cours de cette décennie.[58] Il est à l'origine non seulement du premier cartulaire, que son successeur Ramon Bruguera, dont on ne conserve pas de registres notariaux, poursuivra, mais aussi des premières séries d'*Ordinations* qui devaient mener aux *Manuals d'Acords*, dont le premier commence en 1345,[59] de correspondance et de franchises qui ont joué un rôle important dans le développement commercial et économique de la cité.[60] Quelle est la place de la communauté juive dans cette documentation ?

Elle est finalement assez rare. Prenons les cartulaires : pour la période qui nous intéresse, peu d'actes, si ce n'est l'interdiction faite aux Juifs dans le courtage, alors que cette médiation est bien une des caractéristiques essentielles de leur activité, voire de leur identité.[61] Cependant, la documentation municipale devient plus précise en matière financière. Les cités et les villes catalanes opèrent dans les années qui précèdent la Peste un véritable tournant en matière financière et fiscale. La documentation municipale, notamment les *Ordinacions*, relate dans le détail la participation de certains Juifs au fonctionnement des finances publiques.[62] On sait en gros que jusque vers 1340, malgré les difficultés d'approvisionnement en céréales des villes, les finances urbaines sont très modestes. Mais la politique méditerranéenne de la Couronne d'Aragon est de plus en plus coûteuse : la guerre contre les Génois, qui deviennent alors les ennemis héréditaires, l'avancée catalane vers les détroits (Gibraltar), la défense de la Sardaigne, conquise en 1323, l'aventure dans le bassin oriental de la Méditerranée, enfin la récupération à partir de 1343 du royaume de Majorque amènent la royauté à faire peser le financement et sur les communautés juives[63] –à un degré moindre sur les *moriscos*–[64] et sur les communau-

57. Voir AHCG, Manuals d'Acords o Llibres d'Actes, dont le premier registre date des années 1345-1347. Mais il me semble cependant que certains registres de la série *Ordinacions dels Jurats*, des années 1329-1345, pourraient aussi bien être classés dans la série des Acords.

58. C. GUILLERÉ éd., *Llibre Verd de la ciutat de Girona (1144-1533)* (= *Llibre Verd*), Barcelone, 2000, Fondació Noguera, 737 p. 26 *sq.* (coll. Llibres de Privilegis n° 7).

59. Sur Ramon de Bruguera, voir C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, I, p. 422-423, et *Llibre Verd*, p. 27.

60. Voir C. GUILLERÉ, " Les Géronais dans l'élan de la Couronne d'Aragon (1313-1339) ", *XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Palermo-Trapani-Erice 25-30 aprile 1982, La Societa mediterranea all'epoca del Vespro, Accademia di Scienze, Lettere e arti*, III, Palerme, 1984, p. 183-194.

61. *Llibre Verd*, n° 242, p. 340.

62. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 247-251.

63. Id., " Fiscalité et société à Girona (XIVe siècle) ", *Actes du Colloqui Corona i Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edad Media, Lleida, 22-24 novembre 1995*, Lérida, 1997, p. 367-382.

64. Voir J. BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-Londres, 1977.

tés urbaines catalanes.[65] La conjoncture climatique pèse aussi sur les cycles agricoles, et l'augmentation des prix des céréales vient amoindrir les capacités des contribuables chrétiens.[66] C'est dans ce contexte que les jurats sont amenés dans un premier temps à emprunter régulièrement à certains personnages importants de l'*aljama* de Gérone, opérations que l'on peut suivre en détail dans la documentation municipale au début de la décennie.[67] Mais globalement, les sources urbaines sont loin de mettre en avant cette communauté, comme c'était le cas dans la documentation notariale, et ce, même si l'on retrouve les mêmes personnes à la tête du notariat et en charge de ce que l'on pourrait considérer comme la chancellerie urbaine.

Cependant on peut quantifier cette documentation – et cela compense ce que j'ai dit précédemment ; voici en effet une quinzaine d'années, G. Escribà i Bonastre et M. P. Frigo i Pérez ont publié l'analyse d'un peu plus de 1200 documents pour la période médiévale, extraits des archives géronaises, essentiellement municipales et diocésaines, dont près de 170 documents concernent la période étudiée (1340-1351).[68] Dans le cas des Archives de la Cité, elles ont recensé seulement 39 actes (23%) pour cette période, dont l'essentiel provient des livres d'*Ordinacions*,[69] de la collection de parchemins (2)[70] et des lettres royales,[71] ainsi que du Livre Verd (1).[72]

Cette documentation provient donc majoritairement des registres de la chancellerie épiscopale (lettres de l'évêque) et porte sur des questions normatives,[73] l'usure et excommunication, les conditions de l'*hostagium*,[74] les relations entre l'évêque et l'administration royale (*veguer*, *jutge*, *batlle*),[75] la

65. M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Pagar al Rey*, cit., p. 427 *sq.*

66. Sur les prix et salaires, voir C. GUILLERÉ, " Prix et salaires en Catalogne au XIVe siècle ", *Sources sérielles et prix au Moyen Age, Cl. Denjean éd., Travaux offerts à Maurice Berthe*, Toulouse, 2009, p. 123-147.

67. ID., *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 250, tableau XV : Prêts à la cité (1339-1341).

68. G. ESCRIBÀ i BONASTRE et M. P. FRAGO i PÉREZ, *Documents dels Jueus de Girona 1124-1595*, Gérone, 1992 (= *Documents dels Jueus*).

69. Dont le premier registre date de 1329 (AHCG, Ordinacions dels Jurats, lligall n° 1, reg. 3).

70. Voir J. VILLAR i TORRENT éd., *Catàleg de pergamins dels fons de l'Ajuntament de Girona (1144-1862)*, 3 vol. , Barcelone, 2005 ; pour notre propos, nous intéresse le volume 1 qui traite des origines à 1463.

71. Voir M. J. ARNALL i JUAN éd., *Lletres reials a la ciutat de Girona*, vol. 1, Barcelone, 2000. La première lettre royale conservée date de 1293.

72. Déjà cité, voir *supra* note 61.

73. *Documents dels Jueus*, cit., n° 21, p. 61, n° 34 et 36, p. 65, n° 37, p. 66 (reprenant les constitutions promulguées par Jacques II), etc.

74. Il s'agit d'une obligation personnelle faite au créancier, que l'on rencontre dans la documentation notariale de la seconde moitié du XIVe siècle. Une étude sur ce thème est en cours.

75. Sur l'administration locale, voir C. GUILLERÉ, " Regards croisés sur les officiers locaux catalans et savoyards : *veguers, batlles, jutges* et châtelains ", *Actes du colloque De part et d'autres des Alpes, Les châtelains des princes à la fin du Moyen Âge, Chambéry, 11-12 octobre 2001*, G. Castelnuovo et O. Matteoni éd., Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, p. 223-250. Voir aussi *Documents dels Jueus*, cit., n° 45 *sq.*

fiscalité,[76] etc., mais aussi sur l'application par le bras séculier d'un certain nombre d'obligations. Dans l'ensemble, l'essentiel de cette documentation, soit 135 documents, de nature normative, provient des registres des Lettres épiscopales, mais aussi du fonds de la *Pia Almoina* (proprement dite, du *Vestuari* aussi) et dans ce cas la teneur de ces documents, souvent notariés, est de nature patrimoniale (ces actes permettent de mieux connaître le *call* géronais).[77] Mais cette documentation ne porte pas seulement sur l'*aljama* de Gérone, mais aussi sur celle de La Bisbal qui dépendait de la juridiction épiscopale.[78] Certaines décisions judiciaires, provenant d'autres séries épiscopales comme les *Penes* ou le *Segel*, permettent de compléter cette documentation.[79] On sait que l'Eglise a édicté une législation très stricte en matière de crédit, mais en même temps, elle enregistre, pour mieux contrôler, les prêts consentis par les Juifs aux chrétiens.[80]

Les archives royales

On l'a vu, la documentation urbaine, voire épiscopale, est intimement liée à celle de la royauté.[81] Le mandement interdisant aux Juifs de Gérone d'avoir une activité de courtier ou de sergent est d'origine royale. Il est nécessaire, en effet, pour étudier avec précision une *aljama* juive de s'appliquer à rechercher dans les Archives de la Couronne d'Aragon les nombreux documents issus aussi bien des registres de chancellerie (toutes séries confondues, mais celle des *Gratiarum* est d'une grande richesse),[82] qui deviennent de plus en plus spécialisés, que ceux issus du *Reial Patrimoni*.[83] Les premiers sont plutôt de

---

76. *Ibid.*, n° 65, 77, *sq.*

77. Sur les fonds du *Vestuari* et surtout de la *Pia almoina*, voir C. GUILLERÉ, " Assistance et charité à Gérone au début du XIVe siècle ", *La Pobreza y la Asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, vol. miscelaneo de estudios y documentos, C.S.I.C., M. Riu i Riu (dir.), 1, Barcelone 1980, p. 191-204 ; et ID., " Une institution charitable face aux malheurs du temps : la Pia Almoina de Gérone (1347-1376) ", *ibid.*, 2, Barcelone, 1981-1982, p. 315 *sq.*

78. Sur la Bisbal, voir C. GUILLERÉ, " L'activitat de les comunitats jueves de Torroella de Montgri i la Bisbal a la primera meitat del segle XIV ", *Jornades d'Historia de l'Empordà, Homenatge a J. Pella i Forgas, Castelló d'Empúries, mai 1984*, Girona, 1987, p. 145-149. Voir plus récemment, l'étude plus développée de X. SOLDEVILLA i TEMPORAL, " La comunitat jueva de Torroella de Montgrí (1270-1348) ", *Papers del Montgrí*, 18, 2000, p. 55-99, ainsi que M. D. MERCADER, *L'aljama jueva de la Bisbal d'Empordà abans de la pesta negra. Els* Libri Iudeorum *del segle XIV*, Gérone, 1999.

79. Voir J. Mª MARQUÉS, " Jueus del Baix Empordà a les lettres episcopales (1326-1385) ", *Estudis del Baix Empordà*, 11, 1992.

80. *Ibid.*

81. Ménage à trois, bien mis en valeur par J. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979, *passim.*

82. Voir les travaux de J. RÉGNÉ, *Catalogue des actes*, cit.

83. Voir C. GUILLERÉ, " Les finances royales à la fin du règne d'Alfonso IV ", cit., p. 33-60, d'après les registres du Mestre Racional, conservés à l'ACA, n° 335-336.

nature qualitative, encore que tout ce qui relève de la fiscalité nous apporte de nombreux éléments quantitatifs : on peut mettre en exergue ainsi des documents qui relèvent des relations entre Juifs et chrétiens,[84] à propos du crédit et le plus souvent de la défense des créanciers,[85] de la défense du *Call*,[86] notamment pendant la Semaine Sainte,[87] des mandements faits par le monarque à ses officiers, *veguer*, *batlle*, *jutge*, de la fiscalité,[88] documentation très abondante (tribut, nouvelles taxes, rémission, etc.), des sauf-conduits et autres cautions accordés par le monarque à des individus,[89] etc. L'histoire juive des pays de la Couronne d'Aragon a été en partie écrite grâce à la documentation officielle et des différents recueils documentaires publiés voici un siècle, comme ceux de Jacobs et de J. Régné, par exemple.[90] Mais Régné reconnaît que pour le règne de Jacques II, pour lequel on conserve 338 registres, le travail s'est fait sur la base de sondages, et non de façon exhaustive.[91] Quoi qu'il en soit, à partir de ce règne, on ne possède plus de recueil de cette nature, pour la simple et bonne raison que le travail d'une personne n'y suffirait pas. Un certain nombre d'entre eux se retrouvent dans les archives géronaises, sous la forme de documents originaux ou bien cités *in extenso* dans la documentation municipale ou épiscopale.[92]

Le *Reial Patrimoni*, objet d'études relativement récentes, a permis de mettre en valeur la pression fiscale, que l'on peut certes entrevoir dans la documentation de la chancellerie, qui porte sur les *collectas* de l'ensemble des composantes de la Couronne d'Aragon.[93] En effet, une chose est d'enjoindre une *collecta* à payer sa contribution, une autre est de prendre en compte le résultat de cette injonction fiscale.[94] De fait, le travail de vérification mené par le *Mestre Racional*, véritable clé de voûte des finances de la Couronne, permet de mesurer le poids du prélèvement, la redistribution de la fiscalité qui pèse sur les communautés grâce aux registres de *manaments*:[95] on peut dire qu'au

84. J. RÉGNÉ, *Catalogue des actes*, cit., n° p. 1681 et 1682 par exemple (12 novembre 1286).

85. *Ibid.*, n° 665.

86. *Ibid.*, n° 1050 et 1707.

87. *Documents dels Jueus*, cit., n° 117 (extrait de la série Commune), n° 121 (extrait de la série Gratiarum). J. RÉGNÉ, Catalogue des actes, cit., n° 1710.

88. *Ibid.*, n° 2265.

89. *Ibid.*, n° 776.

90. Sur les différents répertoires documentaires, voir D. ROMANO, " Analisis de los repertorios documentales de Jacobs y Regné ", *De historia judia hispanica*, Barcelone, 1991, p. 25-42.

91. *Ibid.*

92. Voir *Documents dels Jueus*, *passim*.

93. D. Romano a attiré l'attention le premier sur ce type de source : ID., " El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas ", *Sefarad*, XIII, 1953, p. 73-86.

94. M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, " La fiscalidat real y las aljamas catalano-aragonesas en el primer tercio del siglo XIV ", *Acta Històrica et archaeologica Mediaevalia*, 3, 1982, p. 93-141.

95. Voir les travaux de T. de MONTAGUT i ESTRAGUÉS, *El Mestre Racional a la Corona d'Aragó (1283-1419)*, 2 vols., Barcelone, 1987 (Fundació Noguera, coll. Textos i Documents – 13 et 14).

moins pour la première moitié du XIVe siècle, il représente un changement profond dans l'organisation financière de la Couronne. De fait, ces documents méritent l'intérêt des historiens. De plus, il ne faut pas négliger un événement important qui se place aux lendemains de la Peste. C'est l'érection pour l'infant Joan du duché de Gérone, qui va entraîner la mise en place, bien sûr modeste dans les premières années de la décennie 1350, mais de plus en plus importante notamment à partir de la majorité du jeune prince, qui s'est souvent opposé à son père Pierre Le Cérémonieux, de structures administratives.[96] Cette présence eut pour conséquence la création d'une chancellerie et de comptes spéciaux, qui relèvent de la *dispenseria*,[97] et qui tous deux furent gérés longtemps par des Géronais. Les premiers comptes de la *dispenseria* datent de 1355 et sont réalisés par Bernat Margarit;[98] les documents de la chancellerie de l'infant sont un peu plus tardif et parmi les vice-chanceliers on retrouve le juriste Jaume Monells.[99] Bon nombre de taxes, en particulier sur l'*aljama* de Gérone, vinrent très vite alimenter le compte de la *dispenseria*.[100] Il ne faut pas négliger le fait que la reine avait dans son douaire les rentes de Torroella de Montgrì, où vivait une autre communauté juive, en relation fréquente avec celle de Gérone.[101]

Enfin il ne faudrait pas oublier l'apport des chroniques, même si ce dernier est relativement décevant, comme l'a bien montré David Romano lors du Congrès de la Couronne d'Aragon qui s'est tenu à Montpellier en 1985.[102]

C'est dire l'importance d'une documentation qui présente des aspects à la fois qualitatifs mais aussi quantitatifs. Enfin l'approche urbanistique du *Call* de Girona a fait l'objet d'une étude solide par une équipe de recherche transdis-

---

96. Le dossier documentaire est présenté dans le *Llibre Verd*, n° 255 à 260, p. 368-395.

97. Les registres de la *dispenseria* de l'infant Joan, duc de Gérone sont ouverts à partir du 1er juin 1351. Bernat Margarit en fut le gérant pendant très longtemps (ACA, MR, Dispenseria del infant, reg. 565).

98. Sur Bernat Margarit, voir C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., II, p. 314-315 et 335-336.

99. Sur Jaume Monells, *ibid.*, II, p. 333, 347, ainsi que l'article du même, " Réaction sociale et agitation "menestral" à Gérone. A propos d'un privilège de l'infant Joan (1er février 1376) ", *Homenatge a Carles Rahola (Girona, 1981), AIEG*, XXVI, 1982-1983, p. 143-158.

100. ACA, Real Patrimonio, reg. 565 et *sq.*

101. Voir X. SOLDEVILLA I TEMPORAL, " La comunitat jueva de Torroella ", cit., p. 98-99.

102. D. ROMANO, " Les Juifs de la Couronne d'Aragon dans les chroniques médiévales catalanes ", *Montpellier, la Couronne d'Aragon et les Pays de langue d'oc (1204-1349), Actes du XIIe Congrès d'Histoire de la Couronne d'Aragon, Montpellier 26-29 septembre 1985, Mémoires de la Société archéologique de Montpellier*, t. XVI, Montpellier, 1988, p. 25-31. L'auteur s'appuie sur les chroniques de Muntaner et de Desclot, mais surtout sur le *Libre dels Feyts*. Sur les chroniques, voir plus généralement : J.-Mª SALRACH et J.-P. RUBIES, " Entorn de la mentalitat i la ideologia del bloc de poder feudal a través de la historiografia medieval a les quatre grans cròniques ", *Formació i expansió del feudalisme català, Actes del colloqui organitzat pel Collegi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985)*, J. Portella i Comas (éd.), *Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal, Estudi General*, 5-6, 1985-1986, p. 467-510.

ciplinaire autour d'Eduard et Josep Canal, Josep Maria Nolla et Jordi Sagrera (architectes et historiens) et qui vient compléter solidement ce panorama.[103]

2. LA POPULATION JUIVE GÉRONAISE AU MIROIR DES COMMUNAUTÉS DU DIOCÈSE

Je voudrais dans cette deuxième partie mettre en avant un certain nombre de questions propres à l'étude démographique d'une communauté juive, en intégrant cette problématique dans la conjoncture générale de la première moitié du XIVe siècle, de la mobilité de cette population, mais aussi des conséquences dramatiques de la peste noire.[104] C'est au miroir de l'ensemble des autres communautés –que l'on commence à mieux connaître, précisément grâce à la documentation notariale–, que je ferai avec toute l'humilité et la prudence qu' impose cette présentation.[105] De même qu'il peut être intéressant de passer d'une approche démographique à une approche sociale lorsque les documents le permettent.[106]

Pour une pesée globale

Sur la base d'un dépouillement quasi exhaustif, la population juive de Gérone comptait environ 150 noms dans les années 1330, essentiellement sur la base des créanciers apparaissant dans les registres de notaires de la cité.[107] Or, tous les Juifs n'étaient pas forcément des prêteurs. Par rapport aux autres communautés du diocèse, c'est effectivement l'*aljama* la plus importante. Dans les années 1340, avant la Peste noire, grâce aux deux *libri Iudeorum* nous obtenons un chiffre quelque peu supérieur, plus proche des 200 chefs de famille. La comparaison avec les deux *calls* les plus peuplées du diocèse que sont ceux de

---

103. J. CANAL i ROQUETA, E. CANAL I de DIEGO, J. M.ª NOLLA I BRUFAU et J. SAGRERA i ARADILLA, *Els Jueus i la ciutat de Girona*, 1995 (Història urbana de Girona. Reconstrucció cartogràfica –1). Etude que l'on peut compléter par la documentation issue de la Pia Almoina et présentée dans *Documents dels Jueus*, cit., et plus récemment par J. RIERA i SANS, *Els poders públics*, cit.

104. Plus généralement, voir J.-N. BIRABEN, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens. II La peste dans l'histoire*, Paris-La Haye, 1975, p. 29 *sq.* ; en ce qui concerne la Couronne d'Aragon, voir A. LÓPEZ de MENESES, " Documentos acerca de la pesta negra en los dominios de la Corona de Aragó ", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VI, 1956, p. 291-447, commentés par J. GAUTIER DALCHÉ, " La peste dans les Etats de la Couronne d'Aragon ", *Bulletin Hispanique, Mélanges offerts à Marcel Bataillon*, LXIVbis, 1962, p. 65-80. Voir aussi J. SOBREQUÉS CALLICÓ, " La pesta negra en la Península Ibérica " *Anuario de Estudios Medievales*, 7, 1970-1971, p. 67-102.

105. Cette documentation notariale est à l'évidence une des caractéristiques de la documentation et forcément de l'approche de cette histoire, très différente de celle conservée pour le nord de l'Occident médiéval.

106. En utilisant notamment ces extraits de *taillia Iudeorum* des années 1340.

107. Voir C. GUILLERÉ, " Notariat et crédit : Gérone et ses campagnes dans les années 1330-1340 ", cit.

Besalú et de Castellò d'Empúries, bien étudiés par Manuel Grau Monserrat et Miquel Pujol i Canelles, est intéressante.[108] Au total, l'*aljama* de Gérone pèse près de 180 feux, en comptant un chef de famille pour une mention dans la documentation, et en éliminant, les fils ou fille de,[109] sauf dans le cas où le père est décédé[110] (*quondam*) : celle de Castelló d'Empúries qui vient immédiatement après, compte alors, selon M. Pujol, autour 75 foyers, toujours sur la base des créances juives, dans les années 1320,[111] et atteint vers 1339-1341 environ une centaine de feux, soit son apogée démographique.[112] La communauté de Besalú, qui fait partie jusqu'en 1342 de la *collecta* de Gérone,[113] compte, selon M. Grau, entre 25 et 30 feux dans les années 1320-1330[114] et à la veille de la peste noire, un peu plus de 40 feux.[115] Les autres *juderías* connues, La Bisbal, Torroella de Montgrí, comptent entre 10 et 25 feux,[116] celle encore de Banyoles est proche du poids démographique de Besalú dans les années 1330. Il faudrait ajouter celle d'Hostalríc qui entretenait alors des relations étroites avec l'*aljama* de Gérone.[117] Voilà une première hiérarchie. Comment la population de ces *aljamas* évolue-t-elle ? Quel est leur poids par rapport à la population chrétienne ? Quelles sont les conséquences de la Peste noire sur leurs effectifs ?

Une croissance régulière durant la première moitié du XIVe siècle

Méthodologiquement, il est bon, en effet, de pouvoir comparer le plus exemples possible, cela leur donne plus de poids (Gérone, Castelló d'Empúries et Besalú, voire Camprodon[118]). Première remarque, et qui va dans le sens, déjà observé d'une croissance démographique générale jusqu'à la veille de la Peste noir, l'*aljama* de Gérone voit sa population croître d'environ 25%, celle de

---

108. M. PUJOL i CANELLES, " Els Jueus de Castelló d'Empúries ", *Jornades d'història dels Jueus*, cit., p. et Manuel GRAU MONSERRAT, *La judería de Besalú (Gerona) (siglos XIII al XV)*, thèse de l'université de Barcelone, 1977, dactyl. et l'édition de sa thèse en 1997.

109. Exemple : AHG, Girona-5, reg. 47 : Abraham Ravaya fils de Salomon ; Bonjuda Badós tuteur de Mosse fils de Juceff Deuslocrega ; Issach Samuel fils Samuel Astrug ; Roven Samuel fils de Samuel Astruch.

110. Exemple : *ibid.*, Juceff, fils de Mosse Deuslocrega *quondam*.

111. M. PUJOL, " Els Jueus de Castelló d'Empúries ", cit., p. 307.

112. *Ibid.*, p. 308.

113. M. GRAU, *La judería de Besalú*, cit., p. 30-34.

114. *Ibid.*, p. 89.

115. *Ibid.*, p. 89-90.

116. C. GUILLERÉ, , " L'activitat de les comunitats jueves de Torroella de Montgrí i la Bisbal ", cit., p. 145-147. Voir aussi X. SOLDEVILLA i TEMPORAL, " La comunitat jueva de Torroella ", cit., p. 56-58. Sur la Bisbal, voir M.ª D. MERCADER, *L'aljama jueva de la Bisbal d'Empordà*, cit.

117. Voir AHG, Girona-5, reg. 47 : Rémission d'une dette de Salomó Hasday, procureur d'Albele sa sœur jadis d'Hostalric, *nunc commorans* à Camprodon.

118. M. GRAU, " Aportacions documentals sobre la comunitat jueva de Camprodon (segles XIII-XV) ", *Amics e Besalú. Assemblea d'estudis del seu comta. Actes i communicacions*, II, 1980, p. 111-145.

Besalú, d'environ 45%, enfin celle de Castelló d'Empúries de 25%. La croissance urbaine générale est là pour corroborer, grâce probablement à une immigration rurale vers la ville du XIVe siècle, ce développement démographique.[119] La mobilité par ailleurs affecte encore plus les *aljamas* afin de limiter notamment l'endogamie. Prenons donc en compte ce fait. Le poids de la population juive peut être mesuré avec prudence dans le cas de Gérone, voire celui de Castelló d'Empúries, bien étudiée par Anthony Pinto.[120] Pour Gérone, j'ai pu estimer la population, sur la base du *fogatge* de 1360 à un peu plus de 2000 feux. Une population juive de l'ordre de 180 à 200 feux à la veille de la Peste noire représenterait un peu plus de 9 % à 10 % de la population totale.[121] Avec Castelló d'Empúries, on trouve à peu près le même pourcentage.[122] Les différences qui peuvent exister entre ces différentes *aljamas* tiennent aux formes de dépendance : elles diffèrent de l'une à l'autre. Les Juifs de La Bisbal[123] dépendent de l'évêque de Gérone. Ceux de Torroella de Montgrí, de Besalú et de Gérone de la royauté;[124] enfin ceux de Castelló d'Empúries du comte éponyme.[125] On a donc affaire à une typologie à peu près complète des formes de dépendance de ceux que la documentation considère comme " les serfs " de leurs seigneurs respectifs.[126]

Une mobilité certaine

Cette population connaît une assez grande mobilité : on va souvent chercher femme dans l'*aljama* proche ; on se rend visite, mais aussi on se prête aide pour des raisons familiales. Les renseignements abondent dans les minutiers de Gérone. Ainsi, à la fin de l'année 1341, voit-on passer devant les notaires Arnau Despolls et Francesc Fuya, un grand nombre de juifs et de juives habitant des villes et villages du diocèse, mais aussi des diocèses voisins.[127]

---

119. Voir C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 413 *sq.*

120. A. PINTO, *Le commerce et l'artisanat dans le Nord-Est de la Catalogne à la fin du Moyen Âge (1263-1493)*, Université de Savoie, sous dir. C. Guilleré, I, thèse de l'Université de Savoie-Chambéry, 2002, dactyl., *passim*.

121. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, II, p. 49 *sq.*

122. M. PUJOL, " Els Jueus de Castelló d'Empúries ", cit., p. 303

123. Voir *Documents dels Jueus*, cit., n° 35, 41, 42, 43 *sq.*

124. Ils font partie de la même *collecta* : voir D. ROMANO, " Els Jueus de Girona als segles XII-XIII ", *Mossé ben Nahmam i el seu temps. Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994*, Gérone, 1995, p. 23-24 et M. GRAU, *La judería de Besalú*, cit., p. 21 *sq.*

125. M. PUJOL, " Els Jueus de Castelló d'Empúries ", cit., p. 301-303. Voir aussi A. PINTO, *op. cit.*

126. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphie, 1978, I, p. 147 *sq.* Voir aussi D. ROMANO, " Els Jueus de Girona als segles XII-XIII ", cit., p. 17 *sq.*

127. Ceux de Barcelone, d'Elne et de Vic, voire de Pampelune en Navarre, même si les relations à l'intérieur du diocèse de Gérone sont dominantes. Voir la communication fort éclairante d'I. LLOP JORDANA, "La comunitat jueva de Girona a través de la documentació de Vic (segles XIII i XIV) ", *Simposi international Temps i espais de la Girona Jueva*, 23-25 mars 2009 à Gérone, à paraître.

Les types d'actes sont de natures variées : il s'agit le plus souvent d'actes de procurations et de transferts de créances, mais aussi d'actes de nature familiale comme des tutelles.[128] On le voit, même si l'horizon de chaque famille est le *call* dans lequel elle vit, elle n'en conserve pas moins une attention toute particulière aux membres souvent proches qui se sont installées dans les *aljamas* voisines ou plus lointaines.[129] Cependant, les relations sont rythmées par les alliances tissées d'une communauté à l'autre. Tel est le cas de Priçosa : elle est la fille de Jucef Vidal de Vic;[130] elle vient d'épouse Salomó Caravida junior de Gérone et vit au moment où elle passe un acte de quittance pour provision à son père, à Peratallada, où l'on observe au depuis le début du XIVe siècle l'existence d'un petit groupe de Juifs.[131] Un peu plus tard, un acte de quittance de dette de Salomó Hasday à un chrétien nous apprend qu'il agit comme procureur d'Albele, sa sœur qui jadis a habité Hostalríc et est domiciliée alors Camprodon,[132] où il existait une petite communauté. La mobilité peut être plus lointaine : Raffana, juive originaire de Pampelune, vit dans la famille de Bonjuha Cresques en tant que *nutrica sive dida*.[133] Les actes passés devant notaire en tant que tuteur sont aussi nombreux : Bonjuha de Monells, juif de Gérone, apparaît comme tuteur du fils de feu Bonastruch Bonet de La Bisbal dans le registre d'Arnau Despoll.[134]

Mais les liens établis par devant notaire sont aussi liés à l'activité économique des Juifs géronais et de leur homologues des communautés voisines. Les aléas de la vie les ont amenés à quitter leur ville : c'est le cas de Simon Jucef, jadis de La Muga, et qui au moment où il passe un acte est dit *nunc commorans in callo judayco Gerunde*;[135] dans le sens inverse, Maymó Momet de Peralada donne procuration à Samuel Butin, Juif de Gérone, pour recouvrer le loyer de la maison qu'il possède dans le *call* de Gérone.[136] Les procurations mais aussi les transferts de créances s'expliquent souvent quand la personne change de lieu : sa clientèle se trouvant trop éloignée de lui, elle transfère son portefeuille de créances à un de ses coreligion-

128. Voir AHG, Girona-5, reg. 47 par exemple.

129. Comme l'a bien montré pour la fin du XIIIe siècle, S. BENSCH, " La projecció de l'aljama gironina al segle XIII : relacions amb Amer i Castelló d'Empúries ", *Simposi international " Temps i espais "*, cit., à paraître.

130. AHG, Girona-1, reg. 7 : Priçosa épouse de Salomó Caravida junior de Gérone, *nunc commorans in loco de Petracissa filia Juceffi Vitalis*, de Vic.

131. Voir *supra* note 127. Sur la présence de Juifs à Peratallada, voir le notariat de Cruïlles et J. PELLA i FORGAS, *Historia del Ampurdán : estudio de la civilización en las comarcas del noreste de Catalunya*, Barcelone, 1890.

132. AHG, Girona-5, reg. 47.

133. *Ibid.*

134. AHG, Girona-1, reg. 7.

135. *Ibid.*, Girona-5, reg. 47.

136. *Ibid.*

naires. Issach Mossé agit ainsi avec Salomó Escapat de Castelló d'Empúries (on sait qu'une autre branche importante de cette famille vit à Gérone);[137] de même que Jucef de Blanes de Banyoles et Vidal Badós s'appuient sur Issach, Rovén et Bonastruch de Blanes qui vivent à Hostalríc. On peut supposer que le premier Jucef s'est installé à Gérone pour des raisons matrimoniales.[138]

Au total, la géographie de cette mobilité, propre à chacune de ces communautés ou petits groupes, met en évidence de fortes relations avec les grandes *aljamas*, déjà citées, comme Castelló d'Empúries, mais aussi La Bisbal, Hostalric, Torroella de Montgrí, voire de part et d'autre des Pyrénées.[139]

Les conséquences de la Peste noire

Les conséquences de la peste noire peuvent être cernées grâce à un travail très précis sur la documentation notariale.[140] Il est vrai que rares sont les travaux qui portent sur ce thème.[141] Sur la base des trois *aljamas*, la proximité de ces populations vivant dans un quartier, dont on peut, en tout cas à Gérone, fermer les portes pour des raisons de protection, à certains moments de l'année, a eu des conséquences démographiques probablement dramatiques.[142] A Castelló d'Empúries, on passe d'une centaine de feux à 61 au lendemain de la peste : perte d'un peu plus de 38%;[143] à Besalú, la population juive compte dans les années 1360 environ 25 feux, soit là encore une chute de 37,5%.[144] A Gérone, le notariat nous livre environ 130 noms dans les années 1350-1360, soit là encore une baisse de la population d'environ de 35%.[145] A partir d'une étude ancienne, réalisée grâce aux registres de testaments et aux *Causes Pies* des archives épiscopales, j'avais estimé avec un certain optimisme –fondé sur le poids démographique de la cité en 1360– les pertes dues à la Peste Noire autour de 25%.[146] Ce pourcentage présente par rapport à la saignée démographique que connaissent les principales *aljamas* du diocèse, et en particulier celle de Gérone, une différence notoire. Peut-elle s'expliquer seulement par le

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*, Girona-1, reg. 7 et Girona-5, reg. 47.

139. AHG, Girona-1, reg. 7 : exemple de Vidal Salomó Beuda de Perpignan.

140. Voir R. W. EMERY, " The Black Death of 1348 in Perpignan ", *Speculum*, XLII, 1967, p. 613 *sq.*

141. Voir *supra* note 104 : mais la plupart de ces études porte essentiellement sur la population chrétienne.

142. Voir *Documents dels Jueus*, cit., n° 38 et Régné, *Catalogue des actes*, cit., n° 1707.

143. M. PUJOL, " Els Jueus de Castelló d'Empúries ", cit., p. 305.

144. A comparer avec les données des années 1362 et suivantes : M. GRAU, *La judería de Besalú*, cit., p. 16.

145. Je remercie M^elle^ T. Aleixandre Segura pour les informations qu'elle a eu la gentillesse de me fournir.

146. C. GUILLERÉ, " La Peste noire ", cit., p. 112-117.

caractère dense de la population juive de Gérone regroupé dans un *call*, dont la superficie n'a guère évolué au cours des XIIIe et XIVe siècles?[147] Situé de part et d'autre de la *carrer de la Força* du portal de l'*Areny* et la *carrer de la Ruca* (four de la *Pia Almoina* de la *seu*),[148] le *call* empiète au-delà de la muraille ouest du côté de la *carrer de les Ballesteries*, où se trouvaient non seulement les bains mais aussi l'*Almoina* juive.[149] Nous avons affaire à un quartier d'environ 200 mètres du nord au sud et d'un peu plus d'une centaine de mètres d'est en ouest, soit 2 hectares : pour une population d'environ un millier d'habitants, cela fait une densité de 450 à 500 habitants/ha, ce qui représente une charge démographique importante en cette période d'apogée de la population médiévale.[150] La population chrétienne compte en 1360, 10000 habitants qui vivent sur un espace plus important (30 ha environ), soit une densité de 300-330 habitants/ha.[151] Quoiqu'il en soit, les conséquences démographiques de la peste sont à prendre en compte pour mieux percevoir l'influence de cette communauté au sein de la cité, voire au-delà dans son champ d'influence rural.

Une échelle sociale et une direction collégiale de l'*aljama*

Au-delà de cette vision générale de la population juive, peut-on établir, comme pour la population chrétienne, une échelle sociale présentant une certaine fiabilité ? Pour une telle approche, il faut effectivement avoir recours à des sources fiscales.[152] J'ai pu ainsi mettre en évidence, grâce au fogatge de 1360, mais aussi aux tailles postérieures, une forme de sociologie de la population chrétienne de la cité dans le contexte précis de l'après peste.[153] Il est évident que la fiscalité qui pèse sur la population juive –on en parlera un peu plus loin– est de nature identique à celle que connaissent les Chrétiens.[154] Dans un premier temps, ces derniers sont soumis à une fiscalité directe, nommé taille,[155]

147. J. CANALS et *alii*, *Els Jueus i la ciutat de Girona*, cit. p. 12.

148. *Documents dels Jueus*, cit., n° 64, 73, 74, etc.

149. C.-E. GIRBAL, " Beneficencia judaica en Gerona ", *Revista de Gerona*, XVIII, 1894, p. 1-5. Voir aussi *Documents dels Jueus*, n° 618.

150. Voir D. IANCU AGOU, " Topographie des quatiers juifs de Provence médiévale ", *Revue des Etudes Juives*, CXXXIII/1-2, 1974, P. 11-156.

151. Je remercie S. Planas et J.-Mª Nolla i Brufau pour les informations chiffrées sur l'espace de chacune des communautés qu'ils ont bien voulu me fournir.

152. Voir C. GUILLERÉ, " Les sources financières et fiscales de Gérone à la fin du Moyen Age ", D. Menjot et M. Sanchez Martinez (dirs.), *La Fiscalité des villes médiévales au Moyen Age (France méridionale, Catalogne et Castille), 1. Les sources*, Toulouse, Privat, 1996, p. 45-56.

153. AHCG, Recomptes de població – Talles, Lligall 1, reg. 1.

154. En tout cas en ce qui concerne les *subsidis* et la *tallia*, mais aussi dans la seconde moitié du XIVe siècle, les *imposicions*. Voir M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Pagar al rey*, cit., p. 33 *sq.*

155. Sur la taille, voir D. ROMANO, " Els Jueus de Girona als segles XII-XIII ", cit., p. 37-41 et J. SHATZMILLER, " La perception de la tallia Judeorum en Provence au milieu du XIVe siècle ", *Annales du Midi*, 81, 1969, p. 126 sq. et ID. " La "collecta" de Perpignan (1412) ", *Archives juives*, XI, 1975, p. 20-24.

et un peu plus tard –et cela aura des conséquences importantes sur les *aljamas* et *collectas* juive– à une fiscalité indirecte.[156] Sur ce plan un certain mimétisme, comme en matière politique également, existe entre les deux communautés.[157] De fait, lorsque la royauté impose régulièrement un tribut à la *collecta* de Gérone, ou un certain nombre de tailles (la *tallia Iudeorum*),[158] elle ne s'intéresse qu'à la somme totale qui lui sera versée.[159] Quant aux pratiques fiscales que la *collecta* doit mettre en œuvre, cela n'est pas du ressort de la royauté. Et de fait, on voit indirectement qu'à l'intérieur de chaque *aljama* composant la *collecta*, il y a une répartition qui se fait selon des critères propres aux formes de fiscalité évoquées plus haut.[160] Ainsi jusque dans les années 1340-1350, il semble bien que l'imposition passe par la fiscalité directe à la livre et au sou :[161] cela signifie qu'après avoir estimé la richesse, nous dirions le patrimoine –mais les critères sont loin de nous être connus avec précision– la communauté établissait un taux (tant de denier(s) par livre en général) qui permettait d'établir la contribution de chacun, sachant aussi que parmi les Juifs, comme parmi les chrétiens, il y avait des *nichil habentes*, qui étaient à ce titre exemptés de l'impôt.[162] Il se trouve que dans un des registres des années 1340, les quittances des receveurs de la *collecta* de Gérone laissent entrevoir, certes de façon incomplète, la participation d'un certain nombre de chefs de feu à la taille royale de 1344.[163] Sans m'étendre sur cette taille, j'ai pu noter que les prêteurs les plus importants de l'*aljama* étaient aussi ceux dont la cote part était la plus élevée.[164]

Lié à cette rapide réflexion sociale, la question du pouvoir au sein de l'*aljama* doit être posée. Avant et après la Peste noire, qui sont ceux qui dirigent les destinées de l'*aljama* ? Comment s'organise-t-elle sur le plan politique, dans un contexte général qui voit les exécutifs urbains, et tout particulièrement celui de la cité de Gérone,[165] entre les mains par les élites locales ? Nous avons les

156. Une longue négociation eut lieu entre la communauté, la cité et le roi sur la participation de la communauté à la fiscalité indirecte au cours de la seconde moitié du XIVe siècle notamment à propos de la construction des murailles de la cité (Voir *Documents dels Jueus*, cit., n° 485 et pour le paiement des imposicions, voir par exemple, le n° 637).

157. Cet aspect a été mis en valeur par M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age*, cit., *passim*.

158. Voir *supra* notes 154 et 155.

159. Voir M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Pagar al rey*, cit., p. 35 *sq*.

160. D. ROMANO, " Els Jueus de Girona als segles XII-XIII ", cit., p. 23 *sq*. et 37 *sq*.

161. Comme en témoigne le registre de l'AHPG, Girona-5, reg. 47.

162. Dans le cadre de la fiscalité directe, à côté des registres de taille, on trouve souvent la liste des non contribuants, parce que dans le processus de l'estimation, on fait la différence entre ceux qui ont un patrimoine, au sens large, digne d'être imposé, et ceux qui n'ont rien, les *nichil habentes* (voir A. RIGAUDIÈRE, *L'assiette de l'impôt direct à la fin du Moyen Age*, Paris, 1977).

163. AHP, Girona-5, reg. 47.

164. Un article sur cette *taillia* est en préparation.

165. Voir C. GUILLERÉ, " Politique et société : les Jurats de Gérone (1323-1376) ", *La Ciudad Hispanica durante los siglos XIII al XVI, Actas del coloquio celebrado en la Rabida y Sevilla del 14 al 19 de setiembre de 1981, Editorial de la Universidad Complutense*, II, Madrid, 1985, p. 1443-1463.

listes des secrétaires de l'*aljama* (et de la *collecta* en 1347) en 1343,[166] 1347[167] et après la peste en 1354 ;[168] leur nombre varie de 4 à 6 selon les années. Un, voire deux membres, sont-ils absents au moment de la rédaction de l'acte ? En 1343, quatre personnalités, bien connues dans les documents notariaux dirigent l'assemblée. Ils appartiennent à trois familles éminentes, qui remontent au moins au XIIIe siècle : les Cresques,[169] les Escapat,[170] les Badós.[171] Deux membres de la même famille, Bellshom et Lobell Escapat sont secrétaires de l'*aljama*.[172] En 1347 à la veille de la Peste noire, un seul membre de la famille Escapat, Issach, est l'un des cinq secrétaires de l'*aljama* et de la *collecta*. Ils sont tous géronais. Cinq familles sont ainsi représentées : les Escapat (Issach),[173] les Abraham (Issach),[174] les Deuslocrega (Astruch),[175] les Issach (Salomó)[176] et les Gracià (Saltell).[177]

Au lendemain de la peste, en 1354 précisément, les secrétaires sont six et l'on retrouve les quatre de 1343 auxquels s'ajoutent Duran Abraham[178] (famille déjà représentée en 1347) et Bellshom Falcó.[179] Que conclure sur les modes de pratique du pouvoir par rapport à ce qu'on les entrevoit dans la société chrétienne ? D'abord, la relative longévité des élites, qui ont traversé l'épidémie sans trop de problèmes, au contraire des six jurats de 1348 qui sont tous morts

166. AHG, Notaria Girona-1, reg. 4.

167. *Ibid.*, Notaria Girona-5, reg. 48.

168. *Ibid.*, Notaria Girona-5, reg. 135.

169. Parmi les Cresques, Issach est secrétaire en 1322 (voir AHG, Girona-5, reg. 2, acte dui 4/09/1322) ; voir aussi le rôle joué par Bonjuhà (*Documents dels Jueus, n°* 125, 150, 151, etc. jusqu'au n° 268, voir aussi AHG, Girona-5, reg. 9, acte du 6/06/1330) : son action s'étend au minimum de 1330 jusqu'en 1348), voire au milieu des années 1350 (AHG, Girona-5 reg. 48) ; un autre Issach est secrétaire en 1358 (*Documents dels Jueus*, n° 378).

170. Sur les Escapat, en particulier Bellshom, dont l'action est attestée des années 1330 au début des années 1350 (*Documents dels Jueus*, cit., n° 140 et 330).

171. La famille Badós est attestée dès les années 1280-1290 (*ibid.*, n° 40) ; voir aussi le rôle jouée par Astruch dont l'action est attestée au début des années 1340 (*ibid.*, n° 180 et 204) et après la peste.

172. AHG, Girona-1, reg. 4.

173. *Ibid.*, Girona-5, reg. 135.

174. Famille probablement originaire de La Bisbal.

175. Famille ayant des liens très étroits avec La Bisbal (voir *Documents dels Jueus*, n° 465), attestée entre les années 1330 et 1347.

176. Salomó Issach a également des liens étroits avec La Bisbal, comme en témoigne un *guiatge* qui lui est accordé avec d'autres Juifs du diocèse pour participer à un mariage à La Bisbal (*ibid.*, n° 359). Il est actif à Gérone dans les années 1340 jusqu'en 1369, date à laquelle il fait partie d'un groupe de Juifs qui acceptent de participer au financement du *mur nou* (*ibid.*, n° 485).

177. Prêteur important à la fin des années 1330, secrétaire en 1347 et encore actif en 1369 (*ibid.*, n° 150 et 485).

178. Duran Abraham appartient à une vieille famille dont les liens sont attestés avec La Bisbal dans les années 1320 (*ibid.*, n° 70) et que l'on retrouve encore après la peste (*ibid.*, n° 315).

179. Famille très ancienne et bien étudiée par S. SOBREQUÉS i VIDAL, *Societat i estructura*, cit., p. 173 *sq.* Il note que les Falcó, comme les Cresques, ont exercé la charge de secrétaire de l'*aljama* de Gérone pendant tout le XIVe siècle et encore au début du XVe siècle (*ibid.*, p. 153 et 184).

de la peste.[180] Mais au-delà de cet épisode dramatique, il faut noter que certains chrétiens, notamment ceux de la main majeure, ont accaparé le pouvoir dans le cadre de l'exécutif urbain.[181] Il est évident aussi que l'échantillon des familles, voire de lignages chrétiens, qui fournissent des jurats à la cité est beaucoup plus important (j'en ai compté plus d'une trentaine pour le XIVe siècle, qui sont liées les unes aux autres par des liens matrimoniaux).[182]

1343[183]	**1347**[184]	**1354**[185]
Bonjuha Cresques	Isaac Abraham	Bonjuha Cresques
Bellshom Escapat	Isaac Escapat	Bellshom Escapat
Astruch Badós	Saltell Gracià	Astruch Badós
Lobell Escapat	Astruch Deuslocrega	Duran Abraham
	Salomó Issach	Lobell Escapat
		Bellshom Falcó

Les élites juives sont moins nombreuses pour des raisons liées au poids démographique de leur communauté. Ramené au chiffre de la population pour une population en gros dix fois moins importante, en divisant donc par dix le nombre des familles composant les élites du pouvoir à Gérone, on trouve un ratio de trois à quatre, qui correspond grosso modo aux principales familles ainsi mises en évidence.[186] Emergent donc de la population juive les familles Cresques, Escapat, Badós, parmi les plus représentées à la tête de la communauté, et plus secondairement, celles d'Abraham et de Falcó. A titre de comparaison, par rapport aux années 1320-1320, on retrouve les familles Abraham,[187] Cresques (déjà Bonjuha en 1330),[188] Falcó[189] et Caravit.[190] Cependant

180. C. GUILLERÉ, " La Peste noire ", cit., p. 25 et 30.

181. Id., " Politique et société ", cit., p. 1439.

182. Id., " Les élites urbaines catalanes à la fin du Moyen Age : l'exemple géronais ", *Les Élites urbaines au Moyen Age, XXVIIe congrès de la Société des Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Rome, mai 1996*, Rome-Paris, 1997, pp. 269-285 (Collection de l'École française de Rome - 238 et Publications de la Sorbonne, Série Histoire Ancienne et Médiévale - 46).

183. AHG, Girona-5, reg. 47, acte du 1er septembre 1343.

184. *Ibid.*, reg. 48, acte du 6 mai 1347.

185. *Ibid.*, reg. 81.

186. Une trentaine de familles chrétiennes environ se sont partagée le pouvoir aux XIVe et XVe siècles ; entre 3 et 4 familles juives l'ont fait dans le cadre du secrétariat de l'aljama, ce qui donne ce rapport.

187. Voir *supra* notes 175, 179 et 185.

188. Voir *supra* notes 170, 180, 184 et 186.

189. Voir *supra* note 180 et 186.

190. Sur les Caravida, voir S. SOBREQUÉS i VIDAL, *Societat et estructura política*, cit., p. 158 *sq.* Voir aussi la personnalité majeure de cette famille, Astruch qui a joué un rôle essentiel dans les années 1290-1337 (*Documents dels Jueus*, n° 45 et 140).

d'autres familles, comme les Nicim[191] ou Bonafé,[192] avaient alors participé au pouvoir au sein de la communauté. Il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire de recueillir avec soin l'ensemble des noms de ces listes enfin d'avoir une connaissance plus fine encore de la pratique politique au sein de l'*aljama*. Dans certains cas, ces secrétaires pouvaient jouer un rôle économique important dans leur relation avec les Chrétiens, dans d'autres cas, ce rôle était beaucoup plus limité.[193] Qu'en est-il donc de la sphère de la circulation et des conséquences fiscales sur la communauté ?

3. LA SPHÈRE DE LA CIRCULATION[194]

On a pu montrer la place que jouaient depuis plus d'un siècle les Juifs géronais dans le crédit aussi bien urbain que campagnard, en mesurant la part de chacun des acteurs, chrétiens et Juifs, dans son organisation : pour les décennies 1320-1340, grâce à la documentation notariale, on a pu mesurer, malgré les lacunes, l'importance de l'activité financière de certains membres de l'*aljama* : près de 16 % concernent des nouveaux actes de crédit entre 1320 et 1340, sur la base de près de 31000 actes, conservés dans les fonds notariaux pour les deux décennies.[195] Or la décennie étudiée (1340-1350) marque un profond changement avec le développement sur tous les plans, privé et public, des rentes *–censals* et *violaris* ; les Juifs qui pratiquaient le crédit se trouvent ainsi écartés au moins du domaine public au cours de la période –on en montrera les étapes–, les finances municipales ne faisant plus appel à eux. Dans le domaine privé, en est-il de même ? La concurrence de la rente est-elle aussi importante ? Quel est le rayonnement de son activité créancière dans le cadre du diocèse de Gérone ? Nous chercherons en tout cas à mesurer l'importance et le rayonnement de cette activité entre 1340 et l'immédiat après peste.

Qu'en est-il de la place du crédit dans le contexte géronais ? L'on sait la place des communautés juives dans les dispositifs financiers, publics et privés, de la royauté, des villes, d'une part, des foyers urbains et ruraux, de l'autre. Une étude des finances municipales au tournant des années 1330-1340 va nous

191. AHG, Girona-5, reg. 2, acte du 4 septembre 1322.

192. *Ibid.* Il s'agit de Salomó Bonafé (voir aussi *Documents dels Jueus*, n° 70).

193. Voir *supra* notes 184 à 187.

194. Voir R. W. EMERY, *The Jews of Perpignan in the thirteenth Century, an economic study based on notarial records*, New York, 1959 ; C. GUILLERÉ, *supra* notes 8 et 11 ainsi que CL. DENJEAN, " Réseaux commerciaux en Catalogne nord au milieu du XIVe siècle ", *Circulation des marchandises et réseaux commerciaux dans les Pyrénées*, XIIIe-XIXe siècles, J. Minovez et P. Poujade éds., Toulouse, 2005, p. 1356-160 ; et plus récemment T. ALEIXANDRE SEGURA, " El credito rural en el Camp de Tarragona. El Liber Iudeorum n° 90 de l'Aleixar (1344-1348) ", *Histoire et Documenta. Revista de divulgació històrica i desl fons documentals de l'Arxiu Històrix Comarcal de l'Alt Camp*, VI/8, 2007, p. 21-104.

195. Voir *supra* note 38, articles 8 et 11 de la concession royale.

fournir un révélateur de cette évolution.[196] Les villes, comme la royauté, sont tributaires de créanciers depuis fort longtemps.[197] Localement, les juifs de Gérone sont amenés à participer aux finances municipales,[198] même si dans le cas de Gérone, l'*aljama* dépend de la royauté et participe donc davantage aux finances royales,[199] comme on le verra plus loin. Dans le cas géronais, j'ai pu noter à la fin des années 1330 les difficultés financières de la cité, annonciatrices des changements profonds de la décennie suivante. Ainsi jusqu'à cette date, les jurats dépensent environ 500 livres barcelonaises de tern par an,[200] qui proviennent de ce que le Grand privilège de 1284 appelle les *servicia vicinalia*,[201] financées essentielle par la fiscalité directe, autrement dit la taille. Mais les besoins de la royauté dont la politique internationale prend alors un tour nouveau, sont de plus en plus importants. De fait pour joindre les deux bouts, les jurats sont amenés de 1339 à 1341 à emprunter aussi bien aux Chrétiens qu'aux Juifs.[202] Le bilan de cette forme de crédit public favorable aux Juifs les deux premières années, s'inverse la dernière : à partir de 1342, la municipalité n'a plus recours aux prêts consentis par les Juifs.[203] Il convient de présenter avec précision ce tournant : en 1339, les jurats empruntent 20000 sous à deux prêteurs juifs, et 9000 sous aux chrétiens.[204] En 1340, respectivement 15000 sous aux Juifs et 14000 sous aux chrétiens, dont l'évêque.[205] En 1341, 15000 sous sont empruntés à un seul créancier juif et 33300 à 7 chrétiens, dont un consortium de quatre personnes.[206] Parmi les Juifs qui participent aux finances urbaines par l'emprunt, Bonjuha Cresques est celui qui prête tous les ans (au total 37500 sous) ; les autres, Saltell Gracia, Bonjuha Badós, Astruch Bendit, Bonastruch de Mestre, interviennent en 1339 et 1340 pour des sommes bien plus faibles (seul Saltell Gracià dépasse les 5000 sous).[207] On a déjà vu le rôle que jouait dans l'*aljama* et la *collecta* de Gérone Bonjuha Cresques. La leçon que l'on peut tirer de cette évolution, c'est la quasi élimination de la participation des Juifs aux finances municipales et surtout l'apparition d'une nouvelle forme de fiscalité, qui va bouleverser le marché du crédit à Gérone, comme en Catalogne dans la

196. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 247 *sq.*

197. Le recours à l'emprunt (*mutuum*) concerne aussi bien les institutions urbaines que la royauté (voir C. GUILLERÉ, " Les finances de la Couronne d'Aragon ", cit., p. 497).

198. AHCG, Ordinacions dels Jurats, Lligall 1, reg. 1, fol. 92.

199. Voir *supra* note 93.

200. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 238-243;

201. *Llibre Verd*, n° 8, chap. I, p. 46.

202. Dossier résumé dans le tableau XV (C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 250).

203. Voir tableau XVI des rentiers du consulat urbain (*ibid.*, p. 253).

204. AHCG, Ordinacions dels Jurats, Lligall 3, reg. 4, fol. 14v-15.

205. *Ibid.*, fol. 59v, 60-v,

206. *Ibid.*, Lligall 4, reg. 2, fol. 121v, 131v-132.

207. *Ibid.*, Lligall 3, reg. 4, fol. 13v-14v.

seconde moitié du XIVe siècle.[208] L'intérêt de se focaliser dans ces années-là tient au fait que l'on peut dater avec une plus grande précision ces changements économiques et sociaux profonds.

A quoi tiennent donc ces bouleversements ? La cité voit ses dépenses en moyenne sextupler entre 1339 et 1341 et sur la période 1340-1348 tripler. La taille municipale ne suffit plus aux besoins de la ville.[209] C'est une fiscalité indirecte fondée sur les *imposicions*, testée dans un premier temps à Barcelone, qui s'impose alors à Gérone,[210] et parallèlement à cette évolution, la ville complète son budget par la vente de rentes, viagères et perpétuelles (les *censals* et *violaris*) : de ces rentes, les Juifs sont pratiquement exclus.[211] Mais surtout, cette pratique a pour conséquence la consolidation de la dette, qui lie intimement le remboursement de la rente aux revenus des *impositions*.[212] Ces *censals* et *violaris* appliqués aux pratiques financières publiques ont en fait une origine privée.[213] C'est dans les années 1330 que l'on commence à apercevoir dans la documentation notariale des constitutions de rentes, mais elles sont encore relativement rares.[214] Il est intéressant d'en mesurer les conséquences dans la documentation notariale.

Si l'on met à part les deux *libri Iudeorum* déjà cités, les actes portant sur le crédit mettent en évidence un changement profond de nature quantitative et qualitative. Sur le plan quantitatif, entre 1320 et 1330, la part du crédit juif est de 16,3% (sur la base de 8000 actes),[215] les ventes de draps à crédit, comptant pour 23,5% et les formes du crédit chrétien (commande-dépôt et *mutuum bono amore*) : 8,5%. Entre 1330 et 1340 la base documentaire est de 23 500 actes environ.[216] Le crédit consenti par les membres de l'*aljama* est de 15,9%,

208. En fait la consolidation de la dette par les *censals* et les *violaris* pren le relais des emprunts auprès de la municipalité en 1343. Voir *supra* note 204.

209. C. GUILLERÉ, " Fiscalité et société à Girona (XIVe siècle) ", *Actes du Colloqui Corona i Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edad Media, Lleida, 22-24 novembre 1995*, Lérida, 1997, p. 367-382.

210. Sur Barcelone, P. ORTI GOST, *Renda i fiscalitat*, cit., p. 529 sq. ; pour Gérone, voir C. GUILLERÉ, " Un exemple de fiscalité urbaine indirecte : les *imposicions* géronaises aux XIV et XVe siècles ", D. Menjot et M. Sanchez Martinez (dir.), *La fiscalité des villes au Moyen Age (Occident méditerranéen), 2. Les systèmes fiscaux*, Toulouse, 1999, p. 423-445.

211. Voir les listes des rentiers géronais ayant souscrit aux *censals* et *violaris* en 1343 et 1360 à Gérone (ID., *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 253 et 254, tableaux XVI et XVII).

212. P. ORTI GOST, " Les imposicions municipales catalanes au XIVe siècle ", *La fiscalité des villes*, cit., 2, p. 399-422.

213. A. GARCÍA SANZ, " El censal ", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 37, 1961, p. 281-310.

214. Par exemple, la *notaria* Girona-5 compte pour la période 1340-1348 2966 actes enregistrés : les actes concernant les *censals* et *violaris* représentent 83 documents, soit 2,8 % du total des enregistrements. Leur typologie met en avant des ventes proprement dites, mais aussi des quittances de paiement des pensions. C'est aussi au cours de cette décennie qu'apparaissent les premiers registres entièrement consacrés à ces documents (AHG, Notaria-1, reg. 6) : en tout 57 actes.

215. C. GUILLERÉ, " Le crédit à Gérone au début du XIVe siècle ", cit., p. 371 et 375.

216. ID., " Notariat et crédit ", cit., p. 222.

le crédit chrétien est de 8% et les ventes de draps à crédit de 19,7%. Quelle est la typologie des actes entre 1341 et 1348 ?

Sur environ 9000 actes, la place du crédit est la suivante : les prêts consentis par les Juifs ont fortement baissé : 8,2% ; les ventes de draps à crédit aussi : 13,2%. Le crédit chrétien est de 8,5%, sans compter les constitutions de rentes, qui représentent quantitativement 158 constitutions, et avec des quittances diverses, soit 221 actes (2,6%). Cependant, si l'on ajoute à ces totaux la documentation des deux *Libri Iudeorum* (sur un total de 656 actes), les prêts s'élèvent à 329 actes ; soit un pourcentage de 11,2%, en ajoutant les nouveaux prêts de ces registres uniquement consacrés à la communauté juive à ceux enregistrés dans des minutiers non spécialisés.[217] Par rapport aux deux décennies précédentes, le crédit juif a fortement baissé (16,3%, 15,9% et 11,2%). Les ventes à crédit des marchands-drapiers ont aussi fortement baissé de 23,5% à 13,2% avec un pallier à 19,7% entre 1330 et 1340. En revanche, on voit monter en puissance le crédit chrétien : de 8,5% à 11,1%. En effet, au cours de la décennie 1340-1348, les seules rentes constituées (158 actes) portent sur près de 80000 sous.[218] A titre d'exemple, les sommes prêtées par les Juifs de Gérone dans la décennie 1320-1330 s'élevaient à 118000 sous barcelonais de tern.[219]

Poursuivons l'étude chronologique du crédit : entre 1348 et 1351, l'enquête a pu être établie sur l'activité de trois notaires, Bertomeu Vives, Ramon Peradalta et Simon Bossegays. Elle porte sur près de 2500 actes. Les changements quantitatifs sont impressionnants : 5% des actes sont des ventes de draps à crédit ; les prêts juifs ne comptent plus que pour 2,2% et le crédit chrétiens 9,6%, soit un pourcentage plus proche de la période d'avant peste que l'activité des marchands-drapiers et des Juifs géronais.

Sur le plan qualitatif, il est intéressant de prendre en compte tous les actes indirects liés au crédit : qu'il s'agisse de quittances de prêts définitives, de prorogation de prêts, de quittances partielles ou de transferts de créances : ces actes sont nombreux encore entre 1340 et 1348 : 12,17%.[220] Ils sont le signe d'une activité importante, mais aussi des difficultés que les créanciers connaissent pour se faire rembourser un prêt et dont témoignent les actes des différentes curies du *veguer* conservés pour cette période.[221] En revanche entre 1348

---

217. On voit à travers ces exemples, la difficulté à extrapoler l'activité économique des Juifs dans le domaine du crédit. Deux *Libri Iudeorum* contiennent à eux seuls plus du quart des nouveaux prêts (3%) par rapport à leur enregistrement dans les minutiers non spécialisés (8,2%).

218. Voir *supra* notes 211 à 215.

219. C. GUILLERÉ, " Le crédit à Gérone au début du XIVe siècle ", cit., p. 372.

220. Cette typologie est un bon indicateur des difficultés de remboursement des débiteurs, dont le registre de Berenguer Duran à la veille de la Peste noire (AHG, Girona-4, reg. 5). Elle est en grande partie liée aux décisions prises par la *curia del veguer*, pour fluidifier le crédit, mais aussi protéger les créanciers, qui sont, ne l'oublions pas, les publicains du roi (voir *infra*).

221. Il s'agit de rémissions faites pour cause de prêt par le *veguer* de Gérone à une quinzaine de villageois de Celrà (*ibid.*).

et 1351, ce type d'actes se situe à 2,6% du total. Parallèlement à cette documentation, on voit apparaître, notamment dans les *libri Iudeorum*, mais aussi dans les minutiers moins spécialisés, des garanties de plus en plus précises, comme de fidejussions (pratique ancienne), mais surtout des *hostagia*, qui impliquent au pro rata du retard de paiement une amende partagée entre les différentes institutions garantes et les prêteurs.[222] Toute une série de clauses de renonciations, mais aussi d'obligations sont développées dans les actes notariaux portant sur le crédit. De même, les prêts sont aussi garantis par la cour royale (l'administration de la curie du *veguer* ou du *batlle*),[223] ou par la cour épiscopale (dans un souci de surveiller le crédit et l'usure).[224] Il serait trop long de développer ici l'ensemble de ces actes, mais la documentation notariale, qui change profondément à partir de 1351, met en évidence une volonté de garantir le crédit par l'utilisation de clauses de plus en plus contraignantes pour le débiteur.[225]

Finalement, un sondage, portant sur 5 registres de l'année 1355 et sur un peu plus de mille actes, fait apparaître une quasi absence de l'activité créancière de la communauté juive : deux actes de prêts et 28 actes de règlements divers (soit moins de 3 % de l'activité notariale). En revanche, le crédit chrétien conserve la part relative qu'il avait dans les années d'avant peste : 8% pour les commandes-dépôt et les *mutua bono amore*, auxquels s'ajoutent les actes autour des rentes (7%).[226] On note une légère reprise des ventes de draps à crédit (5,6%). Ces données relatives doivent bien sûr être étudiées avec beaucoup de prudence. On assiste dans ces années 1350 à un changement profond dans le travail des notaires géronais. Les *libri notularum* prennent le dessus sur les minutiers, moins régulièrement conservés. Les registres spécialisés semblent plus régulièrement utilisés par les notaires, au rang desquels il peut se trouver des *Libri Iudeorum*.[227] Cependant, malgré ces nuances, il semble bien que l'on assiste en ce milieu du XIVe siècle à un véritable tournant dans l'organisation du marché du crédit, si nécessaire aux sociétés pré-industrielles (et aux nôtres aussi !), quand le numéraire faisait défaut.[228] Il est évident que le poids de la communauté juive dans le marché du crédit a évolué sous l'action de plusieurs facteurs.

---

222. AHG, Girona-1, reg. 5, reg. 47.

223. Voir *supra* note 221 et 222.

224. Voir *supra* note 77.

225. Comme la peine de terç et surtout l'*hostagium*, forme d'obligation personnelle (voir AHG, Girona-5, reg. 83).

226. Entre les années 1340 et l'après peste, la rente a réellement explosée, passant de 2,7% des actes à 7 %, soit presque un triplement de l'enregistrement de ce type d'actes.

227. Voir par exemple, AHG, Girona-1, reg. 7.

228. Ph. WOLFF, *Commerces et marchands de Toulouse (vers 1350-vers 1450)*, Paris, 1954, p. 355 *sq.*

Premièrement, les conséquences démographiques de la Peste noire font que la clientèle, comme les créanciers, a eu tendance à fondre comme neige au soleil.[229] De plus, les patrimoines, même les plus modestes, ont augmenté : les besoins du recours au crédit ont ainsi baissé d'autant.[230] Les créanciers juifs n'ont-ils pas perdu aussi dans ce contexte une partie de leurs débiteurs et des créances qu'on leur devait. C'est un premier facteur. Dans ce marché du crédit, la concurrence déjà forte entre Juifs et Chrétiens se fait plus vive : les indicateurs que l'on a essayés de mettre en place à partir de la typologie documentaire qu'apporte le notariat, laissent entrevoir un effondrement relatif du crédit consenti par les Juifs géronais, par rapport au développement, presque un doublement du nombre d'actes passés entre Chrétiens dans le domaine financier. Au lendemain de la peste près d'un sixième des actes portent sur le crédit chrétien, ce pourcentage étant celui des créances juives dans les années 1320-1330. On note aussi l'élimination sur le marché des créances publiques, des prêteurs juifs au tournant des années 1330-1340. Il est temps de conclure. La fiscalité qui pesait sur les communautés juives du diocèse de Gérone a-t-elle suivi cette évolution ?

Conclusion : l'*aljama*, la cité et le roi

Car l'enjeu majeur, comme on a déjà pu le démontrer, tient bien au fait que la communauté, dans le cadre de la *collecta*, qui englobe selon les périodes d'autres *aljamas*, comme celles de Besalù,[231] tient au fait que les *collectas* juives sont un peu l'intermédiaire financier de la royauté. Les changements profonds observés dans la sphère du crédit au milieu du XIVème siècle ont-ils entraîné des bouleversements aussi importants dans les flux financiers, essentiels pour le trésor royal ?[232] A cette approche générale, il est possible d'apporter un complément d'analyse, notamment en ce qui concerne les pratiques fiscales de la *collecta*.

Comme pour les Chrétiens, les Juifs catalans sont amenés à développer leurs propres prélèvements sur la base d'une fiscalité à la fois directe et indirecte. Elle est fondée aussi bien sur la fiscalité directe et indirecte que sur le recours au crédit.[233] Des contributions de chaque foyer juif, grâce à l'estime, à l'instar des pratiques fiscales de la communauté chrétienne, on a déjà parlé. En ce qui concerne la fiscalité indirecte, l'*aljama* l'adopte dans les années suivantes, notamment après la peste noire, pour faire fasse à ses dépenses. On entre-

229. Voir J. SOBREQUÉS CALLICÓ, " La pesta negra ", cit.

230. Sur la croissance des patrimoines, en particulier de l'élite urbaine, voir C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., II, p. 436-443.

231. Voir *supra* note 106.

232. Voir M. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Pagar al rey*, cit., p. 30-80.

233. Voir *supra* notes 62 *sq.*

voit également dans la documentation notariale, les différentes formes de recours à l'emprunt par la *collecta* de Gérone dans les années 1340. En effet, les secrétaires vendent des *violaris* à plusieurs chrétiens appartenant au patriciat urbain (pour un capital de plusieurs dizaines de milliers de sous barcelonais de *tern*) afin de satisfaire aux exigences fiscales royales.[234]

On le voit, il existe un certain mimétisme entre les deux communautés qui coexistent et sur le plan politique et sur le plan financier et fiscal. La participation au Trésor royal dont on a déjà montré l'importance à partir du règne de Jacques II, a tendance, au moins jusqu'aux années d'immédiat avant peste à augmenter.[235] On le sait, à un tribut annuel, plus ou moins fixe depuis la fin du XIIIe siècle, s'ajoutent presque tous les ans des taxes régulières. On a pu montrer, comme ailleurs, que ces taxes représentent un pourcentage élevé des finances royales. Ainsi du début du règne de Pierre le Cérémonieux jusqu'à la peste la *collecta* de Gérone voit son effort financier passer de 40000 sous barcelonais en moyenne par an les premières années du règne, à 70000 sous de 1339 à 1343.[236] On sait qu'à ce moment-là la *collecta* qui regroupait Gérone et Besalú est réorganisée. Pour faire face à cette pression fiscale, la *collecta*, comme on l'a vu plus haut, est obligée de s'endetter, ce qui semble être justifié par une baisse relative de son activité bancaire. Après la peste noire, entre 1348 et 1358, les taxes pesant sur l'*aljama* dépassent les 120000 sous, soit une pression annuelle de 12000 sous, l'équivalent du tribut annuel du début du siècle.[237]

Bien des points restent en suspens. Il faudrait vérifier et approfondir l'activité de cette communauté à travers le notariat géronais,[238] voir plus en détail les versements effectués à *dispenseria*,[239] voire à la trésorerie de la reine, dans les registres du *Mestre Racional*.[240]

Il faut conclure. A. Lopez de Meneses a fourni voici plus d'un demi-siècle un beau corpus de textes extraits de la chancellerie royale : il s'avère que la communauté n'est pas touchée par les *avalots* qui pourtant n'épargnent pas d'autres communautés.[241] Sur ce plan, les conséquences de la peste noire ne paraissent pas aussi graves à Gérone que dans d'autres cités de la Couronne d'Aragon, voire d'autres Principautés en 1348.

Faut-il en conclure à une sorte d'apogée dans les relations entre Chrétiens et Juifs à Gérone ?

---

234. AHG, Girona-1, reg. 6.

235. C. GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, cit., I, p. 274-277.

236. *Ibid.*, p. 278-282.

237. J. REGNÉ, *Catalogue des actes*, cit., n° 2156.

238. On attend beaucoup des travaux de M^elle^ T. Aleixandre Segura qui travaille sur la période 1360-1391.

239. ACA, M.R., reg. 565 *sq.*

240. *Ibid.*, reg. 685.

241. A. LOPEZ de MENESES, " Documentos acerca de la pesta negra ", cit., p. 190.

Annexe 1. Activité de la notaria 6 de Gérone entre 1340 et 1348

Réf. AHP G	Notaire	Nombre folios	Nombre d'actes	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
G. 6, r. 28	J. Compte	153	396	58	12	-	12	17	8	1	5	12	13	17	27	6	23	7	28
G. 6, r. 29	J. Compte	148	318	52	5	-	10	10	13	1	6	6	2	22	29	8	25	9	13
G. 6, r. 31	J. Compte*	136	214	44	13	-	4	2	9	1	1	9	1	13	16	3	11	3	14
G. 6, r. 35	J. Compte	150	212	20	5	-	9	1	8	1	1	3	9	7	32	8	21	6	17
G. 6, r. 36	J. Compte	145	196	27	14	-	5	-	3	1	3	3	11***	10	21	1	15	2	17
G. 6, r. 40	J. Compte	141	287	20	12	-	8	5	7	-	9	6	26	17	29	5	30	14	21
G. 6, r. 41	J. Compte**	161	305	29	8	-	10	3	4	-	3	4	11	25	83	5	46	11	16
G. 6, r. 38	J. Compte	149	109	11	2	-	2	-	3	1	2	3	4	9	17	2	5	1	13
G. 6, r. 1	J. Compte	125	166	11	5	-	3	2	6	4	1	10	5	10	22	3	7	2	16
G. 7, r. 7	F. Simo	143	473	26	22	1	9	1	8	1	11	4	24	22	53	8	45	6	12
Total			2676	298	98	1	72	41	69	11	46	60	106	152	332	49	228	61	167
%				11,1	3,7	N.S.	2,7	1,5	2,6	0,4	1,7	2,2	4	5,7	12,4	1,8	8,5	2,3	6,3

* Fin du registre collé. Registre 30 délavé.
** Nombreux actes d'emphytéose de Ramon Xatmar.
*** 6 ventes de rentes pour 25200 s. b.

Légende : 1. Ventes de draps à crédit. 2. Commandes-dépôts. 3. Prêts juifs. 4 . *Mutua*. 5. Règlements de prêts juifs. 6. Quittances de prêts juifs. 7. Transferts de créances de prêts juifs. 8. Rémissions de prêts juifs. 9. Ventes en gros. 10. Rentes (*censals* et *violaris*). 11. Commandes commerciales, constitutions de sociétés. 12. Immobilier. 13. Contrats de travail. 14. Constitutions et quittances de dots. 15. Conditions des personnes. 16. Procurations.
Total 63,9 % des actes entrent dans ce classement : nombreuses quittances et règlements divers venant doubler certains actes comme les *mutua*, ventes, etc.

Les juifs dans les comptes des fabriques géronaises au XVe siècle

per SANDRINE VICTOR

La cathédrale de Gérone depuis le début du XV^e^ siècle a connu une intense activité constructrice, surtout après 1416, année durant laquelle la fabrique de la *Seu*, en accord avec les maîtres architectes les plus en vue de Catalogne, a décidé de continuer l'édification du temple suivant un plan à nef unique et non à trois nefs comme il fut décidé en 1386.[1]

A la fin du XIV^e^ et au XV^e^ siècle, la communauté juive est confrontée à une période noire de son histoire. A partir de 1391, année marquée par le pogrom tristement connu de tous, des décennies de conversions dans des conditions parfois dramatiques s'ouvrent jusqu'en 1416-1419 .[2] Malgré une certaine protection des *jurats,* qui ont par exemple empêché un désastre en 1416, la communauté ne peut éviter *l'avalot* du 16 avril 1418.[3] Cette période, marquée entre 1409 et 1418 par la célèbre dispute de Tortosa, marque le début d'une réflexion au sein de la communauté aux quatre coins du *Principat* sur la conversion possible au christianisme[4] en faisant le pari de l'assimilation pour les plus opti-

1. VICTOR (S.), *La construction et les métiers de la construction à Gérone au XVe siècle*, Toulouse, 2008.

2. ALBERCH (R.), ARAGÓ (N.J.), *Els jueus a les terres gironines*, Col·lecció Quaderns de la Revista de Girona, n°1, Girona, 1988; et CANAL (J.) (sous la direction de), *Els jueus i la ciutat de Girona*, Girona, 1994.

3. GUILLERE (C.), *Girona al segle XIV*, Girona, 1993, p. 128-130.

4. KRIEGEL (M.), *Les juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen Age,* Paris, 2006.

mistes –posture qui ne survivra pas à 1449, quand l'accès aux fonctions publiques sont interdites aux chrétiens d'origine juive– ou celui de la pratique secrète, comme les *marranos* ou *xuestes*.[5] Pour les aures, l'exil ou la vie enfermée dans le *call* s'impose. Cependant, dans ce contexte historique fait de tant de tensions et difficultés pour les deux communautés de vivre ensemble, il a existé des liens entre les fabriques des grands chantiers et certains artisans juifs de l'*aljama* de Gérone. Ce sont ces échanges qui motiveront notre étude. Nous pourrons ainsi distinguer deux types de services rendus par les membres de la communauté juive aux fabriques de la ville : les travaux liés à l'art de la reliure et ceux concernant directement les métiers de la construction.

Notre travail s'articule autour des comptes de fabrique. Nous avons utilisé fondamentalement les comptes de la fabrique de la cathédrale de Gérone, conservés à l'Arxiu de la Catedral de Girona,[6] mais également les comptes de la construction des murailles du Mercadal, de Sant Pere et de Sant Feliu,[7] ainsi que ceux de la construction de Torre Gironella,[8] tous conservés à l'Arxiu Historic Municipal de Girona. Aux Archives de la Couronne d'Aragon, nous avons pu consulter les livres des comptes des chantiers réalisés durant la guerre civile dans la *Força*.[9] Nous avons complété ces informations avec les ordonnances des Métiers, le règlement du Mostassaf et les *manuals d'acords*.[10] Les registres de notaires de l'Arxiu Historic Provincial de Girona[11] ont été utilisé pour déceler des liens sociaux entre les deux communautés. Les comptes des fabriques nous renseignent donc sur les relations professionnelles éventuellement mises en place avec des artisans juifs de l'*aljama* toute proche dans leurs modalités et leur nature. Ce sont des structures administratives originales, particulières de l'organisation capitulaire, qui méritent une description approfondie de leurs prérogatives pour mieux cerner leur rôle dans notre analyse des rapports professionnels intercommunautaires.

Pour gérer et diriger une entreprise de grande envergure comme le chantier d'une cathédrale, une institution va être créée par les chanoines et l'évêque : la fabrique. L'entité se retrouve ensuite également sur les chantiers laïcs, mais dans une forme moins autonome que celle des chantiers ecclésiastiques.[12] Elle apparaît dans sa forme définitive à Gérone à la fin du XIV[e] siècle. Elle doit

5. Catalan Baléares selon ALCOVER (A.M.), MOLL (F.B.), *Diccionari Català- Valencià- Balear*, Barcelona, 1956.

6. ACG, Obra de la Seu, Comptes, 1402- 1498, vol. 23- 51.

7. AHMG, Obres publiques i urbanisme, XIII.1 et XIII.4

8. AHMG, Urbanisme, Registre 11.686, any 1411.

9. ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, volúmenes, Serie general, n° 0547.

10. AHMG, Funcionnament del Consell municipal, Manuals d'acords n° 35-100; Escorxador I mercats, I.4.3.2, n° 2; Associacions, IV.1 Gremis, n° 1, 7 et 8.

11. AHPG, Notaria Girona, Girona 1, 2,3 4, 6, 8, 11.

12. VICTOR (S.), *La construction..., op. cit, passim*.

gérer les difficultés financières, s'assurer de la régularité et de la fluidité des mouvements de fonds, veiller à la diversité des ressources, et se charger de la gestion des ressources humaines. La fabrique achète les matériaux, paie les ouvriers et entretient les outils dont elle a la possession. Enfin, elle est gardienne du plan. A part ce rôle primordial de bâtisseuse, la fabrique doit également prendre à sa charge un certain nombre de dépenses inhérentes au fonctionnement même de son administration et à la célébration du culte. C'est ainsi que, par exemple, la fabrique doit financer celui-ci en achetant ou en faisant relier les livres saints. Elle engage de nombreux relieurs pour ce faire. C'est dans le cadre de cette activité de la fabrique que nous trouvons la majorité des juifs qui collaborent avec l'administration du chantier cathédrale. Ainsi, entre 1402 et 1498, nous trouvons dans les comptes de la *Seu* 7 artisans juifs et 2 convers qui collaborent hebdomadairement avec la fabrique. De ces 9 personnes, 6 travaillent dans le secteur du livre, une fournit du tissu[13] et seulement 2 sont fournisseurs de matières premières.[14]

La majorité des mentions de ces artisans juifs datent des années 1402-1416. Après cette date, nous ne trouvons que les convers, en 1417 et en 1460. Notons d'emblée que le convers qui apparaît en 1460 n'est pas relieur mais fournisseur de bois. Donc, nous pouvons dire que les juifs ou convers qui apparaissent dans les livres de comptes de la cathédrale de Gérone sont majoritairement des relieurs, ou *cornedors de llibres*, entre 1402 et 1417. Les procurateurs qui gèrent la fabrique pointent ces artisans soit dans le poste de dépenses générales hebdomadaires, avec les ouvriers, les matériaux, les outils, soit dans le poste de dépenses ordinaires qui est tenu annuellement.

Il faut s'interroger sur les relations qu'ont les procurateurs chrétiens de la fabrique avec ces artisans juifs ou convers, c'est-à-dire comment ces artisans apparaissent dans les livres et pourquoi.

Tout d'abord, il est très intéressant de s'arrêter sur la forme de dénomination de ces artisans juifs par les procurateurs. Des 6 juifs notés dans les comptes, un seul est nommé par un schéma nom + origine religieuse + métier. Ainsi, nous trouvons un *Sampson juheu cornedor de llibre* en 1408.[15] Le schéma de dénomination le plus courant est nom + origine religieuse sans caractérisation par le métier. Par exemple, on trouve *Mayr jueu* en 1402,[16] *Maymo jueu* en 1405[17] et *Bonevie juheu* en 1408.[18]

13. ACG, Obra de la Seu, 13146 1414, fol. 72 v.

14. ACG, Obra de la Seu, 1404-1406, XXIV, 2, a, 24; 1413-1414, XXVII, 2, a, 27; 1415-1415, XXVIII, 2, a, 28;

15. ACG, Obra de la Seu, n° 25, 1408, 19 mai.

16. ACG, Obra de la Seu, n° 23, 1402, 3 juin.

17. ACG, Obra de la Seu, n° 24, 1405, 30 mai, fol. 52 r.

18. ACG, Obra de la Seu, n° 25, 1408, 24 mars.

En 1416 apparaît un schéma original : qualification professionnelle + nom + métier, sans mention de l'appartenance religieuse. C'est le cas du *mestre Mayr cornedor*.[19]

Dernier exemple, en 1405 apparaît dans les comptes une mention de *un jueu que ligua lo capitoler*,[20] c'est-à-dire une dénomination selon un schéma origine religieuse + compétence professionnelle, ce qui est différent d'un métier.

Dans le cas des convers, ils sont nommés par 3 schémas possibles : soit prénom + nom + origine religieuse, soit prénom + nom sans spécification d'appartenance religieuse soit enfin nom + origine religieuse. C'est ainsi que l'on trouve en 1417 *Esteve Sampson convers*[21] qui apparaît quelques semaines plus tard comme *Esteve Sampson*, et également que l'on trouve en 1460 un *Sampson convers*.[22]

La façon de dénommer un collaborateur professionnel est riche d'enseignement sur le type de contact qu'il pouvait y avoir dans le cadre de la fabrique. Ainsi, la majorité des cas montre qu'il est important pour le procurateur de mettre en valeur l'origine religieuse et non le métier ou la compétence professionnelle. Le cas extrême de cette configuration est le *jueu que ligua un capitoler* en 1405,[23] forme de dénomination désincarnée et résumée à une condition sociale. Ce cas ne se trouve pas uniquement pour la communauté juive. Des cas similaires sont repérés pour les esclaves, par exemple : *un esclau, el esclau del senyor Borrassa* ou *un esclau negre*[24] ou pour la main d'œuvre peu qualifiée : *item pague per un home que trenca pedra* ou *pague a un manobre*.[25] Le point commun de ces exemples est que généralement on a à faire à une main d'œuvre occasionnelle, sans volonté de pérennisation de la collaboration professionnelle de la part de la fabrique.

Cependant, une analyse plus positive peut être faite à partir des cas de *mestre Mayr cornedor* et de *Esteve Sampson convers*. Dans le premier cas, il est possible que le *Mayr jueu* de 1402 soit le même homme que *mestre Mayr cornedor* 1416. Il apparaît dans ce cas sous nos yeux une progression dans le cadre du Métier, mais comme il n'y a pas de structuration en organisation professionnelle dans la communauté juive, la qualification de *mestre* est la reconnaissance du savoir et du savoir-faire de la part du procurateur chrétien. Si les Mayr de 1402 et 1416 sont des personnes différentes, l'analyse est sensiblement identique : dans le second cas, il y a un respect de la maîtrise professionnelle de l'artisan, quelque soit sa religion. De même, la première apparition en 1417

19. ACG, Obra de la Seu, n° 28, 1415-1416, 6 juin 1416, fol.71 r.
20. ACG, Obra de la Seu, n° 24, 1404-1405, 25 avril 1405, fol. 49 r.
21. ACG, Obra de la Seu, n° 29, 1417, 2 janvier et 4 avril.
22. ACG, Obra de la Seu, n° 44, 1460, 30 mars.
23. ACG, Obra de la Seu, n° 24, 1404-1405, fol. 49 r.
24. VICTOR (S.), *La construction...*, op. cit, p.162.
25. Id.

d'un certain *Esteve Sampso Convers* qui devient *Esteve Sampson* peut nous montrer une forme de collaboration dans le respect, au cours de laquelle le changement de religion d'Esteve Sampson s'oublie au profit d'une relation standard entre deux professionnels.

Ceci étant posé, interrogeons-nous sur les services pour lesquels les juifs et convers sont engagés par la fabrique de la cathédrale. La majorité d'entre eux est *cornedor* ou *lligador de llibre,* c'est-à-dire qu'ils sont relieurs. Le mot *cornar* en catalan est ici une graphie incorrecte de *qüernar*, soit " mettre une couverture à un livre ". Il est possible que l'activité de ces artisans ne se résume pas à cela, car, selon Mossen Joen Segura,[26] une *cornada* serait un dérivé de *corn* dans le sens de *cornàlo* ou " angle du livre ". De fait, les artisans pouvaient également embellir les angles des livres, en y incrustant des pièces de fer par exemple. Mais le plus probable est que le sens de *cornador* ou *cornedor* soit le même que celui de *lligador* ou *enquadernador*, vu qu'il est fait mention d'achat de *post* pour ces artisans, mot qui dans ce cas signifie " pièce de bois qui sert de couverture à un livre ".

Les commandes sont variées. Les artisans juifs peuvent travailler sur tout type de livres religieux : *saltiris, legenders, santorals, missals, alfullers, dialogorum, processioners, collectaris, breviaris...* Aucune contre-indication, du moins jusqu'en 1416, pour l'administration catholique, qu'un juif fasse ou touche les Livres Saints. Ils se chargent également des livres de l'administration, comme par exemple la reliure d'*un llibre conseiller de la canonge*.[27]

La fabrique de la cathédrale leur demande donc de relier les livres, et de leur mettre une couverture de bois. Pour faire ces couvertures, il leur fallait en plus de la pièce de bois de la peau, du cuir, en général de couleur verte ou rouge. Par exemple, en 1416, Maître Mayr posent un cuir rouge à un missel.[28] La peau peut être de veau, c'est-à-dire fine, ou de vache, plus épaisse. Un exemple de 1414 stipule que Sampson achète 5 *bregues* de jeune veau pour leur peau.[29] Cependant, ils pouvaient poser une toile plus vulgaire sur les livres plus usuels et communs.

De plus, ils réparaient les parchemins, mettaient des fermoirs aux livres, des renforts en fer (*contreferts),* ainsi que des *guaffets* que nous pourrions comprendre comme petits crochets pour tenir les deux couvertures l'une à l'autre, et des *taryes*, que nous supposons être des pièces décoratives, puisqu'en 1413, Sampson doit en poser en or et en argent à un *collectari* qui était dans le choeur de la cathédrale.[30] Un détail dans la description du travail fait par Maître

26. *Jocs florals*, 1885.
27. ACG, Obra de la Seu, n° 27, 1413-1414, fol. 33 r.
28. ACG, Obra de la Seu, n° 28, 1415-1416, fol. 71 r.
29. ACG, Obra de la Seu, n° 27, 1413-1414, 18 août 1414, fol. 76 r.
30. ACG, Obra de la Seu, n° 27, 1413-1414, 22 avril 1413, fol. 33 r.

Mayr en 1416 est très intéressant.[31] Le 6 juin de cette année, le procurateur paye 7 sous au Maître pour relier le psautier majeur. Ce psautier a déjà été relié par un certain Maître Jachme, qui eut un accident : " *apres que el hat cornat passan lo coltel e discornar* ", c'est-à-dire qu'un malencontreux coup de couteau a détruit l'ouvrage réalisé. Le procurateur a donc donné au maître juif la tâche de relier à nouveau le psautier, preuve de confiance de la part de la fabrique. De plus, il est payé exactement la même somme que la relieur chrétien, soit 7 sous.

Il convient d'ailleurs de s'arrêter sur l'aspect économique de la question. Il faut ici savoir s'il y a une distinction dans les formes de rémunération entre les relieurs juifs et leurs homologues chrétiens. D'abord, quels sont les différents modes de rémunérations rencontrés.

Les relieurs peuvent être payés à prix fait, pour un type de livre ou un autre. Ainsi, dans les années 1410, un *santoral* coute par exemple 7 sous, un *processioner* 5 sous.[32] Les livres de moindre importance ou qualité coutent évidemment moins chers : en 1408, relier 2 livres communs coute 2 sous 4 deniers.[33] Ces données ne renseignent que peu sur la valeur réelle du savoir-faire de l'artisan. Dans certains cas, le procurateur fait une distinction entre le travail de l'artisan et la matière première. C'est ainsi qu'en 1416, maître Mayr touche 7 sous pour un *legender santoral*, mais le procurateur spécifie dans ce cas que c'est *per el treball dels seus mans*.[34] Un peu plus tard, il est payé 8 sous 6 deniers pour relier un missel commun. Ici, la distinction est clairement faite : 5 sous pour la main d'oeuvre et 3 sous 6 deniers pour le cuir rouge de la couverture.[35] S'il y a des ajouts de fer, ce matériau se comptabilise systématiquement à part. Pour relier 2 volumes avec des crochets et renforts de fer, Sampson touche 16 sous en 1414.[36]

Un travail de base, comme le même Sampson a pu le faire la même année pour *per un missal complet d'aquels qui son comuns qui estan al altar major entre post i pel e gafes* coute à la fabrique 10 sous.[37] Il est en fait assez difficile de cerner dans le prix final la rémunération directe de l'artisan, calculée en tenant compte le niveau de qualification, le temps passé et la difficulté de l'ouvrage, la spécificité d'une reliure de tel ou tel livre saint, du fait de l'épaisseur du livre ou de son état de détérioration, et enfin la matière première, selon la qualité de celle-ci (cuir de vache ou de veau, couleur, pièces d'argent ou d'or) ou de sa quantité (dimension, poids etc.).

---

31. ACG, Obra de la Seu, n° 28, 1415-1416, fol. 71 r.
32. ACG, Obra de la Seu, n° 26, 1410-1412, 30 mai 1410.
33. ACG, Obra de la Seu, n° 25, 1408, 23 juin.
34. ACG, Obra de la Seu, n° 28, 1415-1416, fol. 71 r.
35. ACG, Obra de la Seu, id.
36. ACG, Obra de la Seu, n° 27, 1413-1414, 19 mai 1414, fol. 72 v.
37. ACG, Obra de la Seu, id.

L'intérêt est d'essayer de cerner les distorsions éventuelles de rémunération causées par le fait que le relieur soit juif, chrétien, ou convers. Comme nous l'avons vu précédemment dans le cas du maître Mayr et du maître Jachme, les 2 artisans sont payés au même tarif. Nous ne pouvons pas avancer non plus de différences significatives entre un convers, par exemple Esteve Sampson en avril 1417[38] et un autre maître, juif ou chrétien, avec toutes les précautions d'usage vis-à-vis de la difficulté de quantifier la part de la main d'œuvre dans le prix fait, comme nous venons de le voir. Dans tous les cas observés, nous ne pouvons pas isoler le facteur religieux dans les variations éventuelles de rémunération des relieurs juifs ou convers dans le cas de la fabrique de la cathédrale de Gérone au XVe siècle.

Mais tous les juifs rencontrés dans les comptes de fabriques ne sont pas relieurs. Faisons immédiatement cas à part du fournisseur de tissu : il n'apparait qu'une seule fois en 1414, sans nom.[39] Il fournit du velours noir pour une chasuble dont la partie avant était usée. Le procurateur paie 17 sous 6 deniers pour cette pièce. C'est la seule et unique fois qu'un juif est sollicité pour ce type de service par la fabrique de la cathédrale.

Nous trouvons deux autres cas de fournisseurs de matière première. En 1408, la fabrique paye 9 sous 8 deniers à un certains Bonevie, juif, pour " une pioche, 4 coins et quelques moles[40] ". Bien plus tard, le 3 mars 1460, Sampson convers vend à la fabrique une poutre d'arbre blanc de 29 palms de long pour 6 sous.[41] Ce sont les seuls que nous trouvons qui ont un rapport direct avec le monde de la construction dans le cas de la fabrique de la cathédrale de Gérone.

Cette situation nous permet d'ouvrir notre réflexion au monde de la construction en général et de nous demander si, dans le cadre des autres fabriques, il est possible de trouver des ouvriers juifs ou convers. Nous avons donc ouvert nos recherches aux autres chantiers de Gérone au XV[e] siècle : les murailles, les ponts, les ouvertures de rues, la Torre Gironella, les chantiers privés.

La conclusion de ces recherches est très simple : nous sommes face à un silence assourdissant des sources, silence à peine brisé par un seul murmure dans une masse de près de 2000 ouvriers[42] : un juif, un seul, du nom d'Isach Marcadell apparaît comme manoeuvre à la Torre Gironella en 1411.[43] Essayons de comprendre cet état de fait, sachant que par exemple, en Castille ou à Marseille, nous trouvons les mentions de nombreux juifs qui participent comme manœuvres sur les chantiers.[44]

---

38. ACG, Obra de la Seu, n° 30, 1417-1418, 2 janvier 1417 et 4 avril 1417.
39. ACG, Obra de la Seu, n° 27, 1413-1414, fol. 72 v.
40. ACG, Obra de la Seu, n° 25, 1408, 24 mars 1408.
41. ACG, Obra de la Seu, n° 44, 1460, 30 mars 1460.
42. VICTOR (S.), *La construction..., op. cit,* annexe p. 437.
43. AHMG, *Urbanisme, registre* 11.686, *any* 1411, fol. 28r., 33 r. et 41 r.
44. KRIEGEL (M.), *Les juifs dans l'Europe...op.cit.,* p. 103.

La chronologie des chantiers peut être le point de départ de notre réflexion. Dans le cas de la cathédrale, tous les juifs disparaissent des comptes à partir de 1416, et les convers apparaissent seulement en 1417, avec la notable exception de 1460. Quant aux chantiers publics, la Torre Gironella est en chantier en 1411, les murailles du Mercadal, et de Sant Feliu en 1412, mais le chantier de Sant Pere ne s'achève qu'en 1438, bien après *l'avalot* de 1418. Les ponts datent de 1442. C'est donc une première explication : seuls les chantiers d'avant 1416 sont susceptibles d'accueillir une main d'œuvre juive.

Cependant, dans le cas de la muraille de 1412, aucun juif ou convers n'apparaît. Dans le cadre de cette fabrique, les comptes sont tenus par les *jurats* eux-même. Il n'y a donc pas de dépenses pour l'administration de la fabrique : ce sont des relieurs officiels de la municipalité qui créent les livres de comptes, et ils ne sont pas juifs.

Y a t-il des fournisseurs juifs ? Non, aucun. Dans le cas des chantiers laïcs, ce sont des fournisseurs chrétiens qui ont main basse sur le marché.

Quant aux possibles ouvriers juifs, il n'y en a donc qu'un seul : *Issach Marcadell juheu manobra*. Il apparaît dans l'été 1411, mais ne travaille en tout que 9 jours comme manœuvre : 4 jours en juillet, 5 jours en août, répartis en 2 semaines de 3 et 2 jours.[45] Il n'est donc pas un ouvrier régulier dans le temps, il semble que l'on fait appel à lui soit pour des tâches très précises, et non spécifiées ici, soit lors d'un manque sévère de main d'œuvre. Notons également qu'il est, contrairement aux relieurs de la cathédrale, systématiquement moins bien payé que ses homologues : il touche en juillet 2 sous 2 deniers par jour quand les autres touchent entre 2 sous 10 et 3 sous, et en août, il touche 2 sous 2 ou 2 sous 4, alors que tous les autres sont passés à 3 sous par jour. Notable exception donc que cet Isach, mais qui ne fait que mettre en relief l'absence de tous les autres. Et ceci peut s'expliquer : les structures des Métiers empêchent, même si ce n'est pas clairement écrit dans les statuts, aux ouvriers de ne pas être catholiques : la simple mise sous invocation de la protection des Saints chrétiens suffit. Même s'il est possible au XIV[e] siècle de travailler sans appartenir à un Métier aux contours encore mal définis, ceci devient impossible au XV[e] siècle.

Alors qu'il est presque impossible de trouver des juifs manœuvres au XVe siècle dans les chantiers chrétiens, il n'est pas rare cependant de trouver des esclaves. L'analyse du statut de ces derniers, parias de la société chrétienne médiévale au même titre de les juifs, peut éventuellement nous éclairer. La différence est que ces esclaves sont souvent, surtout dans le cas des esclaves blancs, baptisés et convertis de force. Par contre, pour les esclaves noirs ou sarrasins, le baptême était moins fréquent.[46] Travailler avec des hommes d'une

45. AHMG, *Urbanisme*, *registre* 11.686, *any* 1411, juillet : fol. 28r., août : 33 r. et 41 r

46. VICTOR (S.), *La construction..., op. cit, p.* 162.

autre religion de posait donc pas vraiment un problème aux ouvriers chrétiens. Alors pourquoi si peu de juifs ? Il semble que le monde de la construction soit un bon indicateur de l'ostracisme que subit la communauté juive, prenant en compte du fait qu'il n'y a aucune interdiction religieuse pour l'exercice d'un travail de ce type. Ailleurs, d'ailleurs, on trouve des exemples plus nombreux de juifs participants à des constructions. Mais ce sont des cas surtout repérés au XIVe siècle hors de la Péninsule, et il est clair que ce n'est pas une généralité : Gérone en est le contre exemple.

Ce qui le plus surprenant est que dans le cadre des chantiers réalisés en 1472 après la guerre civile dans la *Força Vella,*[47] aucun membre de *l'aljama* ne participe. Le statut d'intouchable de 1445 peut l'expliquer, et de plus, la population juive de cette époque (peut-être 30 feux, peut-être 15) n'a que peu de bras à fournir au chantier.[48] Il semble que l'alerte d'avril 1416 a sonné la fin des relations entre les deux communautés. Quant aux convers, que nous rencontrons encore en 1417, ils disparaissent également à partir de 1418. La suspicion vis-à-vis de ces conversions apparaît comme la plus forte.

Il nous reste donc le cas étrange de ce fournisseur de bois convers en 1460 sur la chantier de la cathédrale. Le cas est particulier d'abord parce que c'est un fournisseur, et qu'il y en a peu sur le marché, et surtout parce qu'aucun convers n'apparait plus dans les compte depuis 1417. Nous ne pouvons que faire des hypothèses dans son cas: les épidémies de 1457, qui ont tués 10% de la population géronaise ont-elles laissé la fabrique sans fournisseur de bois blanc ? Etait-ce une urgence ? Ou était-ce un convers avec ce matériaux en poche qui est allé le proposer au bon moment à la fabrique ? Encore une fois, nous devons rester sans réponse face au silence des sources.

Pour conclure, nous pouvons dire que les relations entre juifs et chrétiens dans le cadre de la fabrique, surtout de la cathédrale, existaient. La spécialisation des juifs dans la reliure leur garantissait une activité intense au moins jusqu'en 1416. Mais ces relations professionnelles n'ont pas survécu à la crise d'avril 1416. Qui en est responsable ? Les artisans juifs qui vivaient dans un climat hostile et qui venaient d'éviter le pire grâce aux *jurats,* et qui par conséquent ont voulu éviter tout contact hors du *Call* ? Ou le personnel ecclésiastique de la fabrique, qui, déjà, en 1487, était signalé par le Roi dans une de ses lettres : *la nostra aljama e los singulars d'aquella son maltractats per los capellans de Girona o per aquells qui en los alberchs viuen o habiten*. Quelle que soit la raison exacte, à partir de 1416, aucun juif ne sera

47. ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, volúmenes, Serie general, n° 0547.

48. ALBERCH i FUGUERAS (R.), CASTELLS i CALZADA (N.), *La població de Girona (segles XIV-XX)*, Girona, 1995, p. 23.

plus en contact avec la fabrique, et très de peu de convers le seront encore. C'est la fin d'une période intéressante pour les échanges entre les communautés, durant laquelle les ecclésiastiques chrétiens donnaient aux maîtres juifs la responsabilité de réaliser leurs livres saints. Ces échanges, à Gérone, ont permis aux historiens de trouver en 1998 des fragments de documents hébraïques dans les couvertures de 176 registres chrétiens, très probablement reliés par des mains juives.

Ebrei originari da Girona nell'Italia del tardo medioevo

per MICHELE LUZZATI

1. L'IMMIGRAZIONE DI EBREI CATALANI IN ITALIA. UN QUADRO GENERALE

L'immigrazione e lo stanziamento di ebrei originari dalla penisola iberica (castigliani, navarrini, aragonesi, catalani, portoghesi) nei territori che fanno oggi parte dell'Italia è un evento ben noto nei suoi termini generali. Ben più arduo è distinguere fra le diverse origini dei sefarditi che o si stanziarono in modo definitivo in Italia, o utilizzarono l'Italia come tramite per il trasferimento nelle terre ottomane.

Per quanto riguarda gli ebrei catalani, occorre premettere che, a seguito dell'espandersi della dominazione aragonese, essi furono diffusamente presenti in Sicilia fin dalla fine del XIII secolo,[1] in Sardegna dal primo quarto del secolo XIV[2] e nell'Italia meridionale peninsulare sopraltutto dal 1442.[3] Per questo è spesso impossibile chiarire se l'immigrazione dei catalani in Italia sia avvenuta

1. SHLOMO SIMONSOHN, *The Jews in Sicily, 1 (383-1300),* Brill, Leiden-New York- Köln, 1997, pp. LIII ss.

2. CECILIA TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni,* Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992.

3. GIUSEPPE PETRALIA, *L'età aragonese* in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Atti del Convegno internazionale di studio, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992*, a cura di Cosimo Damiano Fonseca, Michele Luzzati, Giuliano Tamani e Cesare Colafemmina, Congedo, Galatina 1996, pp. 79-114.

direttamente dalla penisola iberica o dopo soggiorni, anche prolungati, in altre aree, non esclusa quella francese.

In in un unico caso, quello di Roma, con la sua "Scola", o sinagoga, "catalana" (istituita all'inizio del Cinquecento, a seguito dell'espulsione dalla Spagna del 1492) essi costituirono un gruppo omogeneo.[4] Al di fuori di Roma, e soprattutto nell'Italia centro-settentrionale, suddivisa in numerosi piccoli stati, negli ultimi due secoli del Medioevo e agli inizi del Cinquecento gli ebrei catalani compaiono saltuariamente e in numeri ridotti. Lo si può evincere dallo stesso fissarsi fra gli ebrei italiani, con varie forme, di cognomi collegati all'aggettivo "catalano" e da una serie di testimonianze documentarie.[5]

Per fare un solo esempio in un elenco di 331 piccoli gruppi di ebrei, per lo più di origine italiana, ma talora anche iberica, entrati a Bologna nel corso del secolo XV, compaiono soltanto un Vita da Barcellona, con due persone al seguito, e un "Petrus de Catelonia ebreus" giunti entrambi nella città il 15

4. Si vedano, fra i molti, ATTILIO MILANO, *Il ghetto di Roma. Illustrazioni storiche*, Staderini, Roma 1964, pp. 209-233; *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527* edited by Egmont Lee, Bulzoni, Roma 1985; ANNA ESPOSITO, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il Calamo, Roma 1995, pp. 257-279; EAD., *La comunità ebraica spagnola nella Roma del '500* in *Italia e Spagna tra Quattro e Cinquecento* a cura di Pina Rosa Piras e Giovanna Sapori, Aracne, Roma 1999, pp. 191-202; ARIEL TOAFF, *Alessandro VI, inquisizione, ebrei e marrani. Un pontefice a Roma dinanzi all'espulsione del 1492* in *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Olschki, Firenze 2000, pp. 15-25; *Habitatores in Urbe. The Population of Renaissance Rome. La popolazione di Roma nel Rinascimento* edited by Egmont Lee, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma 2006; SILVIA HAIA ANTONUCCI, *Il riordino del fondo "Scuola Tempio" conservato presso l'Archivio Storico della Comunità ebraica di Roma* in "Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo", XIII/1-2 (2008), pp. 217-244.

5. Per "Catelan" cfr. VITTORE COLORNI, *Cognomi ebraici italiani a base toponomastica straniera* in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove ricerche*, Giuffré, Milano 1991, p. 79. Citiamo di seguito altri casi. Per un Davide del fu Isacco "de Catalonia iudeus" che abitava a Padova nel quarto decennio del Quattrocento si veda più sotto, testo corrispondente alla nota 18. Una Consola di Salomone "catelano", faceva testamento a Pesaro, dove abitava, il 14 aprile 1491 (FRANCESCO V. LOMBARDI, *Gli ebrei a Pesaro nel XIV e XV secolo* in "Studia Picena", LXIV-LXV (1999-2000), p. 103). Almeno uno dei capifamiglia che nel 1493 trattarono per insediarsi a Tarquinia era un catalano, Isach Rinoch (ANNA ESPOSITO, *Ebrei sefarditi a Corneto-Tarquinia nel 1493* in *Una manna buona per Mantova. Man tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno* a cura di Mauro Perani, Olschki, Firenze 2004, p. 290). A Pesaro, Ferrara e Venezia visse fra il 1548 e il 1565 un Abram Catelano (o Catalano), di origine però portoghese (ARON DI LEONE LEONI, *I marrani di Coimbra denunciati al Papa dall'Inquisizione portoghese nel 1578. Il loro status giuridico in diversi stati italiani* in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", II, 1998, p. 95). Un Abram catalano proveniente da Vasto abitava a Fermo nel 1548-1549 (SIMONETTA BERNARDI, *Gli ebrei e la giustizia pontificia: alcuni esempi in città della Marca di Ancona*, in "La Rassegna Mensile di Israel", LVII (2001), n. 1-2, pp. 287-288). Un Sabatuccio di Samuele catalano, anch'egli abitante a Fermo, era presente a Macerata, nel 1562 e nel 1563, ad assemblee degli ebrei della Marca Anconetana (EAD., *Mala tempora per gli ebrei nella Marca Anconetana: alcuni documenti della metà del XVI secolo* in *Una manna buona per Mantova*, *cit.*, pp. 415 e 417).

gennaio 1415, e un "Daniel Josep de Catalogna ebreus" arrivato il 24 aprile dello stesso anno.[6]

2. PRESENZE EBRAICHE "GIRONDINE" NELL'ITALIA DEL QUATTROCENTO

Si ritiene generalmente che il cognome Ghiron (e più raramente Ghirondi), presente fra gli ebrei d'Italia ancora ai giorni nostri,[7] indichi un'origine, diretta o indiretta, da Girona.[8] Il passaggio dall'indicazione di origine a cognome, tuttavia, non pare attestato nel nostro paese prima del secolo XVI.[9] Per i secoli precedenti, se è già arduo distinguere i catalani fra i sefarditi giunti in Italia nel tardo medioevo, ancor piu rara è la possibilità di individuare fra di essi quelli provenienti da Girona: ad esempio tanto nell'elenco di 331 gruppetti di ebrei che entrarono a Bologna nel corso del Quattrocento, quanto nelle liste degli abitanti di Roma del 1517 e del 1527 non ve n'è neppure uno che sia qualificato come originario dalla città.[10]

Si può ipotizzare, ma senza alcuna certezza, che fosse originaria da Girona una famiglia di importanti banchieri ebrei di Bologna, i Caravita, le cui vicende quattro e cinquecentesche sono state illustrate con ricchezza di particolari da Rossella Rinaldi.[11] L'ipotesi si basa da un lato sul fatto che il cognome Caravita o Caravida è attestato a Girona (oltre che a Barcellona), e dall'altro sul fatto che alla fine del Trecento è ricordato a Pisa un cristiano novello, probabilmente poi ritornato ebreo in Italia, con il cognome Caravida.[12]

---

6. ERMANNO LOEVINSON, *Notizie e dati statistici sugli ebrei entrati a Bologna nel secolo XV* in "Annuario di Studi Ebraici", 1935-1938, pp. 125-173; cfr. pp. 145, 146 e 148.

7. LILIANA PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria. Gli Ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano 2002 (seconda edizione), alla voce.

8. COLORNI, *Cognomi, cit.*, p. 81.

9. Come vedremo anche nel seguito di queste note, l'iniziale indicazione dell'origine da Girona poté naturalmente essere sostituita da altro cognome: ad esempio Yeshayah Masseran, che trasse probabilmente il suo cognome da Masserano, in provincia di Vercelli, e che dal 1470 al 1503 copiò a Mantova almeno diciassette volumi, era nipote di Yeshayah da "Gerona" (GIULIANO TAMANI, *Manoscritti ebraici copiati a Mantova nel secolo XV* in "Annali di Ca' Foscari", XXXV, 3, 1996, p. 11).

10. Si vedano le opere citate più sopra alle note 4 e 6.

11. ROSSELLA RINALDI, *I Caravita a Bologna. Continuità, dispersioni, frammenti di vita* in "Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia", III (1999), pp. 95-107.

12. Per il nome e cognome Caravita a Girona e a Barcellona si vedano, fra i molti, GEMMA ESCRIBA' I BONASTRE, MARIA PILAR FRAGO I PEREZ, *Documents dels Jueus de Girona, 1124-1595. Arxius historic de la Ciutat. Arxius diocesà de Girona*, Ajuntament de Girona, Girona s.d., *ad indicem*; e ANNA RICH ABAD, *La Comunitat Jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentacio notarial*, Fundacio Noguera, Barcelona 1999, *ad indicem*. Per "Ramundus de Rofanes" di Barcellona, "olim judeus", e già chiamato Caravita, o Caravida, Caporta, o Saporta, a Pisa il 21 maggio 1395 cfr. Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti ASFi), Notarile Antecosimiano (d'ora in avanti NA), n. 18793, già S 361, 1393-96, ser Giuliano di Colino da San Giusto, c.n.n., e n. 18794, già S 362, 1394-96, *idem*, cc.138rv: cfr. MICHELE LUZZATI, *La marcha hacia la Italia de las ciudades y de los prínces* in *Los caminos del exilio. Actas de los Segundos Encuentros Judaicos de Tudela. 7, 8 y 9 de noviembre de 1995*, Gobierno de Navarra, Departamento de Educacion, Cultura, Deporte y Juventud, [Pamplona] 1996, p. 167.

Senza dubbio originario di Girona fu un medico che incontriamo a Pisa nel 1456 nell'entourage del grande banchiere Vitale di Isacco da Pisa. Si tratta di maestro Salomone figlio di maestro Rosso (o Rubeo o Rubino) "girondinus", dunque di famiglia proveniente dalla città catalana, anche se la sua ultima residenza, prima dell'arrivo nella città toscana, era stata Marsiglia.[13] Dieci anni più tardi il maestro medico Salomone era morto, così come era morto il suo erede, l'unico figlio Mosé. A Mosé sopravvivevano la madre Durante, figlia del fu Cresci "de Montelcio", in Provenza, e due sorelle, che ne furono eredi: Vegnansona e Buona (o Benestruga). Esse erano andate spose la prima, "Vegnensona gerundina", all'ebreo provenzale (ma forse anch'egli di precedente origine catalana) Isacco di altro Isacco "de Blanis", abitante ad Arles, la seconda, Buona o Benestruga, all'ebreo italiano Israele di Isacco del fu Abramo di Musetto da Borgo San Sepolcro, presso il quale era andata a vivere la vedova di maestro Salomone, Durante.

Israele di Isacco, con il padre e la moglie, si trasferì presto a Città di Castello, ove forse ospitò Yochanan Alemanno, ed è qui attestata, fin nella seconda metà del Cinquecento, la sua discendenza, nelle persone di suo figlio maestro Abramo e del figlio di quest'ultimo Isacco. Il matrimonio di Isacco di maestro Abramo di Israele con l'ebrea italiana Clemenza di Consolo di Ventura da Spoleto o "de Pomis" (da cui nacquero i figli Abramo ed Isacco) conferma che l'origine catalana della nonna paterna, Buona/Benestruga, fu cancellata nel giro di poche generazioni. Per tornare a Firenze, e al 1466, davanti a un notaio i due cognati, l'ebreo provenzale (forse in seguito anche lui trasferitosi in Italia) e l'ebreo italiano, avevano regolato, in rappresentanza delle rispettive mogli catalano-provenzali, i conti dell'eredità lasciata da Mosé di maestro Salomone: fra i beni disponibili spiccava un deposito di ben 600 fiorini d'oro in uno dei banchi ebraici fiorentini.[14]

---

13. ASFi, NA, n. 1418, già B 404 (1437-1457), ser Mariano Baldovini, cc. n. n., 13 febbraio 1456: cfr. MICHELE LUZZATI, *La circolazione di uomini, donne e capitali ebraici nell'Italia del Quattrocento: un esempio toscano-cremonese* in *Gli ebrei a Cremona. Storia di una comunità fra Medioevo e Rinascimento* a cura di Giovanni B. Magnoli, Giuntina, Firenze 2002, p. 39; ELISABETH BORGOLOTTO, *Juifs provençaux et juifs français dans les sources florentines au XVe siècle* in *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XVe-XVIe siècles). Exils et conversions* sous la direction de Danièle Iancu-Agou, Peeters, Paris-Louvain 2005, p. 142.

14. Cfr. MICHELE LUZZATI, *Elites familiari e dotti ebrei nel Rinascimento: ipotesi per la biografia di Yohanan Alemanno* in "Quaderni Storici", 91 (1996), pp. 105-111; ID., *Documenti inediti su Yohanan Alemanno a Firenze (1481 e 1492-1494)* in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico* a cura di Dora Liscia Bemporad e Ida Zatelli, Olschki, Firenze 1998, p. 74; BORGOLOTTO, *Juifs provençaux*, *cit.*, pp. 142-143. Isacco di Abramo e suo figlio Israele, detti da Borgo San Sepolcro, risultano trasferiti a Città di Castello, in Umbria, almeno dal 1473 (cfr. ARIEL TOAFF, *The Jews in Umbria, II, 1435-1484*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, n. 1617, p. 857; n. 1624, p. 859; n. 1630, p. 863; n. 1633, p. 864; si veda poi *ibid.*, n. 1670, pp. 891-892, per il 12 gennaio 1475; n. 1740, pp. 922-923, per l'11 novembre 1477; n. 1743, p. 924, per il 10 gennaio 1478). Abbiamo altre testimonianze su Israele di Isacco da Borgo San Sepolcro e su sua moglie Buona per il 1475 e per il 1476 (cfr. ROBERTO G. SALVADORI-GIORGIO SACCHETTI, *Presenze ebraiche nell'aretino dal XIV al XX secolo*, Olschki, Firenze 1990, p. 45 e ASFi, Otto di Guardia e Balia dell'età repubblicana, n. 40, c. 26r e n. 41, cc. 5rv). Nel 1485 Israele, con il padre, era elencato fra i prestatori di Città di Castello.

E' da sottolineare, in queste vicende legate all'eredità e alla discendenza del maestro medico originario da Girona, il coinvolgimento di personaggi di rilievo del mondo economico e culturale ebraico e cristiano del Rinascimento italiano: Giovanni Rucellai, che, fra l'altro, commissionò a Leon Battista Alberti il disegno del palazzo di famiglia;[15] il dotto Yohanan Alemanno; il banchiere ebreo, già da noi incontrato, Vitale di Isacco da Pisa; un altro noto banchiere ebreo toscano, Vitale di Dattilo da Montalcino; il medico ebreo David de Pomis, vissuto nella seconda metà del Cinquecento ed appartenente alla famiglia di Clemenza di Consolo da Spoleto, e, se vogliamo, lo stesso notaio del 1466, che era il padre naturale di Leonardo da Vinci.

3. ELIA DI ISACCO DA GIRONA E LA SUA DISCENDENZA PISANA

Se nel caso del maestro medico Salomone di maestro Rosso la trasmissione del ricordo dell'origine da Girona rimase circoscritta, almeno per qualche tempo, alla discendenza femminile, siamo in grado di ricostruire, grazie a un cospicuo numero di documenti (quasi quaranta) una storia di famiglia attraverso la quale possiamo seguire per tre o quattro generazioni maschili il

---

Qui continuava a risiedere con i figli nel 1500, nel 1510 e nel 1521. Nel 1531 gli erano succeduti gli eredi di suo figlio Abramo, ancora attestati nel 1545. Fra questi era il figlio Isacco, morto intorno al 1550, che aveva sposato Clemenza di Consolo di Ventura da Spoleto e aveva lasciato Città di Castello per Montesanto, nei pressi di Spoleto: suo figlio Abramo era tuttavia nuovamente attestato a Città di Castello nel 1566 (cfr. ARIEL TOAFF, *Gli ebrei a Città di Castello dal XIV al XVI*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1975 [estratto da "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", LXXII (1975)], pp. 13-16; ID., *The Jews in Umbria, III (1484-1736)*, Brill, Leiden - New York - Köln 1994, n. 1885, pp. 982-994; n. 2072, pp. 1083-1084; n. 2089, p. 1090; n. 2101, pp. 1094-1097; n. 2164, p. 1125; n. 2224, pp. 1148-1149; n. 2227, p. 1150; n. 2228, pp. 1150-1151; n. 2338, pp. 1198-1199; n. 2384, p. 1218; n. 2453, pp. 1247-1248; n. 2505, p. 1274; n. 2654, p. 1338; n. 2657, p. 1339). Per Consolo di Ventura da Spoleto, primo cugino del padre di David de Pomis, cfr. MICHELE LUZZATI, *Le famiglie de Pomis da Spoleto e Cohen da Viterbo e l'emigrazione ebraica verso la Toscana meridionale nella seconda metà del Cinquecento* in "Tracce....percorsi storici culturali e ambientali per Santa Fiora", IX (2004), pp. 153-154.

15. ASFi, NA, n. 16826 , già P 350, 1465-1467, ser Piero di Antonio da Vinci, cc. 131v-132r : risulta da questo documento, del 20 giugno 1466, che Giovanni Rucellai era stato in relazione, non sappiamo se per ragioni di salute o per ragioni finanziarie, con il maestro medico Salomone da Girona. Per altri rapporti fra il Rucellai e gli ebrei toscani si può ricordare che il 20 maggio 1466 la magistratura che aveva giurisdizione sugli ebrei, gli Otto di Guardia e Balìa, autorizzava i banchieri ebrei fiorentini a prestare al patrizio fiorentino panni, argenti e gioielli; si trattava probabilmente di pegni che gli ebrei, in particolari occasioni, potevano mettere a disposizione di privati: cfr. ASFi, Otto di Guardia e Balìa della Repubblica, n. 17, c. 35r. Gli oggetti forniti dagli ebrei fiorentini erano certamente destinati al ricco apparato che il Rucellai mise in opera in occasione delle nozze, celebrate l'8 giugno 1466, fra suo figlio Bernardo e Nannina, figlia di Piero di Cosimo de' Medici e sorella di Lorenzo il Magnifico: cfr. GIOVANNI RUCELLAI, *Il Zibaldone quaresimale: pagine scelte* a cura di Alessandro Perosa, Warburg Institute, London 1960, p. 28. Si veda anche ANTHONY MOLHO ET ALII, *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardomedievale. Il caso di Giovanno Rucellai* in "Quaderni Storici", 86 (1994), pp. 366-403: questo saggio va tenuto presente anche per lo studio del senso della parentela fra gli ebrei italiani del Rinascimento, probabilmente rafforzato dagli atteggiamenti del circostante mondo cristiano.

destino italiano di un nucleo ebraico originario dalla città catalana. Il punto di partenza è dato da un atto notarile rogato a Pisa (città ormai soggetta alla dominazione fiorentina) il primo giugno 1415. In questa data un Elia di Gaio, di cui non è indicata la provenienza, otteneva in affitto dagli Spedali di Pisa una casa di abitazione posta nella parrocchia di San Piero in Vincoli, dove visse per due anni.[16] Ritroviamo Elia (ora detto di Isacco, forma alternativa di Gaio, e qualificato come maestro) il 12 gennaio del 1424 quando insieme con un Angelo di Jacob, si impegnava a realizzare entro un mese un telo per le suore del monastero di Santo Stefano, posto poco fuori delle mura della città.[17]

Nemmeno in questo documento viene indicata l'origine di Elia, ma il suo socio nell'attività di tessitura, Angelo di Jacob, coincide, con quasi assoluta certezza, con l'Angeletto di Jacob "de Cirona de Catalonia" che a Firenze, il 18 dicembre 1437, dichiarava davanti a un notaio di conoscere personalmente un altro ebreo, Davide del fu Isacco "de Catalonia", residente a Padova e temporaneamente presente nella città toscana.[18] Quanto ad Elia, ora detto del fu Gaio, lo ritroviamo a Pisa, non piu indicato come maestro, ma comunque definito tessitore di pannilini, il 27 settembre 1441, quando prendeva in affitto per due anni una casa nella parrocchia di San Lorenzo alla Rivolta, presso la piazza e il convento domenicano di Santa Caterina: qui Elia è detto esplicitamente "de Girone de Catalonia".[19]

Nei documenti successivi la provenienza catalana non sarà più menzionata, ma non c'è dubbio che il nostro ebreo originario da Girona coincida con l'Elia del fu Isacco tessitore, di nuovo residente nella parrocchia di San Piero in Vincoli, che, fra il 28 febbraio e il 30 marzo del 1446, funse da arbitro in una disputa tra due ebrei italiani attivi nel campo del prestito, Buonaventura di Dattilo da Fano e Sabato di Buonaventura da Terracina, residente a Prato, rispettivamente cognato e suocero del grande banchiere e dotto ebreo Vitale di Isacco da Pisa.[20]

---

16. Archivio di Stato di Pisa (d'ora in avanti ASPi), Spedali, n. 366, II numerazione, c. 21r. Elia lasciò la casa, che venne poi presa in affitto da un albergatore cristiano, alla fine dell'agosto 1417 (*ibid.*, n. 367, c. 20r). In precedenza, a partire dal novembre del 1411, la casa era stata condotta in affitto da un altro ebreo, Musetto di Benedetto (ASPi, Spedali, n. 366, I numerazione, c. 49r; *ibid.*, n. 22, c. 259r; cfr. anche ASPi, Comune B, n. 27, c. 88v [c. 84v a penna], 9 maggio 1413). Quest'ultimo coincide, quasi certamente, con il Musetto "Bendicto", "iudeus" di Barcellona, che in Pisa il 17 febbraio 1404 venne fatto procuratore, insieme con alcuni cristiani, da un ebreo di Marsiglia, creditore di un ebreo che si può presumere barcellonese, Salomone di Abramo "de Forno" (ASFi, NA, n. 3077, già B 2063, 1406-1409, ser Andrea Boncetani, cc. 122r-123v).

17. ASFi, NA, n. 20331, già T 570, 1421-1429, ser Tommaso di Tommaso da Campiglia, c. 43v; i testimoni dell'atto erano due preti.

18. ASFi, NA, n. 3005, già B 1991, 1437-1438, ser Matteo di Battista Boccianti, cc. 103v-105v. Il documento lascia, fra l'altro, indovinare che gli ebrei catalani che si erano trasferiti in Italia mantenevano, come era abbastanza ovvio, relazioni interpersonali anche se dislocati in diversi luoghi del paese.

19. ASFi, NA, n. 12357, già L 371 (1442), ser Piero di maestro Lupo Lupi, cc. 168rv; cfr. MICHELE LUZZATI, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, p. 90; ID., *La marcha*, *cit.*, p. 168; la locazione era per due anni e per 12 libbre ogni sei mesi; proprietario della casa era Antonio del fu Urbano, beccaio.

20. ASFi, NA, n. 8191, già F 598, 1445-1447, ser Guglielmo di Bartolomeo Franchi, c. 87r; LUZZATI, *La marcha*, *cit.*, p. 168.

Un successivo documento pisano, del 12 agosto 1449, ci rivela che prima di giungere in Italia da Girona la famiglia del personaggio di cui ci occupiamo aveva fatto tappa in Francia. Elia è infatti qui detto originario "de Stuarii (o "Scuarii") de Francia", località che si potrebbe identificare con Le Thouar, vicino a La Garde e non lontano da Tolone, dove Elia potrebbe esser nato da un padre fuggito da Girona alla fine del secolo XIV. L'atto del 1449 è relativo alla restituzione, a causa della prematura morte dello sposo, della dote che era stata pagata da Leone di Buonaventura, ebreo di Spagna, abitante a Siena, dove fabbricava sapone, per il matrimonio fra sua figlia e Israele, figlio del nostro maestro Elia di Isacco tessitore, ora abitante a Pisa nella parrocchia di San Felice.

Accanto ad Elia compare, per la prima volta, anche un altro figlio, Manuele. Va sottolineato che gli accordi matrimoniali fra le due famiglie di origine iberica, residenti l'una a Pisa e l'altra a Siena, erano stati stesi, in ebraico, da Consiglio di Jacob da Toscanella, figlio di un altro dei maggiori banchieri italiani dell'epoca, sorprendentemente identificato, nell'atto rogato a Pisa, come "notarius ebreus".[21]

La scelta di una moglie di famiglia spagnola per uno dei figli sembra indicare una precisa volontà di Elia di Isacco di conservare nella sua famiglia, nonostante il trasferimento in Italia, memorie e tradizioni avite. Ma le esigenze pratiche e la permeabilità dell'ambiente ebraico italiano condussero inevitabilmente ad una progressiva assimilazione. Già l'incarico di arbitro fra due ebrei italiani del 1446 e la stipula da parte di un ebreo italiano, il da Toscanella, degli accordi per il matrimonio di suo figlio Israele (stesi prima del 1449), sono indicativi di una sostanziale accoglienza di Elia nell'ambito dell'ebraismo della penisola. Se ne ha conferma dall'inclusione di Elia di Isacco, nuovamente indicato come "de Francia", fra gli ebrei che, a partire dal 1453, avrebbero beneficiato delle stesse immunità e degli stessi privilegi che vennero concessi ai titolari del banco di prestito di Pisa, Isacco di Emanuele da Rimini e suo figlio, il già citato Vitale di Isacco da Pisa, ben noto anche per i suoi rapporti con il mondo ebraico iberico, e in particolare con Isaac Abravanel. E' probabile che né Elia, né altri membri della sua famiglia operassero nell'ambito delle attività feneratizie, ma la loro nomina fra i

21. ASFi, NA, n. 3100, già B 2086 (1444-1453), ser Fino Boncetani, fasc. 10, c. 1r; cfr. LUZZATI, *La marcha*, *cit.*, p. 169. Leone di Buonaventura "de Spania" è ricordato a Siena come "savonarius" il 30 giugno 1457, quando otteneva, con un gran numero di altri ebrei, i privilegi connessi all'autorizzazione del prestito ebraico: cfr. SOFIA BOESCH GAJANO, *Il Comune di Siena e il prestito ebraico nei secoli XIV e XV: fonti e problemi* in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, Roma 1983, p. 222). Per Jacob di Consiglio da Toscanella, padre del Consiglio che stese i patti matrimoniali si veda, fra l'altro, UMBERTO CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 33-34.

beneficiari della "condotta" per l'esercizio del prestito da un lato li sottraeva, almeno per un certo numero di anni, alla condizione di "forenses", dall'altro li faceva entrare fra i "clientes" della potente famiglia, i da Pisa appunto, che costituiva il punto di riferimento di tutto l'ebraismo della città.[22]

Elia di Isacco (nuovamente definito maestro) era forse ancora vivo il 13 settembre 1457, quando suo figlio Manuele, indicato come residente nella parrocchia di San Piero ad Ischia, compariva fra i testimoni di un atto di procura rilasciata dall'ebreo italiano Salomone di Abramo da Camerino, residente nella stessa parrocchia, a favore di suo fratello Mosé, abitante a Firenze.[23] La data di morte di Elia è in ogni caso antecedente al 5 maggio 1460, quando suo figlio, detto appunto del fu Elia, prendeva in affitto per tre anni (ma si tratta forse della conferma di una precedente locazione) un pezzo di terra con casa solariata e chiostra, pergola, pozzo e altre appartenenze posto in parrocchia di San Piero a Ischia.[24]

Nel documento Manuele di Elia è detto "de Pisis", indicazione che lascia supporre che nella città egli fosse nato e che, in ogni caso, non si volesse più sottolineare l'origine catalana o francese. D'altra parte la professione da lui denunciata, quella di "proseneta", sensale, conferma l'almeno iniziale scarso coinvolgimento degli ebrei sefarditi, fosse volontario o meno, nelle attività di prestito feneratizio.[25]

La condizione economica e sociale della famiglia, come quella di tutti gli ebrei non appartenenti al ceto dei banchieri, non era certamente elevata. Lo si può evincere dalla modesta dote, soltanto 50 fiorini, che intorno al 1449 era stata concessa ad Israele, fratello di Manuele,[26] dal canone di affitto, di sole 12 libbre l'anno, pagato per la casa presa in conduzione nel 1460 nella parrocchia di San Piero ad Ischia e, infine, dalla stessa professione di sensale: cosí come quella di tessitore, che era stata propria di Elia, padre di Manuele, essa non

22. La nomina dei beneficiarii della "condotta" venne fatta a Firenze da Isacco di Emanuele e da suo figlio Vitale il 30 gennaio 1453: cfr. ASFi, NA, n. 6136, già D 65, 1452-1453, ser Niccolò di Michele di Feo Dini, alla data. Cfr. anche BORGOLOTTO, *Juifs provençaux*, *cit.*, p. 146 (dove Elia è segnalato *tout court* come francese). Per i rapporti fra Vitale da Pisa e Isaac Abravanel si veda, recentemente, *Isaac Abravanel: Letters*, edition, translation and introduction by Cedric Cohen Skalli, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2007, *passim*.

23. ASFi, NA, n. 3090, già B 2076, 1456, ser Andrea Boncetani, cc. 19v-20v. Per i da Camerino si veda, fra l'altro, CASSUTO, *Gli ebrei*, *cit.*, pp. 259-260.

24. ASFi, NA, n. 3683, già B 2670, 1460-1461, ser Jacopo di ser Giorgio Buonaparte da San Miniato, c.n.n.

25. E' possibile che il ceto dei banchieri ebrei italiani abbia fatto resistenza all'ingresso degli ebrei forestieri nel lucroso campo del prestito, ma sono anche testimoniate forme di ostilità di principio contro i banchi feneratizi da parte di ebrei sefarditi: si veda, per un caso lucchese del 1456, MICHELE LUZZATI, *Introduzione al Congresso* in *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell'AISG, San Miniato, 4-6 novembre 1986*, a cura di Michele Luzzati, Michele Olivari, Alessandra Veronese, Carucci Editore, Roma 1988, pp. 14-15.

26. Si veda più sopra nota 21 e testo corrispondente.

consentiva certo, nella Pisa del Quattrocento, grandi guadagni. Lo stesso isolato acquisto effettuato il 12 giugno 1464 da Manuele di Elia (o di maestro Elia), sempre detto "de Pisis", di beni immobili per un importo non rilevante, 17 fiorini d'oro, conferma la collocazione dell'ebreo di origine catalana ad un livello medio-basso della scala economico-sociale cittadina: e ciò sia che si trattasse di un investimento, sia che si trattasse della realizzazione di un credito vantato nei confronti del venditore, sia, infine, che si trattasse, nell'ambito della professione di sensale, di una compera per conto terzi.[27]

Di importo tre volte maggiore, 50 fiorini d'oro, fu l'acquisto, realizzato il 4 febbraio 1470, di quella che sarebbe rimasta la casa di abitazione della famiglia, nella parrocchia di San Piero ad Ischia.[28] Il passaggio dall'affitto alla proprietà del domicilio familiare è un segno ulteriore della volontà di integrarsi nel mondo cittadino pisano e anche del buon andamento degli affari di Manuele, che in questi anni si erano, a quanto pare, allargati anche a Lucca.[29] Documenti pisani del 29 novembre 1470 e del 13 ottobre 1475 attestano sia l'impegno di Manuele nei piccoli traffici cittadini, sia i costanti rapporti con l'entourage ruotante attorno al banco ebraico dei da Pisa.[30] Evidentemente non privo di spirito d'iniziativa, Manuele tentò anche la strada dell'imprenditoria agricola, e in termini sicuramente innovativi. L'11 novembre 1471 si fece concedere a livello, a linea maschile in perpetuo, un piccolo pezzo di terra, non coltivata, ad Asciano, a pochi chilometri a nord di Pisa: avrebbe corrisposto un canone, quasi simbolico, di un quarto di libbra l'anno, e pagò un'entratura di 24 libbre, circa 5 fiorini.[31]

---

27. ASPi, Gabella dei Contratti, n. 12, c. 207v: l'atto corrispondente, di ser Andrea di Antonio del Pitta, non è stato rintracciato. L'informazione proviene dalla registrazione del pagamento della gabella il 2 novembre 1464. E' probabile che i beni acquistati nel giugno del 1464 siano gli stessi poi rivenduti il 29 dicembre 1465, per 25 fiorini d'oro, al banchiere Vitale di Isacco da Pisa (ASFi, NA, n. 16470, già P 221, 1471-1476, ser Giuliano di Francesco del Pattiere, c. 62r ["Fides instrumentorum gabellabilium"]).

28. La notizia proviene da un atto del 18 dicembre 1509, citato più avanti.

29. Il 16 febbraio 1469 Manuele di Elia, detto da Pisa, si trovò in lite, a Lucca, con un altro ebreo, originario da Cesena (ASLu, Notari, I, n. 1077, 1465-1476, ser Pellegrino Pieri, cc. 63v-64r). Il 15 marzo 1469 era nuovamente, o ancora, a Lucca e in relazione con uno dei principali esponenti del ceto dirigente della città (ASLu, Notari, I, n. 1077, 1465-1476, ser Pellegrino Pieri, cc. 64rv).

30. Il 29 novembre 1470 Antonio di Giovanni di Bartolomeo da Pontremoli, tessitore di pannilini, abitante a Pisa nella parrocchia di San Barnaba, confessava di ricevere da Manuele di Elia ebreo, che agiva per conto di Leuccio del fu Consiglio ebreo di Pisa (si trattava di un fattore del banco di prestito ebraico di Vitale di Isacco da Pisa), libbre 19 per una cioppa di panno marmorino foderata di pelli. Avrebbe estinto il debito entro sei mesi. Prestava fideiussione Antonio di Pasquino tessitore, cittadino pisano della stessa cappella; e un altro tessitore è fra i testimoni: cfr. ASFi, NA, n. 16469, già P 221, 1471-1472, ser Giuliano di Francesco del Pattiere, cc. 248rv. Il 13 ottobre 1475 Consiglio del fu Salomone da Cortona, abitante in cappella di Santa Margherita e anch'egli fattore del banco di prestito, faceva procuratore Manuele di Elia "de Pisis": cfr. ASFi, NA, n. 16439, già P 210, 1476, ser Bernardino di Giuliano del Pattiere, c. 101rv, e n. 16448, già P 213, 1475-1476, ser Bernardino di Giuliano del Pattiere, cc. 93v-94r.

31. ASFi, NA, n. 16458, già P 217, 1459-1475, ser Giuliano di Francesco del Pattiere, c. 247r.

Un anno dopo, il 13 ottobre 1472, Manuele di maestro Elia si fece concedere in affitto per sette anni, dal medesimo proprietario cittadino, un altro appezzamento di terra posto ad Asciano, di estensione molto maggiore, circa un ettaro, per un canone annuo in grano assai elevato, 28 sacchi alla misura fiorentina, corrispondenti a circa 15 quintali.[32] E' evidente che l'intenzione di Manuele era quella di gestire, attraverso l'assunzione di lavoratori rurali, una piccola azienda agricola. Non solo, ma i patti stretti con il locatore prevedevano investimenti migliorativi, sotto forma di piantagione di ulivi, in cambio dei quali l'ebreo avrebbe potuto divenire proprietario di una parte dell'appezzamento. Il progetto di Manuele non andò però a buon fine. Da un lodo arbitrale pronunciato il 17 novembre 1475 da due cittadini pisani e dal banchiere ebreo Vitale di Isacco sappiamo infatti che Manuele non riuscì a ottemperare alle clausole del contratto, fu costretto a rinunciare alla conduzione dell'appezzamento e dovette pagare al proprietario una penale di 6 fiorini d'oro.[33]

Sul finire degli anni '70 o agli inizi degli anni '80 si verificò un vero e proprio colpo di scena: Manuele passò infatti al cristianesimo con il nome di Paolo.[34]

Non si è in grado di comprendere se la conversione sia stata spontanea o indotta da un evento particolare, ad esempio la necessità di scampare ad una pesante condanna. Certo è che, in un clima di rapporti sostanzialmente non conflittuali fra ebrei e cristiani,[35] la conversione non incise sulle attività professionali di Manuele e non coinvolse nessun altro membro della famiglia. Manuele, ora Paolo, continuó la sua professione di sensale[36] e persistettero i suoi tentativi di operare nel settore agricolo.[37] Quanto alla famiglia di appartenenza, Paolo ne era estraneo, come si vedrà, ove si operasse in ambito strettamente ebraico, ma continuava ad esserne sostanzialmente membro quando fossero in gioco interessi patrimoniali. Cosí il 5 marzo 1487 in occasione della vendita all'ebreo Leuccio di Gaio della Mirandola, che

32. ASFi, NA, n. 16471, già P 221, 1473-1474, ser Giuliano di Francesco del Pattiere, cc. 124r-125r. Per le misure pisane di capacità per aridi cfr. MICHELE LUZZATI, *Note di metrologia pisana* in "Bollettino Storico Pisano", XXXI-XXXII (1962-1963 [ma 1965]), pp. 191-220.

33. ASFi, NA n. 3874, già C 19, 1461-1503, ser Marchionne Cagnassi, inserto 1475-1476, cc. 42rv.

34. La prima testimonianza relativa alla conversione risale al 1481, quando Paolo ebreo fatto cristiano (e cioé il nostro Manuele di Elia) risulta fra i membri della confraternita della Misericordia: ASFi, NA, n. 18574, già S 142,1482, ser Piero di Giovanni Sancasciani, c. 226r.

35. Per il rapporto fra ebrei e cristiani nella Pisa degli ultimi decenni del Quattrocento si veda MICHELE LUZZATI, *La casa dell'ebreo, cit., passim*.

36. Il 31 luglio 1484 un canonico fiorentino, studente a Pisa, faceva procuratore Paolo del fu Elia ebreo, sensale, abitante a Pisa: ASFi, NA, n. 17058, già P 454, 1481-1486, ser Bernardino di Andrea del Pitta, c. 259v.

37. Il 17 ottobre 1486 Paolo di Elia, già ebreo ed ora cristiano, abitante a Pisa, acquistava beni per il prezzo di 16 libbre: cfr. ASPi, Gabella dei Contratti, n. 22, c. 71v .

acquistava per il banchiere Vitale di Isacco da Pisa ed i suoi figli, di un pezzo di terra con casa posto ad Asciano, il notaio estensore dell'atto si pose il problema se i figli, Isacco, Israele (lo stesso nome del fratello del padre, prematuramente scomparso) e Ricca, potessero agire senza il consenso del padre Paolo, già Manuele.[38]

Lo stesso 5 marzo 1487, e con atto del medesimo notaio del documento di vendita sopra citato (segno che la famiglia era in quel momento riunita nelle sue componenti ebraiche e cristiana), Paolo, figlio del fu Elia, ora cristiano, ma in passato ebreo con il nome di Manuele, evidentemente malato, "in articulo mortis", ma sano in ispirito, donava ad Anna di Isacco da Ferrara, già sua moglie, 100 libbre per l'antefatto che le aveva a suo tempo concesso, come risultava da una scrittura di promessa stipulata privatamente secondo l'uso ebraico.[39] E ancora: da un documento del gennaio del 1489, come si vedrà, Paolo/Manuele, cristiano, e suo figlio Isacco, ebreo, risultano accomunati da un credito che insieme vantavano. Paolo/Manuele venne a morte nel marzo del 1490 lasciando erede il convento di San Girolamo di Pisa dell'ordine degli Ingesuati: il priore accettó l'eredità, ma con beneficio di inventario. In effetti l'elenco delle masserizie ritrovate nella casa del convertito è talmente misero da far supporre che prima della morte Paolo/Manuele avesse provveduto a trasferire ai suoi famigliari ebrei ogni cosa di valore.[40] Nonostante la conversione del capo-famiglia il profilo ebraico dei discendenti di Elia di Isacco da Girona non conobbe dunque alcuna soluzione di continuità. La moglie di Manuele, poi Paolo, era, come si è visto, una Anna (talora chiamata nei documenti Nanna o Marianna o Monanna) figlia di un Isacco da Ferrara. Si trattava quasi certamente di una ebrea italiana e non sefardita, ulteriore segno di un processo di integrazione all'interno dell'ebraismo peninsulare. Forse non a caso ad uno dei figli della coppia venne dato il nome del nonno materno, Isacco.

Che persistesse qualche legame con l'ebraismo dal quale il ramo maschile della famiglia traeva origine sembra indicato da un credito che Paolo/Manuele e suo figlio Isacco ancora vantavano, nel gennaio del 1489, nei confronti dell'eredità di un Samuele ebreo di Provenza, che viveva peraltro in Italia, forse a Pisa, ove si era sposato.[41] Ma la scelta "italiana" era ormai irreversibile. Lo rivelano i matrimoni delle figlie di Paolo/Manuele. Esse furono almeno tre, ma della prima, Gentile, sappiamo soltanto che fu data a balia ad una contadina di Zambra, nel contado pisano, con tanto di autorizzazione del Vicario arcivescovile di Pisa, in data 3 aprile 1470; quest'ultimo prescriveva, comunque, che

38. ASFi, NA, n. 9878, già G 519, 1486-1488, ser Girolamo di Giovanni da Vecchiano, cc. 264r e 264v-265r. Per la ratifica di Israele di Paolo/Manuele di Elia cfr. *ibid.*, cc. 272r-273r.

39. ASFi, NA, n. 9878, già G 519, 1486-1488, ser Girolamo di Giovanni da Vecchiano, cc. 264rv e ASFi, NA, n. 9881, già G 520, 1493-1496, c. n. n. di fascicolo di carte sciolte.

40. ASFi, NA, n. 4293, già C 162, 1490-1496, ser Carlo di Giovanni da Vecchiano, cc. 161v e 164rv, 7-22 aprile 1490.

41. ASFi, NA, n. 13896, già M 466, 1488-1489, ser Tommaso Meucci, cc. 158r-159v.

l'allattamento avvenisse esclusivamente in casa della donna e non in quella del padre ebreo.[42]

La figlia Bianca andò in sposa a Mele di Angelo di Isacco Rossi (ebraicamente "me ha-Adumim") che proveniva da Ferrara. Nella città estense egli è ancora attestato nel 1481, ma due anni dopo era già a Pisa dove si stabilì e dove rimase almeno fino al 1491. In seguito ritornò forse a Ferrara o seguì il fratello a Pesaro. La modestissima dote, 200 libbre, pari ad una quarantina di fiorini d'oro, conferma la collocazione della famiglia discesa dal catalano Elia ad un livello socio-economico medio-basso.[43]

Di analoga entità dovette essere la dote concessa alla terza sorella, Ricca, andata sposa, prima del 1487, al rigattiere Michele del fu Josef di Jacob da Pesaro. Le condizioni economiche del da Pesaro e dei suoi tre fratelli, tutti residenti a Pisa, non erano certo rosee, se nel 1486 essi avevano rifiutato, come dannosa, l'eredità del padre.[44]

---

42. Archivio della Curia Arcivescovile di Pisa, Dottorati, n. 1, c. 241r, 3 aprile 1470.

43. Il 30 luglio 1483 Mele del fu Angelo da Ferrara ebreo fa donazione per nozze di 100 libbre a Isacco di Manuele *alias* Paolo "de Pisis" che riceve per sua sorella Bianca. La dote era stata di 200 libbre (meno di 50 fiorini d'oro) (ASFi, NA, n. 16445, già P 212, 1484-1485, ser Bernardino di Giuliano del Pattiere, cc. 51v-52r) e venne pagata il 30 luglio 1487 (ASPi, Gabella dei contratti, n. 21, c. 14v). Il 28 aprile 1487 Isacco di Paolo di Elia ebreo, abitante a Pisa, aveva prestato fideiussione per suo cognato Mele di Angelo da Ferrara ebreo, abitante a Pisa, che era debitore della compagnia fiorentina dei Martelli (ASFi, NA, n. 5920, già C 742, 1487-1490, ser Antonio del Cuoco, c. 207r). Il 19 ottobre dello stesso anno il fratello di Isacco, Israele di Paolo ebreo prestava anche lui fideiussione per il cognato Mele di Angelo che si riconosceva debitore di Simone delle Vecchie di Pisa di 50 libbre per cose di argento che gli eran state date da vendere (ASFi, NA, n. 9879, già G 519, 1488-1490, ser Girolamo di Giovanni da Vecchiano, c. 57r). Più tardi, il 12 luglio 1491, Mele del fu Angelo era sempre a Pisa ed era addirittura detto "da Pisa"; veniva fatto procuratore da maestro Peretto Levi, un ebreo tedesco che forse studiava a Pisa; fra i testimoni all'atto vi era un maestro "Johanne Alemanni", teutonico, che potrebbe essere il ben noto Jochanan Alamanno (ASF, NA, n. 17092, già P 465, 1541-1542 [in realtà 1491-1492], ser Bernardino di Andrea del Pitta, c. 317v). Il 4 giugno 1488 Mele, indicato come abitante a Pisa, si trovava a Lucca, ove si accordava con il fratello Musetto del fu Angelo di Isacco Rossi, da Ferrara, ma ora abitante a Pesaro, per tutte le pendenze ancora esistenti fra i due fratelli, pendenze in parte derivanti dall'eredità del padre e della madre (ASLu, Notari, I, n. 969, 1488-1489, ser Buonaccorso Berti, cc. 37v-38v e 176r). Mele di Angelo di Isacco è attestato a Ferrara il 18 luglio e il 18 novembre 1481, quando non aveva ancora 25 anni (cfr. ADRIANO FRANCESCHINI, ***Presenza ebraica a Ferrara. Testimonianze archivistiche fino al 1492*** a cura di Paolo Ravenna, Fondazione Cassa di Risparmio di Ferrara - Olschki, Firenze 2007, n. 1036, p. 366 e n. 1047, p. 375). Il cognome Rossi, in ebraico "me ha-Adumim", distingueva una famiglia ebraica italiana le cui origini si fanno risalire ai tempi dell'Impero romano. Fra i membri celebri della famiglia si ricordano il rabbino Azarià di Mosé de Rossi, nato nel 1511, e il musicista Salomone de Rossi.

44. Il 5 marzo 1487 Isacco di Paolo di Elia, ebreo, abitante a Pisa, per sè, per suo fratello Israele e per sua sorella Ricca, moglie di Michele di Josef da Pesaro, vendeva a Leuccio di Gaio della Mirandola, ebreo abitante a Pisa, acquirente per Vitale di Isacco ed i suoi figli Isacco e Simone, terra con casa ad Asciano (ASFi, n. 9878, già G 519, 1486-1488, ser Girolamo di Giovanni da Vecchiano, cc. 264v-265r). Michele era figlio di un Josef di Jacob da Pesaro. Abitava con i fratelli, Manuele, Graziadio e Santino, a Pisa, nella cappella di San Pietro in Palude. Fra il 3 e il 19 settembre 1486 i quattro figli di Josef avevano rifiutatato l'eredità del padre, con riserva per i diritti

Fu Isacco, probabile primogenito di Manuele/Paolo, a divenire capofamiglia dopo la conversione del padre, e in questa veste lo incontriamo tanto in documenti del 1483 e del 1487,[45] e cioè prima della morte del padre, quanto, ovviamente, dopo la sua scomparsa, nel 1490. Come il padre, Isacco operava nel piccolo commercio: cosí il 17 maggio e il 7 luglio 1491 egli dava il suo consenso, in quanto sensale dell'operazione, ad una vendita di pannilini per ben 442 libbre effettuata da Simone e Isacco di Vitale da Pisa.[46]

Anche se forse Bianca, una delle sorelle di Isacco di Paolo/Manuele, lasciò Pisa con il marito, Mele di Angelo, all'inizio degli anni '90, il resto della famiglia manifestò la chiara intenzione di persistere nel radicamento nella città. Il 14 ottobre 1491 una famiglia fiorentina rinunciava al rettore della chiesa di Santa Margherita di Pisa un pezzo di terra con casa a piú solai, con chiostro, pergola e un arancio e con l'uso di un pozzo di un vicino chiostro, col patto che il bene fosse concesso in enfiteusi e livello perpetui a Michele del fu Josef ebreo da Pesaro, abitante a Pisa in cappella di San Filippo dei Visconti, a Ricca sua moglie, figlia del fu Manuele, già ebreo, e fattosi cristiano con il nome di Paolo, a Manuele suo fratello e alla loro legittima discendenza maschile. Per la rinuncia i precedenti livellari ricevevano da Michele da Pesaro 36 fiorini d'oro larghi. Il censo promesso da Michele al rettore della chiesa era di due libbre di cera lavorata l'anno.[47] Ma nel novembre del 1494 la ribellione di Pisa contro Firenze e la guerra che ne seguì[48] indussero a modificare il progetto di un definitivo insediamento nella città. Il nuovo libero governo pisano non aveva fatto ricorso a nessuna espulsione degli ebrei, ma l'istituzione del Monte di Pietà e il divieto dell'esercizio del prestito ebraico colpirono, nelle persone dei banchieri da Pisa (d'altronde assai legati al governo fiorentino), i vertici dell'ebraismo locale, che scelsero l'esilio e si videro requisiti tutti i beni immobili.[49] Ed anche la famiglia di cui stiamo seguendo le vicende, sebbene non dedita al prestito e non particolarmente compromessa con i Fiorentini, si preparò a lasciare Pisa, forse piú per timore della situazione bellica che di una persecuzione anti-ebraica.

---

dotali della loro madre Stella (ASFi, NA, n. 17126, già P 484, 1484-1487, ser Piero di Gherardo del Pitta, cc. 389v-390v). In seguito, fra il 1489 e il 1493, Manuele era a Lucca, al servizio di Davide di Dattilo da Tivoli e del suo banco (ASLu, Notari, I, n. 1003, 1460-1482, ser Giovanni Giuliani, ins.1473-1482, c. 140r, 7 maggio 1489; ASLu, Comune, Consiglio Generale, n. 23, pp. 327-328, 16 luglio 1493).

45. Si vedano i documenti citati alle note 43 e 44.

46. ASFi, NA, n. 5922, già C 743, 1491-1492, ser Antonio di Giovanni del Cuoco, cc. 201rv e 235v.

47. ASFi, NA, n. 17127, già P 484, 1490-1495, ser Piero di Gherardo del Pitta, c. 325r.

48. MICHELE LUZZATI, *Una guerra di popolo. Lettere private del tempo dell'assedio di Pisa (1494-1509)*, Pacini, Pisa 1973.

49. MICHELE LUZZATI, *Caratteri dell'insediamento ebraico medievale* in *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX), Atti del Convegno internazionale, Pisa 3-4 ottobre 1994* a cura di Michele Luzzati, Pacini, Pisa 1998, pp. 32-38.

Cosí il 13 maggio 1495 Isacco del fu Paolo ebreo di Pisa per sè, per suo fratello e per sua madre dava in locazione a Vincenzo del fu Domenico di Stefano da Pisa un pezzo di terra con casa in parrocchia di San Pietro ad Ischia per 22 libbre l'anno.[50] E il 20 luglio successivo Isacco dava in locazione a un Simone spagnolo, abitante in Pisa in cappella di San Piero a Ischia e quasi certamente ebreo e profugo recente, a seguito dell'espulsione del 1492, quella che sembra esser stata la casa di residenza della famiglia.[51] Non abbiamo notizie della fuga da Pisa di Isacco, di suo fratello Israele e di sua madre, ma sappiamo che il 3 settembre 1495 il cognato di Isacco, Michele di Josef ebreo da Pesaro, lo stesso che pochi anni prima si era fatto assegnare una casa in livello perpetuo a discendenza maschile, era espatriato. In quella data si trovava a Lucca e, davanti a notaio, stipulava un contratto con un Vangelista di Simone da Lastra, nel contado di Firenze. Vangelista si impegnava a condurre l'ebreo, con le donne e i "pueri", da Lucca fino a Napoli. La partenza era fissata per la mattina del martedì successivo; la comitiva non avrebbe viaggiato nè di sabato, nè di domenica; il prezzo convenuto era di 14 ducati d'oro larghi e sarebbero state trasportate anche due casse contenenti "res, massaritie et libri" di Michele da Pesaro e della sua famiglia.[52] Anche Isacco, suo fratello Israele e la loro madre lasciarono evidentemente Pisa (non sappiamo dove diretti), perchè il 2 marzo 1497 il governo della rinnovata repubblica di Pisa provvide a vendere, fra i beni confiscati agli ebrei "ribelli", la casa della parrocchia di San Piero a Ischia che era appartenuta alla moglie di Paolo già ebreo ed ai suoi figli.[53]

Quando, nel giugno del 1509, la guerra si concluse e Pisa ritornò sotto il dominio di Firenze, nessuno dei discendenti di Elia di Isacco da Girona ritornò nella città che sembrava esser stata scelta come nuova patria. Ormai morta la madre, Isacco, peraltro senza alcun mandato di procura da parte di suo fratello Israele, forse già morto, si ripresentò a Pisa nel dicembre del 1509, ma soltanto per cercare di recuperare, con modesta fortuna, qualcosa dei beni che gli erano intati requisiti e che erano stati venduti.[54] Da questo momento si perdono le

50. ASFI, NA, n. 17130, già P 485, 1495-1498, ser Bernardino di Andrea del Pitta, c. 225v; citato in LUZZATI, *Caratteri, cit.*, p. 34.

51. ASFi, NA, n. 5924, già C 743, 1495-1496, c. 328r, citato in LUZZATI, *Caratteri, cit.*, p. 34.

52. ASLu, Notari, I, n. 1495 (1494-1495), ser Giovanni Gerini, c. 256r.

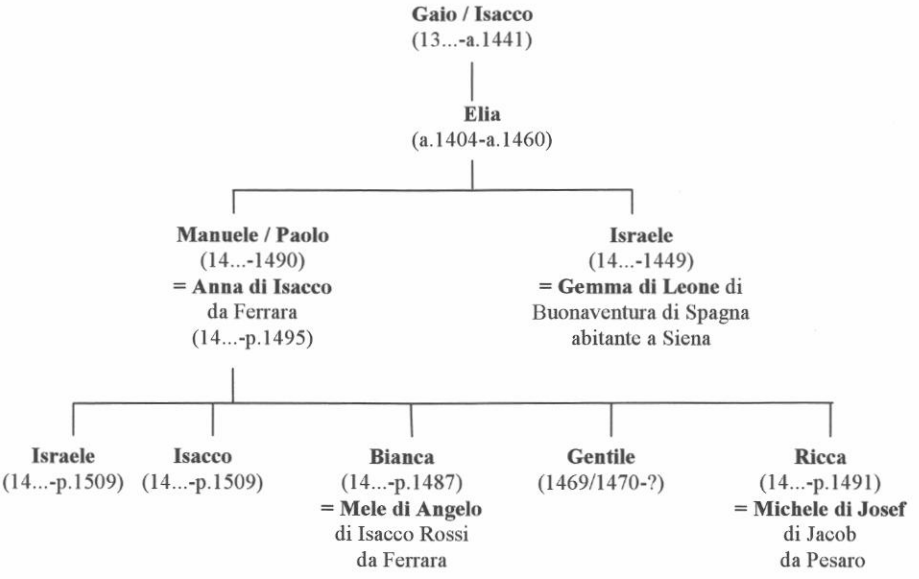
53. ASFi, n. 18479, già S 47, 1496-1498, ser Checco Salvaligni, cc. 219r-220v e 227r; citato in LUZZATI, *Caratteri, cit.*, p. 34, p. 35.

54. In un documento del 18 dicembre 1509 si narra che il 4 febbraio 1470, con atto di ser Carlo da Vecchiano, Manuele del fu Elia di Isacco aveva comprato da Giovanni del fu Antonio del Torto, cittadino pisano, un pezzo di terra con casa a due piani, con chiostro, pozzo e altro posto in cappella di San Piero a Ischia, presso il Canto del Nicchio, per 60 ducati d'oro larghi. I beni furono requisiti dal Comune di Pisa che li trasferì ad Antonio del Bizzarro. Questi li vendette per 50 ducati d'oro larghi a un Bernardino. La metà dei beni è ora richiesta da Isacco figlio ed erede per la metà di Manuele chiamato Paolo e di sua moglie "Monanna". Bernardino si era opposto e si era fatto ricorso ad un arbitrato affidato a Francesco Del Lante e a Isacco figlio del banchiere Vitale di Isacco da Pisa. I due stabiliscono che Isacco, come erede per la metà di padre e madre, ceda per una modesta cifra a Bernardino tutti i suoi diritti (ASFi, n. 13916, già M 471, 1510, ser Tommaso Meucci, cc. 279r-280r; citato in LUZZATI, *Caratteri, cit.*, p. 35).

tracce della famiglia, che si trasferí con ogni verosimiglianza nell'Italia settentrionale. E' probabile che qualcuno dei discendenti abbia continuato a risiedere in Italia, magari fino ad oggi, e non si può addirittura escludere che o il rabbino Azariah de' Rossi o il musicista Salomone de' Rossi (entrambi personaggi di rilievo della cultura ebraica del Rinascimento) discendessero dalla Ricca di Manuele di Elia di Isacco da Girona che era andata sposa all'ebreo di origine ferrarese Mele di Angelo di Isacco Rossi vel "me ha-Adumim".

Ma resta certo che nel giro di un secolo la memoria dell'origine catalana e "girondina" si era affievolita gradualmente, fino a scomparire.

DA GIRONA A PISA



La projecció regional del call de Girona al segle tretze: una visió des d'Amer i Castelló d'Empúries

per STEPHEN P. BENSCH*

La vida interna del Call de Girona durant l'era de Nahmànides restarà sempre obscura i majoritàriament desconeguda. A causa de l'escassetat de documentació gironina del segle tretze, és impossible contextualitzar satisfactòriament els intensos debats i divisions internes desencadenades per la controvèrsia de Maimònides en la societat jueva d'Occitània i la península Ibèrica i la reacció de Nahmànides a tal polèmica en relació a les forces locals que dirigien el creixent Call de Girona. Tal com Elka Klein ha demostrat recentment per al cas barceloní, la controvèrsia de Maimònides no només va revelar grans diferències a l'hora de situar la raó dins el judaisme, sinó que també es va desenvolupar dins un context de creixents disputes dins la comunitat jueva sobre el dret a dirigir la dita comunitat i la formació de nous òrgans de govern.[1] Ser un expert en l'halakah i altres sabers jueus comportava un important prestigi; tant, que fins i tot rivalitzava amb l'estat social hereditari dels notables, anomenats *nesi'im*, la informal preeminència dels quals va trontollar a causa d'individus que aprofitaven les oportunitats econòmiques obertes tant a jueus com

* Swarthmore College, Pennsylvania.

1. E. Klein, Jews, *Christian society, and royal power in medieval Barcelona* (Ann Arbor, 2006), pàgs. 116-41; B. Septimus, "Piety and power in thirteenth century Catalonia," in *Studies in medieval Jewish history and literature*, ed. I. Twerksy (Cambridge, MA, 1979), pàgs. 197-230.

a cristians en l'expansiu segle tretze.[2] Ara entenem millor la influència de Nahmànides respecte als conflictes interns del Call de Barcelona abans de la formació d'un concili formal jueu, el secretariat, el 1241, però solament podem fer especulacions sobre la seva actitud vers els canvis dins l'aljama de Girona. Nahmànides es considerava pertanyent al petit grup de comentadors intèrprets que transcendien les comunitats locals per a les quals s'escrivien els textos. Defensava canvis en el judaisme com a necessitat per adaptar-se al canvi de lloc i temps. Tot i això insistia que la manera d'interpretar el judaisme havia de mantenir el protocol i decòrum de la tradició jueva.[3] Tot i que pot semblar apropiat relacionar les preocupacions expressades per Nahmànides amb les circumstàncies específiques de la seva comunitat local, la pobresa de fonts jueves gironines ens ho impedeix. Aquesta contribució només pretén aclarir certs aspectes sobre els jueus gironins, tot mirant les seves activitats en dos pobles adjacents, Amer i Castelló d'Empúries. Mirant els registres notarials d'ambdós llocs, hom es pot fer una idea de la projecció regional del Call de Girona en aquesta fase crítica de desenvolupament i obtenir, de manera indirecta, dades sobre l'estructuració de la comunitat local.

Al segle tretze Amer no contenia cap comunitat jueva resident. Situat a uns vint-i-cinc quilòmetres al nord-est de Girona, el seu considerable complex monàstic dominava la llarga vall que porta cap als Pirineus, produint un focus de població rural i artesanal. Per als jueus de Girona, Amer era un punt d'accés als mercats de crèdit al llarg de tota la vall i pobles adjacents, des de Sant Martí Sacalm fins a Anglès. En els registres existents, apareixen vint-i-nou jueus de Girona durant 1278 i 1298.[4] Tot i que les referències més antigues solen ometre la ciutat de residència, tenim el cas d'uns individus esmentats només pel nom, però que són anomenats *iudeus Gerunde* en referències posteriors, cosa que demostra la seva procedència gironina. A les darreries de segle tretze, els residents del Call de Girona ja dominaven completament el préstec jueu a Amer. Només un individu, Bonafe, fill de Jucef de Barcelona, que apareix en una de les primeres referències el 1278, dóna una pista d'una altra ciutat de procedència, però el nom evidentment no assegura que l'individu vingués de Barcelona.[5] Ja el 1300, no hi ha dubte que els jueus de Girona no tenen competència en aquesta zona per part de jueus d'altres procedències.

Hi havia prestadors itinerants vinguts de comunitats jueves establertes que estan documentats en altres mercats petits i pobles de fira a tot arreu de la Catalunya del segle tretze a mesura que el crèdit penetrava encara més pro-

2. Per al creixement espacial de la comunitat jueva, *La forma urbana del Call de Girona*, ed. G. Canal et al. (Girona, 2006), pàgs. 18-38.

3. N. Caputo, *Nahmanides in medieval Catalonia: History, community, and messianism* (Notre Dame, IN, 2007) , pàgs. 39-48.

4. Vegeu apèndix.

5. AHG Amer 2, fols. 38v-39r [8 V 1279].

fundament el món rural. Jueus de Barcelona operaven a mitjan de segle a Terrassa i Alcover, on a finals de segle competien amb prestamistes locals de Tarragona.[6] Tot i que molts estudis han remarcat la importància del crèdit jueu en el món rural, se segueix suposant que els jueus tendien a quedar-se en l'àmbit urbà per raons de seguretat, i que tant ciutadans com camperols acudien a ells a la recerca de préstecs.[7] En canvi, el cas d'Amer i d'altres llocs suggereixen més aviat el contrari: els prestadors jueus solien sortir en busca de nous clients fora de les seves comunitats per integrar-se dins noves xarxes rurals de crèdit en un moment de creixent circulació de moneda. No només pagesos de la Vall d'Amer venien a Amer a buscar prestamistes jueus de Girona, sinó també de pobles del voltant, incloent-hi Sant Aniol de Finestres, Santa Maria de la Cellera, Sant Julià de Llor, Sant Martí Sacalm, Sant Climent d'Amer i Anglès. Per això Amer formava un punt de necessitat de crèdit, i els jueus gironins no tenien cap problema a viatjar fins a Amer per satisfer aquesta necessitat. Els jueus itinerants seguien un circuit regular per dur a terme els seus negocis. Els mesos més propicis per contractar nous préstecs eren març i setembre, i la major part de préstecs fets en aquests mesos caducaven al cap de sis mesos en comptes del més comú, que és al cap d'un any. Per això els jueus de Girona viatjaven seguint aquest patró de conducta, cosa que els permetia satisfer les demandes del món rural dels voltants de la ciutat. Aquest moviment contradiu la creença que els jueus es confinaven a les ciutats temorosos d'endinsar-se en l'àmbit rural que els era aliè i hostil. A Amer i altres centres rurals, la necessitat de crèdit va empènyer camperols a posar-se en contacte regular amb jueus de les ciutats veïnes. Els jueus eren, per tant, menys aliens al món rural europeu del que es tendeix a creure, almenys al Mediterrani.

Exactament quan i com aquestes xarxes de crèdit itinerant es van originar no és segur, però és més que probable que suposessin una innovació, o almenys una transformació radical durant el segle tretze. A jutjar per la dispersa informació dels segles onze i dotze a Catalunya, el préstec no sembla estar particularment associat a jueus. Efectivament, a la Barcelona dels segles onze i dotze, els jueus eren tan propicis a deure diners a cristians com a la inversa, i famílies jueves de gran importància devien el seu èxit a l'explotació de camps i horts, la supervisió de molins i forns, i al servei als comtes de Barcelona més que no pas al préstec.[8] Tot i això, la creixent demanda de diners en totes les

6. Klein, *Jews, Christian society*, pàgs. 171-72.

7. Vegeu sobretot l'estudi fonamental de R. Emery, *The Jews of Perpignan in the thirteenth century: An economic study based on notarial records* (New York, 1959), pàgs. 61-65; Y. T. Assis, *The Jews of Santa Coloma de Queralt* (Jerusalem, 1988), pàgs. 49-63; M. Delor, "Les juifs de Puigcerdà au XIII siècles," *Sefarad*, 26 (1966), pàgs. 32-37; C. Denjean. *Juifs et chrétiens de Perpignan à Puigcerdà XIIIe-XIVe siècles*, pàgs. 117-28.

8. S. P. Bensch, "La primera crisis bancaria de Barcelona," *Anuario de estudios medievales*, 19 (1989), pàg. 19; Klein, *Jews, Christian society*, pàg. 59.

classes socials va portar els jueus a ser una important peça del sistema econòmic en expansió, especialment al nivell més baix del mercat de crèdit. A Amer, com a la resta d'Occitània i Catalunya, la majoria de crèdits eren petits, fets a camperols i per poc temps. Els préstecs van esdevenir comuns a la societat rural per cobrir despeses inesperades com lloguer de terres, impostos, dots o herències; el mercat de crèdit rural no estava necessàriament marcat per la pobresa o la desesperació. Tal com demostren nombrosos estudis, tot i la creixent preocupació del clergat per la usura, el servei dels jueus era ben rebut per la població rural i urbana.[9] De fet, la majoria de préstecs documentats a Amer, com en altres llocs, es va fer entre cristians. Però és notable que els registres locals donin poques referències de prestadors cristians gironins que anessin a Amer a fer préstecs que seguissin la tònica de les necessitats del món rural. Els jueus eren els principals habitants de Girona, com a mínim al segle tretze, que es desplaçaven al camp per introduir moneda de la ciutat.

Per tal d'explicar la recerca de clients en zones rurals, s'ha suggerit, recentment, que el mercat del crèdit, en la majoria de ciutats catalanes, hauria arribat a un punt de saturació, especialment per als jueus.[10] Pels volts dels anys 1330-1340, els jueus de Girona s'havien orientat decididament cap al crèdit rural, que arribaria a representar el 78 per cent del total dels préstecs jueus.[11] Si els jueus de les ciutats més grans s'havien especialitzat cada cop més en el crèdit rural en les dècades al voltant de 1300, el procés no indica necessàriament una recerca de nous clients per part dels elements més desesperats de l'aljama perque es va produir una tendència vers la professionalització del préstec en aquest període, ja que una proporció creixent de les operacions creditícies es van concentrar a mans d'unes poques famílies dominants. Amer ofereix un indici primerenc i suggeridor en aquest sentit.

La notícia més antiga d'un préstec jueu mostra també el préstec més gran documentat a Amer al segle tretze. El 1278, cinc individus signaven com a garantia d'un préstec de 3.545 sous de Barcelona fet per Bonet Avinay a l'abat d'Amer, també signaven per 1.000 sous prestats per Roen, fill de Vidal d'Isaac.[12] Aquestes eren quantitats molt grans, res a veure amb els 10 a 40 sous normal-

9. Per a una revisió de la interpretació negativa de la credit jueva, vegeu R.W. Emery, "Le prêt d'argent juif en Languedoc et Roussillon," *Juifs et judaïsme de Languedoc*. Cahier de Fanjeaux, 12 (1977), pàgs. 93-96; K. R. Stowe, "Papal and royal attitudes towards Jewish money-lending in the thirteenth century," *Association for Jewish Studies review*, 6 (1981), pàgs. 172-73 [reimp. dins *Popes, church and Jews in the middle ages: Confrontation and response* (Aldershot, 2007)]; J. Shatzmiller, *Shylock reconsidered: Jews, moneylending, and medieval society* (Berekeley and Los Angeles, 1990), pàgs. 104-26; Denjean, *Juifs et chrétiens*, pàgs. 117-28; X. Soldevila i Temporal, *Crèdit i endeutament al comtat d'Empúries (1330-1335)* (Castelló d'Empúries, 2008), pàgs. 14-21.

10. Klein, *Jews, Christian society*, pàgs. 171-72.

11. C. Guilleré, "Juifs et chrétiens à Gérone au XIVème siècle," *Jornades d'història dels jueus a Catalunya* (Girona, 1989), pàg. 56.

12. AHG, Amer 2, fol. 10v [20 X 1278].

ment deixats als clients rurals. Evidentment, l'abat d'Amer no era un client qualsevol, però tampoc era Bonet Avinay un prestador com els altres. Uns anys abans apareix en els registres reials com a secretari, membre del consell executiu del Call de Girona, i en un altre document està citat dins el grup de jueus prominents de Girona negociant sobre diners que devien a una monja franciscana de Santa Clara a Castelló d'Empúries.[13] La importància de Bonet Avinay és molt suggeridora. Clarament, tenia prou capital per oferir a l'abat d'Amer, però en anys posteriors ell i altres familiars apareixen com els prestadors més freqüents a camperols en els registres d'Amer. Pot ser que el fet d'haver estat els prestadors del clergue més eminent els obrís les portes a xarxes de crèdit regionals. Per un préstec posterior a l'abat de 190 sous de Barcelona fet el 1291 fet pel jueu gironí Adret Avinay, va caldre el reemborsament per part de deu persones de quatre àrees diferents: Amer, Cellera, Llémena i Granollers, tots elles parts importants del domini monàstic.[14] Per altres documents, sabem que la majoria de prestamistes amb clients importants també tenien camperols com a clients.[15] Tot i que no de manera concloent, el cas d'Amer sembla demostrar que els jueus solien fer tractes amb els poders senyorials de cada regió, obrintse el camí així a xarxes rurals més llargues. En lloc de veure aquest fenomen com el resultat de jueus prestadors itinerants a la recerca de nous mercats per millorar un negoci sobresaturat a les zones urbanes, l'hem de veure com una prova de nous mercats per part de famílies jueves prominents que primer van fer servir la capacitat de deixar grans sumes als senyors locals per desenvolupar més endavant la capacitat de prestar diners a camperols amb regularitat i confiança. Aquest procés és paral·lel al desenvolupament econòmic de jueus notables a Barcelona, els *nesi'im*, que, gràcies a préstecs als comtes, guanyaven control de part dels serveis urbans i poder sobre els béns comtals de la ciutat i també ho combinaven amb més activitat financera i comercial. Tot i que l'abat d'Amer i altres senyors no tenien la mateixa capacitat financera que els comtes, l'evidència d'Amer demostra un procés similar desenvolupat entre un senyor eclesiàstic i el Call de Girona.

Així com Amer és un exemple de zona rural amb un atractiu purament econòmic per als jueus gironins, Castelló d'Empúries, una mica més lluny de Girona que Amer, situat cap al nord-est, presenta una relació regional molt diferent. Castelló, capital del comtat d'Empúries, va ser un poble provincial de gran expansió al segle tretze i l'emplaçament d'una aljama jueva en ascensió.

---

13. J. Régné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and documents 1213-1327*, ed. Y. T. Assis (Jerusalem, 1978), no. 599; AHG Ca 1944, fol. 23v [27 XI 1281].

14. AHG, Amer 5, fol. 82r [16 IV 1291].

15. Salamó Avinay va fer un préstec al prior de Santa Maria de Coll, AHG Amer 2, fol. 31v [21 III 1279]; Aaron, fill de Vidal de Castelló, un altre prestamista jueu amb presència freqüent a Amer, va donar diners a crèdit a la filla del cavaller Bernat de Castelló, AHG Amer 8, fols. 91v-92r [6 V 1298].

Tot i que seguia sent petita, amb poc més de 2.000 habitants, contenia una important comunitat jueva, d'aproximadament 40 o 50 llars a finals de segle.[16] Cap el 1300, el Call de Castelló tenia dues sinagogues i constituïa la major població jueva entre Girona i Perpinyà. Dos aspectes caracteritzen la relació entre els jueus gironins i Castelló: el primer és el contrast entre la mida i antiguitat de les seves comunitats, i el segon, la relació amb els senyors de la terra. Ja a mitjan segle dotze, Benjamí de Tudela, en el seu famós llibre de viatges, va assenyalar el creixement econòmic i l'aprenentatge de les comunitats jueves a Barcelona i Girona. Un minuciós estudi de les fonts barcelonines ha demostrat l'existència de nombroses famílies jueves prominents amb un llinatge conegut, això al segle dotze. Aquests jueus notables havien establert connexions amb la cort comtal i posseïen cases urbanes, camps als afores de la ciutat i jardins, i fins i tot en un cas, el títol de cavaller, *miles*. No va ser fins al segle tretze que el préstec i el comerç van esdevenir cabdals entre les activitats econòmiques dels jueus nouvinguts, que no s'avenien sense friccions amb els *nesi'im*. Aquesta tensió, ara clarament coneguda a Barcelona i més que probable a Girona també, va esdevenir un bon substrat social per a les profundes tensions creades per la controvèrsia de Maimònides, fins i tot per a les intervencions de Nahmànides a les majors comunitats jueves de Catalunya i Occitània a la tercera dècada del segle tretze. En contrast amb Girona, a principis del tretze no hi ha gaires jueus a Castelló ni al comtat d'Empúries en general. En canvi, com Puigcerdà a la Cerdanya, Castelló va rebre molts nous jueus a mitjan de segle, els quals depenien dels petits préstecs a camperols i artesans fins a finals de segle. Tot i això, el Call de Castelló no tenia el pes econòmic ni tampoc el perfil social i cultural que tenia el gironí.

Les dues aljames també creaven diferents lligams amb els senyors. Mentre Girona manifestava el seu poder regional sent el centre de la col·lecta, òrgan encarregat de recollir les taxes reials, els jueus d'Empúries no estaven subjectes a la corona, sinó que responien a la tossuda dinastia dels comtes d'Empúries. Per introduir nous immigrants en les seves terres, el comte Ponç Hug III va donar, mitjançant un privilegi de 1238, protecció a tots els jueus residents o per arribar al seu comtat. La carta, recentment publicada, creava una jurisdicció baronial per als jueus d'Empúries en una de les concessions més extensa feta a la península Ibèrica.[17] En contrast amb les cartes reials administratives, el privilegi comtal de 1238, pel seu llenguatge arcaic, recorda les cartes de *tuitio* (protecció) de l'emperador Lluís el Pietós. El comte va atorgar als jueus, amb la carta de privilegis, fins i tot la llibertat de rebre protecció a la cort

16. S. P. Bensch, "A baronial *aljama*: The Jews of Empúries in the thirteenth century," *Jewish history*, 22 (2008), pàg. 35; M. Pujol i Canelles, "El jueus de Castelló d'Empúries," *Jornades d'història dels jueus a Catalunya* (Girona, 1989), pàgs. 303-5 dóna una estimació lleugerament superior de la població jueva per aquesta època.

17. Bensch, "Baronial *aljama*," pàgs. 43-45.

comtal, i ho va fer de manera positiva sense censurar la usura ni els costums jueus. La carta proposava afavorir l'arribada de nous jueus al comtat, tal com el rei volia, per atreure nous habitants a la frontera de la Corona. El comte va fer un pas per davant del rei, que va proporcionar una carta semblant l'any següent per a tots els jueus que s'establissin a València. La carta comtal de privilegis també especificava que els jueus de Castelló tindrien els mateixos drets que els de Barcelona i Girona, cosa ambigua per aquell temps que a Barcelona hi havia moltes disputes sobre l'organització interna de l'aljama. Fins i tot Nahmànides va mostrar suport al grup de jueus que posava en dubte l'autoritat tradicional dels *nesi'im*. Com que la carta d'Empúries especifica Barcelona i Girona, és més que probable que el Call de Girona també es trobés enmig de conflictes de poder semblants. Pel cas de l'aljama barcelonina, el conflicte es va acabar amb la creació del secretariat, el concili jueu més antic de Catalunya, per reial ordre de 1241. Una generació posterior, el text barceloní serveix com a model per a una carta de privilegis a la col·lecta de Girona-Besalú el 1271.[18] Per tant, el comte d'Empúries va atorgar el seu privilegi als jueus del seu comtat quan hi havia tensions internes a les aljames principals de la Corona. Aquesta carta devia sense dubte atreure els jueus d'aljames de Barcelona i Girona, profundament divididas per la qüestió d'autogovern. El privilegi comtal de 1238 creava una estructura pròpia per a la societat jueva creixent a Castelló i canviava així les relacions d'aquesta amb el Call gironí.

L'aljama de Castelló d'Empúries sempre resta a l'ombra de la de Girona, però mai no va ser dominada per la prominència de Girona ni va manifestar el mateix caràcter. Durant el segle tretze, els comtes d'Empúries van viure al marge dels assumptes dels jueus, sense imposar-los massa impostos. Els jueus locals es van dedicar sobretot a prestar petites quantitats a camperols del nord del comtat d'Empúries i als artesans de Castelló; hi havia molt pocs tractes amb els comtes o la noblesa. Quan els nobles necessitaven grans sumes de diners sempre acudien a un prestador del Call de Girona, inclosa la gran família Ravalla, els préstecs dels quals eren apuntats pel comte en un llibre apart.[19] Significativament, dels jueus gironins, els Ravalla eren els únics que feien molts tractes en el comtat, especialment a la zona de Sant Pere Pescador que representa el límit de la penetració del crèdit jueu a Empúries a la primera part del segle catorze.[20] La noble família Foixà, del sud del comtat d'Empúries, solia acu-

18. Y. T. Assis, *The Golden age of Aragonese Jewry: Community and society in the Crown of Aragon, 1213-1317* (London i Portland, OR, 1987), pàgs. 20-21, 76-82; Klein, *Jews, Christian society*, pàgs. 128-37.

19. Archivo Ducal de Medinaceli, sección Ampurias, legajo 61, no. 8901.

20. Per als préstecs de Mair Ravalla a Sant Pere Pescador, AHG Ca 1944, fol. 3v [21 X 1281], fol. 26v [7 XII 1281]; Ca 2087, fol. 47v [11 IX 1286]; Ca 14, fol. 8r [11 III 1287], fol. 41r [12 VIII 1287]. Per als límits geogràfics del crèdit jueu al segle cartorze, vegeu el plànol dins Guilleré, "Juifs et chrétiens," pàgs. 51-52.

dir als jueus de Girona o Besalú i no als de Castelló, cosa que ens indica que el creixent Call de Castelló contenia bàsicament famílies amb pocs mitjans econòmics que només podien fer préstecs als mercats de crèdit més baixos.[21] Res a veure, doncs, amb les poderoses famílies del Call gironí, els recursos de les quals permetien fer préstecs a senyors, tant laics com eclesiàstics, i fins i tot al rei d'Aragó. A Castelló, no hi ha indici de cap jueu donat a tots els plaers i sofisticació de la vida cortesana, el tipus de personatge que, segons Yitzhach Baer, va causar la decadència de la vida jueva a la península Ibèrica a causa de l'esforç d'integració promogut per les famílies riques i poderoses de les aljames en la vida pública i les corts senyorials.[22]

Per tant, les aljames de Girona i Empúries tenien estructures internes diferents i no operaven en el mateix nivell econòmic. Hi ha pocs indicis, en els nivells més baixos de crèdit regional, que els jueus de Girona fessin la competència activament als jueus de Castelló, Peralada o Cabanes al nord del comtat. Però nombroses connexions familiars entre les dues aljames, creades al llarg del temps, van permetre coordinacions d'interès. Hi ha poques referències que mostrin clarament que jueus de Girona havien emigrat a Castelló, però és segur que la documentació només representa un número poc elevat d'immigrants reals. Més interès presenten les aliances per sang i casament. Sobretot, famílies destacades de Girona ajudaven a emmotllar l'amorfa societat del Call de Castelló. Respecte a aquest tema, és notable el casament de tres germanes, filles de Bonastrug de Torre i relacionades per part de mare amb Isaac de Sant Llorenç de Girona, evidentment pertanyents a una família prominent que havia deixat part de la seva herència a càrrec del mateix Bonastrug ça Porta.[23] El 1265 les tres filles, gràcilment anomenades Druda, Dolça i Dura, ja s'havien casat amb tres figures importants de Castelló, Jucef Malet, Provençal Saladí i Abraham Cordoví, respectivament. Ja que els cognoms Saladí i Cordoví també es troben a Girona, aquesta triple aliança també devia reforçar antigues aliances entre famílies dins el Call de Girona, la coneixença de les quals ens ha restat amagada. En tot cas, tant Provençal Saladí com el germà d'Abraham Cordoví, anomenat Astrug, van rebre préstecs de jueus gironins,[24] cosa rara que ens indica enllaços entre famílies relacionades que intentaven millorar el seu estatus a Castelló. Com en el cas de les tres filles de Bonastrug de Torre, un bon casament podia crear vincles materials i personals que permetien a les aljames locals establir un compromís profitós i sostenible. Per tal d'obtenir una còpia del seu contracte dotal, Regina, la dona de Bonastrug Jucef, resident a Castelló, va requerir a Astrug, un jueu de Banyoles, per tal que entregués el contracte dotal a Isaac

21. Bensch, "Baronial *aljama*," pàgs. 33-34.

22. Y. Baer, *A history of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia, 1961), v. 1, pàg. 188; Bensch, "Baronial *aljama*," pàgs. 32-35.

23. AHG Ca, 206, fols. 274v-275r [12 III 1265].

24. AHG Ca 364, fol. 33v [18 II 1297], fol. 39v [27 II 1297].

Bondia, jueu de Girona.[25] Entre persones de menys recursos, a vegades germans, un a Girona i l'altre a Castelló, també hi podia haver cooperació. Aquest és el cas de Astrug i Vidal Samuel,[26] o Isaac i Astrug Bondia,[27] tot i que relacions d'aquesta mena entre família directa eren infreqüents i normalment limitades a un germà fent d'agent de l'altre. Una altra dimensió dels contactes entre les dues ciutats és clara amb les activitats de Deulosal Bedoç, un jueu de Castelló, qui el 1287 va emigrar a Girona.[28] Deulosal no va continuar prestant a Empúries després de la seva arribada a Girona, tot i que va cobrar antics deutes i que va participar en accions legals a la cúria comtal mantenint-se així en contacte amb Castelló.[29] Fins i tot a un jueu que havia practicat el préstec durant molts anys a la seva ciutat natal, també li era difícil mantenir la clientela local després d'haver-se traslladat a una aljama prestigiosa i propera. Les xarxes de crèdit local i les relacions humanes en què es basaven s'havien de renovar constantment per ser efectives, i de fet, no es transferien fàcilment.

La informació, fragmentària, sobre Empúries indica que el Call de Girona no dominava el Call veí socialment, ni estava interessat en una rivalitat pel mercat. Abundants lligams familiars, sobretot per part de l'alta societat jueva de Castelló, proveïen un cert estatus de poder local, però aquest lligams havien de ser traslladats a les condicions locals per tenir sentit. Tot i això, no tots els contactes entre les aljames eren tan pacífics. Els fraternals contactes entre Girona i Empúries contrasten dràsticament amb l'arribada de la poderosa i rica família barcelonina d'Abraham de Torre i els seus fills a Empúries durant els anys vuitanta del segle tretze. Primer es van establir a Figueres, a la frontera entre el comtat i el territori reial de Besalú, on van competir en ambdós territoris de manera agressiva pels mercats de crèdits locals. Aquesta competència ferotge va donar lloc a una confrontació amarga entre la família barcelonina i una part de l'aljama empordanesa, incloent atacs d'incendi, assalt, frau i mutilació a jueus de Figueres i Castelló. Significativament, un aliat de la família de Torre a Castelló era membre de la família Saladí, amb estretes aliances amb famílies prominents de Girona. D'aquesta manera, les petites aljames no eren immunes a les tensions dins les comunitats jueves grans com les de Saragossa, Barcelona i fins i tot Girona.[30]

---

25. AHG Ca 8, fol. 7v [8 I 1295]. Per als altres exemples d'enllaços matrimonials regionals, vegeu I. Llop i Jordana, "Les relacions entre les comunitats jueves de Vic i Girona (s. XIV)," *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 42 (2001), pàgs. 216-20.

26. AHG Ca 9, fol. 17v [10 IX 1295], fol. 25 r [3 X 1295]; Ca 304, fol. 52v [8 VIII 1296]; Ca 305, fol. 5v [9 V 1294].

27. AHG Ca 364, fol. 33v [18 II 1297], fol. 39v [27 II 1297].

28. AHG Ca 14, fol. 11r [26 III 1287], fol. 53v [12 X 1287].

29. AHG Ca 7, fol. 45v [23 II 1294]; Ca 9, fol. 23r [30 IX 1294]; Ca 305, fol. 24r [18 VI 1296], fol. 25r [18 VI 1296].

30. Per a les tensions internes de les aljames jueves, vegeu J. Ray, *The Sephardic frontier: The* reconquista *and the Jewish community in medieval Iberia* (Ithaca, NY, 2006), pàgs. 133-35.

Les evidències que han arribat als nostres dies sobre els jueus de Girona relacionats amb Amer i Castelló, tot i que escasses, aporten un matís a la imatge de la vida jueva a l'època d'or dels jueus a la Corona d'Aragó. El jueus es van adaptar ràpidament i de manera molt original al nou clima econòmic i a les innovacions institucionals del segle tretze, amb totes les noves possibilitats que això comportava. L'aljama de Girona no va romandre tancada dins els seus murs; va explorar nous mercats a les terres veïnes, segurament guiada per les famílies prominents i no pels elements més desesperats de la comunitat, i va crear profitosos enllaços de matrimoni i família amb jueus de les comunitats veïnes. La visió que aquí ofereixo, se suma al corpus, sempre creixent de la literatura, en gran part nord-americana, que en la darrera dècada s'ha qüestionat en profunditat els simplistes i inflexibles contrastos entre assimilació i exclusió, integració i alienació dels jueus en la societat cristiana.[31] Per la seva importància en els debats que afectaven el conjunt de la vida jueva en temps de Nahmànides, Girona ens permetria entrar més en aquests interessants debats si aconseguíssim una visió més clara del seu Call, però en aquest període de formació i encara d'adaptació ens hem de conformar en veure'l des de fora cap a endins.

31. D. Nirenberg, *Communities of violence* (Princeton, 1996), pàgs. 3-17, 200-31; M. Meyerson, *Jews in an Iberian frontier kingdom: Society economy, and politics in Morvedre*, 1248-1391 (Leiden i Boston, 2004), pàgs. 10-56; Klein, Jews, *Christian society*, pàgs. 192-97; J. Elukin, *Living together, living apart: Rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages* (Princeton, 2007), pàgs. 64-68.

Apèndix
Noms de jueus gironins apareguts en els registres notarials de Amer i Castelló d'Empúries fins a 1300

AMER

Nom de jueu gironí	Primera referència
Avinay, Adret	AHG Amer 5, fol. 83r [16 IV 1291]
Avinay, Bondeu	AHG Amer 8, perg. solt 8 [9 X 1297]
Avinay, Bonet	AHG Amer 2, fol. 10v [20 X 1278]
Avinay, Bonastrug	AHG Amer 2b, fol. 8r [8 II 1283]
Avinay, Salamó	AHG Amer 2, fol. 31v [21 III 1279]
Avinay, Sanç, fill de Bonstrug Avinay	AHG Amer 2b, fol. 15v [8 IV 1283]
Avinay, Vidal, fill d'Adret	AHG Amer 8, perg. solt 8 [9 X 1297]
Avinay, Vidal, fill de Bonastrug Avinay	AHG Amer 3, fol. 126v [18 III 1283]
Astrug, fill de Bonjuhà	AHG Amer 2b, fol. 27r [28 VI 1283]
Belhom de Na Era, Salamó	AHG Amer 2, fol. 19v [8 I 1279]
Bonafe, Salamó	AHG Amer 2, fol. 33r [28 III 1279]
Bonafe, fill de Jucef de Barcelona	AHG Amer 2, fols. 38v-39r [8 V 1279]
Cabrid, Abraham	AHG Amer 2b, fol. 8v [8 II 1283]
Cabrid, Mosse	AHG Amer 2, fol. 40r [15 V 1279]
Cabrid, Salamó	AHG Amer 2, fol. 35v [17 IV 1278]
Castelló, Vidal de	AHG Amer 8, fol. 24v [11 II 1297]
Circió, Salamó	AHG Amer 3, fol. 123v [11 III 1283]
Cordoví, Astrug	AHG Amer 2b, fol. 15v [10 IV 1283]
Cordoví, Isaac, fill d'Isaac Cordoví	AHG Amer 5, fol. 33r [17 VII 1290]
Cordoví, Nessim, fill d'Isaac Cordoví	AHG Amer 2b, fol. 4v [9 II 1283]
Escapat, Salamó	AHG Amer 8, fol. 82r [9 IV 1291]
Isaac, fill de Nessim	AHG Amer 8, fol. 30r [25 III 1297]
Jucef, fill d'Isaac Lorega	AHG Amer 2, fol. 20r [8 I 1279]
Nayna, Vidal de	AHG Amer 8, fol. 28r [11 III 1297]
Nessim	AHG Amer 2b, fol. 10r [23 II 1283]
Roen, fill d'Astrug Cordoví	AHG Amer 2, fol. 37r [30 IV 1279]
Roen, fill de Vidal d'Isaac	AHG Amer 2, fol. 10v [20 X 1278]
Sardina, Maimon	AHG Amer 3, fol. 184v [21 X 1283]
Torre, Cresc de	AHG Amer 8, fol. 29r [19 III 1297]

CASTELLÓ D'EMPÚRIES

(Només s'inclouen individus específicament designats com a jueus de Girona. En consqüència, Aenoch, fill de Bondia Barzelay, jueu de Girona, no apareix a la llista perque pot haver estat, i probablement era, un habitant de Castelló d'Empúries, però sí que hi apareix Bondia Barzelay.)

Nom de jueu gironí	**Primera referència**
Abip, Bonjuhà	AHG Ca 305, fol. 6r [5 IV 1296]
Baró, Bonjuhà	AHG Ca 11, fols. 18v-19r [11 XI 1297]
Barzelay, Bondia	AHG Ca 3, fol. 72r [1 VII 1287]
Bedoç, Deulosal	AHG Ca 14, fol. 11r [26 III 1287]
Bedoç, Isaac	AHG Ca 305, fol. 27v [29 VI 1296]
Bonafe, Salamó	AHG Ca 1944, fol. 23v [27 XI 1281]
Bondia, Isaac	AHG Ca 8, fol. 7v [8 I 1295]
Bonet, fill d'Avinay	AHG Ca 1944, fol. 23v [27 XI 1281]
Bonhom, Abraham	AHG Ca 206, fol. 22v [30 IX 1264]
Caravida	AHG Ca 16, fol. 2v [4 I 1296]
Caravida, Astrug	AHG Ca 17, fol. 61v [25 VIII 1295]
Castelló, Vidal de	AHG Ca 14, fol. 11r [25 III 1287]
Coen, Bonjuhà	AHG Ca 305, fol. 47v [1 VIII 1296]
Coen, Salamó	AHG Ca 11, fol. 21r [19 XI 1297]
Cordoví, Nessim	AHG Ca 12, fol. 32v [8 XII 1299]
Figueres, Isaac de	AHG Ca 305, fol. 64v [6 IX 1296]
Mercadal, Salamó de	AHG Ca 206, fol. 74v [12 III 1265]
Porta, Bonastrug ça	AHG Ca 206, fol. 74r [10 III 1265]
Porta, Bonastrug ça	AHG Ca 1944, fol. 23v [27 XI 1281]
Ravalla, Astrug	AHG Ca 1944, fol. 23v [27 V 1281]
Ravalla, Isaac	AHG Ca 14, fol. 11v [26 III 1287]
Ravalla, Mair, fill d'Isaac Ravalla	AHG Ca 14, fol. 8r [11 III 1287]
Ravalla, Mosse	AHG Ca 364, perg. solt [20 I 1297]
Ravalla, Vidal, fill d'Isaac Ravalla	AHG Ca 14, fol. 11v [26 III 1287]
Salves, Bondia	AHG Ca 11, fol. 58v [30 V 1298]
Salves, Isaac	AHG Ca 1, fol. 8v [1 VIII 1279]
Salves, Jucef	AHG Ca 11, fol. 21r [19 XI 1297]
Samuel, Vidal	AHG Ca 9, fol. 19r [13 IX 1295]
Sant Llorenç, Astrug de	AHG Ca 2087, fol. 13v [18 III 1286]
Vides, Astrug	AHG Ca 305, fol. 40r [25 VII 1295]

Marriage, Family and the Family Business: Links between the Jews of Medieval Perpignan and Girona

per REBECCA LYNN WINER

On 20 April 1277 Astruc, son of Ysac (Isaac) "de Portello",[1] a self-identified Jew of Girona, had a *pactum* (a notarial contract without a specific, predefined form and with less force in Roman law than more established contracts) drafted by a notary in Perpignan. The individually-tailored document recorded an agreement between Astruc and his son-in-law, Ysac (Isaac), son of Elie[s] "Borgoino", of Perpignan. Latin notarial transactions can reveal important connections within and between Jewish families. Medieval Jews found it legally and financially expedient to record actions that might signal a restructuring of family assets like a marriage, death or the out-of-town movements of a family business partner in a form that both they and the dominant Christian culture at large recognized. Here Astruc was seeking to protect his immediate family's financial interests in the dowry of his daughter "Regina" (Reina). In the tragic event that Reina were to die without having born her husband a child, to which the document exclaims: "G-d forbid!", Isaac agreed to pay his father-in-law Astruc (or a third party whom his father-in-law would designate) 73 gold

1. I thank Jacques Dumarest for reading a draft of this article. Astruc's surname may designate where his father Isaac lived in town (by the entry way/gate). It appears twice as a patronymic for Christians of Girona, a tailor and a "clavari" –official holding the keys to the city gate. See Gemma Escribà i Bonastre and Maria Pilar Frago i Pérez, *Documents dels Jueus de Girona 1124-1595*, (Girona, 1990) 832, 1099, 1101.

Alfonsine morabatins –worth approximately 640 sous of Barcelona– or around a third of Reina's total dowry of 225 morabatins, equivalent to almost 2000 sous.[2] Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona included a reference to an additional party to whom he would require his son-in-law to disburse the third of his daughter's dowry should she remain childless and her father predecease her. This was legal parlance, covering all bases, because in the event of his own death Astruc would have wanted to return these assets to his blood relatives, not let them remain in the hands of his daughter's widower.

This Latin *pactum* includes the explanation that it was not the only one that Astruc had drawn up concerning the matter of his daughter's dowry. Astruc makes reference to Reina's Hebrew "cassuba" [or ketubah, that is-her marriage contract], to an additional compact he and Isaac had made in Hebrew, "instrumentum judaicum", and to yet another registration of that earlier Hebrew compact made in Latin.[3] Astruc thus actively sought to safeguard the third of Reina's dowry that he asked be returned through different measures: some in Hebrew and in accordance with halakhah (a word sometimes translated in English as "Jewish law", but very flexible and local in nature) and others in Latin with the force of Roman law behind them.

The transaction that Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona made with his son-in-law Isaac from Perpignan is a typical legal support for the long-distance links that joined the Jews of medieval Perpignan with those of Girona. The source for this document is the earliest notarial protocols from Perpignan, which come from the second half of the thirteenth-century (1261-1287). These registers preserve a precious handful of documents relating to the Jews of Girona, along with others that shed light on personal ties between Jews across the Catalan-speaking regions. As Silvia Planas i Marcé has illustrated, during the thirteenth century ties between the Jews of Girona and Perpignan were not overly frequent, but, as the later documentation implies, they became relatively common; the Girona archives preserve around thirty transactions including five cases of

2. Archives Départmentales des Pyrénées-Orientales, Perpignan (ADPO) 3E1 Reg. 6 fol. 40v, 9 Kalends May (which is written earlier in the folio): "Ego Astruc filius Ysachi de Portello (written above: de Geronda) judeus profiteor et recognosco tibi Ysac filio Elie Borgoino judeo (written above: genero meo) quod tu prom[isis]ti mihi quod si forte eveniret quod deus avertat quod Regina uxor tua filia mea vixerit sine libero vel liberis ... incontinenti dares et solveres mihi vel cui vellem LXXiii aureos boni auri...." Text written above the line is indicated by (above:), lacunae filled in are indicated by []. A transaction from March 1284 concerning a Jewish marriage contract sets the conversion rate at 8 sous, 9 denars Barcelona for each Alfonsine morabatin. See ADPO 3E1 Reg. 14 fol. 22V edited in Richard W. Emery, *The Jews of Perpignan in the Thirteenth-Century: An Economic Study Based on Notarial Records* (New York, 1959), 180.

3. ADPO 3E1 Reg. 6 fol. 40v: "... instrumentum vocatum cassuba factum inter te et dictam Reginam uxorem [tuam] ducentorum XXV aureorum [morabatinorum] et aliud instrumentum judaicum in quo tu obligasti te mihi in dictis LXXIII aureis et etiam illud instrumentum in quo continetur quod tu promisisti mihi predicta quod est scriptum per manum P. Geraldi et sub per [manum] R. Tornere."

marriages between members of the two communities between 1322-1470.[4] In addition to bringing a thirteenth-century marriage between a Jew of Girona and one of Perpignan to light the *pactum* introduced above relates to two primary issues in the history of the Jews of greater Catalonia. Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona was concerned that his daughter living far away in Perpignan be provided for, and he feared that her long-distance marriage might fail (resulting in grief, ruined hopes for future grandchildren and a lost investment in their financial future). These kinds of worries were shared by other Jews throughout the Realms of Aragon and Kingdom of Majorca. Many Jews maintained long-distance commercial and familial ties in an economic atmosphere that encouraged mobility. Indeed the currency of the *pactum* itself implies a scope beyond a single town –Jews in Perpignan were likely to use Alfonsine morabatins (of Castilian origin)[5] in inheritance and marriage related matters, while Christians wrote their wills and marriage contracts in the local monies of account, either sous of Barcelona or of Melgueil, the same currency of local loan contracts between Christians and Jews.[6] In this essay I will analyze three later thirteenth-century documents that comprise links between Jewish individuals of Perpignan and Girona with an eye to what they reveal about how Jewish families sought to protect the financial interests of their members across long distances.

During the Middle Ages, throughout Christendom and the Dar al Islam, it was common for Jewish men to travel for business, which created long-distance relationships and often resulted in marriages between a bride and groom from different communities. Jewish people from some regions were more comfortable with long distance relationships than others. The commercial interests of Jews in both southern and northern Europe meant that Jewish men from throughout Europe regularly travelled for commercial reasons. Elite Jewish fathers in Iberia and southern France, however, tended to marry their daughters to men who lived further afield than did the Jewish worthies of medieval Germany and northern France, who preferred to keep their girls closer to home, or to move house together as a family.[7] Eminent southern

4. Silvia Planas i Marcé, "Els jueus de Girona i els de Perpinyà: relacions internes de dues comunitats bessones," *Perpignan L'Histoire des Juifs dans la ville (XIIe-XXe siècles)* (Perpignan, 2003), 40, 42.

5. For the coinage of the Realms of Aragon see Robert I. Burns, *Diplomatarium, vol. 1: Society and Documentation in Crusader Valencia* (Princeton, 1985), 108-110.

6. For local currency in later thirteenth-century Perpignan see Rebecca Lynn Winer, *Women, Wealth, and Community in Perpignan c.1250-1300: Christians, Jews, and Enslaved Muslims in a Medieval Mediterranean Town* (Ashgate, 2006), 164, note 44.

7. Compare Judith Baskin, "Mobility and marriage in two medieval Jewish societies," *Jewish History* 22:1-2 (2008), 223-243 with Winer, *Women, Wealth*, 91-99. For exogamy in southern France see Danièle Iancu-Agou, "Deux contrats de mariage entre Juifs Aixois et Avignonnais à la fin du XVe siècle," in *Avignon au Moyen Age: Textes et Documents* (Avignon, 1988), 237-244 and "Mariage et Conversion chez les Juifs Provençaux sous le roi René," in *Minorités et Marginaux en France méridionale et dans la péninsule ibérique VIIe-XVIIIe siècles* (Paris, 1986), 353-383.

European Jewish families tended to choose spouses for their children based on the wealth and social standing of these prospective suitors over the location of their residences. In his ethical will, completed around 1190, Judah ibn Tibbon discussed his search to find suitable marriage partners for his two daughters. A Granadan by birth, ibn Tibbon fled north because of Almohad persecution, spending the last half of his life at Lunel, in southern France; he maintained ties with others scholars who remained on Iberian soil, corresponding with the Sheshet family, Nesi'im of Barcelona, for example. The young ibn Tibbon women married away from Lunel where their father stayed with his son Samuel. That his daughters remain living locally was not as important to Judah ibn Tibbon as his desire to ally them with "distinguished and educated" families and ibn Tibbon travelled extensively in search of appropriate partners for them, as he stressed to his son: "...the trouble and expense I endured for the marriage of thy elder and younger sisters! Never in my life had I undergone such dangers, thrice crossing the sea at great cost though my means were scanty."[8] Exogamous marriage, in the sense of geography, but not social rank, it seems, was common among prosperous Jewish families.

Another long-distance situation posed similar challenges as matches between Jewish spouses from different towns. In the later thirteenth-century Realms of Aragon and Kingdom of Majorca Jewish men commonly participated in on-going financial concerns, working with their brothers, who set up shop in towns far from where they grew up. Richard Emery downplayed the overall importance of Jewish family businesses and networks for thirteenth-century Perpignan.[9] But Elka Klein's study of the Hebrew signatures on parchment contracts from Barcelona implies that Catalan Jews regularly worked together in family businesses with relatives, especially brothers.[10] This difference in scholarly opinion is in part a result of the fact that it is impossible to reliably tabulate the figures on how many Jewish men participated in family businesses and with whom. When counting who appeared as principal lender in Latin notarial registers Emery noticed that the vast majority of loan contracts were made out to a single name and took this autonomy at face value. In contrast, in her review of parchments, Klein realized that loans purportedly made by a Jewish individual often bore the Hebrew signature of his relative on the dorse, acknowledging receipt of payment. Thus Klein intuited that family businesses played a greater role than previously assumed. Joseph Shatzmiller also analyzed a court case from Manosque which describes multiple Jewish family members, who resided together, working side by side in the family lending

8. Judah ibn Tibbon, "A Father's Admonition" in Israel Abrahams (ed. and trans.), *Hebrew Ethical Wills*, part I, (Philadelphia, 1926), 66.

9. Emery, *The Jews of Perpignan*, 34.

10. Elka Klein, "Power and Patrimony: The Jewish Community of Barcelona, 1050-1250" (PhD. diss. Harvard University, 1996), 291-92.

business; finally I have written about Latin testaments that implied that Jewish wives helped husbands and brothers worked with brothers.[11] I will explore how Jewish people used Roman law and halakhah to safeguard the interests of relatives who moved away.

This is more a story about Catalan-speaking Jews as a group told through the ties that bound the Jews of thirteenth-century Perpignan to those of Girona than it is one about a practice distinctive to these communities alone. The paucity of documentation on Girona is due to the fact that the majority of familial ties the Jews of Perpignan maintained with Jews from outside of their community were with their co-religionists of the region Jews termed "Provença" (that is all of the Occitan-speaking area, here especially Languedoc but including Provence). Over 80% of surnames of the Jews of Perpignan come from what is now southern France with the remaining from Besalú, Barcelona, Burgos and Girona.[12] These surnames cannot definitively be said to reveal where a particular individual had lived previous to a move to Perpignan, but as a whole the group of names seems to reflect recent immigration in the Jewish population from regions in the south of France. The 24 September 1286 testament of Sara, widow of Daví de Cabestany, née de Melgueil, illustrates the geographic links that resonated in the life of one woman of the Perpignan community. Sara set up a private charitable foundation (*hekdesh*) for the Hebrew education of the poor Jewish boys of Béziers (where her brother lived) as well as those of Perpignan (where she lived after her marriage). She donated books and money for teachers based upon rents from property in Narbonne she inherited from her late father.[13] Sara's surname implies that someone from her family came at one point from Melgueil, she herself lived in Perpignan, her brother resided in Béziers and the family maintained a commercial interest in the form of properties in Narbonne. Menahem ben Solomon HaMeiri, Perpignan's premier scholar and halakhist, active during the later thirteenth and early fourteenth centuries, believed his community, like those of Béziers and Montpellier, owed their customs to their origins from Narbonne and Carcassonne.[14] When Perpignan was part of the Realms of Aragon and Kingdom

11. Joseph Shatzmiller, "Une 'matriarche' juive au tournant du XIVe siècle: Rosa de Grassa," in *Femmes Mariages-Lignages XIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby* (Bruxelles, 1992), 325-339. Winer, *Women, Wealth*, 88-9, 96-7.

12. Emery, *Jews of Perpignan*, 12-13.

13. Winer, *Women, Wealth*, 78; the testament was first edited in Emery, *Jews of Perpignan*, 187-88; and is discussed also in Robert I. Burns S. J., *Jews in the Notarial Culture: Latinate Wills in Mediterranean Spain, 1250-1350* (Berkeley, 1996), 87-90. See also Judah D. Galinsky, "Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in Thirteenth-Century Spain," *Journal of Interdisciplinary History* 35:3 (Winter 2005): 423-40.

14. Gregg Stern, *Menahem Ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy*, PhD. Thesis, Harvard University, 1995 and *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, (London, 2009), 2. (I thank Judah Galinsky for these references.)

of Majorca links with southern France were increasingly complimented by those with Iberia, as the Meiri's regular correspondence with Solomon ben Abraham ibn Adret (the Rashba) of Barcelona, and his respect for the scholars of Girona, illustrates.

The influx of Jewish settlers to the town of Perpignan is not surprising since thirteenth-century Perpignan housed a growing population overall; and its *aljama,* Jewish community, was on the rise. As an economic boom-town which did not originate from deep Roman roots, everything in Perpignan was relatively newer than other Catalan-speaking urban centers like Girona. Jewish people are first recorded as settling in Perpignan in 1187 making the community *qua* community possibly as much as three centuries younger than the Girona *aljama,* which has late ninth-century origins. The *call* of Girona,developed more naturally, reflecting the desire of many members of the Jewish population (but not all) to congregate around the main synagogue and community institutions, while the *call* of Perpignan was formally created in 1243. In that year all the Jewish families of the town who lived outside the borders of the Perpignan *call* were forced to relocate inside the quarter to better facilitate Queen Violant's collection of her revenues in taxes on their incomes.[15]

Jewish immigrants to Perpignan were both fleeing from the increased power of the Inquisition in southern France and coming to take advantage of the financial markets in a region with real economic growth. The notarial record emphasizes the lending operations of Jewish business people to the virtual exclusion of the other trades they exercised–although it seems that Jewish physicians dominated the medical profession here.[16] Credit looms so large in part because in thirteenth-century Perpignan the business of lending was good business: it held out real financial opportunity and even status–indeed it was more like investment banking than money lending, although pawn broking was still common. The Crown, which, as Stephen Bensch has illustrated for Barcelona, actively oversaw and cultivated the economic growth of its urban centers,[17] also regulated and profited from the business of credit: there was a recognized rate of interest for loans in the Realms of Aragon and the Perpignan community enjoyed many royal privileges protecting its lending operations –regional protectionist legislation against

15. For the Jewish community of Perpignan see Winer, *Women, Wealth*, 82-87; Pierre Vidal, "Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne," *Revue des études Juives* 15 (1887): 19-55; 16 (1888): 1-23, 170-203. Reprinted as *Les Juifs des anciens comtés de Roussillon et de Cerdagne*, preface by Eduard Feliu (Perpignan, 1984); and Marie Choukroun, "Les Juifs Catalans de leur arrivée à leur expulsion," *Aspects du moyen âge en Catalogne nord* 3 (1997): 1-30.

16. Richard W. Emery, "Jewish Physicians in medieval Perpignan," *Michael* 12 (1991): 113-134: between 1250-1418, 67 of the 120 practicing physicians were Jewish.

17. Stephen P. Bensch, *Barcelona and Its Rulers, 1096-1291* (Cambridge, 1995).

Italian Christian lenders entering the market, full freedom for Jews from ecclesiastical trial (at least until the death of Jaume "El Conqueridor" in 1276) and protected movement for Jews through the countryside, being the most notable concessions. In Perpignan many Christians were prospering, and the lucky advanced in social rank making fortunes. These "self-made" men regularly needed liquid assets to invest and so worked actively with Jewish lenders to obtain them.

There was so much cash available from the Jews of Perpignan that in 1278 Jucef Ravaya, as "bailiff of the king of Aragon" came to town to settle an enormous debt to two members of the Perpignan *aljama*. (This is the second document preserved unedited in the Perpignan notarial registers that reveals ties between individuals from Perpignan and Girona that I want to discuss.) On 23 November of that year Jucef Ravaya, illustrious member of Girona's elite Ravaya family, serving as bailiff of Girona and by command of the king, repaid 8,500 sous of a 15,000 loan in Barcelona de tern made by Astruc Vidal and Bondia de Lunel of Perpignan to certain citizens of Girona, including Berenguer "de Garnaudo" et Andreu "Sayerii".[18] The command of the king activated commercial links between prominent individual members of important Jewish communities: Girona and Perpignan but also Valencia and Barcelona. The notarial register entry records that 2,000 sous of the total sum of 15,000 had already been paid in Ravaya's name by Mosse Maymo in Valencia and another 2,500 sous had been covered by Mosse Ascandarani (or Ascandrani –"from Alexandria") in Barcelona. The Girona and Perpignan principals negotiated this weighty transfer of funds by working with their brothers: En Jucef Ravaya and his brother Mosse Ravaya were to receive some of the documents relating to the affair which had been entrusted to Mosse Ascandarani by Astruc Vidal and his brother Abraham Vidal.[19] So we see Jews from different communities working together and doing so in partnerships with their brothers.

The players in this transaction were wealthy and powerful enough to appear regularly before the king. As royal bailiff, En Jucef Ravaya of Girona is of course the most prominent, but Mosse Ascandaran appeared repeatedly at court from 1276-1281. Ascandaran came over and over to lodge his grievance against a knight of Tortosa who had acted the pirate and robbed his father at sea. The

---

18. ADPO 3E1 Reg. 5, fol. 85v: "Astruchus Vital judeus de Perpiniano (above: nomine meo et Bondie de Lunello) confiteor et recognosco vobis Jucefo Ravaya bajulo illustris reg[is Aragonum] etc. quod vos soluistis mihi (above: nobis [mihi et dicto Bon]die) ad meam voluntatem viij mill. et d sol. Bar. coronatorum monete legitimi terni racione illius debiti XV mill. sol. Bar. quod Br. de Garnaudo et Andreas Sayerii de Gerunda et quidam alii habitatores de Gerunda mihi et Bondie de Lunello debebant...." The names of the parties and the sums involved are legible, but how or why it was made are not easily discerned. The notarial entry is not in good shape; the notary crossed out and rewrote text many times.

19. ADPO 3E1 Reg. 5, fol. 86: "...dicto domino Jucefo Ravaya vel Mosse Ravaya fratri vestro instrumentum reddatur et [per omnes] restituatur quod dictus Mosse Ascandarani tenet in deposito sive comanda a me et ab Abrae Vitali fratre meo..."

lost merchandise must have been worth a small fortune for Ascandaran to have taken this trouble and incurred this expense.[20] Astruc Vidal's family was wealthy on at very least a local scale, lending actively in Perpignan.[21] The Perpignan players: Astruc Vidal, his brother Abraham Vidal, and Bondia de Lunel, also appear before the king concerning a guardianship dispute over the estate of the Vidal brothers' late father, Vidal Astruc. Bondia de Lunel was guardian of the half sisters of Astruc and Abraham Vidal: Nina and Petita.[22] Their father had obtained permission to write a Latin testament (no longer extant) from the Infant Jaume of Majorca-implying that Vidal Astruc of Perpignan had a large fortune (and also possibly feared some wrangling between the children of his first and second wives). Given the financial and political prominence of this group of Jewish men it is thus perhaps not surprising to see that their business interests caused them to cross paths with elite Jewish individuals from multiple other leading communities. But before we move to dismiss links across *aljames* as only relating to the elite, we cannot ignore that some more ordinary Jews seem to have made connections across communities. The primary players in Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona's family drama are relatively unknown. The groom's father, Elias "Berguyno/Bergoyno", acted in a group of twenty nine Jewish men to borrow 1,000 sous from Issac Mossé of Villemagne on behalf of the *aljama* of Perpignan in 1279, which establishes him as a permanent member of the community of some probity and/or means, but nothing else is known about his estate, manner of making a living, or his son.[23] The value of Reina's dowry of almost 2000 sous (although four times the average for a Christian woman of the artisan class in Perpignan) implies that she was either one of many daughters in the family in which she grew up or her rank was in the middle of the Jewish social spectrum for Girona or Perpignan.[24] For this more ordinary Jewish family then, the opportunity to make a marriage across communal lines had been seized.

A transaction from Girona reveals some of the economic hopes invested in long -distances matches as well as the fears that Jewish fathers must have tried to allay when marrying their daughters far from home. In 1332 David Bonjorn of Perpignan married Ester, daughter of Astruc Caravita, of the elite Caravita lineage of Girona. The marriage produced a son who eventually settled with his father in Perpignan,

---

20. Mosse "Escandaran" in Jean Régné, *History of the Jews in Aragon* (Jerusalem, 1973), citing documents in the Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA): ACA Canc. Reg. 39, fol. 169; Reg. 40, fol. 145; Reg. 41, fol. 106; Reg. 42, fol. 223; Reg. 48, fol.74; Reg. 50, 186.

21. Emery, *Jews of Perpignan*, 30.

22. ACA Canc. Reg. 21, fol. 8v; Reg. 19 fols. 141-141v; edited in Robert I. Burns S. J., *Jews in the Notarial Culture*, 158-59, 160-61. Revised in Winer, *Women, Wealth*, 78.

23. Emery, *Jews of Perpignan*, 144-5.

24. There are four other dowries recorded for thirteenth-century Jewish women in Perpignan, worth 1,500, 1,875, 6,250 and 8,750 sous of Barcelona. Reina's dowry of almost 2000 sous would be a median figure. The mean dowry of an artisan was 550 sous, Winer, *Women, Wealth*, 194. Great Jewish families of Girona gave their daughters around 4,000-5,000 sous, Planas, "jueus de Girona i els de Perpinyà," 43.

but it ended quickly after a messy divorce.[25] At the outset this must have seemed like a good prospective match to Astruc Caravita, although it was far from his Ester's natal home. Exactly why the marriage was attractive to Caravita cannot be certain, but from the middle of the fourteenth century on members of another elite Girona family, the Cabrit, are described as residing and working in Perpignan in the Girona records.[26] If other elite Girona families thought of moving into the financial markets in Perpignan, the marriage of Ester and David too might also have held out the possibility of opening up new sources of wealth to the Caravita. Bensch has recently chronicled the darker side of a move north by prominent Jewish businessmen: the violent attempts of Abraham and his son Vidal de Torre, of de Torre clan of Barcelona, to control sectors of commerce in Empúries previously the purview of the native Jewish community in Castelló de Empúries.[27] There is no concrete evidence to the effect that the Caravitas became established in Perpignan, indeed the failure of the marriage would have worked against that, but the notarial record does show some tangible financial benefit that David Bonjorn of Perpignan gained in 1332 from the connection when his father in law, Astruc Caravita, closed an expensive cloth transaction in Girona on behalf of his son-in-law.[28]

What halakhic measures then were employed by Jewish families to support their members over long distances? Since halakhah held great sway over marital matters,[29] it is not surprising that Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona, had documents drawn up in Hebrew above and beyond his daughter's marriage contract. A truism that the Meiri articulated concerning marital matters in his *Beit ha Behirah* ("house of choice") was that only scholars –persons "conversant with the laws of *kiddushin* and *get* [betrothal and divorce, but by extension marriage in general] should presume to rule in these areas. There is risk of serious error."[30] A young woman's chance of ever marrying could be undermined, or worse she could cohabit by mistake with one man when she was actually married to another, rendering any child of theirs illegitimate (*mamzer*). On the more mundane level there were some thorny issues concerning the economics of long-distance marriage since local halakhah (and/or minhag, custom) on the financial arrangements surrounding unions varied and, as the Rashba mandated: "everything is to be carried out according to local custom and regulations made by the local community."[31] In this context

25. Planas, "jueus de Girona i els de Perpinyà," 42.

26. Planas, "jueus de Girona i els de Perpinyà," 41.

27. Stephen P. Bensch, "A baronial *aljama:* The Jews of Empúries in the thirteenth century," *Jewish History* 22:1-2 (2008), 39-41.

28. Planas, "jueus de Girona i els de Perpinyà," 42-43.

29. Yom Tov Assis argues: "in matrimonial law as in religious precepts, at the very least, from a Jewish point of view, the *halakhah* supersedes the laws of the land in almost all circumstances," *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and society in the Crown of Aragon, 1213-1327* (London, 1997) 146.

30. Yecheskel D. Folger, *Tractate Kiddushin: According to the Meiri* (Jerusalem, 1994), 36.

31. Isidore Epstein, *The "Responsa" of Rabbi Solomon Ben Adreth of Barcelona (1235-1310)* (New York, 1925:1968), 85.

it is interesting that the supporting cast of Astruc, son of Isaac de Portelló's *pactum*, includes a famous actor, the Meiri. In addition to two Christian witnesses, whom the notary paid to validate other documents that day, there were two accompanying Jewish witnesses: Vidal Salamó Meir (the Meiri) and Bonafós Mossé. Both were men of standing in Perpignan and it is tempting to assert that they were invited to strengthen the updated financial arrangements surrounding this childless marriage. Five years previously Bonafós Mossé of Narbonne appeared in a similar role; King Jaume moved to guarantee effective financial management of the contested estate of an orphaned minor by appointing him to act as a supplemental guardian.[32] Guardianship was an important responsibility often taken on by community leaders.[33] Bonafós Mossé, was also a wealthy lender.[34] Bonafós Mossé may thus have served as a quasi official presence denoting some financial oversight for the future actions of Astruc's son-in-law in Perpignan. Vidal Salamó Meir was a financially prosperous worthy who served as secretary of the aljama in 1284 as well,[35] but it is not a stretch to conclude that Astruc, son of Isaac Portelló, of Girona also wanted the Meiri, first-rate halakhic scholar, to be one of the witnesses present when he transacted business relating to his daughter's dowry because of the possible halakhic implications of any compact surrounding a marriage.

What was the halakhah surrounding the economic aspects of marriage in *aljames* like Perpignan and Girona and how did it relate to long-distance unions? Contrary to stereotypes concerning medieval Jewry as legalistic or frozen in time,[36] halakhah on marriage is a prime example of how evolving and vibrant the medieval Jewish legal system actually was. For example, not appearing in the Talmud, the formal stage of financial negotiations through which betrothals were contracted, "shiddukhin" was a medieval innovation.[37] Furthermore, after contracting a marriage, the fate of the bride's dowry should she die barren seems to have had incredible regional variation; the actual dowry settlements of the Jews of early modern Tuscany after the death of a childless wife had almost nothing to do with Talmudic precedent at all.[38] Astruc,

32. For Bonafós Mossé of Narbonne as guardian see Winer, *Women, Wealth,* 117 and documents edited in Burns, *Jews in the Notarial Culture*, 156-8.

33. Winer, *Women, Wealth*, 107-132.

34. Emery, *Jews of Perpignan*, 30.

35. Emery found that Vitalis Salamoni Mayr (Catalan: Vidal Salamó Meir) appears 38 times: five as a witness, twice as aljama secretary and 31 times concerning 25 loans, Emery, *Jews of Perpignan*, 28 and 30. For the Meiri, see Stern, *Menahem Ha-Meiri*, 1-4.

36. For the stereotypes embedded in Christian theology see Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley, 1999).

37. Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women Medieval Europe* (Waltham, 2004), 49-51.

38. Stefanie Siegmund, "Division of the dowry on the death of the daughter: An instance in the negotiations of laws and Jewish customs in early modern Tuscany," *Jewish History,* 16:1 (2002), 73-106.

son of Isaac de Portelló, of Girona's *pactum* does not explain the exact nature of the additional Hebrew document to Reina's ketubah and the ketubah itself has not survived. In medieval Perpignan in the normal course of affairs a Jewish woman's husband controlled her assets exclusively for the duration of their marriage, as a Christian husband would do. In addition to her dowry (*nedunya*) Jewish legal tradition concerning marriage mandated that the husband grant his wife a supplement (*tosefet ketubah*) to help maintain her should she become widowed, local Christian husbands acted similarly granting a counter gift on top of a bride's dowry.[39] The dowry and the supplement were defined at marriage and recorded in the Jewish wife's *ketubah*, but not paid unless she was widowed. Astruc may have renegotiated the financial arrangements with Isaac, son of Elies, of Perpignan after the marriage had lasted some time without children, since Jewish fathers of brides were allowed to write in conditions to *ketubot* at the outset that they reclaim the entire dowry, in the sad event that their daughters died childless within a year of the marriage and Astruc asks for only one third of the total.[40] Astruc may have feared that Reina's husband would move to divorce her should she remain barren after the marriage had lasted for ten years.[41] Given the tense nature of the situation the additional Hebrew document probably also have included a system of mutual financial assurances. Halakhah recognized and afforded systems of protection for the Jews of Girona and Perpignan that were additional to and distinct from those in Roman law.

The use by Jews of a system of mutual assurance concerning marriage settlements has recently come to light. This system appears in two contexts in thirteenth-century Perpignan: exogamous marriage and family business that spanned two urban centers. Here are the two sets of financial assurances in the Perpignan record. In 1283 Belan Mossé d'Escola maintained an arrangement to protect his newly married daughter, Aster. He insisted that his son-in-law Perfet, son of the late Daví of Cabestany, keep all loan contracts that formed part of Aster's dowry in a discrete section of a locked chest in the house of the groom's brother, both father-in-law and son-in-law were to hold the keys.[42] After five years Belan Mossé would hand over his key to his son-in-law and allow Perfet to manage the loans without supervision. He publicized the arrangement by

39. David Davidovitch, "Ketubbah," vol. 10, 926-928 and Schereschewsky,"Dowry," vol. 6, 185-189, in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem, 1971).

40. Epstein, *The Responsa, 85*: notes the ordinance of Narbonne.

41. For Ashkenaz the *takkanah* of Rabbenu Gershom of Mainz might lead one to conclude that a wife who remained childless after ten years was safe from being divorced, but Elisheva Baumgarten has shown that halakhic rulings and consequent communal pressure strongly *urged* husbands to divorce barren wives: *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* (Princeton, 2004). 32-38.

42. ADPO 3E1 Reg. 12, fol. 11. See also Winer, *Women, Wealth*, 93.

having it read publically in a plaça of the *call* of Perpignan.[43] Belan Mossé was worried that his daughter's husband might mishandle her dowry, and he took steps to prevent this. A system of assurances also appears in the third document concerning ties between the Jews of Perpignan and Girona: two brothers, Bonet son of Lléo d'Elna, resident of Girona, and Bendit, resident of Perpignan, regulated a shared family fund and commercial enterprise between the two towns. Their financial assets, both loan contracts on parchment and a weight of solid coinage were deposited in a single chest. Both brothers had equal rights to ownership and could use their shares of the money in full freedom once a five year period was up; in the meantime Bonet, the brother who lived in Girona, would receive a stipend of 475 sous per annum to live on ("pro meis necessariis").[44]

Thus local Halakhic civil law provided a means by which two parties could work together for five years and then part ways: a natural division once a sibling had established himself away from home or a new marriage had shown itself to be a lasting union. The two parties would deposit assets in a chest with two locks/ separate keys with each party keeping one key to the double lock; the contract was then registered with a local Christian notary. This kind of arrangement also appears in a 1341 Latin contract between a Jewish father-in-law from Vic and his son-in-law Salamó Taroç of Girona, where it is referred to by the Hebrew term (as the Christian notary heard it) "aharayus."[45] In her study of Hebrew deeds of Catalan Jews Klein explains this term:

Aharaiut (literally: responsibility) refers to the lien on the property which secured an obligation. Used to offer security to a creditor by putting a lien on the debtor's property, it appears in our shetarot [Hebrew deeds] in the form of security which the seller or donor gave to the buyer or recipient against the transaction's being overturned or challenged. Real estate was described as ...'property which offers security' in contrast to moveables...[46]

The arrangements described in Perpignan and Girona may have had real estate behind them, but the Latin documents do not directly refer to it, nor do

43. Belan Mossé is recorded as publicizing an unspecified agreement, financial arrangements surrounding his daughter's marriage would make sense. ADPO 3E1 Reg. 13, fol. 9v; edited in Emery, *Jews of Perpignan*, 163: "... in platea judeorum ville Perpiniani videlicet in loco ubi venditur fruita in dicta platea."

44. ADPO 3E1 Reg. 6, fols. 37-37v; edited in Emery, *Jews of Perpignan*, 151-2; Winer, *Women, Wealth*, 98.

45. Planas i Marcé, "La vida cotidiana en el Call de Girona en el siglo XIV," in *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval* (Cuenca, 2003) 280 cites L. Llop, *L'economia dels jueus de Vic al segle XIV a través del préstec*, (PhD. Thesis, University of Barcelona, 1999).

46. Klein, *Hebrew Deeds of Catalan Jews/ Documents hebraics de la Catalunya medieval 1117-1316* (Girona, 2004), 16-17. See also the fourth document, line 30: "b'aharaiut v'chomer aleinu v'al kol n'chasenu" which Klein renders as "the lien and substance on us and on all our property." *Hebrew Deeds*, 220 and 35.

they employ the Hebrew term. They do specify that both parchments and specie were contained in the chests. Possibly the concept of a general lien on one's real assets as behind any large loan was drawn upon to create this kind of pact, since the Girona document's use of the term "aharayus" implies that there was a halakhic precedent at work here. Halakhah seems to have provided dynamic ways of negotiating the financial perils of exogamous marriage and family businesses that spanned different towns.

If halakhah provided special means of security for long-distance relationships it precluded others. Jewish wives were not to recoup their dowries during their marriages, as local Christians could do in the case of their husbands' bankruptcy. This must have been experienced as a hardship, and a case is preserved in the early fourteenth-century registers of a Jewish wife attempting to retrieve her marital assets. On 19 June 1329, Bonadona, the wife of Mossé Vives of Perpignan, registered her intent to claim her *ketubah* and all additional goods that her husband had assigned to her during his lifetime because he was: "mismanaging and wasting all of his goods."[47] Bonadona did not want a divorce, but to take financial control of her assets through a bankruptcy suit. Discussions of bankruptcy by Iberian and Provencal Rabbis of the period imply she may not have succeeded. The Rashba stated that it was not lawful for a wife to reclaim her *ketubah* while her husband was still living.[48] His student, Yom Tov b. Abraham al-Ishbili (of Seville) (c. 1250-1330), replied in the same way to a series of requests from wives with husbands who were compulsive gamblers.[49] And gambling was a problem that struck the Perpignan community– in March of 1277 Astruc Abrae received an enormous payment of 2,000 sous Barcelona de tern in order to permit a fellow Jew to resume gambling, implying that the party was a compulsive gambler.[50] When economic misfortune befell a married couple a Jewish wife was not shielded by halakhah from her husband's decline as was the Christian wife by Roman law.

Recent work in medieval Jewish Studies has emphasized that in many respects Jews shared the same cultural world as their Christian neighbors. The mothers, children and families of the Jews of Ashkenaz (often broadly construed as Germany and northern France), long viewed as safely sequestered from the threats of acculturation have increasingly been revealed to have been

47. ADPO 3E1 Reg. 45, fol. 21; Winer, *Women, Wealth*, 95.

48. Klein, "The Widow's Portion: Law, Custom and Marital Property among Medieval Catalan Jews," *Viator* 31 (2000): 157, note 54.

49. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered*, (Berkeley, 1989), 38

50. ADPO 3E1 Reg. 6, fol. 30: "Immo libere et sine omni pena ... possis diverse ludere ... numquam mihi solvere tenearis (above: quod instrumentum dicte promissione [in quo] volo quod pro cancellato etc. et non sit alicuius valore).... profiteor et re[cognosco] me a te habuisse et recepisse duo mill. sol. Bar. de qua etc. de quibus etc. facimus pactum." (The other party's name is missing— the register is damaged, so we will never know if he was Astruc Abrae's son-in-law.)

major players in that acculturation.[51] Medieval Jews and Christians of Catalan-speaking lands also inhabited the same broader cultural world.[52] Klein argues that elite Jewish and Christian families of Barcelona conducted their business in the same commercial milieu, often across religious lines, knew each other well and had "a vested interest in each other's well being".[53] In inheritance and marriage practices halakhah was distinctively regional in nature and this in itself implies that medieval Jewish people must be understood as Catalans, full members of the culture of their urban communities, not temporary sojourners in a host society.[54] There were limitations on Jewish/ Christian cultural exchange, which cannot be reduced to a tale about mutual "tolerance" across religious lines –to do so would be anachronistic. David Nirenberg even has cautioned that we not read too much into familiarity– that shared commercial interests, for example, could easily change and thus were not always enough to create enduring bonds of friendship.[55] Finally, it cannot be forgotten that although not rigid, and not always followed, halakhah was normative for Jews. In terms of marriage and the family the ability of Jews to obtain divorces is an obvious legal difference from the Christian majority. In consideration of the matter of long-distance links between the Jews of Girona and Perpignan, halakhah provided safeguards for the financial standing of a bride or the solvency of a brother different from those available to Christian wives and their relatives and Jewish norms precluded the use of some other methods.

Long-distance relations between Jews, through their marriages and family businesses, were supported by their use of a combination of halakhah and Roman law. When Astruc, son of Isaac de Portelló, of Girona wanted to safeguard his daughter Reina's dowry he looked to both halakhah and Roman law for help, because he was familiar with the protections both systems had to offer. When Bendit, son of Lléo d'Elna, of Perpignan watched his brother Bonet set off for Girona he used a Latin notarial document to recognize their business partnership and a halakhic system of financial assurances to support it. Long-distance links, and the ways in which Jewish families maintained them, reveal the Jews of medieval Girona and Perpignan to have been full participants in Catalan society as well as distinctly Catalan Jews.

---

51. Ivan G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe* (New Haven, 1998). Baumgarten, *Mothers and Children*.

52. Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism* (Notre Dame, 2007).

53. Klein, *Jews, Christian Society and Royal Power in Medieval Barcelona* (Ann Arbor, 2006), 190.

54. Introduction to the Elka Klein Memorial Volume, *Jewish History* 22:1-2 (2008), 1-13; Klein, "Splitting Heirs: Patterns of inheritance among Barcelona's Jews" *Jewish History* 16:1 (2002), 49-71 and "The Widow's Portion".

55. David Nirenberg, review essay on Klein's *Jews, Christian Society and Royal Power* in the Elka Klein Memorial Volume, *Jewish History* 22:1-2 (2008), 245-253.

La comunitat jueva de Girona a través de la documentació de Vic (segles XIII i XIV)

per IRENE LLOP JORDANA

Els jueus que es van establir a Vic durant els segles XIII i XIV ens han deixat una abundant documentació que actualment es conserva a l'Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic, formada pels manuals notarials i els *Libri Iudeorum*. Aquestes fonts ens permeten estudiar la comunitat vigatana, però també aporta dades sobre altres comunitats jueves, entre les que destaca Girona, amb la que es relaciona des de l'establiment dels primers jueus fins a la fi de l'aljama.

1. ORÍGENS DE LA COMUNITAT JUEVA DE VIC (SEGLE XIII): IMPORTÀNCIA DE LA COMUNITAT JUEVA DE GIRONA

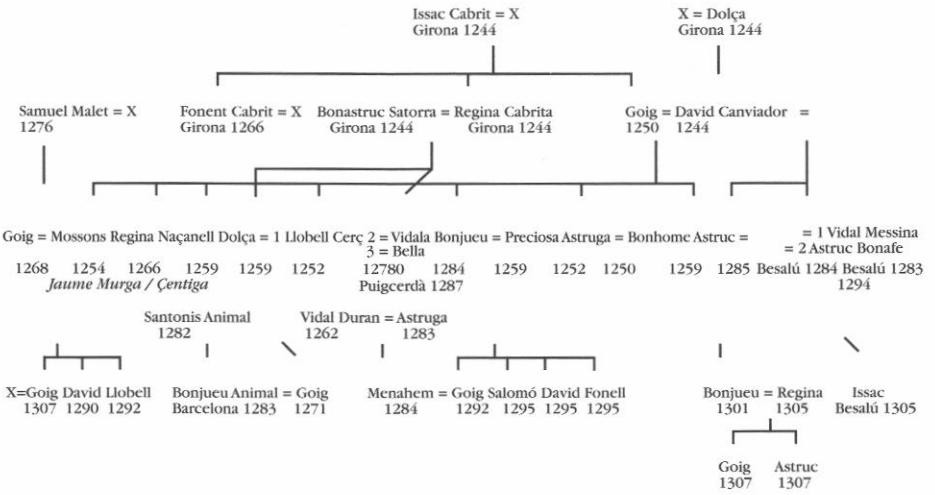
Els primers jueus que s'instal·len a Vic a mitjan segle XIII ja actuaven a la vila de Vic des de la dècada dels 30 del mateix segle. Aquests primers jueus eren de Girona i Barcelona, i a mesura que augmentaven els negocis a Vic, es van anar instal·lant a l'única comunitat jueva en un radi prou ampli, que cobria el buit de la zona entre Vic i aquestes comunitats, amb les quals també estableixen lligams familiars.

Els jueus que s'establiren a la vila abans de 1250 eren poc nombrosos. La consolidació de la comunitat i l'arribada de jueus d'altres poblacions va fer créixer el nombre de jueus de Vic i, també, el seu call. En el cas de Vic, els jueus s'instal·len entre la catedral, seu del poder episcopal, i el castell de Montcada, centre del poder senyorial, molt a prop de la línia que dividia les dues jurisdiccions de la ciutat. El

fet que una meitat del call estigués sota la jurisdicció dels Montcada i l'altra, sota la del Bisbe, té uns efectes importants, ja que implica que, dins la mateixa comunitat, hi hagués jueus dependents del Bisbe i jueus dels Montcada. Els jueus de Vic no vivien en un barri exclusiu i tancat, sinó barrejats amb els cristians.

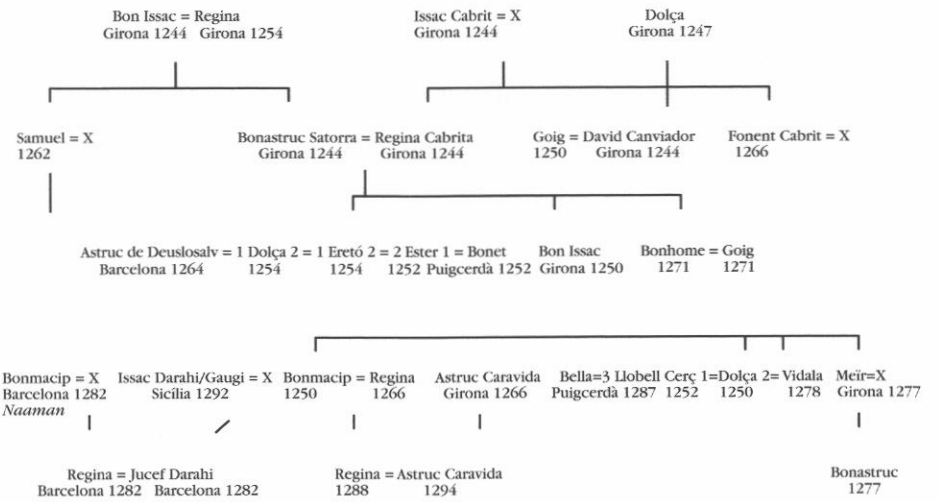
Els jueus de Vic tenien forts lligams familiars, i tot i que els membres d'aquestes famílies actuaven independentment, estaven molt relacionats i són nombroses les cessions, donacions i transferències entre els familiars. Les quatre famílies més importants són la de Bonastruc Satorra, la de David Canviador, d'Astruc de Mallorca i d'Issac de Manresa.

Família de Bonastruc Satorra: Bonastruc Satorra és el primer jueu *vigatà*. És fill de Bon Issac i de Regina, de Girona, i estava casat amb Regina Cabrita. Aquesta jueva, molt present a la documentació del primer període, era filla del jueu gironí Issac Cabrit i germana de Fonent Cerç i de Goig, la dona de David Canviador, que s'establiren a Vic uns anys després.



Família de David Canviador: David Canviador s'anomena així a causa de la seva activitat; sabem que la seva mare es deia Dolça, però tenim poques notícies d'aquesta jueva, tret que també era de Girona i que tenia un deutor mallorquí. La dona de David, Goig, és la germana de Regina Cabrita. Molt més activa que el seu marit, mou grans quantitats de diners i conservem dos testaments[1] entre els folis corresponents a l'any 1283 (ACF-19, f. 128 bis).

1. El primer, amb data de 14 de juliol de 1266 (ACF-4583, f. 8v) publicat a OLLICH, I. "Aspectes econòmics de l'activitat dels jueus de Vic, segons els "Libri Judeorum" (1266-1278)". Barcelona: CSIC, 1985, p. 97-98; el segon és un foli sòlt, amb data de 21 de maig entre els folis corresponents a l'any 1283 (ACF-19, f. 128bis), recollit a la meva tesi doctoral.



Alguns jueus i jueves conserven béns immobles al seu lloc d'origen, quan és Barcelona o Girona. El següent quadre mostra el cas de Girona:

- 1238 (ACF-2, f. 110r): Regina Cabrita cedí al seu marit la possessió de cases que tenia a Girona.
- 1253 (ACF-5, f. 104r-105r) Regina Cabrita i els seus fills confirmaren venda que el seu marit va fer a Agnès de Gironella, dona de Raimon de Gironella, de les cases que són al costat de l'església de Santa Maria de Puelles, per 210 sous barcelonesos de doblenc. Limita a l'est per la porta i el carrer, al sud amb les cases de Bonanat de Besalú, a l'est amb les cases de Berenguera i al nord amb les parets de l'esmentada església.
- 1259 (ACF-6, f. 202r-v): Isaac Cento, de Girona, cedí a Salomó, fill de Bonjueu, 140 auris que té sobre dos camps, i sobre les cases del difunt Bonastruc Cento i la seva dona Bonadona, al Pla de Girona.
- 1260 (ACF-8, f. 145r): Dolça, dona d'Eretó, cedí els diners de la venda que va fer el seu marit de la quarta part de l'hort i la seva casa a Girona, al lloc dit Gironella de Pla, sota domini de Ramon Andreu, i de (...) a Girona, al lloc dit Mercadal, sota domini dels hereus de Dalmau de Sobreporta; les afrontacions consten en *carta hebraica*.
- 1277 (ACF-4586, f. 56v): Eretó i la seva dona servaren indemne a Meïr, jueu de Girona, germà d'Eretó, per la venda de la casa a Maimó de Manresa i la seva dona Mira, a Girona, per 1.000 sous barcelonesos quatre anys abans.

L'estratègia matrimonial d'aquestes famílies jueves consistia en la combinació d'una tendència endogàmica (casament entre cosins o amb un familiar proper del cònjuge difunt) i una tendència exogàmica (matrimoni amb jueus i jueves d'altres poblacions, però de la mateixa classe social). El següent quadre ens mostra l'origen dels cònjuges dels membres de les principals famílies jueves establertes a Vic, on generalment fixen la seva residència:

FAMÍLIA DE BONASTRUC SATORRA
1a generació: Girona
2a generació: Girona-Vic, Girona
3a generació: Barcelona, Puigcerdà. Residència a Vic, alguns fills a Girona, Barcelona (relacionat amb jueu sicilià establert a Barcelona)
FAMÍLIA DE DAVID CANVIADOR
1a generació: Girona
2a generació: Girona-Vic, Girona
3a generació: Homes: Cardona – Dones: Besalú, Puigcerdà Residència a Vic Jueu casat amb cosina, un cop vidu, es casa amb la germana d'aquesta
4a generació: Barcelona Residència a Vic i a Barcelona
FAMÍLIA DE MANRESA
1a generació: *Hispania*
2a generació: Residència a Vic
3a generació: Homes: Barcelona, Torroella? Residència a Vic
4a generació: Homes: Barcelona, Vilafranca, Solsona, Barcelona Residència a Vic, Solsona
FAMÍLIA DE MALLORCA
1a generació: *Mallorca*, Sant Celoni Residència a Vic
2a generació: Girona Residència a Vic
3a generació: Homes: Girona – Dones: Cardona
4a generació: Castelló, La Bisbal Residència a Vic, Barcelona
5a generació: Barcelona, Girona Residència a Vic
6a generació: Homes: Girona, Torroella, Barcelona – Dones: Lleida, Girona Residència a Vic Filla conversa casada amb convers de Caldes de Malavella

El divorci s'acceptava entre els jueus, i el *guet* o repudi feia lliures els dos cònjugues. A vegades es defeia el matrimoni per intermediaris, de la mateixa manera que n'hi havia per casar-los. A principi del segle XIV documentem el divorci entre Astruga i Bonastruc des Mestre, jueu de Girona habitant a Vic: el 22 de novembre de 1313 absol a Bonastruc per raó de dot, esposalles i augment en documents hebreus i llatins, dels quals està plenament satisfeta; Jucef de Mallorca, jueu de Vic absent, té les esposalles en hebreu, i reconeix haver rebut *quinian* (ACF-4595, f. 61v); Bonastruc absol a Astruga sobre qüestions, demandes, etc. per raó del matrimoni, en documents hebraics i llatins (ACF-4596, 62r).

Són poques les notícies de conversions documentades a la comunitat de Vic. La primera notícia d'un convers data del 17 d'octubre de 1264. Baró, jueu fill d'Isaac Cerdà, jueu difunt de Girona, reconeix tenir en comanda de Mateu de Camprodon, que va ser jueu, 50 sous barcelonesos de tern (ACF-10, f. 207v). També es convertí al catolicisme Mossons, fill de David Canviador, es convertí al cristianisme a principi del segle XIV, poc abans de 1307 (Jaume de Murga, ACF-4592, f. 79r; Jaume Çentiga, ACF-4607, f. 7r i ACF-4607, f. 9r).

2. ACTIVITAT ECONÒMICA DELS JUEUS DE GIRONA A VIC (1231-1315)

Durant el segle XIII, jueus d'altres poblacions actuaren a Vic sense instal·lar-se a la vila:

> Barcelona (61 persones entre 1248-1311), Girona (37 entre 1242-1311), Besalú (13, 1247), Cardona (9 entre 1253-1309), Granollers (6 entre 1255-1307), Solsona (5 entre 1252-1289), Manresa (3, 1254), Perpinyà (3, 1307), Vilafranca del Penedès (3 entre 1252-1295), Ripoll (3 entre 1279-1313), Bagà (2, 1315), Castelló d'Empúries (2, entre 1301-1313), Puigcerdà (2 entre 1252-1281), Caldes de Montbui (1, 1307), Figueres (1, 1283), L'Aleixar (1, 1301), Mallorca (1, 1248), Montpeller (1, 1252), Morvedre (1, 1312), Puigcerdà, Cardona (1, 1252), Sabadell (1, 1291), València (1, 1290).

La majoria dels jueus forans que actuen a Vic procedeixen de les dues aljames més importants de Catalunya, que serien Girona i Barcelona, que són a més cap de col·lecta; el nombre de jueus disminueix a mesura que s'allunya de Vic, de manera que tenim més relacions i més antigues amb les comunitats més properes. Alguns d'aquests jueus formen part de famílies importants i ben documentades.

Els jueus de Girona són els primers que documentem relacionats amb Vic, i és la població d'origen dels primers jueus que es van establir a Vic. Els noms dels jueus gironins que apareixen a la documentació notarial són els següents:

Aaró, de Vidal de Castelló
Abraham Cordoví
Abraham Ravaia
Abrahe Taroç
Assanell
Bon Issac de Girona
Bonafilla, dona de Rovèn Cerç
Bonastruc Cento
Bondia Barzelai
Bonet Aninai
Bonjueu Baró
Çarch
David Vidal
Dolcet de Girona
Fonent Cerç
Issac Cento
Issac Cerdà
Issac Cerdà, de Girona
Jucef Cento
Jucef, fill d'Issac Cento
Jucef Salomó
Maimó Cerdà
Meïr de Girona
Mossé Ravaia
Rovèn (...)
Rovèn Cerç
Salomó Aninai
Salomó Cabrit
Salomó Cerç
Samuel de Narbona
Taroç Issac
Vidal de Castelló
Vidal Proençal
Vidal Ravaia
Vidal Samuel

El préstec és l'activitat que realitzaven aquests jueus forans. La seva activitat comença amb els primers jueus documentats que actuen a Vic, ja que no s'instal·len a la vila fins als anys 40 i 50 del segle XIII. El segon manual, per exemple, recull notícies de jueus de Barcelona i Girona actuant a la ciutat abans que una família gironina s'hi traslladi. L'activitat d'aquests jueus, especialment els de Barcelona o Girona, continua al llarg de tot el període. La majoria d'aquests jueus tenen llaços familiars amb els jueus que viuen a Vic, com la família Cabrit. El nombre de préstecs en efectiu i en espècie és menor que el realitzat pels jueus vigatans, però el promig prestat és superior. La majoria de prestadors són homes, amb les úniques excepcions de Goig, dona de Bonjueu Aninai, Ester, dona d'Issac Salvadel i Bonadona, vídua de Naçan, que no són grans prestadores (Goig i Ester efectuen un únic préstec i Bonadona, tres, per quantitats baixes).

Aquesta activitat és molt intensa, a causa del fet que hi havia una gran demanda, sobretot d'efectiu, de totes les classes socials. Els jueus que s'instal·len a Vic i responen a aquesta necessitat de la població, que els tolera perquè els necessita ja que, d'altra banda, el préstec amb interès està prohibit entre els cristians. Els jueus de fora de Vic redueixen la seva activitat a la vila a partir de finals dels anys 70.

3. ELS JUEUS DE VIC I DE GIRONA AL SEGLE XIV: CANVIS I FI DE L'ALJAMA VIGATANA

El segle XIV va ser una època de canvis i dificultats que acaba amb la fi de l'aljama del 1391.

L'activitat econòmica dels jueus de Vic continua sent el préstec, només en efectiu, i l'interès del préstecs baixa (cal recordar que la introducció del censal i del violari pot resultar més interessant als deutors perquè l'interès és més baix

i el termini, més llarg). Vic continua sent un important centre econòmic, i el radi d'acció dels jueus de Vic s'estenia a l'actual comarca d'Osona, el sud del Ripollès i a la diòcesi de Girona.

Sembla que els préstecs estiguin monopolitzats per unes famílies jueves benestants. Es tracta dels Vidal, que incorporaren els gendres al negoci. La majoria d'aquests gendres són de comunitats importants i tindrien una bona situació econòmica. Vic era, encara, un focus d'atracció de jueus d'altres comunitats (s'instal·len jueus de Barcelona, Girona, Berga/Bagà, Lleida, Manresa...).

Si bé la mobilitat dels jueus no és una novetat, al segle XIII els jueus de Girona actuen o s'instal·len a Vic, però els jueus de Vic que anaven a altres poblacions ho feien sobretot a Barcelona, però també a Bagà, Caldes de Montbui, Vilafranca del Penedès, Granollers, Manresa, Tarragona o Cardona. Es tractava de jueus de segona o tercera generació, alguns dels quals tornaren a Vic passat un temps. Al segle XIV, alguns jueus de Vic s'instal·len temporalment a Girona: el metge Maimó Bonjuà (1343-1344), Jucef Vidal (1347), Astruc i Ruben Mercadell, nascuts a Torroella de Montgrí però instal·lats a Vic (1348).

Entre els jueus vigatans i gironins es nomenen procuradors per cobrar els deutes a les diferents diòcesis: Maimó Mercadell, jueu de Girona, nomena procurador Salomó Vidal i Astruc Mercadell per cobrar deutes a la diòcesi de Vic (1339) i (...) i Astruga ordenen procurador Mossé Ravaia, fill de Salomó Ravaia, de Girona (1348). També Jucef Vidal, instal·lat a Girona, fa procurador a Samuel per cobrar deutes de Vidal Barçelai, jueus de Girona, segons documents hebreus.

Els manuals del segle XIV constaten la presència d'un costum entre els jueus catalans anomenat *aharayut* (en hebreu, responsabilitat). Un document del darrer llibre de jueus explica que es tracta d'un costum de Girona, que consisteix a deixar una quantitat de diners en una caixa amb dos panys, de la qual el pare té una clau i el gendre l'altre.[2] La caixa (*techa*) estava a casa del sogre o d'algun intermediari.[3] Aquests diners es guardarien com a garantia en cas que la dona quedés vídua o se separés del marit. Sembla que no es correspon a cap costum cristià de l'època, i apareix a poblacions com Valls i Santa Coloma de Queralt. Només hem trobat una referència a *l'arayuz* a la documentació vigatana, amb data del 22 de gener de 1266, en la qual s'identifica amb l'esponsalici hebreu. Arnau d'Aragall i la seva dona Ramona,

2. Un document de 1341 ens diu: "promittimus nunc deponere nomine vestro et de dicte (...) quadam caixia quod habeat duos panys sive tanchatures, de qua nos teneamus unam clavem et vos alteram, et de dicta caixia stet in hospicium nostrum in civitate Vici, si nunc ibi habitaverimus et alii (...) ubicumque habitaverimus sive tenuerimus domicilium nostrum, et hoc pro securitate dicte Dulcie, filie nostre, uxoris vestre et dote sua, iuxta et secundum consuetudinem sive usanciam assuetam inter iudaeos et iudaeas civitatis Gerunde, que consuetudo sive usancia vocatur in ebrayco aharayuç". ABEV, ACF-4606, sòlt.

3. 1342: "quingentos solidos poden in quadam techa que est in hospicio dicti Astruchi Bonanasch, cuius teche ego teneo unam clavem et dictus Bonanasch aliam".

de Sant Martí de Riudeperes, deuen a Bonafilla, jueva, muller de Jucef Pesat, 25 sous barcelonesos de tern.[4]

Durant la segona meitat del segle, la Pesta i els avalots de 1391 van suposar la fi de la comunitat jueva vigatana.

La Pesta va arribar el juliol del 1348 i provocà una gran mortaldat: segons els arxius locals, a la Plana de Vic van morir 2/3 parts de la població, produí una gran insegurat i greus problemes econòmics. A tot això hem d'afegir la mort dels jueus més rellevants de l'aljama: el 1348 mor Maimó Bonjuhà, el 1349 en Salomó Vidal (redacta l'últim testament el juliol de 1349) i la Goig, el 1350 en Jucef Vidal, el 1351 l'Astruc Proençal... Malauradament, la documentació del *Liber Iudeorum* canvia, ja no documentem i té buits cronològics. Aquesta sèrie notarial finalitza l'any 1354. L'any 1353 els habitants de Vic van incendiar la casa i església de Palau, on s'administraven els béns que el monestir de Ripoll tenia a la comarca d'Osona, i en un principi van culpar els jueus; el darrer manual no esmenta el tema.

El nombre de jueus instal·lats a Vic anà disminuint i desaparegué en 37 anys, per tant hem de suposar que la majoria de jueus es convertiren (després de la mort d'en Salomó Vidal es converteixen tres fills seus) o anirien a altres aljames més grans. Girona va ser el destí d'alguns jueus i jueves. Vegem dos casos força diferents:

Dolça, casada amb Bonastruc Bonet, de la Bisbal, i després amb Jucef Vidal, de Vic, on va residir. Tingué tres fills del primer matrimoni i dues filles del segon. A la seva filla Astruga li fa donació d'un lloc de seure a la sinagoga major de Girona l'any 1349.[5] La darrera notícia que tenim d'aquesta jueva és la venda d'una casa i dependències al call gironí, que la comunitat jueva comprà en part a Dolça i en part adquirí en bescanvi del que devia el seu fill Bonet Bonastruc a la comunitat, per la contribució amb els impostos i talles de la comunitat.[6]

Vidal Maimó va viure entre Besalú i Camprodon a la dècada dels 70 del segle catorzè. L'any 1377 va requerir els serveis del metge Bernat des Mestre, de Girona, i quan tornaren a Besalú van vendre una casa que tenien al call de Girona per 35 lliures.[7]

L'any 1391 es van produir atacs contra els jueus arreu de Catalunya. Per aquest motiu, el regent del batlle de Montcada de la ciutat va fer un inventari dels béns de les cases dels jueus de Vic d'aquesta partida (Lligall 1300.02). Només tres dies després es van convertir al catolicisme els sis darrers jueus de la ciutat (ACF-505, f. 199v). Desconeixem el noms dels darrers jueus convertits, però a l'inventari de les cases jueves consta el nom de Satorra, de la mateixa família del primer jueu anomenat *de Vic*.

---

4. 25 sous "quos nos a te de tuo arayuuz, qui secundum legem abrahicham dicitur sponsalicium, puro mutuo confitemur recepisse" (ACF-4583, f. 2r).

5. ACF-4583, f. 158v-159r.

6. LOEB, I, "Actes de vente hébreux originaires d'Espagne", *Per una història de la Girona jueva*. Girona: Ajuntament de Girona, 1988, op. 485-500.

7. CORBELLA, R., *L'aljama de jueus de Vic*. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1909/1984, p. 143-146; GRAU, M. *Los judíos de Besalú*. Olot: Impremta Aubert, 1997, p. 122-123.

Traducció catalana de la quetubà d'Astruga i Mair Vidal (Besalú, s. XIV)

per LÍDIA DONAT PÉREZ*

El volum 2003 de la notaria de Besalú de 1347 comença al foli 1r amb un instrument notarial que conté la traducció catalana d'una quetubà (o contracte matrimonial jueu) de 1336, localitzat a l'Arxiu Comarcal de la Garrotxa pel Dr. Lluís To de la Universitat de Girona, a qui hem d'agrair que compartís la referència.[1]

Es tracta d'una acta singular, promoguda per una dona jueva besaluenca de nom Astruga, que estava interessada en la traducció a la llengua romanç del seu contracte matrimonial, un document, possiblement en arameu, certament escrit en caràcters hebreus, que no ens ha pervingut. El jutge de Besalú porta a terme el procediment que dóna validesa legal a l'instrument notarial, però el narrador de la història és l'escrivent de la notaria, Ramon de Socarrats. L'acta descriu el procediment que resumim a continuació:

El dilluns 9 d'abril de 1347 Astruga, muller de Mair Vidal (jueu de Besalú) compareix davant el jutge ordinari de Besalú, Arnau de Batet, dient que ella havia aportat un dot de 210 morabatins d'or al seu marit i que aquest hi havia afegit 200 sous d'argent i, a més, li havia promès proveir-la i governar-la i que, per tot això, ell havia obligat tots els seus béns presents i futurs, en instruments

* Associació d'Història Rural de les comarques gironines.

1. Arxiu Comarcal de la Garrotxa, Fons Notarial, Besalú, volum 2003, foli 1r-3r.

nupcials hebreus. Astruga exhibeix un instrument o escriptura en pergamí, escrit en hebreu (*sic*), que diu que s'anomena *cassuba*. Donat que espera haver de mostrar aquest instrument sovint entre cristians, però és complicat fer-ho en hebreu perquè els cristians no l'entenen, per tal que pugui donar fe de l'instrument nupcial i del seu contingut (ja sigui dins com fora de judici), Astruga suplica al jutge que faci traduir el document de l'hebreu al romanç, que el faci posar en pública forma i, finalment, que la nova acta li sigui lliurada.

Un cop cridat Ramon de Socarrats (escrivà jurat del notari de Besalú, Arnau Masó) i admesa la súplica, el jutge interroga Astruga (sota jurament fet corporalment sobre els deu preceptes de la llei mosaica) perquè li digui la veritat si l'escriptura hebrea que li mostra és realment un instrument nupcial entre ella i el seu marit i Astruga ho afirma.

Aleshores el jutge fa cridar com a experts Astruc Issac i Salomó d'Alborns, jueus de Besalú (ambdós acostumats a veure, subscriure i traduir instruments hebreus) i els pregunta si diran la veritat de tot allò que els demanarà i ells responen que sí. Fet el jurament sobre els deu preceptes de la llei mosaica, el jutge els pregunta si l'escriptura mostrada és l'instrument de noces entre Mair Vidal i Astruga i si està feta segons el costum hebreu; els dos ho confirmen i hi afegeixen que s'anomena *cassuba*. El jutge els mana, encara sota jurament, que la llegeixin en romanç, paraula per paraula, fidelment, segons el seu bon entendre. També ordena a l'escrivent que escrigui en lletres cristianes en pública forma tot allò que tradueixin i declarin els experts i que després ho lliuri a Astruga. Seguidament, en presència dels testimonis i sota jurament, Astruc Issac i Salomó d'Alborns comencen la lectura i traducció del document, que transcrivim tot seguit:

> "En tres en la setmana, en XXVI dies, a mes de Elul an de ·V· milia e ·XC· e ·VI· a criament de segla a comta que nos comtans, assí en lo terme de Begordam e·lloch, com lo novi Senyor fil del senyor[2] Vidal dix a ela, a dona Astruga donsela, fia del senyor Salomon fil del senyor Mair, sies a·mi a·muyer, com a·lig de Moysén, e d'Irael, e yo serviré, e honraré, e provahiré e governaré a tu, com ús d'omes jueus, que servexen, e onren, e proveexen, e governen, lus muyers ab veritat.
>
> E don a tu spoli de ton donçalatge, argent de diners ·CC· qui pertanyen a tu, e ton provehiment, e ton cobriment, e ton bestament, e conexeré tu, com ús de tota la terra.
>
> E avolenta dona Astruga, nòvia aquesta, e fo a el, el senyor Mair, novi aquest a·m[uy]er.
>
> E aquesta dot que adux a el, de casa de son avoncla senyor Caracosa, fil del senyor Mair, emfre en argent, emfre en or, e draps, e arneses, e roba de lit, ab ·CC· [mç.] grans morabatins amfossins, nous bels e bons,

2. Cancel·lat: Mair fil.

en or, e en pes complit, comta de soma del tot, reebe sobre el senyor Mair novi aquest en ·CCX· [mç.] grans morabatins amfossins, nous bels e bons, en or, e ab pes complit sens mirua.

E avolenta senyor Mair novi aquest, e anadí a ela del seu ·CC· sol. grans d'argent esmerat [qu·]es en el ·VIII· d[iners], a tot sou, e sou.

E axí dix a nos senyor Mair novi aquest: To[t tem]ps que carta d'escriptura aquesta isca sia de sotz poder de dona[3] Astruga novia aquesta, [sia] de sotz poder de sos hereters, sia de sotz poder del vinens per son loch,[4] [e] com que no squinsat, e com que no scrit sobre son dos que el pagat, si no creeguez, sia ela, sia ses heretés, sia els [vin]ens per son loch, sia sobre mi, sia sobre mos her[eters], sia sobre·ls vinens per mon loch, per lur peraula per cabal, a dir no som pagatz, vuy[le]s per tot conta d'aver de l'escriptura, e de la dot e del anadiment al[s] remembratz, [vuy]les en sa partida, [vuyles] [-]en sa provesions, e sa governa[ció, vuy]les en lur partida, en tot [romanen] de c[on]dicions d'escriptura, e en totes coses de carta d'escriptura aquesta com a ·II· testimonis dignes, sens [nen]gu[n]a promissió e s[ens] sagrament leuger ne greu en el segle, ni son arodolament, ne negex[5] uet clo[s], [e] promissió de cap [tot·]zo que ab e[sti]pulació acabada de present, en deute mi metex, e oblige m[o]s béns a ela, e [a so]s herete[rs], e als vinens en son loch, a ésser pagatz d'els, de tot·zo que és remembrat, ne assomat damont, per lur peraula per cabal ab tota cos[a] de lur p[ro]s, e abeliment de lur forsa, e ab tot dictat de profit, e sens neguna condició ne retenció, en el segla, [e avic]ció e sustància de carta de l'escriptura aquesta e dot aquest e anadiment d'ela, e[6] sos provehimens, e sa governació als remembratz, reebi sobre mi, e sobre mos heretés, aprés mi, e sobre los vinens, per mon loch, a ésser pagat de tot [bel] de cobeegament de béns ne compres que he comprat ne compraré, que és a els evicció, e sobre aquels que no a els evicció, que he compratz ne compraré, totz els sien eviccions e fermanses, e obligatz a l'escriptura aquesta, e dot aquest e anadiment d'ela, e a provisions, e a governació, els remembratz, e tot romanen de condicions d'escriptura e en·tot·zo, que és remembrat, e assomat damont, acuyec dequels el tot de[7] tot·zo que triarà en totz mos béns, sia ela, sia sos heretés, sia els vinens, per son loch, sia de mi, sia de mos hereters, sia dels vinens de ma forsa, e negex de mayors de mayor que en els stens, e delegament que en tot romanent de béns, e negex de la capa que sobre mes espatles com evicció,

3. Cancel·lat: aquesta.
4. Cancel·lat: sia sobre
5. Negueix: Igualment.
6. Repetit: e.
7. Afegit: tot de.

e sustancia de totes cartes d'escriptures les [firmes], com manera aquesta firmes que custumen en Irael que ordonaren savis [del] dia [aquest el] segla, que no com soferta, ne que no com translatz de cartes.

E estipulan del novi senyor Mair, fil del senyor Vidal al remembrat, a dona Astruga nòvia aquesta la remembrada, fia del senyor Salomó fil del senyor Mair, el remembrat, sobre tot·zo que és escrit, e declarat a·amont, e sobre la craensa ab declarament, ab ehina que és deguda estipular en el. El tot fort e ferm.

Mair el novi, fil del senyor Vidal; Mossé fil del senyor Nassan de Beselú, testi[moni]; Bonjua fil [del s]enyor Salomó d'Alborns testimoni".

Seguidament, Astruga demana al jutge que li certifiqui públicament que aquest tipus d'instruments són habituals i indicats entre jueus, i que allà on diu "Mair fil del senyor Vidal" fa referència al seu marit Mair Vidal, i que els esmentats com "Mossé fil del senyor Nassan de Besalú testimoni, Bonjua fil del senyor Salomó d'Alborns testimoni", són Mossé de Besalú i Bonjua, fill de Salomó d'Alborns, jueu de Besalú. Per tant, el jutge pregunta als dos traductors sota jurament si això és així i ells responen que és cert. Finalment, l'escrivent ho posa en pública forma el dia 9 d'abril de 1347, davant dels testimonis Pere d'Arenal del comtat de Besalú, Bernat de Querós i Berenguer Moner de la vila de Sant Joan de les Abadesses.

FORMA I CONTINGUT DEL TEXT DE LA QUETUBÀ

Coneixem el text de la quetubà d'Astruga només a través d'aquesta traducció "salvatge", paraula per paraula. Permet fer una prou bona aproximació al document original escrit en caràcters hebreus. Es tracta d'un text certament difícil (cal dir-ho), molt poc natural des del punt de vista de la llengua i en algunes parts afectat per l'acció dels insectes. Hem de pensar que aquest redactat és fruit d'un esborrany anterior que l'escrivent hauria fet *in situ*, mentre li anaven traduint la quetubà. Fins i tot en certs passatges podem pensar que l'escrivent no ha comprès el sentit de les paraules dels traductors, o que aquests perdien el fil de l'original. Hem intentat presentar aquí la transcripció més acurada possible, tot i que som conscients dels errors que podem haver comès i assumim que alguns fragments són interpretables de maneres diverses.

Ens hem servit d'exemples de quetubot medievals europees que presenten característiques formals fàcilment comparables a la traducció besaluenca, per tal de comprendre'n la forma i el contingut. Principalment, podem establir paral·lelismes clars amb la traducció mallorquina de la quetubà de Zahara i Jucef Salomó Malequi, publicada ja fa més de 100 anys (AGUILÓ, 1892). Agraeixo a Sílvia Planas la localització d'aquest article, que es troba entre les rares meravelles del fons del professor David Romano, fruit de la donació de la família a l'Institut d'Estudis Nahmànides. Segons la transcripció d'Aguiló, el

1328 una vídua jueva de Mallorca de nom Zahara també demana la traducció de la seva quetubà en el context d'un judici del qual no tenim cap mena d'informació (ni tan sols la referència notarial). El lèxic de la traducció mallorquina és molt similar al de la quetubà besaluenca; un estudi filològic per comparar les dues traduccions podria ser un exercici interessant. D'altra banda, la quetubà d'Astruga i Mair Vidal és certament comparable amb les traduccions actuals de quetubot hispàniques com les publicades a *Navarra Judaica* (LACAVE, 1998, p. 43-45 i 105-107) o la fragmentària quetubà de Vic editada per Irene Llop (LLOP, 2000).

Efectivament, podem reconèixer a través del text català les parts habituals de qualsevol quetubà (SCANDALIATO, 1999, p. 57-64), que apareixen aquí per aquest ordre:

1) Data i lloc del document.
2) Noms dels nuvis i fórmula matrimonial.
3) *Mohar* o pagament per la virginitat de la núvia.
4) Acceptació de la núvia.
5) *Nedunyà* (dot que aporta la núvia al matrimoni).
6) *Tosefet* (addició o escreix del nuvi).
7) Garanties de quetubà, *nedunyà* i *tosefet*.
8) *Quinyan* (fórmula de conclusió o validesa).
9) Signatures del nuvi i dels testimonis.

En coincidència amb les quetubà publicades que hem pogut comparar, la quetubà d'Astruga i Mair Vidal consta, per aquest ordre, de les nou parts esmentades, que seguidament veurem amb més detall:

La data, 25 d'Elul de 5096, no es transforma en una data del còmput cristià, sinó que els traductors la mantenen literalment segons el còmput jueu. Aquesta característica també és present en l'esmentada traducció mallorquina de 1328. Pel que fa al lloc, descobrim que les noces (última fase del matrimoni jueu) es van formalitzar a Begudà (Garrotxa) que avui és municipi de Sant Joan les Fonts, entre Olot i Castellfollit de la Roca en direcció a Besalú.

Els noms dels nuvis (2) van seguits de la fórmula matrimonial que el nuvi diu a la núvia, fórmula que es pot traduir per "sigues la meva muller segons la llei de Moisès i d'Israel", juntament amb el compromís de servir, honrar, proveir i governar l'esposa.

El *mohar*, que es coneix com el pagament per la virginitat de la núvia és traduït aquí per "espoli de ton donçalatge" (3). Tradicionalment és una quantitat simbòlica de 200 *zuzim*, però veiem que els traductors no dubten en convertir-los en 200 diners. El *mohar* és seguit habitualment (i aquí també) per l'acceptació de la núvia (4) que tanca el pacte matrimonial.

Si bé en algun cas es pot trobar el dot de la núvia després de l'addicció o escreix del nuvi (LACAVE, 1998, p. 44), en la quetubà d'Astruga, com també en la mallorquina de 1328, primer es descriu la *nedunyà*, que la núvia tradicionalment porta de la casa del seu pare (5). En la traducció de Besalú no s'esmenta el

pare, sinó un altre parent: "E aquesta dot que adux a el de casa de son avoncla senyor Caracosa...". El dot es mesura en una moneda de prestigi (però rarament esmentada en la documentació notarial del s. XIV, en què predominava la moneda barcelonesa de tern), els morabatins alfonsins, com sabem, emesos a principis de s. XIII per Alfons VIII (CRUSAFONT, 1996). És interessant assenyalar, perquè no pot ser casualitat, que els morabatins també foren la moneda amb què, el 1325, Bonjua Cresques de Girona va pagar el dot de la seva filla Regina, muller de Saltell Gracià (PLANAS, 1994, p. 608); però mentre Regina va rebre 1000 morabatins, l'Astruga de Besalú en rebia només 200. En canvi, la *tosefet* que aporta el nuvi dels seus propis béns (6), introduïda per l'expressió "E anadí a ela del seu...", s'expressa en sous grossos de plata. Això té un clar paral·lelisme amb la quetubà de l'Arxiu Episcopal de Vic, en què també el dot s'expressa en morabatins, mentre que l'addicció del nuvi es dóna en diners grossos d'argent (LLOP, 2000).

Segueix la part més complexa de la traducció, la part de les garanties (7) de la quetubà, la *nedunyà* i la *tosefet*, que són anomenades "l'escriptura aquesta e dot e anadiment", assegurades sobre els béns presents i futurs del nuvi.

Finalment, el nuvi dóna *quinyan* a la núvia (8) amb un objecte: "ab ehina que és deguda estipular en el" com a símbol del compromís que ha adquirit; i, com en tota quetubà, el nuvi i els testimonis signen l'acta al final.

ELS PERSONATGES DE LA QUETUBÀ I DE LA TRADUCCIÓ: ELS NUVIS, ELS PARENTS, ELS TESTIMONIS

El treball de Grau Montserrat permet identificar els personatges involucrats en la quetubà i en la traducció posterior. El matrimoni de Mair Vidal i Astruga apareix documentat en les fonts notarials de Besalú, però no hi ha cap referència als possibles fills de la parella. En l'annex final proposem una genealogia de les famílies d'Astruga i Mair Vidal, reconstruïda a partir de les propostes de Grau i del text de la mateixa quetubà.

Sabem que el nuvi pertanyia a la coneguda família jueva dels Monells, actius de 1320 a 1361, amb interessos econòmics en cases del carrer del Pont de Besalú (GRAU, 1997, p. 60 i 71). Ell seria fill d'un individu ben documentat, en Vidal de Monells (al text, el senyor Vidal) i de la seva muller Regina.

Mair i Astruga apareixien junts l'1 de febrer de 1359 (GRAU, 1997, p. 148) consentint el matrimoni dels seus parents Jaacel des Castlar (fill de dos cosins respectius) i Astruga Benvenist (neboda néta de Mair).

Grau Montserrat creu que, morta Astruga, ell es podria haver casat per segon cop amb la vídua Altadona de Girona, segons un document de 1376. En cas de tractar-se del mateix individu de la nostra quetubà (si li suposem una data de naixement pels volts de 1320 i un primer matrimoni amb Astruga abans de complir els 18), haurem de creure que en el moment que se'l relaciona amb Altadona tindria almenys 55 anys (GRAU, 1997, p. 106-107). La darrera referència de Mair Vidal el situa a Girona el 1381.

D'altra banda, en l'esmentat treball de Grau Montserrat no s'identifica l'origen familiar d'Astruga. Si tornem a la transcripció de la quetubà veurem que era filla d'un Salomó fill de Mair, personatge que podria haver mort abans de les noces de 1336, ja que la núvia va obtenir el dot de casa d'un oncle. En el treball de Grau Montserrat podem identificar l'oncle de la núvia (al text el senyor Caracosa) com en Caracosa Mair (únic home besaluenc adult que portava aquest prenom a la primera meitat del segle XIV), és a dir, possiblement un germà del pare de la núvia (GRAU, 1997, p. 114-115). Si bé el dot d'Astruga, com hem vist, no iguala el de la filla del gironí Bonjua Cresques de 1325, aquest oncle patern era un membre destacat de la comunitat jueva de Besalú, amb casa al costat de la sinagoga; fou procurador de la comunitat el 1342 (GRAU, 1997, p. 33 i 41), juntament amb Astruc Issac (un dels traductors de la quetubà).

Dels dos traductors cridats pel jutge com a experts podem dir que també són ben identificables en el treball de Grau Montserrat: d'Astruc Issac (d'una família localitzada a Besalú des del segle XIII), en tenim dades per les seves activitats econòmiques i vincles familiars (GRAU, pag. 103). De Salomó d'Alborns, l'altre traductor, també en coneixem activitats econòmiques i el podem relacionar amb l'oncle Caracosa el 1344 (GRAU, 1997, p. 115, 158), així com del seu fill Bonjua, que actuava com a testimoni de la quetubà i que cal situar a Girona a partir de 1351 (GRAU, 1997, p. 66, 123-125). Desgraciadament, no hem localitzat dades de l'altre testimoni de la quetubà, l'anomenat Mossé fill del senyor Nassan de Besalú.

REFLEXIONS FINALS: POSSIBLES MOTIVACIONS DE L'ACTA DE 1347

La professora Iancu-Agou feia referència a les quetubot que ha pogut estudiar a Provença perquè habitualment eren traduïdes i enregistrades en fonts notarials cristianes. Aquesta no era una pràctica habitual entre les comunitats jueves catalanes del sud dels Pirineus, on les traduccions conegudes es troben en el que podem a nomenar "contextos judicials".

No és excepcional que una dona jueva cerqui una cúria cristiana per resoldre problemes relacionats amb el compliment dels seus drets matrimonials. Entre els registres de la Cort Pretoriana de Palerm es va trobar un exemple traduït de l'arameu al sicilià, produït en el curs d'un procés civil pel pagament d'un cens (SCANDALIATO, 1999, p. 59 i GIUFFRIDA, 2002, p.190). També coneixem processos judicials com el de Doña Lumbre a Saragossa (BLASCO, 1989) o el de Ceti Leredi que rebutja un matrimoni (MARÍN PADILLA, 1992). Potser el cas més famós d'intervenció de les institucions cristianes és el del procés de divorci de David Bonjorn de Barri de la rica Ester Caravida de Girona (CHABÀS, 1992, p. 40-41; per l'acció dels jurats de Girona vegeu ESCRIBÀ i FRAGO, 1992, p. 88).

L'acta notarial de 1347 dóna moltes pistes sobre les motivacions d'Astruga per voler una traducció de la seva quetubà, però no ens revela el motiu real de la seva petició (si és que n'hi havia algun de concret). Astruga necessita una traducció que els cristians puguin entendre, però que tingui valor legal en cas de judici, del document que protegia els seus drets i el seu patrimoni. Això suggereix que Astruga podria sospitar que hauria de fer valdre aquests drets en el futur. Apuntem alguns motius possibles que haurien empès Astruga a demanar la traducció al jutge de Besalú: problemes relacionats amb una possible absència o mala gestió del patrimoni de Mair Vidal de Besalú, la mort recent del pare del nuvi o de l'oncle de la núvia, la probable manca de descendència de la parella...

Constatem que en l'acta de 1347, Mair Vidal és només un nom. La seva presència física a Besalú en el moment de la traducció és dubtosa. Ramon de Socarrats no mostra en cap moment que el marit d'Astruga sigui present davant del jutge: no és interrogat ni apareix com a testimoni i en esmentar el seu nom no hi ha cap anotació sobre la seva situació o localització. No sembla probable que fos mort el 1347, ja que el document ho esmentaria almenys una vegada. Com suggeria la ponència de Rebecca Lynn Winer, la mala gestió econòmica del marit pot portar les esposes jueves a intentar recuperar el dot a través de la cúria. Contribueix a reforçar aquesta hipòtesi la informació aportada per Grau Montserrat, segons la qual Mair Vidal hauria estat empresonat l'any 1351 després d'una acusació de frau (GRAU, 1997, p. 71).

D'altra banda, la mort de Vidal de Monells està documentada pels volts de 1346 i la de Caracosa Mair entorn el 1348. Els dos individus exercien com a patriarques de les seves respectives famílies i la seva mort podria haver significat canvis o moviments en les aliances familiars que podrien perjudicar Astruga.

També hem de prendre en consideració, com hem dit, que no coneixem fills de la parella formada per Astruga i Mair Vidal. Aquest fet pot haver contribuït d'alguna manera en la decisió d'Astruga de sol·licitar la traducció.

Tots aquests possibles motius que apuntem, i altres que en un futur es poden plantejar, de moment es troben en el terreny de l'especulació i només poden considerar-se hipòtesis més o menys versemblants de les motivacions de l'esposa. L'acta notarial de 1347 no explica quin conflicte subjacent movia Astruga a comparèixer davant el jutge per sol·licitar la traducció de la seva quetubà. Astruga estava convençuda que hauria de mostrar aquest document a cristians en més d'una ocasió i els exemples esmentats d'altres dones jueves, que van recórrer a la cúria cristiana al llarg de la baixa edat mitjana, ens indiquen que el seu no seria un acte isolat o excepcional, sinó més aviat al contrari, un escenari possible en el context social del segle XIV.

BIBLIOGRAFIA

AGUILÓ, E.K. "Traducción catalana de una carta esponsalicia hebrea (1328)". *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, IV (1891-1892), p. 169-170.

BLASCO, ASUNCIÓN. "El adulterio de Doña Lumbre, judía de Zaragoza, causas y consecuencias (1368)", *Michael*, XI (1989), p. 99-119.

CHABÀS BERGON, JOSEP. *L'astronomia de Jacob ben David Bonjorn*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1992.

CRUSAFONT I SABATER, M. *Història de la moneda catalana: interpretació i criteris metodològics*. Barcelona: Crítica, 1996.

ESCRIBÀ BONASTRE, GEMMA; FRAGO PÉREZ, M. PILAR. *Documents dels jueus de Girona, 1124-1595*. Ajuntament de Girona, 1992.

GIUFFRIDA, ANTONINO. "Contratti matrimoniali e doti nella comunità ebraica palermitana del 1480". Dins: BUCARIA, N.; LUZZATI, M.; TARANTINO, A. (a cura di). *Ebrei e Sicilia*. Palermo: Regione siciliana, 2002, p. 185-192.

GRAU MONTSERRAT, MANUEL. *La judería de Besalú (Girona). Siglos XII al XV*. Barcelona: Fundació Pere Simon - Club Rotary, 1997.

LACAVE, J.L. "Una ketûbbâ de Jaca". *Sefarad*, 52-2 (1992), p. 421-428.

LACAVE, J.L. *Los judíos del reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*. [Navarra Judaica, 7]. Pamplona: 1998. Pàg. 43-45; 105-107.

LLOP JORDANA, IRENE. "Una ketubà inèdita a l'Arxiu Episcopal de Vic". *Ausa*, XIX, 144 (2000), pàg. 55-60.

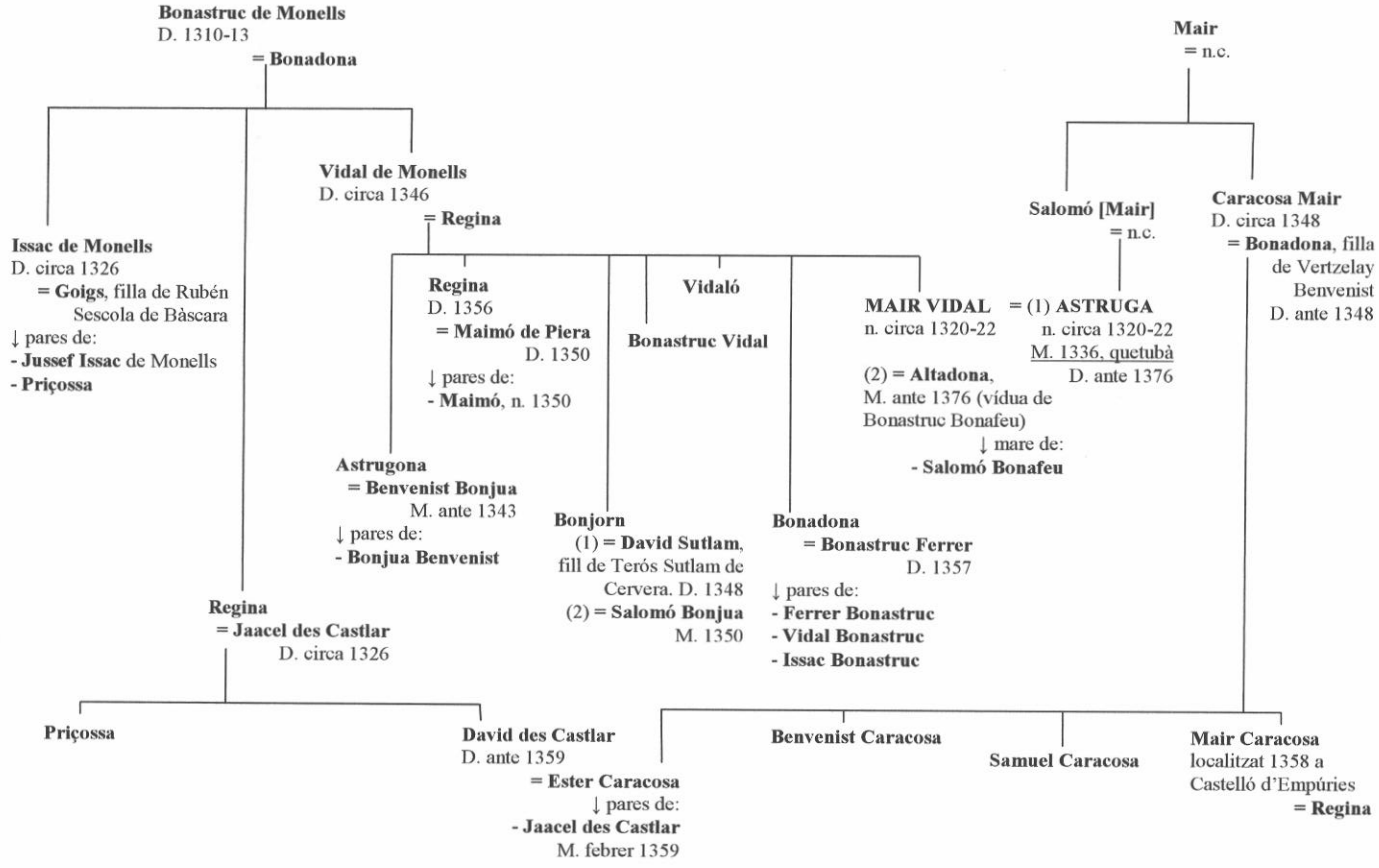
MARÍN PADILLA, E. "Inútil rebeldía de Ceti Leredi en relación con su matrimonio (siglo XV)". *Sefarad*, 52-2 (1992), p. 501-512.

PLANAS I MARCÉ, SÍLVIA. "Alguns documents sobre jueus de Girona". *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XXXIV (1994), p. 603-617.

SCANDALIATO, ANGELA. *L'ultimo canto di Ester. Donne ebree del Medioevo in Sicilia*. Palermo: Sellerio, 1999.

ANNEX: ARBRE GENEALÒGIC DELS MONELLS I DELS CARACOSA-MAIR

= matrimoni
n.: data naixement
M.: data casament
D.: data defunció


Bonastruc de Monells
D. 1310-13
= **Bonadona**
Issac de Monells
D. circa 1326
= **Goigs**, filla de Rubén Sescola de Bàscara
↓ pares de:
- **Jussef Issac** de Monells
- **Priçossa**
Vidal de Monells
D. circa 1346
= **Regina**
Regina
D. 1356
= **Maimó de Piera**
D. 1350
↓ pares de:
- **Maimó**, n. 1350
Vidaló
Bonastruc Vidal
MAIR VIDAL
n. circa 1320-22
(2) = **Altadona**,
M. ante 1376 (vídua de Bonastruc Bonafeu)
↓ mare de:
- **Salomó Bonafeu**
Mair
= n.c.
Salomó [Mair]
= n.c.
= (1) **ASTRUGA**
n. circa 1320-22
M. 1336, quetubà
D. ante 1376
Caracosa Mair
D. circa 1348
= **Bonadona**, filla de Vertzelay Benvenist
D. ante 1348
Astrugona
= **Benvenist Bonjua**
M. ante 1343
↓ pares de:
- **Bonjua Benvenist**
Bonjorn
(1) = **David Sutlam**, fill de Terós Sutlam de Cervera. D. 1348
(2) = **Salomó Bonjua**
M. 1350
Bonadona
= **Bonastruc Ferrer**
D. 1357
↓ pares de:
- **Ferrer Bonastruc**
- **Vidal Bonastruc**
- **Issac Bonastruc**
Regina
= **Jaacel des Castlar**
D. circa 1326
Priçossa
David des Castlar
D. ante 1359
= **Ester Caracosa**
↓ pares de:
- **Jaacel des Castlar**
M. febrer 1359
Benvenist Caracosa
Samuel Caracosa
Mair Caracosa
localitzat 1358 a Castelló d'Empúries
= **Regina**

ESPAI DE DEBAT

Per a una història de la Girona jueva: 1988-2008, vint anys d'estudis històrics

Per a una història de Girona jueva

per JOAQUIM NADAL

Bon vespre a tothom, i moltes gràcies per la seva assistència a aquesta taula rodona a la qual el Patronat Call de Girona i l'Institut d'Estudis Nahmànides m'han fet l'honor de convocar-me i de demanar-me que moderi. Sabent que sóc profà en la matèria, ja que la meva dedicació als temes d'història és en altres qüestions i sobre altres èpoques. L'única cosa que em deu poder lligar a aquest Simposi i a aquest acte és el temps que he estat vinculat, amb dedicació pública, al tema de la Girona jueva i més directament amb la feina que des del Patronat i des de l'Institut s'ha fet i s'està fent per a recuperar la història jueva de la ciutat.

Abans de presentar les persones que intervindran en aquest espai de debat, voldria fer un parell d'observacions: tinc la impressió (però en el meu cas és només per impressió), que al voltant del món jueu hi ha i hi ha hagut sempre un aura de misteri, que neix probablement del fet que entorn la tradició i la història jueves hi ha moltíssimes més coses que no sabem que no pas que sabem. En el fons, la trajectòria d'un món que s'acaba, que desapareix, que és desarrelat de cop, produeix una mena de discontinuïtat històrica, ja que es tracta (en el cas de Girona i de Catalunya, almenys), d'una cultura, d'una tradició, que no deixa cap petjada física "important". És cert que hi ha molta i important documentació, i que hi ha alguns vestigis arqueològics molt interessants i

significatius, però, en el cas de Girona, i com a exemple, no hi ha (i deixeu-m'ho dir així, obrint parèntesi) cap "monument específicament jueu" que hagi restat dempeus. A la Girona actual, hi ha vestigis d'edificis de la ciutat medieval, adés jueva, adés cristiana. Però hem de tenir en compte que aquells jueus de Girona eren tant gironins i tant catalans com els no jueus que habitaven la ciutat al mateix temps que ells.

Segurament aquest gran atractiu i misteri que envolta el tema jueu és que tot un món desapareix, i que per voluntat de molta gent i de moltes generacions, torna a aparèixer en moments concrets, a vegades de manera circumstancial, com va ser amb la recuperació de les làpides hebrees del cementiri de Montjuïc, trobades fortuïtament durant les obres de construcció de la línia de ferrocarril a les darreries del s. XIX.

Tot això constitueix un paradigma, que pot tenir el seu símbol precisament en la sivella que serveix d'imatge del programa d'aquest Simposi. Una sivella de bronze ben documentada, del segle XIV, procedent d'algun punt del call de Girona, que ha estat estudiada, analitzada, indexada i fitxada, i que, cedida per l'Institut del Patrimoni de la UdG, ara forma part de la col·lecció del Museu d'Història dels Jueus. Es tracta d'una peça molt bonica i molt valuosa, de la qual, però, no en sabem pràcticament res, excepte que, talment com les petites arracades del mateix origen i procedència, són els únics i darrers vestigis d'un món desaparegut. Per això, potser simbolitzin el poc que ens en queda, el poc que en coneixem.

Aquesta és la realitat. I al voltant d'aquesta realitat, el volum editat i dirigit pel Dr. David Romano, el 1988, i publicat per l'Ajuntament de Girona amb el títol *Per una història de la Girona jueva*, marca una fita important. I crec que és entorn d'això que gira la mateixa idea d'aquest Simposi. Perquè el llibre del 1988 és tot un valor de declaració, és un manifest d'intencions, i esdevé una marca, com un mil·liari, del camí de recuperació d'una història que s'està plantejant i treballant des de l'Ajuntament i des del Patronat Call de Girona des de fa ja molts anys.

Ara fa vint anys, doncs, plantàrem aquella pedra i diguérem: "a partir d'aquí volem començar, volem anar avançant". I així s'ha fet, amb publicacions científiques i de divulgació, i amb la creació paulatina d'un corpus creixent que engrandís el que el Dr. David Romano ens presentava com a corpus inicial.

El motiu (crec) d'aquest simposi és veure com hem avançat i també què podem afegir avui, a tot aquell material inicial, per a aprofundir en el coneixement de la història de la Girona Jueva. I crec que el que hi podem adjuntar, i ens en dóna mostra el desenvolupament fins al moment actual d'aquest mateix Simposi i totes les aportacions innovadores que hi hem pogut escoltar, és considerablement important i significatiu.

D'una banda, curiosament, el tema del món jueu a Girona ha desenvolupat, segurament per aquella aura de misteri que esmentàvem al principi, tota una literatura que configura un món novel·lat entorn la comunitat jueva; això es fa palès amb obres com ara *Filles de Sara* de la Sílvia Planas, o tota una sèrie de

novel·la negra entorn d'un metge jueu gironí anomenat *Isaac el Cec*, obra de matriu canadenca de Caroline Roe, o *La casa de la Memòria* de Lucia Graves, o tants d'altres productes vinculats a la història jueva de Girona.

En segon lloc, hi ha hagut, en aquests vint anys des de la publicació, un avenç molt significatiu i molt considerable en el coneixement i el treball arqueològic sobre el Call. Els treballs de recerca i les publicacions del grup d'arqueologia constituït pel Sr. Canal, el Dr. Nolla i el Dr. Sagrera, són aportacions ja imprescindibles en l'estudi de la història jueva. Sincerament, penso que molt poques ciutats al món tenen a hores d'ara un corpus d'aquesta mena i d'aquesta qualitat, a nivell d'estudi i comprensió de la història i l'evolució urbana al llarg del temps. I, precisament, el primer volum de la col·lecció d'Història Urbana de Girona (1995) tractava sobre el call i els jueus de Girona, un tema que fou repress, ampliat i perfeccionat en el volum número 7, publicat ara fa quatre anys. Aquests i altres treballs de molta vàlua suposen l'aportació de noves dades i noves interpretacions sobre un món molt complex.

En tercer lloc, cal fer un esment molt especial a la gran quantitat de documents conservats als arxius de Girona que, escrits en llatí, català o hebreu, ens permeten aprofundir en el coneixement de la història de la comunitat jueva. Alguns d'aquests fons documentals són font de polèmica, tal i com ens ha estat possible de comprovar al llarg del primer dia d'aquest mateix Simposi, entre el Dr. Riera i el Dr. Feliu, i aquests debats oberts, públics i constructius entre persones molt coneixedores de la matèria aporten noves interpretacions i nou coneixement científic a la temàtica de la història jueva.

Jo no en sé més, d'aquest tema. Realment, aquest no és el meu món, i quan sento parlar dels contractes matrimonials, dels lligams entre comunitats o de qüestions intrínseques de la trajectòria cultural i històrica dels jueus de Girona, penso que jo puc parlar de la música, però no pas de la lletra. Però tot i així, des de la meva perspectiva, crec, i amb això acabo, que a partir d'aquell primer manifest sorgit del volum editat pel Dr. Romano, hem avançat molt les posicions en el coneixement de la història de la Girona jueva. La reflexió que em faig és "Què volíem amb aquell *Per una història de la Girona jueva*?". Doncs volíem, i volem encara, recuperar la integritat de la trajectòria col·lectiva d'aquesta ciutat. I fer-ho sense excloure ningú.

Perquè no hi ha una Girona jueva i una Girona cristiana; perquè no hi ha gironins de dues o de més classes; perquè volem recuperar TOTA la història de Girona, en TOTA la seva dimensió: cultural, social, econòmica, i procedent de la participació de tothom, de cristians, de jueus i de gent de tots els orígens i cultures que han anat configurant la història de la ciutat. Aquesta és la voluntat amb la qual hem anat treballant durant tot aquest temps, al llarg d'aquests vint anys d'ençà la publicació del Dr. Romano. Aquesta és la postura i l'objectiu que donen sentit i expliquen aquell primer manifest enunciat en la publicació de *Per una història de la Girona jueva*. I aquest és el punt de partida i el que dóna sentit, al meu entendre, a la celebració d'aquest Simposi.

El profesor Romano y su obra: su repercusión en los estudios sobre Cataluña y Gerona

per ASUNCIÓN BLASCO

Se cumple ahora el deseo que en 1987 formulara D. Joan Miró, rector del "Estudi General de Girona", en la clausura de las "I Jornadas" sobre judíos celebradas en esta ciudad: nos emplazaba a "tornar com estudiosos dels jueus de la Corona d'Aragó per realitzar alguna vegada unes jornades, un Congrés, un Simposi, sobre la visió globall del que han estat els jueus a Girona, on no caldria oblidar que la ciutat no és només un barri sinó un entrellat de relacions, de connexions entre la població cristiana i la població jueva". Ha habido que aguardar 22 años. Y por los resultados que estamos viendo, la espera ha merecido la pena. Aunque no estamos todos. El lado triste es que faltan algunos de los que en 1987 propiciaron aquellas Jornadas, concretamente David Romano, su promotor científico. Y de él, o mejor de su obra y de su relación con Gerona, me corresponde hablar ahora.

David Romano era polifacético y curioso. Le interesaban muchas cosas y ahí radica una de sus grandes virtudes: su amplitud de miras. Su *lei motiv* y su hobby era trabajar: mucho y bien. A eso dedicó su vida, y lo hizo lo mejor que supo y pudo, utilizando todos los medios a su alcance en los años 50, en los 60, en los 70, en los 80 e incluso en parte de los 90..., cuando le tocó vivir. Por eso, seamos justos y no le exijamos más de lo que nos pudo dar. Porque apenas pudo disfrutar de las bases de datos y de los e-mail y se quedó a las puertas del internet y el escanner. Quiero decir que a la hora de valorar, que no juzgar, su trabajo y su aportación a la historia de los judíos, no debemos perder de vista que fue un innovador, que abrió muchos frentes, y que su trabajo investigador finalizó en torno al año 1995, ¡hace más de quince años!

Era metódico y ordenado, según ha quedado reflejado en sus escritos y en sus planteamientos. Y ese afán por poner orden le llevó muy lejos, pues fue él quien reivindicó un espacio para la historia de los judíos de la Corona de Aragón y, en consecuencia, para Aragón, para Valencia, Mallorca, Cataluña y... cómo no, también para Gerona, Barcelona y Zaragoza, en aquella *Historia de los judíos de España* en la que lo español se identificaba casi al cien por cien con lo castellano. Y lo consiguió, aunque (paradojas de la vida!) él no dejó de lado la historia de los judíos de Castilla, a la que dedicó algunos de sus trabajos más emblemáticos.[1]

---

1. "Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei", en *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*. Convegno Internazionale, 9-15 aprile 1969, Roma 1971, pp. 677-711. (Reproducido en *De Historia Judía Hispánica* [en adelante DHJH], Universidad de Barcelona, 1991, pp. 147-183); "Los judíos y Alfonso X", *Revista de Occidente*, XI (1984), pp. 203-217; "Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1241 a 1350 (Síntesis y propuestas de trabajo)", en *Actas del II Congreso Internacional de las tres Culturas*, 3-6 octubre de 1983 (Ayuntamiento de Toledo 1985), pp. 261-291 (DHJH, pp. 341-371); "Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo", *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 151-177, y "Fuentes no castellanas para la historia de los judíos de Castilla (Ejemplos de los siglos XIII y XIV)", en *Proyección histórica de España en sus Tres Culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. III (Valladolid 1993), pp. 169-176.

Potenció los estudios a base de fuentes documentales (tanto hebreas como latinas) ciertas y seguras. Por eso, ya en las Jornadas celebradas en Gerona en 1987 trató de convencer –a la larga lo conseguiría– a Yom Tov Assis para que incorporara en sus investigaciones los responsa rabínicos, y continuó la tarea que ya antes había iniciado, personalmente y a través de sus discípulos, de revisar sistemáticamente parte de los fondos del Archivo de la Corona de Aragón, de los archivos notariales[2] y de los procesos de Inquisición. Esa mentalidad y esa manera de entender la investigación a partir de documentos de primera mano, sin duda tuvieron mucho que ver en el fallo del "I Premi Bonastruc Çaporta", en 1990, que –como es sabido– se otorgó a Gemma Escribà y a Mª Pilar Frago por su recopilación de documentos inéditos sobre judíos de Gerona a partir de los fondos del Archivo Diocesano y del Archivo Municipal de esa ciudad. El profesor Romano tenía el convencimiento de que si se ponía al alcance de los estudiosos materiales nuevos y, además, se reeditaban estudios de los antiguos maestros, el interés por el pasado judío de Gerona experimentaría un gran impulso y la ciudad se convertiría en un referente para los estudios del judaísmo catalán e incluso hispánico. Y no se equivocó.

Se fiaba más de los documentos (llevan fecha tópica y crónica) que de la arqueología[3], y de ésta más que de las crónicas[4] y los textos. Propugnó el uso combinado y complementario de las fuentes documentales hebreas y latinas en unos años en los que los repertorios documentales de Jacobs y Régné eran casi desconocidos en tierras hispanas,[5] y demostró, con un trabajo sobre Vidalón la Porta,[6] lo útil que podía llegar a ser el uso combinado de ambas fuentes. Ese mismo criterio lo aplicó a las investigaciones que por entonces (en los años 70-80) comenzaban a realizarse sobre comunidades judías concretas, a nivel local, partiendo de fondos notariales y municipales, de un lado, y de cancillería real, de otro. Fue Romano quien impulsó los estudios de lo que él denominaba historia interna (para diferenciarla de la historia externa, más general) con el fin de desentrañar la vida cotidiana en las juderías de puertas adentro y tratar de averiguar cómo se distribuía el espacio físico en los barrios habitados por judíos y cómo transcurría la vida en ellos: en sus calles y plazas, en la sinagoga, en el mercado, en el baño ritual[7] y en sus casas y obradores.

---

2. Imma Ollich y Montse Casas, *Els "Llibri Iudeorum" de Vic i Cardona*, CSIC, Barcelona 1985.

3. "Arqueología judía en Cataluña", en *Actas del III Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas*, 15-17 de octubre de 1984 (Toledo 1988), pp. 131-136 (DHJH, pp. 415-420).

4. "Les juifs de la Couronne d'Aragon dans les chroniques medievales catalanes", en *XII Congrès d'Histoire de la Couronne d'Aragon* (Montpellier 1988), pp. 25-32.

5. "Análisis de los repertorios documentales de Jacobs y Régné", *Sefarad*, IV (1954), pp. 247-264.

6. "Responsa y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)", *Sefarad*, XXVI (1966), pp. 47-52. (DHJH, pp. 131-136).

7. "Baño o *micwé* de Lérida (1339)", *Sefarad*, XXXV (1975), p. 158. (DHJH, p. 207).

El paso siguiente fue reivindicar que no se considerase la historia de los judíos como un subproducto de la Historia, sino como lo que realmente es: una historia *per se*, pero que no se puede desvincular de la Historia (con mayúsculas) en la que se enmarca y con la que se halla estrechamente vinculada.[8]

Defendió el método positivista, tan denostado hoy por quienes pretenden hacer historia sin acercarse a los archivos, pero si renunciar a la creatividad. Era el suyo un método sustentado en datos documentales, aunque no meramente descriptivo. Porque el profesor Romano no sólo reflexionaba sobre lo que decían los documentos también se formulaba y les formulaba preguntas y trataba de leer lo escrito entre líneas, apurando hasta sus últimas consecuencias antes de aventurarse a lanzar hipótesis. Llegados a este punto sí lo hacía, pero con mucha prudencia, bastante sentido común y total claridad de exposición. Cualidades que no todo el mundo posee.

A lo largo de su vida fue evolucionando y planteándose nuevos retos. Desde muy pronto, empezó a trabajar con el fin de recopilar los documentos hebreos dispersos por la Península ibérica y más concretamente los de la antigua Corona de Aragón.[9] Era un proyecto que –me consta– finalmente no consiguió que se materializara, quizás porque por razones administrativas no pudo dar con un equipo de personas que le secundara.

En los años 80, decidió aclarar conceptos erróneos y eliminar lo que él llamaba "tópicos de la historia de los judíos". Se lo tomó como una auténtica cruzada. Y aunque todavía hoy algunos siguen confundiendo determinados términos, dejó muy claro, en reiteradas publicaciones, las diferencias entre judío, hebreo, sionista o sefardí, entre aljama y judería, entre habitante y vecino (que no ciudadano), etc., al tiempo que demostraba que hubo judíos pobres, que también los cristianos se dedicaron al préstamo, que los cristianos infravaloraban a los judíos, y que la pretendida convivencia pacífica entre las gentes de las tres religiones era un mito, por lo que –para mejor ajustarse a la realidad– propuso que se hablara de coexistencia y no de convivencia.[10] También trató de ahondar en las mentalidades de los judíos desde la perspectiva de los cristianos y viceversa, con la ayuda de fuentes latinas y romances, de un lado, y hebreas, de otro.

---

8. Lo hizo en "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 6 (1993), pp. 301-334.

9. En 1969 dio a conocer "Un texto en aljamía hebraicoárabe (Elche, 1314)", *Sefarad*, XXIX (1969), pp. 313-318. En 1974 publicó los "Documentos hebreos del siglo XII de Cataluña y Mallorca", *Sefarad*, XXXIV (1974), pp. 289-312. En 1985 estudió "La signature de R. Shelomoh ben Adret (RaShBA) de Barcelone", en *Les juifs au regard de l'histoire*. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz (Picard, Paris 1985), pp. 195-199 (DHJH, pp. 335-339).Y en 1993 se pronunciaba a favor de una recopilación de todos los documentos en hebreo procedentes de todos los antiguos reinos hispánicos, tanto de los inéditos como de los ya publicados, en "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", p. 308.

10. "Característiques dels jueus en relació amb els cristians en els estats hispànics", en *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya*. Girona, abril 1987, Ajuntament, Girona 1990), pp. 9-27 y 29-42, y "Les juifs catalans face aux Chrétiens", en *Cinq siècles de vie juive à Gerone* (Éditions Hispaniques, Paris 1992), pp. 71-83.

Poco a poco fue modificando su inicial desconfianza respecto de las piedras..., aunque en 1993 reconocía que le preocupaba "la falta de técnicos especializados en arqueología medieval judía". No obstante, decidió aceptar la información procedente de los restos arqueológicos, siempre y cuando no contradijeran lo que los documentos afirmaban. Respecto de los cementerios de judíos, tenía muy claro que para estudiarlos en profundidad habría que "eliminar las trabas" (del tipo que fueran) que impidieran realizar un estudio serio y científico.[11] Aceptada, sin discusión, la validez del cementerio de Montjuic de Barcelona, en 1987 propuso un proyecto sobre el de Gerona,[12] que en 1993 se amplió y concretó.[13] Fruto de ello fue una sesión científica, que tuvo lugar en esta misma sala el 5 de diciembre de 1997, para homenajear al profesor Joseph María Millás Vallicrosa (1897-1970) en el centenario de su nacimiento. Intervino en ella el Sr. Pere Freixas, entonces director del Museu d'Història de la Ciutat, para presentar el proyecto europeo "Progress". Si no ando errada, fue el último acto académico al que asistió el profesor Romano.

En cuanto a sus líneas de investigación dentro de la historia de los judíos, abarcó un amplio espectro: se dedicó especialmente a los judíos de los territorios de la antigua Corona de Aragón, sobre todo de Cataluña, pero sin olvidar a los de los antiguos reinos de Aragón, Valencia y Mallorca, ni a los de Castilla.

Abordó aspectos varios de la historia de los judíos en la Edad Media,[14] especialmente de los siglos XIII, XIV: los cortesanos,[15] el urbanismo, la historia local (las aljamas de Barcelona[16] y Lérida[17]), la demografía –en la que apenas creía, la verdad sea dicha[18]–, el reparto de impuestos,[19] la función de las *collectas*,[20]

---

11. "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", p. 310. Sobre su interés por los camposantos judíos, véase "Restos judíos de Lérida", *Sefarad*, XX (1960), pp. 50-65, y "Cementerios judíos de Lérida", *Sefarad*, XXX (1970), p. 365 (DHJH, pp. 101-118 y 143).

12. "Primer balanç valoratiu de les Jornades", en *Jornadas de Historia de los judíos en Cataluña*, Gerona 1987 (Ayuntamiento de Gerona 1990), pp. 341-342.

13. "Fossars jueus catalans", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 14-15 (1993-1994), pp. 291-315.

14. "Jueus a la Catalunya carolingia i dels primers comtes (876-1100)", en *Exposició: Girona dins la formació de l'Europa medieval, 785-1213* (Ajuntament de Girona 1985), pp. 113-119.

15. *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón* (1276-1285), CSIC, Barcelona 1983.

16. "La aljama de judíos de Barcelona en el siglo XIV", en *De Sefarad. Los judíos de la Corona de Aragón en los siglos XIV y XV* (Valencia 1989), pp. 43-54.

17. "Els jueus de Lleida", *1er Col·loqui de Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, Lleida 1989 (Institut d'Estudis Illerdencs, Lleida 1991), pp. 99-138.

18. "Para una demografía judía de la Corona de Aragón: Planteo sistemático para determinar cifras de población". Conferencia pronunciada en Madrid (27/8/1990) en la reunión titulada *Spanish Jewry and its dispersion. Its influence on the history of Spain and on Jewish History* (en una revisión anexa al 17th. International Congress of historical sciences). C/r. "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", p. 322, nota 84.

19. "El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas", Sefarad, XIII (1953), pp. 73-86.

20. Que reconstruyó con cierta fiabilidad para el caso de Gerona. "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", p. 321.

los prestamistas y el crédito,[21] los hábitats,[22] las actividades socioeconómicas y laborales, los rasgos de los judíos en relación con la mayoría cristiana, y la conversión de judíos al islam.[23] Reconstruyó biografías de personajes destacados y peculiares (comerciantes de caballos, perleros, juglares, alquimistas...[24]) y no desatendió asuntos relacionados con la familia y el matrimonio.[25] También le interesó, y mucho, la aportación de los judíos hispanos a la ciencia en la época medieval,[26] una línea en la que pronto pasó a ser referente.

Amigo de hacer balances y de facilitar las posibilidades que la historia de los judíos ofrecía,[27] animó a los más jóvenes a que se adentraran por caminos todavía poco trillados: las ordenaciones (*tacanot*) de las aljamas, las entonces mal conocidas *collectas*,[28] la legislación emanada en cortes, el siglo XV (especialmente el período comprendido entre 1416 y 1479), la Inquisición moderna, las relaciones entre judíos y cristianos...

Abordó el estudio de los judíos de Gerona en los siglos IX-XIII,[29] y puso todos los medios a su alcance para que otros, que vivían en Gerona o estaban más próximos a ella, lo continuasen para la época posterior, porque tenía muy claro que sobre la aljama gerundense todavía quedaba mucho por hacer. Por eso, en lugar de ponerse a investigar personalmente en los siglos XIV y XV, optó por hacer algo que –a su modo de ver– parecía mucho más efectivo: reim-

---

21. "Prestadores judíos en los estados hispánicos medievales", *Estudios Mirandenses*, "Los judíos hispánicos y el préstamo", *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, B-I, The History of the Jewish People (Jerusalem 1994), pp. 91-98.

22. "Hábitats urbains des juifs hispaniques", en *Les sociétés urbaines en France méridionale et en Péninsule Ibérique au Moyen Age* (Paris 1991), pp. 421-434.

23. "Conversión de judíos al islam (Corona de Aragón 1280-1284)", *Sefarad*, XXXVI (1976), pp. 333-337 (DHJH, pp. 233-237).

24. "Açac el Calvo, mercader de cavalls al servei de Pere el Gran", en *Estudis d'Història medieval*, V (1972), pp. 45-54; "Los Surí, judíos de Huesca y perleros de la reina de Aragón (1350-¿1372?, *Sefarad*, XL (1980), pp. 255-281; "Mahalux Alcoquí, extraño juglar judío de los Reyes de Aragón (1273-1301)", *Sefarad*, XLIV (1984), pp. 183-210; "En torno a Menahem, físico y alquimista judío de los Reyes de Mallorca y Aragón (1344-1348)", y en *XIII Congrés de'Histoire de la Corona d'Aragó* (Palma de Mallorca 1990), pp. 95-102.

25. "Otros casamenteros judíos (Barcelona-Gerona 1357)", *Estudios Históricos y Documentos de los Archivos de Protocolos*, V (Barcelona 1977), pp. 299-301.

26. "La contribución científica de los judíos hispánicos medievales", en *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, I (Jerusalem 1992), pp. 248-267, y *La ciencia hispanojudía*, Mapfre, Madrid 1992.

27. "La història del jueus a Catalunya: problemática i perspectives," *Revista de Catalunya*, nova etapa 3 (1986), pp. 60-72; "Primer balanç valoratiu de les Jornades", en *Jornadas de Historia de los judíos en Cataluña*, Gerona 1987 (Ayuntamiento de Gerona 1990), pp. 339-342, y "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", pp. 301-334.

28. "Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón", p. 321.

29. "Jueus a la Catalunya carolingia i dels primers comtes (876-1100)", en *Exposició: Girona dins la formació de l'Europea medieval, 785-1213*, Ajuntament de Girona 1985, pp. 113-119; "Els jueus de Barcelona i Girona fins a la mort de Ramon Borrell (1018)", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (Barcelona 1992), pp. 123-130, y "Els jueus de Girona als segles XII-XIII", en *Mossé be Nahmán i el seu temps* (Girona 1995), pp. 11-75.

primir una selección de las principales aportaciones de los mejores investigadores que le habían precedido[30] y promover la publicación de documentos inéditos sobre los judíos de Gerona conservados en los archivos de esa ciudad: el primer paso, como se ha dicho, fue la publicación del repertorio documental realizado por Gemma Escribà y Pilar Frago.

Dejó cerrado el reinado de Pedro III el Grande y muy especialmente la biografía de uno de sus principales funcionarios: el gerundés Jucé Ravaya, a quien dedicó su tesis doctoral, todavía inédita,[31] y encomendó temas punteros a alumnos aventajados: así, en 1987 Jaume Riera ya abordó un primer estudio sobre "Els avalots de 1391 a Girona", que aclaró muchas cosas en torno a unos acontecimientos que se conocían, pero no en profundidad. Claro que, después de la conferencia inaugural que el Sr. Riera nos regaló el pasado lunes, creo que la historia de los judíos de Gerona estos días ha dado un vuelco y se han desvanecido muchas de las sombras que se cernían sobre algunos aspectos del pasado judío de esta ciudad. Al igual que las Jornadas de 1987 marcaron un antes y un después para la historia de los judíos en Gerona, sospecho que este simposio de 2009 también va a constituir un hito en la historiografía de los judíos gerundenses.

Hubo otros temas que David Romano tocó, pero que no acabaron de cuajar: la bibliografía de la historia hispanojudía,[32] la expulsión de los judíos de Gerona[33] o los documentos hebreos. Y otros (pocos, desde luego) que ni siquiera se planteó: estoy pensando en los estudios relacionados con mujeres que, quizás por su formación y su forma de ver las cosas, nunca le interesaron. Y es que el protagonismo de esa minoría silenciosa en los espacios públicos (no así en los domésticos), nos guste o no fue mínimo. En cambio, respetó que algunas lo hiciéramos. Más aún, a la postre, aunque no demostrara un entusiasmo excesivo por esos temas, me consta que valoró el trabajo realizado, porque lo consideró como lo que realmente es: una investigación en el conocimiento de vida cotidiana, donde las mujeres se dejaban ver

30. *Per a una història de la Girona jueva*. Introducción y selección por David Romano, Ajuntament de Girona, 1988.

31. *Aportaciones al estudio de la organización administrativa de la Corona de Aragón en el siglo XIII (La familia Ravaya y su labor como tesoreros y bailes)*, Madrid 1952. Véase también "El judío Jucef Ravaya, tesorero real, en la ocupación de Sicilia (fines de 1282)", en *La società mediterránea all'epoca de Vespro* (XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Palermo-Trapani-Erice, 25-30 aprile 1982 (Palermo 1984), pp. 149-159.

32. Para cuya realización en 1993 reconocía que tenía muchas piezas recogidas y comentadas. Afortunadamente para Cataluña, Jaume Riera asumió ese reto en la revista *Calls*, hasta 1990: Jaume Riera i Sans, "Estudis sobre el judaisme català", *Calls*, 1 (1986), pp. 93-132; 2 (1987), pp. 181-209; 3 (1988-1989), pp. 103-135, y "Estudis forasters sobre el judaisme català", *Calls*, 4 (1990), pp. 95-161.

33. En este marco se encuadra su artículo sobre "Bonastruc Benvenist: Judío hispánico (Gerona 1492)", en *Dor gèru Sefarad. Qóbes maCamarim, Merkam Zalman Sazar le-toledot*, 57 (1996), pp. 85-95.

junto a los hombres, sufriendo ante un tribunal o decidiendo sobre cuál sería el futuro de sus allegados y de sus pertenencias cuando les sobreviniera la muerte.

Detrás de cada uno de los trabajos de David Romano se percibe al investigador que, tras identificar un posible tema, lo abordaba a partir del examen cuidadoso y crítico de las contribuciones previas de otros estudiosos, y luego intentaba avanzar en su resolución por medio de una argumentación inteligente, fundamentada en pruebas documentales contundentes y sin forzar nunca los datos.

No levantó castillos de arena... Es la suya, en general, una obra sólida, sin florituras y sin hipótesis espectaculares, pero llena de ideas y sugerencias. Se podrá decir que contiene algún desliz... Y es que, a fin de cuentas, es la obra de un ser humano, especial pero no omnipotente, que además asumía sus errores.

Su estilo claro y directo, inteligible incluso para los extranjeros, deja traslucir su formación y su condición de filólogo. El desarrollo de su discurso generalmente era impecable. Quisiera destacar también su honradez, a la hora de exponer y delimitar objetivos, su capacidad de síntesis y la contundencia de sus conclusiones.

Resumiendo, desde mi punto de vista, es la suya una obra variada, dotada de gran sentido crítico, capaz de plantear una amplia gama de temas y problemas, bien documentada y estructurada, y con aportaciones muy positivas. Sin duda, contribuyó a potenciar los estudios sobre el pasado judío de Gerona y de Cataluña, y de otros territorios de la Corona de Aragón y de España.

Vint anys d'estudis històrics

per DOLORS BRAMON*

A més de la continuació del treball d'associacions ja existents, com l'*Amistat Judeo-Cristiana de Cataluña* que s'independitzà (1969) de l'homònima de Madrid, es digué (1979) *Entesa Judeo-Cristiana de Catalunya* i passà després a dependre de la Generalitat, i de l'Asociación de Relaciones Culturales Cataluña-Israel (Barcelona 1978), se n'han creat d'altres, més dedicades a l'estudi: l'*Associació d'Estudiosos del Judaisme Català* (Tàrrega 1985), que publicà 4 números de la revista *Calls* (1986-1990); la *Societat Catalana d'Estudis Hebraics* (Barcelona 1995), filial del Institut d'Estudis Catalans, que inicià l'edició de la revista *Tamid* (1997, amb 6 números publicats fins avui); el Patronat Municipal "Call de Girona" (1992); el *Centre Bonastruc ça Porta* i l'Institut d'Estudis Nahmànides (Girona 1997), amb la Biblioteca E. E. Shalit (iniciada amb 70 volums procedents de l'Arxiu Municipal i ara amb 6.000, als que cal sumar la recent donació de David Romano), que organitza conferències, exposicions i cursos des de 1997 amb la col·laboració de la UdG i del Centre Cultural La Mercè; l'Institut Privat d'Estudis Mont Juïc (Barcelona 2000), que ha organitzat congressos i cursos monogràfics i ha portat a terme diverses publicacions; la xarxa cultural jueva Tarbut Sefarad (Lleida 2006) que comprèn tot l'àmbit espanyol, i, finalment, el centre d'Interpretació del Call de Barcelona, ubicat a l'antiga casa del Rabí o l'Alquimista i integrat en la Red de Juderías de España.

Entre els Congressos organitzats, celebrats amb èxit i tots ells internacionals, destaquen les *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya* (Girona 1987, amb actes publicades el 1990); el *Col·loqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó* (Lleida 1989, amb actes publicades el 1991); els celebrats a Barcelona-Girona (2001), Barcelona-Cervera (2004) i Barcelona-Perpinyà (2007), també amb actes publicades i organitzats per l'Institut Mont Juïc; les *Jornades d'estudi Turisme cultural i patrimoni jueu: passat, present i futur* (Girona 2003); *La convivència de comunitats culturals contraposades a Europa. Jueus i conversos a les ciutats de l'espai transpirenaic medieval* (Girona 2004); l'organitzat pel Museu d'Història de Barcelona sobre *La intervenció arqueològica a les necròpolis històriques. Els cementiris jueus* (Barcelona 2009) i el que ara ens ha reunit, cal assenyalar també un bon nombre de comunicacions sobre jueus i judaisme presentades per molt diversos estudiosos en d'altres convocatòries de temàtica més general.

* Universitat de Barcelona.

S'han iniciat també, i amb èxit, diverses col·leccions de publicacions: la *Biblioteca Judaico-Catalana*, dirigida pel professor de la UB, J. Ribera, des de 1995, amb la col·laboració de l'Ajuntament de Girona i amb obres del mateix Ribera, d'E. Barjau i de J. Ferrater; *Catalonia Hebraica*, dirigida des del 2003 pel professor de la mateixa universitat, J. R. Magdalena, amb treballs de M. Blasco, A. Ayala, J. X. Muntaner, B. Pieters i J. Font; i *Girona Judaica*, iniciada l'any 2004 pel Patronat del Call de Girona, amb publicacions d'E. Klein, J. Ferrer i A. Martínez i de J. Riera. Algunes d'aquestes obres consisteixen en reculls de documentació, cosa que contribueix l'avenç de l'estudi dels jueus.

S'han publicat, també, gramàtiques de llengua hebrea com a llibres de text per a estudiants, estudis filològics i sobre cultura jueva i nombroses monografies locals, especialment les dedicades a la ciutat de Girona i al seu call (algunes amb traducció a l'anglès, com les de R. Alberch i N. J. Aragó) i a altres poblacions amb passat jueu (Banyoles, Barcelona, Besalú, Castelló d'Empúries, La Bisbal, Peralada, Puigcerdà, Sta. Coloma de Queralt, Seu d'Urgell, Tarragona, Tàrrega, Torroella de Montgrí, Tortosa, Vic, etc. i s'ha publicat també sobre diversos temes, com la dona jueva (S. Planas), el judaisme a Catalunya (J. Estanyol) i un bon nombre d'obres novel·lades i de divulgació que versen sobre temes jueus.

Cal esmentar també una excel·lent exposició feta al Museu d'Història de Catalunya (Barcelona maig-setembre de 2002), amb un catàleg que comptà amb estudis de Y. T. Assis, E. Feliu, V. Mora, S. Planas, P. Bertran, A. Curto, A. Blasco, J. Casanova, J.R. Magdalena, A. M. López, M. Forcano. J. B. Culla i M. Berthélot.

Cal assenyalar també, i finalment, que no hi ha hagut encara un acord sobre els sistemes de transcripció i de transliteració utilitzats pels estudiosos en parlar de la onomàstica i dels termes hebreus, mancança que pot ser superada per qualsevol interessat en aquestes qüestions. Com a conclusió d'aquesta breu (i forçosament no exhaustiva) relació de contribucions i treballs excel·lents i altres no tant, Déu n'hi do de la feina que s'ha fet!

The Kabbalist R. Jacob ben Sheshet of Girona: The Ambivalences of a Moderate Critique of Science (ca. 1240)

per GAD FREUDENTHAL*

Medieval Girona was a center of Jewish intellectual life. Not however of intellectual life tout court, but rather of Kabbalah: it is to Girona that Kabbalah "emigrated" from Provence and where a "circle" of Kabbalists, identified by Gerschom Scholem, was active for a little over half a century, beginning at the turn of the 13th century.[1] Scholem identified 12 individuals, who despite differences between them, essentially developed a coherent kabbalistic doctrine.[2] Here we will attend to one of them, R. Jacob ben Sheshet, a contemporary, perhaps older contemporary, of Nahmanides (1194-1270).[3]

Jacob ben Sheshet wrote a first work, *Sefer ha-Emunah we-ha-biṭṭaḥon* (The Book of Faith and Reliance), which is purely kabbalist, although here and there one finds indications that its author had some familiarity with philosophy.[4] It is Ben Sheshet's later book, *Meshiv devarim nekhoḥim*,

---

* CNRS, Paris.

1. Gershom Scholem, *Ha-Qabbalh be-Geronah*, ed. by. Y. Ben-Shlomo (Jerusalem, 1978 [1963-64]).

2. Scholem, *Ha-Qabbalh be-Geronah*, p. 34.

3. On Jacob ben Sheshet see Scholem, *Ha-Qabbalh be-Geronah*, 55-63, similarly in idem, *Origins of the Kabbalah*, translated by Allan Arukh, edited by R.J. Zwi Werblowsky (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987), pp. 376-82.

4. Printed in *Kitvey ha-Ramban*, ed. by Hayyim Dov Chavel (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1964), 2: 431-448; a few passages in English translation were published in Joseph Dan and Ronald C. Kiener, *The Early Kabbalah* (New York, Mahwah, NJ, Toronto: The Paulist Press, 1986), pp. 109-132.

"Retorting with Rightful Statements," that will interest us here.[5] It was written between 1231 and 1240 and was edited by Georges Vajda in 1968.[6] This work was composed as a response to a Hebrew philosophical treatise written in Provence (possibly Lunel), by Samuel Ibn Tibbon, one of the very first Jewish philosophers to write in Hebrew. Ibn Tibbon's work, *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* ("Let the Water Gather")[7] presents a cosmogony grounded in contemporary science, which Ibn Tibbon legitimizes by showing it to be implicit in Jewish canonical texts. By responding to *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* from his own vantage point, Jacob Ben Sheshet created an interesting, although not fruitful, encounter between Kabbalah and philosophy and science.[8]

I will begin by describing very briefly Ibn Tibbon's cosmogonic theory. I will then turn to Jacob Ben Sheshet, and describe how he engages with it, both on the level of the theoretical contents and on the level of epistemological attitude toward the place of science in the Jewish system of knowledge.

I. SAMUEL IBN TIBBON'S COSMOGONY

I have studied Samuel Ibn Tibbon's cosmogony closely in a recent article.[9] Ibn Tibbon sets out from an *intellectual problem* framed in terms of natural science, specifically the theory of elements. Let me recapitulate this problem. According to medieval, Aristotelian physics, the four elements have each a natural place: fire and air in the upper regions of the sublunar world, earth and water at its lower regions. When the elements are out of their respective natural places they move toward them in rectilinear natural motions: water and earth move downward, air and fire upward. The elements then settle at their respective natural places, leaving them only when compelled. This theory has an important implication: the cosmos should move toward a stable state in which it would consist of a globe of the element earth at the center, surrounded by a shell of water, which in turn is surrounded by a shell of air and a shell of fire. This means that if one supposes (as all philosophers did) that the world is eternal, then all matter should have reached its natural place,

5. A few passages in English translation were published in Dan and Kiener, *The Early Kabbalah*, pp. 133-150.

6. Ya'aqov ben Sheshet, *Sefer Meshiv devarim nekhoḥim*, texte édité et annoté par Georges Vajda, Introduction par Georges Vajda et Efraim Gottlieb (Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities, 1968).

7. Samuel Ibn Tibbon, *Ma'amar Yiqqawu ha-mayim*, ed. M. Bisliches (Pressburg, 1837).

8. See Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Paris/La Haye: Mouton, 1962), pp.11-113.

9. Gad Freudenthal, "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World," *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 8 (2008), 41-129. In what follows I offer a brief summary of the relevant points; all references can be found in that article.

creating a cosmos consisting of the terrestrial globe entirely surrounded by water without any dry land; the entire surface of the earth should be covered by a huge ocean.

Obviously, this is not how the world really is, and the question is: *why*. This is a theoretical scientific problem that occupied many scholars in Antiquity and in the Middle Ages. To simplify, one can say that answers to this question were offered within two traditions: the Traditionalist and the philosophical. The Traditionalist account is based on a literalist understanding of Genesis. According to this account, on Day 3 of creation, God said "Let the water gather," whereupon the water (which until then had covered the entire surface of the earth) gathered to specific places: thereby dry land, separated by seas, was formed. The philosophical tradition, for its part, offered more than one solution. I will mention only the two approaches immediately relevant to us. Avicenna (980-1037), the famous scientist, philosopher and physician, proposed a scientifically audacious idea. He had no qualms to acknowledge that, indeed, owing to the natural movements of the elements, the four elements repeatedly end up by forming four concentric shells, so that the surface of the earth is regularly completely immersed in water. He also conceded that then all living beings are annihilated. How is it then that the globe as we see it is not entirely flooded and that it is inhabited by vegetable and animal species? Avicenna introduced a few consequential innovations that allowed him to offer a brilliant solution to the problem. For one thing, he elaborated a geological theory according to which when the globe is flooded mountains form on the seabed and eventually rise over the surface of the water.[10] Thus, the flooding of the globe is eventually reversed by opposite processes leading up to the formation of dry land. Similarly, he slightly but consequentially modified the received theory of the four elements.[11] His new theory implied that once the elements have reached the state of separation, a reverse process sets in: the light elements are partly transformed into more heavy ones, which then move downward. Like this, the separation of the elements is not a final stable state; rather, dry land is formed continuously. And what about the fauna and flora? Are they not all destroyed while the globe of the earth was flooded? Yes they are, but, according to Avicenna, all vegetable and animal species are generated again through so-called spontaneous generation. Thus, for Avicenna, the history of the cosmos is an infinite

10. Gad Freudenthal, "(Al-)Chemical Foundations for Cosmological Ideas: Ibn Sînâ on the Geology of an Eternal World," in: Sabetai Unguru (ed.), *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300-1700: Tension and Accommodation* (= *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 126) (Dordrecht: Kluwer, 1991), pp. 47-73, reprinted in *idem, Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions* (Aldershot: Ashgate, 2005), Essay XII.

11. Freudenthal, "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World," esp. Appendix B, pp. 113-122.

succession of regular total floodings followed by periods during which dry land emerges and its flora and fauna reappear. So far for Avicenna.

Averroes (1126–1198), the philosopher who had the strongest influence on Jewish philosophy, offered a very different solution to our problem, one that is intellectually by far less audacious and elating. Contrary to Avicenna, Averroes affirms that the world never reaches a state in which the surface of the globe is entirely immersed in water. How is this possible, given the natural motions of the elements and the eternity of the world? Averroes states that dry land is what he calls a "species." Its everlasting existence, like that of all species, is thus vouchsafed by *divine Providence*. The very existence of dry land is therefore eternal, although the respective localizations of land and sea change continually.

I now come back to Samuel Ibn Tibbon. As the translator of Maimonides' *Guide of the Perplexed* he became very interested in the Master's naturalistic account of the coming-to-be of the sublunar world.[12] For this reason, he chose to translate into Hebrew the Arabic version of Aristotle's *Meteorology*, which was the scientific basis of Maimonides' discussions.[13] In this context, Ibn Tibbon became aware of the problem as posed within the philosophical tradition: why is the land not entirely covered by water? Ibn Tibbon says that he was much preoccupied by this problem and describes the reason for his trouble as follows. As a philosopher and follower of Maimonides, he could not accept the Traditionalist account: creation had to be explained *naturalistically*, without positing an intervention of the deity in the course of natural necessity. Moreover, Ibn Tibbon argues that it is philosophically unthinkable that God would "separate" the upper water from the lower water on Day 2, only to change the nature of the latter by commanding "Let the water gather" one day later. Thus the Traditionalist solution, with its occasionalistic view of God's intervention in nature, was unacceptable to Ibn Tibbon. Nor was Averroes' account satisfactory. Ironically, the reason for his displeasure with Averroes was that his view was too close to the Traditionalist one: both posited a divine intervention in nature, whereas Ibn Tibbon wished to explain the world through natural necessities only.

Now, in order to be able to rule out these solutions, Ibn Tibbon needed an alternative account, one that would conform to Maimonides' naturalism. He

---

12. For a detailed study see Sara Klein-Braslavy, *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation* (Jerusalem: Rubin Mass, 2nd ed. 1988) (Hebrew).

13. Aviezer Ravitzky, "Aristotle's *Meteorologica* and the Maimonidean Exegesis of Creation" (Heb.), *in Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Part II (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. IX) (Jerusalem: The Hebrew University, 1990), pp. 225-250, reprinted in his *Maimonidean Essays*. Society, Philosophy and Nature in Maimonides and his Disciples (Jerusalem: Schocken, 2006), 139-156. English translation: "Aristotle's *Meteorologica* and the Maimonidean Modes of Interpreting the Account of Creation," *Aleph* 8 (2008), 361-400.

tells us that he found himself in an intellectual *cul de sac* and that he was preoccupied with this problem for no less than twenty years until he finally discovered the solution. He found it in Avicenna's writings in natural philosophy upon which he chanced and by which he was immediately convinced. Already while writing his Commentary on Ecclesiastes, Ibn Tibbon had embraced the idea that the supralunar world – the spheres, the stars, the planets – was eternal; to this he now added Avicenna's doctrine that there are built-in natural mechanisms in the sublunar world that necessarily lead to the ongoing formation of dry land. Thus, the coming-to-be of the sublunar world could be explained naturalistically, after all.

But Ibn Tibbon could not stop here; he had to show that the cosmogony he embraced was in agreement with the Scriptures. He succeeded in demonstrating this to his own satisfaction. He argued that Avicenna's theory was in fact implicit in certain authoritative Jewish writings, notably two psalms. *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* is to a great extent devoted to showing that Avicenna and King David say the same things in different languages, that Avicenna's theory is retrievable from the Scriptures. Ostensibly, indeed, *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* is about the interpretation of biblical texts, not about cosmogonic theory; Ibn Tibbon's version of Avicenna's theory had to be pieced together from isolated utterances and remarks scattered in his discussion.

Before turning to Ben Sheshet let me recapitulate. Ibn Tibbon supposes that the celestial bodies are eternal, i.e. co-eternal with God and the separate intellects. Within the sublunar world circumscribed by the eternal heavenly sphere, the surface of the terrestrial globe emerges and is flooded in a regular, natural, eternal reiterative process. Ibn Tibbon also shows the compatibility of this scientific theory on the coming-to-be of the world with Jewish authoritative texts.

Let us now cross the Pyrenees, go from Lunel to Girona, and consider the critique of Jacob Ben Sheshet.

II. BEN SHESHET'S ENGAGEMENT WITH SAMUEL IBN TIBBON'S COSMOLOGY[14]

The first sentence of Ben Sheshet's Prologue in *Meshiv devarim nekhoḥim* is strikingly unambiguous: "Blessed be God, and exalted be His Glory, by whose Word everything came to be, Who elicits existence out of nothingness and endows [first] matter [*tohu*[15]] with form, for He forms

14. I limit myself to Ben-Sheshet's views on and critique of science and philosophy, to the exclusion of his other views. On these see: Efraim Gottlieb, *Studies in the Kabbalah Literature*, ed. by Joseph Hacker (Tel-Aviv: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Tel-Aviv University, 1976), pp. 59-87, 567-68 [Heb.], G. Scholem's works listed n. 3 above, and Vajda, *Recherches* (n. 8).

15. Ben Sheshet understands the word *tohu* as referring to prime, hylic, matter; see *Meshiv devarim nekhoḥim* 9:132, 139-142, 147-148, 185-190, 208-213.

everything."[16] By referring to God's having elicited existence out of nothingness [*motzi' yesh me-'ayin*],[17] and a few lines later to God having accomplished His Work in six days,[18] Ben Shehshet clearly signals that his position on cosmogony is Traditionalist, that Ibn Tibbon's philosophical problématique is not his own. Nor does he share the philosophers' reliance on reason: "Do not seek to become too wise, and do not desire too much intellect and knowledge", he admonishes his reader; man, he professes, has acquired reason only because he succumbed to female temptation![19] Ben Sheshet adds a forceful tirade against the study of the sciences of the Greeks and the Indians [*'anshey hodu*], which brought about moral depravation and intellectual corruption.[20]

These are strong words. They suggest that Ben Sheshet was a staunch opponent of science and philosophy, a Catalonian Moses Taqu of sorts. A close reading of Ben Sheshet shows otherwise, however. Although he is not entirely consistent and occasionally makes contradictory statements, Ben Sheshet at bottom is a moderate conservative: he has internalized not a little philosophy which he believes to be compatible with Kabbalah, the intellectual framework to which he is primarily committed. Let us consider the details.

Ben Sheshet clearly states that his purpose is to engage with the recently published *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*. He describes the book as shameful and as having been composed in order to destroy the Torah.[21] He ascribes to it two theses, which for him are heretical: that the world is eternal, and that there is no divine Providence.[22] Of the author, Ibn Tibbon, he says that he relies on his intellect, but walks in darkness,[23] propounding beliefs of foreign nations.[24] Ben Sheshet thus clearly staked out his position: on the epistemological level he opposes reliance on intellect or on the science of foreign nations; and on the substantive level, he opposes the thesis of the eternity of the world.

How does Ben Sheshet proceed in his critique? A first thing to be pointed out is that he does not at all come to grips with the scientific substance of Ibn Tibbon's natural science. As far as I can see, he did not really grasp Ibn

16. *Meshiv devarim nekhoḥim* Prologue: 1-2.

17. The formulation is advisedly precise: from Maimonides Ben Sheshet knows that there are thinkers who hold that the world was created, but from a matter that was coeval with God (*Meshiv devarim nekhoḥim*, 9:9-10).

18. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 7.

19. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 9-10, 12-16.

20. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 35-38. The "Indians" presumably owe their mention in this strange context to *Kuzari* 1:60-61.

21. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 51-52.

22. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 61-62.

23. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 66.

24. *Meshiv devarim nekhoḥim*, Prologue: 69.

Tibbon's sophisticated theory of a world that by virtue of natural necessities oscillates between a state in which the terrestrial globe is covered with water and a state in which the water is "gathered." The closest he comes to formulating the theory he criticizes is in a one-line statement. Ben Sheshet there says that according to Ibn Tibbon, "the earth did not come to be [*ha-'areṣ lo' niṯḥadeshah*, i.e. it is eternal[25]], but the creatures [*nivra'im*] on it come to be after each flood, regularly,"[26] adding that this happens not by virtue of a divine command but through natural potentialities (*lo' hoṣi'ah ha-areṣ ha-desha'im we-ha'ilanot be-ma'amar mekhuwwan 'ela' mi-koaḥ*).[27] Ben Sheshet nonetheless clearly understood the thrust of Ibn Tibbon's work: "he [Ibn Tibbon] believes in the eternity of the heaven and the earth [*qedimat ha-shamayim we-ha'areṣ*], for he does not believe in what is written, namely 'In the beginning God created etc.'."[28] On numerous other occasions, too, Ben Sheshet ascribes to Ibn Tibbon the eternity thesis, albeit without ever engaging with Ibn Tibbon's theory in any detail. Instead of dealing with science, Ben Sheshet spends the almost 200 printed pages of his text on deconstructing the scriptural proofs that Ibn Tibbon adduced in *Maamar Yiqawwu ha-mayim*: his analysis is entirely grounded in traditional Jewish texts, which it compares with one another in a typical midrashic or Kabbalistic manner, drawing conclusions on their meaning and implications.

Consider the following example: a fundamental postulate of Samuel Ibn Tibbon's cosmogony is that the heavenly sphere is uncreated, that it is coeval with God and the separate intellects. To legitimize this radical thesis within the Jewish tradition, Ibn Tibbon identifies the heaven with the *kisse' ha-kavod* (Throne of Glory). To refute this interpretation, Ben Sheshet argues as follows: "by believing that the very heaven visible to our eyes, and the celestial spheres which are known and familiar to the multitude [...] are what is called *kisse' ha-kavod* [...], [and holding that the heaven] is eternal, not something that came to be, he [Ibn Tibbon] has denied what our Rabbis of blessed memory stated, namely that the Torah had preceded the *kisse' ha-kavod*: for unless it was created, the Torah could not have preceded it."[29] Ben Sheshet is more intent on

25. Cf. *Meshiv devarim nekhoḥim* 12: 77: "he intended only that the earth is eternal [*qadmonit*] and the spheres and celestial bodies are eternal [*qadmonim*]."

26. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:71-72.

27. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 12:78.

28. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:46-47. *Qedimah* here has the sense of *qadmoniyyut*; cf. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:53-54; 77.

29. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:29-33. Sadly, this argument was accepted by Samuel Ibn Tibbon's son, Moses. See his *Sefer ha-Pe'ah*, § 1, in H. Kreisel et al. eds. *Kitvey R. Moshe Ibn Tibbon* (Beer Sheva: Ben-Gurion University Press, 2010), p. 94. My reading of Jacob Ben Shehset is usefully complemented on a number of points by Hava Tirosh-Samuelson, "Kabbalah and Science in the Middle Ages. Preliminary Remarks", in Gad Freudenthal, ed., *Science in Medieval Jewish Cultures* (Cambridge: University of Cambridge Press, 2011), pp. 476-510, esp. pp. 503-7.

indicting Ibn Tibbon than on finding the truth about the universe: he accepts Ibn Tibbon's identification of the *kisse' ha-kavod* with the heaven, and uses the Midrash as a handle to establish a cosmological thesis, viz. that the heaven is not eternal. We see that the debate is bound to be inconclusive and fruitless: Ibn Tibbon elaborated his interpretations on the basis of scientific theory – his interpretations of the texts were guided by extra-textual concerns, namely natural philosophy; Ben Sheshet, by contrast, has no interest at all in natural reality, and limits his attention to a closed – textual – universe, that of the traditional Jewish texts. Even when he discusses the *yovel* and ponders the possibility that the earth may return to the desolate state in which it had been prior to creation he does not refer to Ibn Tibbon's elaborate scientific treatment of the subject.[30]

Still, Ben Sheshet is far from being blind and deaf to philosophy. Contrary to what one could expect on the basis of his anti-philosophical rhetoric, he is acquainted with not a little contemporary science and philosophy and he often adduces philosophical arguments. Ben Sheshet's foremost philosophical reference is Maimonides' *Guide*, from which he borrows e.g. the philosophical notion of the deity.[31] He also read a number of other philosophical works: Abraham Bar Hiyya, Solomon Ibn Gabirol, Abraham Ibn Ezra, and even al-Fārābī.[32] Ben Sheshet regularly draws on philosophical and scientific theories, as for example the four-element theory of matter,[33] the meteorological theory of exhalations,[34] psychology,[35] logic,[36] and astrology.[37] He throughout employs distinctively Aristotelian notions, such as the passage from potentiality to actuality,[38] or the idea that matter is informed by forms.[39]

Consider an example of his philosophical reasoning. Ben Sheshet rejects a certain scriptural interpretation saying that it commits one to the belief in a thesis which the intellect – of course a distinctively philosophical concept – "does not tolerate" [*eyn ha-sekhel sovlo*].[40] Similarly, a certain interpretation of

30. *Meshiv devarim nekhoḥim* 5: 67-77; see Gottlieb, *Studies*, p. 335.

31. "It is well know that the wise men who investigated the deity [*'elohhut*] stated that it is impossible that the Creator be a body or a force in a body" (*Meshiv devarim nekhoḥim* 4: 137-138; similarly 20:52-53). The argument that follows (138-145) also testifies to Ben Sheshet familiarity with philosophy. The doctrine that the deity is incorporeal is the only true postulate affirmed by philosophers, Ben Sheshet states (*Meshiv devarim nekhoḥim* 9:10-11).

32. See *Meshiv devarim nekhoḥim*, Introduction, pp. 13-15 (the list of references is incomplete); for al-Fārābī see 6:111.

33. E.g. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 1:74-77; 3:208-209.

34. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:52; 9:369-372; 19 passim.

35. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 19:38-45.

36. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:85.

37. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 4:85-104.

38. E.g. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 4:86; 9:1-2.

39. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 9:132-142; 185-198.

40. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 1:64.

the idea of *yovel* would oblige one to believe that in some future God would create winged men, an idea Ben Sheshet disallows on the grounds that the intellect cannot accept that God would create winged individuals of a species that initially had none.[41] Both arguments are distinctively philosophical in that they reject an interpretation because it runs *against reason*. In these and similar places in his book Ben Sheshet implicitly recognizes the autonomy and even the superior authority of human reason. This stance brings him into closer proximity with philosophy than his initial vehement anti-philosophical prose suggests.

But the Geronese did not really assimilate the philosophical way of thinking. Consider the following intriguing passage in which Ben Sheshet takes to task Ibn Tibbon:

> In a book he called *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* Ibn Tibbon wrote that [according to the believers in creation] God modified the nature of water and that this is why it does not flatly spread over the [surface] of the earth, i.e. why it does not circumscribe and surround it. These are his words: "God, by His speech and utterances, modified the nature [of water]. He said that water should gather and land become visible."[42] So far [his words]. Now [Ben Sheshet continues], I told myself that his [Ibn Tibbon's] written statements and his heart are not on a par. Rather, he came in fraud [as an agent provocateur] in order to make room for a refutation of the view held by the creationists. For [on Ibn Tibbon's presentation of their view] one can put to them the following question: why did He [God] see fit to create water on Day 1 as spherical, and subsequently, on Day 3, change its nature from spherical to non-spherical? [If you reply:] owing to the need of the herbs, vegetables and animals which cannot live in water? [I reply:] What was the benefit of the water being spherical during two days? It would have been preferable that the water be mentioned on Day 1 with the form it has today, namely non-spherical. Then [God] would not have had to multiply His speech-acts without any need and for no purpose. [...] All this would have to be explained by whoever maintains that the water does not surround the earth because its nature has been modified [subsequently to its initial creation]. And perhaps, on account of this, he'll be inclined to affirm that the heaven is eternal, not newly created. And this was their [the philosophers'] intention in ascribing this [the existence of dry land, according to the creationists] to a modification of the nature [of water].[43]

---

41. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 1:66-68.
42. *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*, p. 2:15-17.
43. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:11-20, 27-29.

Jacob Ben Sheshet's argument is quite remarkable. Ibn Tibbon gave what seems to be a straightforward correct account of the Traditionalist understanding of the creation: in the creationist view, the fact that the water is gathered in seas rather than being spread over the surface of the earth is due to the deity's having changed its nature on Day 3 by saying "Let the water gather." This seems to be a fair presentation of the literalist reading of Genesis. But Ben Sheshet is convinced otherwise. He suspects that Ibn Tibbon set up a trap here, one intended to induce readers to desert the Traditionalist reading of Genesis and accept instead the naturalistic thesis that the heaven is eternal. Ben Sheshet thinks that the view which Ibn Tibbon ascribes to the Traditionalists is plainly unreasonable: why would God create water with one form, and shortly thereafter replace it with another form? Why did God not create the water immediately in its final, spherical form? Ben Sheshet thinks that the creationist position as described by Ibn Tibbon is absurd, so absurd indeed that he thinks Ibn Tibbon ascribed it to the creationists only in order to make them appear ridiculous. Two points deserve notice here. First, Ben Sheshet thinks that what Ibn Tibbon writes is not what he thinks, that his writing is cunning.[44] I will come back to this later. Second and more important, Ben Sheshet's argument again reveals that his own mode of thinking was to some extent philosophical. For the idea that God created water and two days later modified its nature is obviously not absurd *in itself*: it was accepted and commented upon by numerous Traditionalist exegetes, who were not in the least troubled by it. The idea of a change of nature of an element through an act of divine Will appears as ridiculous only to someone who has internalized the philosophical idea that nature is governed by necessities and that God does not interfere in it upon whims.[45] We witness again that Ben Sheshet assimilated some basic philosophical notions which led him to reject ideas incompatible with established philosophical verities.[46]

Ben Sheshet clearly owes his philosophical turn of mind to Maimonides. To justify his refusal to accept the notion that the deity changed the nature of water on Day 3 he writes: "how much has the great rabbi, Rav Moses of blessed

---

44. Ben Sheshet ascribed to Ibn Tibbon also other attempts to mislead his readers. See e.g. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 15:52-63; 20:68, 75, 82.

45. Ben Sheshet similarly opines that the Christians reject the idea of miracles because it supposes a "change in nature"; see *Meshiv devarim nekhoḥim*, 15:71. He himself was not entirely consequent in rejecting the idea of "a change in nature": the fact that, as the Torah reports, some individuals lived for many hundreds of years he interprets as a divine "sign" intended to signal that "the world has a Creator Who created it, and who has the power to change nature" (*Meshiv devarim nekhoḥim*, 15:86-87, 92-93).

46. The issue whether a "change of nature" is possible or not has numerous implications for hermeneutics and Halakhah and is hotly debated in some Jewish Orthodox circles. For a review and contribution to this issue see Neriah Moshe Gutel, *Sefer Hishtanut ha-ṭeva'im ba-Halakhah* (Jerusalem: Makhon "Yaḥdaw," 1995).

memory, toiled in order to account naturalistically [*al derekh ha-teva'*] for the parting of the Red Sea [Ex. 14:15-31] and for the opening of the earth's mouth [to swallow Korah and his band; Num. 16:31-33]!"[47] He also states that Maimonides "grounded in natural science all the statements of the Torah and all possible miracles and signs, and [showed] that the commandments of the Torah are appropriate according to the intellect."[48] Ben Sheshet, then, is a Kabbalist, but not a pure Kabbalist: his thinking on nature was to a considerable extent informed by Maimonides, specifically by the latter's Aristotelian notion of naturalness.

Ben Sheshet's appropriation of philosophy was quite superficial, however. While he assimilated the Maimonidean drive for naturalism, he did not fully grasp and internalize the philosophical principles. This is particularly patent in his own view of for the "gathering" of the water, which he thinks is the literal meaning of Genesis and which he offers as an alternative to Ibn Tibbon's account. His argument is disarmingly crude. With the Traditionalists he assumes that the world was created *ex nihilo*; he yet seeks to account naturalistically for the gathering of the water, without however positing a change of nature on the part of water. To this end he stipulates that the four elements are not necessarily all "spherical" by nature (*eyn min ha-ḥiyyuv liheyot kol ha-yesodot kaduriyyim*).[49] By this imprecise statement he means that when left to themselves the four elements will not necessarily assume the form of concentric shells as posited in Aristotelian natural philosophy. In fact, his concern is only with water and not with the other three elements. Ben Sheshet writes: "when God blessed be He created the globe of the earth he created it in the midst of water, and the water was covering and surrounding it on all sides."[50] However, the water did not encompass the globe of the earth by natural necessity (as the philosophers argue) and it was not then at its natural place. On the contrary, water assumed the form of a shell surrounding the earth because its form was as yet *imperfect* (*raq mipney ḥesron ṣuratam, she-hayeta ḥaserah, lo ṣhelemah*).[51] The water's form remained imperfect until Day 3: then, "through the [divine] command 'Let the water gather' its form was perfected and its creation [*mela'khtam*] was completed, and the earth became visible."[52] Ben Sheshet's point is that water is in its most perfect state not when it is spherical, but rather when it is "gathered" at definite places and covering only a part of the terrestrial globe. Thus, water is in its perfect state in our world as it is today, whereas on Days 1 and 2, when the water was in the form of a shell, covering the entire surface of the globe, it was not in its most

47. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:41-42.
48. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 15:65-67.
49. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:30-31.
50. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:31-32.
51. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:33.
52. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:35-36.

perfect state, *pace* the philosophical position. To confirm this contention, Ben Sheshet remarks that Ibn Tibbon himself wrote that a form is not always perfectly realized in the matter in which it happens to inhere.[53] According to Ben Sheshet, on Day 3 the initially deficient water was merely perfected, and so there is no need to posit a change of its nature. Ben Sheshet thus provided what he took to be a naturalistic account of the gathering of the water in the context of a creationist cosmogony.

It is clear however that Ben Sheshet could content himself with this muddled account only because his philosophical education was slight: the idea of a form (in the Aristotelian sense) making the water cover only a part of the surface of the globe runs against the very fundamentals of the Aristotelian philosophy of nature and metaphysics and cannot be reconciled with and integrated into it. Despite his philosophical readings, Ben Sheshet did not achieve a true understanding of philosophy. It would indeed seem that he gained his knowledge of philosophy almost exclusively from bits and pieces found in works of Jewish religious philosophy, such as Maimonides' *Guide*, *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*, and *Sefer Hegyon ha-nefesh*, and not from straightforward philosophical or scientific texts.[54] Ben Sheshet, in sum, was open to philosophy and embraced some of its principles, but did not reach a deep grasp of its ideas.

This appreciation of Ben Sheshet as someone who has contradictory leanings – he is firmly situated in the Kabbalist tradition but he also embraced some philosophical principles – is reflected also in his conflicting statements on hermeneutics. Maimonides, we know, urges that where the literal understanding of a revealed text conflicts with what we know from science and philosophy this interpretation cannot be right and must be replaced. Ben Sheshet formulates his own view on two occasions, and says quite different things. A first theoretical statement on this point comes as a reaction to Ibn Tibbon. The latter, in truly Maimonidean spirit, states: "It is preferable to strain the words [*lidḥoq ha-lašon*] rather than reality [*meṣi'ut*]."[55] Directly responding to this statement and playing on its language, Ben Sheshet writes: "It is better for us, and appropriate for any wise person, to reject reality [*lidḥot ha-meṣi'ut*] that is not in accord with the Tradition accepted by all of Israel and with the true belief, rather than reject the literal interpretation [*lidḥot pešaṭ ha-millah*] which is accepted and known to all of Israel."[56] This statement makes Ben Sheshet into a staunch anti-Maimonidean literalist. But we find under his pen also the following, very Maimonidean statement on hermeneutics. He refers to the verse in Genesis (1:6) which

53. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:36-39.

54. See e.g. *Meshiv devarim nekhḥim*, 11:36, where Ben Sheshet learns a philosophical postulate from Ibn Tibbon. See supra at n. 32 on Ben Sheshet's philosophical reading list.

55. *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*, p. 17:14.

56. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:27-28.

mentions the separation of "water from water." This statement, Ben Sheshet warns, by no means refers to "real water": such a – literal – understanding "we must not ponder as long as we find a straight path which follows philosophy and science, [yet] without running against linguistic habits" (*derekh yashar she-hu holekh 'al derekh ha-ḥokhmah we-ha-madda' we-eyno yoṣe mi-minhag ha-lashon*).[57] This position is the exact opposite of literalism: the literalist vows not to deviate from the literal meaning unless, perhaps, he is coerced to doing so by reason; Ben Sheshet, by contrast, commits himself not to deviate from science and philosophy unless compelled to do so by the literal meaning (linguistic habits, in his terminology). This principle he not only formulates abstractly, but also applies in practice. Clearly echoing Maimonides, he writes for example: "the seat we ascribe to the Creator blessed be He is not a real seat, as men's seats; rather it is a notion whose verity is apprehended by the intellect when it intellects images."[58] Here Ben Sheshet's position on reason and its role in interpreting Scripture comes close to being Maimonidean. We will have to ask how it squares with his strong statement that one should "reject reality" rather than literal interpretation.

Ben Sheshet, we see, is not the radical literalist that some of his statements suggest. This interpretation is borne out by Ben Sheshet's own remarks expressing his awareness that he does not belong to the most conservative wing within his own – Traditionalist – "camp." Thus he writes: "I know full well that there are among the pious and the sages of Israel some who will accuse me that by having indicated the reasons of two or three commandments in the Torah I have opened the door to giving reasons of numerous [further] commandments according to the method of philosophy [*mi-derekh ha-ḥokhmah*]."[59] Ben Sheshet responds by urging that it is *incumbent* upon any wise or pious man to indicate the reasons of the commandments according to philosophy.[60] This, he avers, is important in the context of religious polemics: the Christians, he explains, argue that many commandments have no reason at all, further suggesting that this demonstrates that they should be interpreted symbolically, not literally.[61] Ben Sheshet thus pleads "guilty" to the charges of philosophying, justifying his position by saying that religious polemics makes it indispensable. In another move, presumably also destined to appease his Traditionalist critics, Ben Sheshet formulates the following plea in favor of an at least partial acceptance of the philosophical theses: "proving the truth of

57. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 9:254-256. The expression *minhag ha-lashon* is Abraham Ibn Ezra's; see e.g. the Commentary on Deut 29:17-18; similarly David Qimḥi (Comm. on Jos 1:1; Judges 5:27).

58. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 3:1-3.

59. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 3:120-122.

60. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 3:137-140.

61. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 3: 122-128; similarly 15:69-71.

whatever we can of the Torah by [showing it to be] compatible with the other sciences is preferable to creating controversies and make the Torah a stranger and an alien to the other sciences. This would be contrary to what is written: 'her ways are pleasant ways, and all her paths are peaceful' [Prov. 3:17]."[62] This line of reasoning seems to echo the very recent Maimonidean controversy in the Midi, a point to which I will return. Ben Sheshet similarly asserts that all sciences (*ḥokhmot*) are legitimate inasmuch as "there is no science in the world, great or small, that is not alluded to in the Torah."[63] Ben Sheshet's views on the compatibility of philosophy and Kabbalah also transpire from his understanding that what the Kabbalsists call *ḥohkmah* [i.e. the Sefirah Ḥokhmah] is identical with what the philosophers call "intellect," specifically the "active intellect."[64] Still, despite his relative acceptance of philosophy, Ben Sheshet's own allegiance is unquestionably to Kabbalah: he counts himself among "the upholders of the true belief," whom he juxtaposes to "the philosophers."[65]

Let me conclude. A cursory reading of *Meshiv devarim nekhoḥim* leaves one with the impression that Jacob Ben Sheshet and philosophy are worlds apart. A close scrutiny of the work shows, however, that this is not really the case. Instead, under the influence of the *Guide of the Perplexed*, notably, Ben Sheshet appropriated a number of philosophical notions, albeit often only half-digested. At bottom, Ben Sheshet remains a Kabbalist, and the philosophical arguments are of a limited bearing; they are used "locally," so to speak, within the global Kabbalistic framework, which they never threaten. This did not keep Ben Sheshet from seeing himself as a follower of Maimonides; on more than one occasion, he expressed his belief that the philosophers and the Kabbalists often say the same things in different languages.

Why then Ben Sheshet's strong anti-philosophical diatribes, notably in the Prologue? We should remember that *Meshiv devarim nekhoḥim* was composed in the fourth decade of the 13th century, just after a particularly traumatic episode in the series of Maimonidean controversies ended with the burning of Maimonides' writings in Montpellier in 1232/3.[66] Echoes of this "hot" social context are easily audible in *Meshiv devarim nekhoḥim*. For example, we learn from Ben Sheshet that followers of Ibn Tibbon interpreted and defended their master's theses in their discussions with

62. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11:42-44.
63. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 5:7-8.
64. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 9:20-22; cf. Scholem, *Ha-qabbalh be-Geronah*, pp. 265-66.
65. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 20:52-53.
66. See Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240* (Leiden: Brill, 1965).

critics like Ben Sheshet.[67] So intense and threatening were the debates that the followers of Ibn Tibbon even withheld from the public certain parts of *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim* which they feared could be held against him[68]: this fact clearly suggests that the discussions between supporters and detractors of Ibn Tibbon were ruthless. Ben Sheshet's systematic suspicion that Ibn Tibbon writes as an agent provocateur[69] also fits this picture of radical confrontation between the philosophical camp and its adversaries. Now Ben Sheshet, as we saw, was somewhere in between the two camps: he was a Kabbalist, but embraced some philosophy; he defended and applied philosophical principles, but did not achieve a real understanding of the Aristotelian theory and opposed Ibn Tibbon's distinctively scientific (and radical) line of thinking and positions. In such a context, he had to give to his own Kabbalist reference group a token of fidelity: he had to counter the suspicion that he came too close to the heretical philosophical views. We already noticed that he indeed came under attack from his friends, "the pious and the sages of Israel."[70] The vehement style of his programmatic statements, I submit, which is at variance with other theoretical statements and especially with his actual practice, was intended to maintain the confidence of his natural allies. Being a moderate has always been more difficult than being a radical.

67. See e.g. *Meshiv devarim nekhoḥim*, 6:68; 11:71, 75-76.

68. See *Meshiv devarim nekhoḥim*, 11: 75-76. Recently a passage from *Ma'amar Yiqqawu ha-mayimi*, in which Ibn Tibbon criticizes anthropomorphism, and which is omitted in many manuscripts, has been discovered. See Carlos Fraenkel, "The Problem of Anthropomorphism in a Hitherto Unknown Passage from Samuel Ibn Tibbon's *Ma'amar yiqqawu ha-mayim*, and a Newly Discovered Letter by David Ben Saul," *Jewish Studies Quarterly* 11 (2004): 83–126. This passage may be one of those to which Ben Sheshet referred: its absence from many manuscripts may be the result of deliberate censorship by Ibn Tibbon's followers.

69. Above, at n. 44.

70. Above, at n. 59.

Palabras de rabinos, saberes de mujeres. Discursos normativos y prácticas sanitarias en torno a la menstruación

per CARMEN CABALLERO NAVAS*

El proceso fisiológico que conocemos como menstruación ha constituido históricamente un elemento fundamental en la diferenciación sexual de los cuerpos y en la construcción cultural de lo femenino. Los discursos normativos y científicos sobre la emisión periódica de sangre por parte de las mujeres han estado en gran medida al servicio de la empresa patriarcal de construir el cuerpo femenino como subordinado a la norma masculina, al catalogarlo como débil y, a veces, nocivo.[1]

El judaísmo ha participado de estos discursos, impregnándolos de características propias al vincular la menstruación al concepto de *pureza ritual*, formulado primeramente en el Levítico (11-15) y desarrollado extraordinariamente en la literatura rabínica posterior.[2] La plasmación de ciertas actitudes y concepciones sobre la menstruación en las Leyes de *niddah*, que tienen como función

* Universidad de Granada.

1. Véase mi "Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo", *Asclepio* 60,1 (2008): 37-62, especialmente pp. 50-55, y la bibliografía citada.

2. Sobre la menstruación en el Judaísmo, véase Rahel Wasserfall (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover y Londres: Brandeis University Press, 1999; y Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford, 2000.

regular el comportamiento de las mujeres menstruantes pero también establecer prácticas de purificación específicas,[3] ha contribuido a que fueran consideradas un fenómeno exclusivamente judío, y una forma de diferenciación cultural y religiosa entre las mujeres judías y no judías.[4] Sin embargo, las fuentes nos muestran que durante la Edad Media las mujeres que vivían bajo las mismas condiciones materiales y parecidas circunstancias sociales, políticas y teológicas, soportaron también actitudes análogas con respecto a los significados de la menstruación, y fueron objeto de discursos paralelos. Por un lado, judíos, árabes y cristianos compartieron nociones médicas sobre fisiología femenina. Por otro, el concepto de impureza vinculado a la menstruación no fue exclusivo de la religión judía, lo que dio lugar, por ejemplo, a que hasta el siglo XII fuera posible prohibir la entrada de las mujeres menstruantes en las iglesias.[5]

Las mujeres no escribieron las fuentes normativas y, por lo general, no plasmaron por escrito sus ideas, reflexiones o experiencias sobre éste u otros procesos íntimamente ligados a su fisiología y al ciclo de vida femenino. Ello no significa que ellas compartieran sin fisuras los discursos a los que me he referido, ni que asumieran la codificación de sus cuerpos como impuros. A pesar de la supremacía de la autoridad rabínica que leemos en los textos normativos judíos –escritos exclusivamente por hombres y con un carácter marcadamente prescriptivo–, éstos expresan cómo las cosas deberían ser, no cómo eran realmente. Sabemos que las mujeres ostentaron la responsabilidad del cuidado del cuerpo femenino, desarrollaron prácticas con respecto a la menstruación y otras emisiones genitales y, a veces, imprimieron carácter terapéutico al cumplimiento de la normativa de pureza ritual emanada de la Biblia y regulada por los rabinos.

Este breve trabajo aborda el estudio de algunos de los discursos sobre la menstruación y las menstruantes que podemos encontrar en textos teológicos, normativos y médicos, que fueron producidos y/o circularon entre las comunidades judías catalanas en torno a los siglos XIII y XIV. En ellos podemos percibir una tensión –desigual dependiendo del tipo de texto y del público al que va dirigido– entre la disquisición teológica, el peso de la halajá o Ley judía, el influjo de la filosofía natural y las preocupaciones terapéuticas. Ello no debe extrañarnos si tenemos en cuenta, por un lado, la posición central que ocupa la religión en la ordenación social de la Edad Media, y por otro, que muchos rabinos

3. Rachel Biale, *Women and Jewish Law. The essential texts, their history, and their relevance for today*. Nueva York, 1995, pp. 147-174. Las Leyes de *niddah* constituyen uno de los preceptos más importantes para las mujeres judías. De acuerdo con la *Misnah* (*Shabbat* 2:6), una mujer podía morir en el parto si no las cumplía.

4. Elisheva Baumgarten, "'A separate people'? Some directions for comparative research on medieval women", *Journal of Medieval History*, 34 (2008): 212-228, en p. 215.

5. Elisheva Baumgarten, "A separate people", p. 224. La literatura cristiana relacionó insistentemente la menstruación con la lepra, o la culpó del nacimiento de monstruos. Véase Claude Thomasset, "La naturaleza de la mujer", en George Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres, vol. II, La Edad Media*, Madrid, 1992, pp. 61-90, en pp. 86-88.

(al igual que muchos teólogos cristianos) eran médicos y, como tales, podían emplear teorías científicas para apoyar argumentos teológicos y legales.[6]

Este es el caso de Nahmánides (Mosheh ben Nahman, 1194-c.1270), quien trató extensamente sobre las menstruantes y las Leyes de *niddah* en varios de sus escritos: en sus *Comentarios* a Génesis y Levítico, en *Torat ha-Shem temimah*, en *Hilkot niddah* y en *Hidushim al maseket niddah*. En estas dos últimas, al igual que otros rabinos anteriores y posteriores, se limita a consideraciones de carácter aparentemente "neutro" sobre las Leyes de *niddah*. Los comentarios bíblicos son, sin duda, mucho más complejos e interesantes para este trabajo. Dice Nahmánides con respecto a Gen 31,35, versículo en el que Raquel explica a su padre Laban que no se levanta en su presencia porque tiene la regla [*Y ella dijo a su padre: "No vea con enojo mi Señor el que no pueda levantarme en su presencia, pues tengo la regla"*]:

> "No entendí qué excusa es ésta; ¿acaso las mujeres que tiene la regla no se pueden levantar y permanecer de pie? Quizá dijo que le pesaban la cabeza y los miembros, y se sentía enferma porque le había venido la regla. Porque esto es así con las mujeres, sobre todo con las que, como a Raquel, disminuye [su fuerza] con el parto, la sangre de su menstruación se hace escasa y se convierte en un peso. Pero [la interpretación] correcta a mis ojos, es que en aquellos días a las menstruantes se las mantenía muy apartadas. De ahí el nombre *niddot* [excluidas], por lo apartadas; porque no se acercaban a los hombres y no hablaban con ellos, pues sabían los antiguos en su sabiduría que su aliento daña, y su mirada causa reprobación y una huella negativa, según explicaron los filósofos. Más adelante mencionaré sus experimentos sobre ello. [Las mujeres] se sentaban solas en la tienda, en la que no entraba ni un hombre, como nos recuerdan nuestros rabinos en el *Baraita maseket de Niddah*, "A un estudioso le está prohibido saludar a una *niddah* [menstruante]. Rabbi Nehemías dijo: incluso la palabra que sale de su boca es impura. Rabbi Yonatan dijo: le está prohibido a un hombre caminar detrás de una *niddah* y pisar el polvo [que ella ha pisado], porque de igual forma que un cadáver es impuro, así es el polvo que pisa la *niddah*; [también] le está prohibido disfrutar del fruto de sus manos". Por eso Raquel dijo: "sería lo correcto levantarme y besar las manos de mi señor, pero tengo la regla y no puedo acercarme a ti, ni caminar en la tienda para que no te llegue el polvo de mis pies". Y él calló y no le contestó, pues no hablaban con ellas [las menstruantes], porque su palabra era impura".[7]

---

6. Sharon Faye Koren, "Kabbalistic Physiology: Isaac the Blind, Nahmanides, and Moses de Leon on Menstruation," *AJS Review*, 28/2 (2004): 317-339, en p. 318; y Joseph Shatzmiller, *Jews, Medicine, and Medieval Society*. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 140.

7. Haim Chavel, *Perush ha-Torah le-Rabbenu Mosheh ben Nahman*, Vol. I. Jerusalén, Mossad Ha-Rav Kook, 1959, p. 177 (en hebreo, mi traducción).

Comienza su comentario con un argumento médico que nos recuerda la centralidad que, desde la Antigüedad, tenía la menstruación en el sistema explicativo de la salud y la enfermedad femeninas. Según la medicina medieval, la menstruación es un mecanismo de purgación necesario para mantener el equilibrio del cuerpo sano y cuyo mal funcionamiento da lugar a la enfermedad.[8] Pero de acuerdo con este fragmento, la contingencia médica relacionada con la sangre menstrual se transforma para convertir a la menstruante en una amenaza en sí misma. Nahmánides, tras desechar su propio razonamiento médico, yuxtapone argumentos de la tradición y la ley judías y nociones de filosofía natural para definir la menstruación y a la menstruante como dañina y peligrosa. En otro lugar, en su comentario a Lev 18,19, tras recurrir a argumentos de Aristóteles sobre la capacidad que tienen las menstruantes de velar espejos, explica que la mujer es como una fuente (*maqor*) de sangre, que no debe ser expuesta para que no extienda sus aguas malignas y nocivas.[9]

Según un magnífico estudio de Sharon Faye Koren,[10] Nahmánides expresa estas actitudes sólo en su *Comentario a la Torah* y en el *Torat ha-Shem temimah* (La Ley de Dios es Perfecta), en los que pone la filosofía natural y la ciencia al servicio de la teología cabalística mediante la que explica el secreto místico inherente a la prohibición de las relaciones sexuales con menstruantes.[11]

Llama poderosamente la atención que frente a la cruda exposición de estas concepciones, en otros lugares de su comentario, como en Lev 12,2 Nahmánides afirme que la menstruación no es una enfermedad, sino "una limpieza de la (sangre) superflua".[12] No debemos olvidar que practicó la medicina, y que nos han

8. Monica Green, *The Trotula. A medieval compendium of women's medicine*, Philadelphia, 2001, pp. 19-22; y Helen King, *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, Londres, 1998.

9. Chavel, *Perush*, Vol. II, pp. 104-105. Precisamente, los rabinos usan el término *maqor* (fuente) para significar el útero, el lugar de donde proviene la sangre menstrual (*Misnha, Niddah* 2,5). Véase Aurora Salvatierra y Olga Ruiz Morell, *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. Barcelona, 2005, p. 68.

10. Sharon Faye Koren, "Kabbalistic Physiology".

11. En ésta última obra, además de en el comentario a los versículos del Levítico mencionados, Nahmánides desarrolla la idea de que la mirada de la menstruante posee una facultad perniciosa. Aunque el Talmud a veces asocia a las mujeres y a las menstruantes con serpientes, y menciona poderes mágicos oculares, Nahmánides sigue en esta teoría otras desarrolladas por Aristóteles. En concreto, Sharon Faye Koren ha identificado como fuente el *De insomniis* 459b 26-23. Muy recientemente, Piero Capelli ha sugerido que el rabino catalán pudo haber tenido acceso a *De insomniis* a través la tradición latina del grupo de tratados conocido como *Parva Naturalia*. Véase Piero Capelli, "Tri fonte metiche grece di Nahmanide", en Raúl González Salinero y M. teresa Ortega Monasterio (eds.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*. Madrid: Signifer Libros, 2009, pp. 117- 141, en pp. 132 y ss. Hacia el s. XIII la función purgativa de la menstruación había pasado para muchos a ser contaminante. Las mujeres que ya no tienen menstruación serán consideradas especialmente venenosas por retener las sustancias tóxicas. Véase Fernando Salmon y Montserrat Cabré, "Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism", en Jon Arrizabalaga et al.(eds.), *Medicine from the Black Death to the Great Pox*. Aldershot: Ashgate, 1998. pp. 53-84.

12. Chavel, *Perush*, Vol. II, pp. 64-65.

llegado noticias de que trató problemas ginecológicos,[13] aunque no parece haber tenido en cuenta el saber y la experiencia acumulados en su práctica médica al escribir algunas de sus disquisiciones filosóficas y teológicas.[14]

Otro médico, filósofo y teólogo famoso, que también debatió sobre menstruación en algunos de sus textos, es Maimónides (1138-1204).[15] Me interesa aquí su producción médica, en especial el Capítulo XVI de sus *Aforismos médicos*, compuesto en árabe alrededor de 1185, pero que circuló ampliamente en hebreo desde el s. XIII, como parte de los Aforismos y también de forma independiente, por la misma zona que los escritos de Nahmánides.[16]

De los 38 aforismos que contiene este capítulo, 17 tratan distintos aspectos teóricos y prácticos sobre la menstruación: desde los motivos por los que las mujeres menstrúan y cómo esta función las hace diferentes a los hombres, pasando por las dolencias asociadas a la amenorrea, la retención y el flujo excesivo y prolongado de sangre menstrual, su etiología, consecuencias, tratamiento preventivo y terapia. La noción de que la retención y el exceso de flujo menstrual son causa de enfermedad arranca, como ya he mencionado, de la visión hipocrático-galénica que considera la menstruación como un mecanismo para purgar las sustancias superfluas que las mujeres no han podido desechar de otra forma, necesario para restaurar el equilibrio de los humores perdido y mantenerlas sanas. De hecho, el aforismo 5 afirma que las mujeres con reglas normales no sufrirán las dolencias asociadas a la retención.[17]

En medio de todos estos eruditos razonamientos médicos, el aforismo 7 introduce un enfoque de carácter distinto. Al discutir sobre las diferencias en la apariencia de la emisión genital, Maimónides plantea la posibilidad de que ésta pudiera deberse a otras causas, tales como una erosión en el cuello del útero, por lo que recomienda investigar el origen del flujo. En su argumentación se puede percibir que el interés médico ha dado paso a una preocupación legal y religiosa, conectada a la pureza ritual y las Leyes de *niddah*.

---

13. Samuel Kottek, "Medical Practice and Jewish Law: Nahmanides's *Sefer Torat HaAdam*", en Samuel Kottek y Luis García-Ballester (eds.), *Medicine and Medical Ethics in Medieval and Early Modern Spain*. Jerusalem: The Magnes Press, 1996, pp. 163-172, en pp. 164-165.

14. Sobre la actitud de Nahmánides hacia la ciencia, véase Tzvi Langermann, "Acceptance and devaluation: Nahmanides' attitude towards science", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1992), pp. 223-245.

15. Véase, por ejemplo, en su *Misneh Torah*, Tratado *Nashim*, *Hilkot Ishut* 21.8, donde discute sobre qué cosas no le está permitido hacer a una mujer menstruante. Maimonides, *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Mishné Torá*. Introducción, traducción y notas: Olga Ruiz Morell i Aurora Salvatierra Ossorio. Editorial verbo Divino. Estrella (Navarra), 2010, pp. 249-250.

16. Los *Aforismos médicos* de Maimónides fueron traducidos del árabe al hebreo en dos ocasiones: entre 1279 y 1283 por Natan ben Eliezer ha-Me'ati en Roma, y en 1277 por Zerahya ben Isaac ben Shealtiel Hen, también en Roma. Para un estudio de este fragmento, véase mi "Maimonides' Contribution to Women's Health Care and his Influence on the Hebrew Gynaecological Corpus", en Carlos Fraenkel (ed.), *Traditions of Maimonideanism*. Brill: Leiden, 2009, pp. 33-50.

17. "A las mujeres a las que su menstruación les viene como es debido no les ocurrirá ninguna de estas cosas [pesadez de cabeza, pérdida del apetito, fiebre, orina de aspecto negruzco y rojizo, dolor en algunos puntos del cuerpo, etc.]". Oxford, Bodleian MS Opp 180, fol. 45r (mi traducción).

De la misma forma que Maimónides y otros médicos judíos mostraban preocupación por asuntos que iban más allá de la medicina y que, como la menstruación, tenían implicaciones adicionales desde un punto de vista halájico, otros rabinos, como Rabbi Nissim ben Reuben Girondi (c. 1310 - c. 1375), incorporaban explicaciones médicas en sus *Responsa*.[18]

El *responsum* número 49 emitido por él en Barcelona nos trae un ejemplo que resulta muy interesante desde varios puntos de vista.[19] Esta respuesta legal discute cómo determinar si la secreción de sangre con la orina es debida a una enfermedad o a la menstruación. Rabbi Nissim, además de presentar la opinión legal de diferentes sabios, explica que "mujeres expertas" (nashim beqi'ot) deben comprobar el origen de la emisión (una herida, el riñón o el útero), con el fin de determinar si la pérdida de sangre proviene de la matriz o no. Es decir, unas mujeres expertas que tienen un conocimiento sobre el cuerpo femenino que les permite apreciar, en un contexto terapéutico, su (mal) funcionamiento.

Este *responsum* nos abre la posibilidad de identificar un conocimiento específico del cuidado del cuerpo femenino no necesariamente mediado por el saber médico legitimado, pero al que se reconoce autoridad. Además, el recurso a estas mujeres y a su destreza con un fin "jurídico" recuerda la labor que otras mujeres desarrollaron para los tribunales cristianos, por los que eran requeridas como expertas para que exploraran manualmente a otras con el fin de determinar si habían sido violadas o si estaban embarazadas o no. No poseemos evidencias de que éste fuera también el caso con respecto a los tribunales judíos, aunque el *responsum* de Rabbi Nissim nos ofrece un indicio en esta dirección. Encontramos otra pista en un texto médico compuesto en Castilla a fines del s. XII o principios del XIII, el *Zikhron ha-holayim ha-howim be-klei herayon* (Memoria de las enfermedades que ocurre en los órganos de la generación), cuyo autor recurre a la autoridad de las comadronas y otras mujeres "virtuosas" (sidqaniot) para aportar algunos testimonios que apoyen sus teorías sobre nacimientos monstruosos.[20]

Al igual que este texto, otros textos médicos atribuyen remedios, procedimientos y prácticas sanitarias a mujeres, generalmente anónimas, de forma individual y colectiva. Unas veces, a través de categorías ocupacionales (comadrona, mujer sabia, cuidadoras, etc.), otras, mediante la mención a mujeres anónimas concretas o a colectivos mediante los que se alude generalmente a prácticas locales o de determinados grupos. En general, estas menciones suponen el reconocimiento más o menos indirecto de que ciertos saberes y prácticas estaban en manos de las mujeres.[21]

---

18. Colecciones de preguntas y respuestas dirigidas a, y contestadas por, rabinos de reconocida autoridad legal.

19. Nissim ben Reuben Girondi (Ran), *Sefer she'elot u-teshubot* (Responsa). Königsberg, 1840, pp. 42a-b.

20. Ron Barkai, *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Leiden-New York-Paris, Brill, 1998, pp. 109-144 (edición y traducción inglesa), en pp. 116 y 134, respectivamente.

21. Véase mi "The care of women's health: An experience shared by medieval Jewish and Christian women", *Journal of Medieval History*, 34, 2 (2008), 146-163 y "Prácticas de salud y cuidado de las mujeres hispagodics en la Edad Media", en Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito (coords.), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: Cuenca, 2010, pp. 253-273, especialmente en pp. 263-268.

Estas menciones se pueden poner en relación con el resquicio por el que el *responsum* de Rabbi Nissim nos permite percibir un espacio femenino en el que el cuerpo de una mujer es examinado por otra más experta. Porque incluso si la autoridad rabínica con respecto a las decisiones sobre la (im)pureza de una mujer era suprema, las prácticas entorno a la menstruación eran el dominio de las mujeres, transmitidas de madres a hijas, compartidas con otras mujeres, realizadas en privado.[22]

La literatura rabínica incluye extensas discusiones sobre el color y el tamaño de las manchas de sangre menstrual y una amplia reglamentación sobre menstruantes, lo que para algunos demuestra que los rabinos eran excelentes observadores.[23] De hecho, hay quien afirma que éstos, al inventar una nueva área de conocimiento experto sobre sangre menstrual, desplazaron a las mujeres, que perdieron la autoridad y el control de sus propios cuerpos.[24] Sin embargo, aunque los rabinos consiguieran erigirse como expertos en *niddah*, las mujeres no siempre aceptaron su autoridad fácilmente, ni estuvieron invariablemente de acuerdo en que sus prácticas fueran menos legítimas que las de ellos.[25] Las colecciones medievales de *responsa* nos revelan a veces costumbres locales en las que las mujeres se comportan de forma diferente a la recomendada por los sabios judíos. Además, puede que los rabinos fueran excelentes observadores, pero también contaron con la experiencia de las mujeres, a la que recurrieron cuando querían información de primera mano sobre algunas cuestiones ligadas a sus esferas de actuación. De ello dejaron a veces constancia por escrito,[26] al igual que hicieron los autores médicos medievales que registraron los conocimientos sanitarios de sus contemporáneas.[27]

---

22. Monica Green, "Flowers, Poisons and Men: Menstruation in Medieval Western Europe", en Andrew Shail y Gillian Howie (eds.), *Menstruation: A cultural history*, Hampshire y Nueva York: Palgrave, 2005, pp. 51-63, en p. 59.

23. Véase, por ejemplo, *Mishnah Niddah*, 2, 6-7; y *Talmud de Babilonia, Niddah* 20b.

24. Charlotte Elisheva Fonrobert, "Yalta's Ruse. Resistance against Rabbinical Menstrual Authority in Talmudic Literature", en Rahel Wasserfall (ed.), *Women and Water*, pp. 60-81.

25. Shaye Cohen ha analizado algunos momentos históricos en los que los susurros de las mujeres se han dejado oír a través de la voz de los rabinos. En el Egipto de Maimónides, por ejemplo, parece que las mujeres no aceptaron sin fisuras que sus prácticas fueran menos legítimas que las de los rabinos, ni que ellas eran menos "religiosas" que ellos. Se siente la existencia de una cultura y una amistad de mujeres que lucha por definir su experiencia desde su propio punto de vista. Shaye Cohen, "Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic Denuntiations of Incorrect Purification Practices", en Rahel Wasserfall (ed.), *Women and Water*, pp. 82-100.

26. Los sabios del *Talmud de Babilonia* recurrieron a veces a la autoridad de algunas mujeres, a las que atribuyeron saber y experiencia en cuestiones relativas, sobre todo, al cuidado. La mujer que aparece más veces citada en el Talmud es la supuesta madre adoptiva del rabino del siglo IV Abaye, quien a menudo comienza sus dichos haciendo referencia a ella, "Me dijo madre...". Por ejemplo: *Pesahim* 112a, *Shabbat* 66b, *Erubim* 29b, *Ketubbot* 10b, etc...

27. Véase Joan Cadden, *Meanings of sex difference in the Middle Ages. Medicine, Science and cultura*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 5; Montserrat Cabré i Pairet, "Autoras sin nombre, autoridad femenina (s. XIII)", en M. Mar Graña (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III - XVI). Homenaje a Lola Luna*, Madrid, 1995, pp. 59-73; y Paloma Moral de Calatrava, "Magic or Science? What 'Old Women Lapidaries' Knew in the Age of Celestina", *La Corónica* 36.1 (2007): 203-235. Para textos hebreos, véase Carmen Caballero Navas, "Mujeres, cuerpos", pp. 39 y 47-49, y "The care of women's health".

Como recordé al principio, los textos normativos judíos –y también los científicos– fueron escritos por hombres pertenecientes a un determinado grupo social y expresan la visión que ellos tienen del mundo y de cómo deben ser las cosas, no de cómo realmente son. Partir de esta premisa puede ayudarnos a vadear el peligro que supone generalizar sobre las restricciones que sufrieron las mujeres judías de acuerdo con la normativa rabínica y sobre los ámbitos en los que ésta aparentemente las confinaba.

Por otro lado, tanto la discusión sobre los espacios femeninos de práctica sanitaria como el estudio sobre las supremacía de la autoridad rabínica con respecto a la conducta de las menstruantes, plantean una dicotomía implícita entre las preferencias de las mujeres y las expectativas de los rabinos, que ya señaló Elka Klein con respecto a otras esferas de la vida de las judías y judíos catalanes medievales.[28] Como ella demuestra, los ámbitos diferentes de experiencia no tienen porqué ser mutuamente excluyentes, sino que pueden coexistir libremente, aunque a veces entren en conflicto. Además, las mujeres no sólo tuvieron la opción de combatir las limitaciones que les imponía su estatus, sino que pudieron usarlas en su propio beneficio, como hacían las mujeres que retrasaban conscientemente la reanudación de las relaciones sexuales con sus maridos demorando su inmersión ritual, según podemos leer en algunas *responsa*. Quizá no nos sorprenda tanto saber que durante la Edad Media fueron a veces las costumbres de las mujeres las que hicieron más restrictivas las prohibiciones que establecían los rabinos y el Talmud sobre las menstruantes si leemos un *responsum* de Meir ibn Migash (s. XII, al-Andalus) en el que recuerda a los maridos que son sólo tres las tareas que están prohibidas a sus mujeres durante la menstruación y que no deben abandonar el resto de las tareas domésticas que, aparentemente, dejaban de realizar durante ese periodo.[29]

Para finalizar, sólo me queda decir que, a través de este estudio, he querido mostrar, aunque de forma somera, algunos de los enfoques que podemos apreciar en el judaísmo medieval sobre la menstruación y, íntimamente ligado a ello, en la construcción cultural de lo femenino. Para ello he revisado algunos de los discursos normativos y científicos que plasman tres textos escritos en los s. XIII y XIV por autoridades reconocidas, en los que he buscado también claves para, con ayuda de otras fuentes, entrever experiencia y actitudes de mujeres, que ellas no dejaron por escrito.

---

28. Elka Klein, "Public activities of Catalan Jewish Women", *Medieval Encounters*, 12/1 (2006): 48-61, en p. 49.

29. Véase Haviva Ner-David, "Medieval Responsa literatura on *Niddah*: Perpetuations of Notions of *Tumah*" en Andrew Shail y Gillian Howie (eds.), *Menstruation*, pp. 188-199, en p. 192. Las tres tareas que los Rabinos y el Talmud prohibían a las mujeres menstruantes con respecto a sus esposos son: hacerles la cama, mezclar su vino y lavarles los pies y las manos (*Talmud de Babilonia, Ketubot* 61a).

The Great Mother. The Struggle between Nahmanides and the Zohar Circle

per HAVIVA PEDAYA

In this article, I will be describing several phenomena and structures linked to Nahmanides's view of the Great Mother. This term was coined by psychologist Erich Neumann, a student and follower of Jung, and it refers to the ancient goddess, the Goddess of the Earth, which serves as the archetype of the mother in culture. While Neumann referred to primitive religions and tribes and various statues, I will draw on the Kabbalah as the deepest reservoir of archetypes in Jewish myth and mysticism. In explaining the archetypes and the construction of the Mother, I will also refer to the principles of other psychoanalysts, principally Julia Kristeva.

My aim will be twofold: 1. Briefly to describe the main contexts in which the conception of the Great Mother appears in the writings of Nahmanides, which is mainly a phenomenological description. 2. To describe the historical juncture in thirteenth century Spain, in which this conception was deeply undermined, and various processes of interpretation connected with a theological and social struggle changed its place in the culture. In doing so, I will distinguish between the synchronic and the diachronic axes. Along the synchronic axis, I will describe the collapse of the conception of Great Mother as one of the main issues in the struggle between the Circle of Nahmanides and the Zohar Circle, for it served as a criterion for distinguishing between Catalonian and Castilian kabbalists. Along the diachronic axis, I will briefly

indicate several tendencies in the interpretation of the Great Mother in Nahmanides's exegetical school and in subsequent generations.

The two key phenomenological characteristics I discuss are: 1. The impulse to return to the source as the impulse to return to the *sefira* of *Bina*, one of whose symbols is that of the mother bird brooding over her chicks, to which everyone wishes to return and be swallowed up. Hence I define it as the Great Mother. Concomitantly, this return is a kind of negation or destruction, which is perceived as holy and sublime, as a form of spiritualization. 2. The Great Mother is located beyond the limits of consciousness and conceptualization within the non-verbal sphere. Accordingly, the commandments have no influence on her, except for those that allude to her. The only way to approach the Great Mother through language is through the referent. The symbols are binary within unity rather than dichotomous within a system of differentiation.

The impulse to return to the source is the core of Geronian Kabbalah, and of Catalonian Kabbalah as a whole.[1] If we attempt to conceptualize and describe the *sefirot*, both as a system and as an impulse, as a system they involve a distinction between the three upper ones and the seven lower ones. The driving force in that system is the drive to return, which pushes the lower seven to return to the upper three.

The impulse to return to the source is central on all levels of Catalonian Kabbalah: on the level of mystical experience, the soul aims to return to divinity; on the cosmic-eschatological level, the aim is for the cosmos to return and be swallowed by the divinity; on the mystical level, the soul aims to rise and return to the starting point from which it came.

This phenomenon was shared by kabbalists coming from other places of Torah study and in other schools in Gerona and in Barcelona, including Rabbi Ezra and Rabbi Azriel, Rabbi Ya'akov Ben Sheshet, Nahmanides, as well their students.

We find in Nahmanides an additional tension, which is expressed by the idea that within history itself, events are repeated (this idea also corresponds to prefiguration in the Christian tradition of interpretation, as shown by Funkenstein).[2] Repetition and the return to the source are two different principles, between which there is great tension. The synthesis between them might be formulated as follows: history is a permanent rhythm, in which there is a dimension of determinism, while the impulse to return to the source is liberation from history. If history is a picture within a frame, whatever lies outside this frame will be a return to divinity and a return to the source. Another synthesis I suggested in my

1. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, New Jersey 1991.

2. A. Funkenstein, 'History and typology: Nahmanides's reading of the biblical narrative', in: Idem, *Perceptions of Jewish History*, Berkley 1993, pp. 98-120.

book on Nahmanides[3] involves combining the relation to Christianity with the relation to Islam: within the overall framework of his thought, the system of cosmic cycles is related to conceptions from the East (Islam, the Far East, and Church Fathers), while within history, the relationship is with the Christian hermeneutics of his day.

DESTRUCTION AND THE PHENOMENOLOGY OF THE GREAT MOTHER

On the typological level, religions tied to cosmic cycles make the chaotic element in the structure of the religion powerfully present, either through the mystical modes of the religion or the mystical modes in fierce dialectic. On the typological level, we may characterize this as religion of the mother versus religion of the father. Such typologies may seem superfluous or external to the matter of the religion; however, since the kabbalists employ symbolic language and express the divine system both through symbols of the mother and through symbols of the woman as spouse, it is interesting to point out that in the kabbalistic schools that cling to the system of cosmic cycles, the symbolism of the Great Mother grows sharper, and it is always linked to the phenomenon of the symbol with two faces: life and death, construction and destruction,[4] rather than the symbolism of the woman as spouse. The latter symbolism is linked to dualism, rather than to binarism.

THE GENERAL PRINCIPLE OF RETURN AND THE SPECIFIC SYMBOL OF THE POINT OF ORIGIN

What is the point of origin or the source to which the system of divine emanations, of the cosmos or of the soul, returns to? This is a more specific question that divided the various schools.[5] Some viewed the entire system of *sefirot* as returning to the *Ein Sof*; others maintained that the system of the *sefirot* will only revert to the *sefirot* of *Tif'eret* and *Malkhut* – the feminine and masculine pair which, from then on, would be found at the heart of the system. Thus, all the *sefirot* are subsumed and only the active ones remain, symbolized by the sun and the moon, indeed the ones with two faces, the *hieros gamos*. Finally, some viewed the point of origin as the *sefira* of *Bina*, which, as noted, is associated with the symbols of the Great Mother.

---

3. H. Pedaya, *Nahmanides: Cyclical Time and Holy Text*, Tel Aviv 2003 (Hebrew).

4. See Pedaya, 'Sabbath, Saturn and the Diminution of the Moon', in: Idem (ed.), *The Myth in Judaism*, 1996, pp. 145-147; pp. 178-181, in particular remark 110 (Hebrew).

5. For a general discussion in the traditions of Shminot and Jubilees and its interpretations as symbolic structures of world cycles and theosophic structure Idel, Moshe 'The Jubilee in Jewish Mysticism' *Millenarismi Nella Cultura Contemporanea*, con un appendice su yovel ebraico e giubileo cristiano. A cura di Enrico I. Rambaldi. Milano 2000, pp. 209-232; for my own view about the idea of cosmic cycles not as renewed by Kabbalists in the Middle ages see Pedaya, *Nahmanides* (ibid. n. 3).

Thus we see how greatly the idea of the return to the source dominates all these approaches. The idea of the return to the source is linked to the destruction of the cosmos which is, however, a "gentle" destruction. At times, there is even a yearning for this destruction since, in a sense, it resembles the annihilation of the mystic, which is similar to being swallowed by the divinity, a kind of dismantling of material forms, becoming more spiritual and, as it were, being engulfed by the source.

Even when the symbolic aspect and the terminology of the Mother are not explicitly apparent, the impulses that dominate the entire system, the tension between language and non-language, between existence and being swallowed up, again confirms and serves as the general screen upon which the specific appearance of the terminology of the Mother is focused.

This issue is linked to the basic issue of world-picture - when it changes, how it collapses, and how another emerges. Clearly the concept of the return to the source, when it is also applied to the cosmos, is one that also gives us a more understandable view of the world in which a breakdown has taken place. The breakdown gives us a view of when an idea that people found exciting not only ceases to excite them but also seems repulsive and frightening, disappointing or discouraging. This is a basic element in the change of a world view, when the spirit of the times changes. First, when people are very excited by the idea that at the end of the days, the cosmos will be annihilated within the divinity, and they will return to the source, and then, when that idea no longer seems attractive.

As I wrote in my book on Nahmanides, in the discussion of Spanish Kabbalah, acceptance or rejection of the idea of the return to the source is what distinguishes Geronian Kabbalah and Catalonian Kabbalah in general from Castilian Kabbalah. I see this as the heart of the matter, the essence of the thematic dispute[6] between Nahmanides' school and the Zohar Circle. This conflict impacts on the entire theosophical and historical system of each of the disputants. The Zohar kabbalists do not accept the teachings of earlier Catalonian kabbalists and, in a way, the impulse of the return to the source collapses. This worldview loses its grip. This does not mean that the impulse of the return disappears entirely, but it does disappear as the very core of all the conceptions and forces, and henceforth one must discover when and where it is absorbed in other places in the religious system.

---

6. In addition to the thematic dispute, there was also a dispute over the proper means of transmission of knowledge – between conservatism and innovation, through oral or written means, For more on this, see: E. R. Wolfson, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmition in Medieval Jewish Mysticism', Y. Elman and I. Gershoni, *Transmitting Jewish Tradition: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, New Haven and London 2000, pp. 106-224; M. Idel, 'Transmition in 13th Century Kabbalah', ibid., pp. 128-165; Idem, 'The Kabbalah's "Window of Opportunities" 1270-1290', E. Fleicher, G. Blidstein, C. Horowitz and B. Septimus (eds.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 171-208; B. Huss, 'Wise man is preferred than a prophet', *kabbalah* 4 (1999), pp. 103-139 (Hebrew).

I spoke of a thematic struggle, for indeed the struggle also concerned the ways of transmitting information –conservatism or innovation, law and revelation, orally or in writing– all of these were the other pole of the struggle.

Another cross-section through which one may view the question of destruction and the return to the source is through the idea of the Great Mother. In his work, entitled *The Great Mother*, Erich Neumann investigated the system of symbols linked to motherhood by examining them through ancient sources and objects pertaining to art and religious ritual, some of which were discovered in archeological digs. Given the central role of the discussion of the father and father-son relations in Freudian theory, Neumann believed it was essential to become conscious of the power and centrality of the Mother. As befit the Jungian school, he went on to discuss the archetype of the mother, the ancient goddess of the earth who ruled at the dawn of humanity, and who continues to rule over man's soul from the depths of the collective unconscious.

The description of the mother as having two faces corresponds, in a sense, to the systems that Rudolph Otto described in relation to the holy[7] – in other words, that it has both an appealing and a frightening aspect. All fundamental descriptions of the sublime are similar to Otto's account of the idea of the holy, which arouses the desire to approach as well as aversion, and this also characterizes Neumann's description of the Great Mother.

Similarly, one must distinguish between two types of chaos – holy chaos and the chaos of total destruction. In dealing with kabbalistic literature, we must remain aware of this duality. When we look at the symbols that characterize the system of *sefirot* among all the first kabbalists, we undoubtedly feel that something very deep, pertaining to the spirit of the myths and of the symbols of the Great Mother, hovers above it.

It is difficult to explain or put one's finger on it, because one cannot always characterize the impulse by means of direct terminology that enables us to determine clearly whether the impulse of the Great Mother is active, and when and why. For example, it is clear that the power of the idea of the return to the source, which is so strong, is linked to the attraction of things to nullify themselves, to be swallowed up and be annihilated, and to the hope for a kind of rebirth. Indeed, the *sefirot* and, to a certain extent, the cosmos, are swallowed up by the divinity, and reappear in a new cycle – which is similar to a kind of death and rebirth. Similarly, the idea that the higher elements within the divinity can cause destruction, the fact that you locate the holy and the destructive in the same place, without arousing fear and without thinking that God is a bad, characterizes earlier stages of religion, and is natural, not heretical. These stages are able to contain binary systems, and Nahmanides's mystical approach, with its

7. R. Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford 1958.

conservative strength, preserved this. Value systems of good and evil are irrelevant. This must be clear, since it is precisely this small or great thing that changed sometime in the mid-thirteenth century, perhaps even at the beginning of the century, as opposition began to mount and the spirit of the times changed.

In other words, and to be more specific, the phenomena that Erich Neumann describes in very general and broad terms, in relation to the passage from ancient religions to Judaism and Christianity, took place very specifically within Jewish mysticism (unlike Judaism in general). The reason for this is that mysticism in itself is, first and foremost, a way to preserve ancient myths – as I claim in my forthcoming book *Judaism and World-Picture* (Hebrew). It sometimes provides us with a laboratory conditions for defining a less ambiguous chronicle of shifts in world views.

Nahmanides was very conservative[8] in his Kabbalah. In fact he clung to earlier structures of knowledge, and his innovation stemmed from his interpretations of them; he did not "smash" these structures, which stood in some tension with other approaches that were emerging among the Kabalistic circles of Castile.

The tension between conservatism and renewal between the Nahmanides circle and the *Zohar* circle is relevant as well to the question of the design of the *Zohar* in the struggle of this circle with the hegemonic circle.[9] The discussion in the *Zohar* circle and in the Nahmanides circle is part of the intensive scholarly discussion on the events in thirteenth century Kabbalah.[10]

Liebes differentiates between two layers in the *Zohar*; one that consists of most of the teachings of the *Zohar*, the other the literature of the *Idrot*.[11]

---

8. Several scholars agree about the conservative characteristic of Nahmanides' Kabbalah. The question remains how this factor is organized within his system of thought as a whole. I emphasized this conservatism as a supporting argument for the antiquity of *Torat haShmitot* (Worlds cycles theory) held by the Catalonian Kabbalists, in opposition to Moshe Idel's view. For my view see Pedaya, *Nahmanides*, pp. 412-466. For Idel's view see M. Idel, 'Some Cocepts of Time and History in Kabbalah', E. Caelebach, Y. Efron and D. Mayers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory, Essays in Honor of Yosef Haim Yerushalmi*, Hanover and London 1998, pp. 153-188. For a description of Nahmanides' conservatism, see M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition On This', I. Twersky (ed.), *R. Moses Nahmanides, (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 51-73; Pedaya, *Nahmanides*, pp. 47-77.

9. Huss, *Like the Radiance of the Sky*, Jerusalem 2008 (Hebrew).

10. See n. 6, as well as: Halbertal, *Seter ve-Gilui*, Jerusalem 2001 (Hebrew); Pedaya, *Nahmanides*, Ch. 1; Meroz, "*Ve-Ani Lo Hayiti Sham*?!", *Tarbiz* 71 (2002), pp. 163-193; idem, "Rabbi Yosef Angelet", in R. Meroz (ed.), *New Developments in Zohar Studies*, Tel Aviv 2007, pp. 303-404 (Hebrew); idem, "Rekimato Shel Mythos", in H. Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer Sheva 2006, pp. 167-205 (Hebrew); idem, Meroz, Ronit. 'Zoharic Narratives and their Adaptations', *Hispania Judaica* 3 (2001), pp. 3-63; idem, '*Der Aufbau des Buches Sohar*', *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdischen Studien e.V.*, II (2005), pp. 16-36.

11. The literature of the Idrot, according to Yehuda Liebes, also includes the "*Sifra Detzni'uta*" as one of its early texts. He also relates to the fact that the Kabbalistic ideas characteristic of the *Idrot* are also hinted at in "*Sitrei Torah*" and in a few other teachings of the Zohar, which, although they are not connected to these writings, express the idea of the Idrot, among them the section of the Zohar, III, 48a-49a.

Contrary to the approach of Scholem, which attributed the structured nature of messianic cosmic repair only to the Lurianic Kabbalah in the sixteenth century, Liebes suggested that in the *Zohar*, the layer in which a new type of messianic cosmic repair is revealed, relates to the *Idrot* literature, while the main portion of the *Zohar* often contains messianic segments that are usually apocalyptic in nature.[12] According to my approach, certain sections of the *Zohar* are the initial forms of ancient editing and interpretation of apocalyptical tractates,[13] and they appear in broader textual contexts in which it is possible to detect the traces of a struggle between the Nahmanides circle, in which apocalyptical structures struck the cosmic cycles-eons theory (*Torat Ha-Shmitot*) to which it adhered, and the *Zohar* circle, which was beginning to renounce this theory and to embrace a different messianic-historical approach.

Rabbi Moshe de Leon, who is believed to be one of the main authors of the Zohar, wrote in his Hebrew book, *Hanefesh haHakhamah* (*The Intelligent Soul*):[14]

> And some say that the entire cosmos will be a Sabbath unto the Lord [in the seventh millennium]. And some people think that this is what the Sages meant when they said that after the seventh millennium the world will be destroyed. They meant that the entire world will be destroyed and no man, no person and nothing will remain, and only God will be present, as it is written in the Scriptures: 'And God will be exalted alone on that day' (Is. 2, 11,17)

In other words, he claims that there is a stage for the coming of the Messiah, and then reality will start to be eternal. He does not speak in terms of seven-year cycles ("*Shmitot*") which are translated into seven thousands years of cosmic cycles. He speaks of **the total annihilation of the cosmos into the divinity.**

We shall now attempt to analyze Rabbi Moshe de Leon's motivations. When someone opposes a view, he does not do so merely to reject, but there is a place from which his religious energies emerge. Something of his religious energies is unsatisfied, remains unanswered. If we follow the logic traced in R. Moshe de Leon's own words, we might suggest: A. There is actually no reward for this motivation of the will to revert to the source; B. There is no

---

12. These segments are located, for example, in *Parshat Shemot* (Zohar, II, 7b-10a) *Parshat Vayera*, (I, 119a), I, 139a-140a (which belongs to the *Midrash Ha-Ne'elam*), III, 212b; and another prominent teaching in the *Zohar Hadash* on *Balak* (55b-56c). see Liebes, "Ha-Mashiach Shel Ha-Zohar", in: S. Re'em (ed.), *The Messianic Idea in Israel*, Jerusalem 1982, p. 89 (Hebrew). I devote additional discussion to some of these in the framework of a phenomenological discussion in "Apoctolyptics: The Last Day" in my *Judaism and World-Picture* (forthcoming, Hebrew).

13. Pedaya, *Nahmanides*, Conclusion, pp. 439-466.

14. Printed in Bazel 1608, [p. 40].

compensation for suffering; C. There is no happy-end even in the distant future, so there is no drive to do good in the present. The desire to be active declines when you know that everything is determined and unchangeable. What else? He is not too keen on the idea that all people will become angels, and he also desires a reward that will also be material, in some sense.

What actually takes place in the Spanish Kabbalah at that time is that the Zohar, in the course of its struggle against the Circle of Nahmanides both on the issue of content and on the legitimacy of revelation, renders many of the symbols of the destruction and of the Great Mother unnecessary. From the moment the Zohar unconditionally rejects the ideas of the Gerona Kabbalists, these symbols eventually find their way to another place. As with the body, whether it is sick or healthy, if you make a symptom disappear from one place, it pops out somewhere else. It is as though there is some specific data made up of symbols that are very central to Jewish mysticism which, in a sense, do not disappear, but move somewhere else when one sets out to reorganize the system, or when there are new arrangements within the system; the symbols do not disappear. The impulses do not disappear. Some of them will return and break out three hundred years later, in a historical context that will shake their existence to the core.

In Nahmanides' Kabbalah, the chaos was contained within the holy. When the Zohar came along, it sought to reject idea of return to the source, the idea that, as it were, everything is destroyed into God; thus it transfers the chaos into the realm of evil. Thus in some form differentiation took place. The Zohar wishes to halt this idea of binarism with a unitary divinity, which is frightening, both building and destroying, and cyclic as well. Along with setting aside the existence of this chaos within the exalted divine system, differentiation took place, and in fact chaos gradually and increasingly passes into the sphere of evil and defilement. The dimensions of holiness itself and of the sublime as containing the chaotic aspect from the start, weaken. At the same time, the system of evil is built up. The binarism within the divinity itself declines, and structures that are more dichotomous appear, both between the divine and evil and within divinity itself.

If we combine the phenomenological and historical distinctions, we may claim that the tremendous battle between the circle of Nahmanides and the Zohar Circle, between the Catalonian and the Castilian schools, is the manifestation of a deep change in the world-picture. Here, at this very moment, we are presented with an opportunity to take note events of the type that can rarely be documented.[15]

---

15. My basic claim, as put forth in my book *Judaism and World-Picture* (Forthcoming, Hebrew), is that mysticism is a symbolic archive. By preserving changes in archetypes (in the Jungian sense), and by preserving the changes in the place of those archetypes within the system, it provides evidence of changes in the symbolic order as well as in the social (Lacanian) order.

One of the events that can be grasped because of the way the controversy was preserved in the very body of the symbolic mystical writings is of the kind that Erich Neumann discussed in abstract phenomenological terms, in speaking of every person's soul extricating itself from the Great Mother, which is identified with the unconscious (see his *The Mystical Man*). Neumann describes a culture grounded in a symbolic system, in which the rational force that breaks out is a masculine force. It erupts from the maternal, impulse-driven, emotional unconscious, which surrounds and threatens to swallow up the still underdeveloped consciousness. He analyzes an entire system of myths that express this transition.

The Aristotelian heritage was central to both Jewish and Christian theology. The struggle of the dominant patriarchal male power of Judeo-Christian culture was geared towards neutralizing the power of the mother-woman in culture as a whole: "The male order split the heavenly, upper, male and good world of consciousness from the lower earth, female and evil, i.e. the unconscious... between the upper part and the lower part, between which no reconciliation is possible".[16]

This split is not only linked to ancient levels preceding biblical history; it resurfaces at several stages in Jewish religion, one of them being the rise of the Kabbalah. We come to witness this development at a relatively late historical stage – in the thirteenth century – because it is in the mystical framework, which speaks in symbolic language, that religious power, impulses and trends are more exposed. Furthermore, the intense struggle between the preservation of the ancient, and the innovative explosion that stems from feeling the pulse of the future, brings these often hidden forces to the surface.

In fact, one of the great characteristics of mysticism is that, in the context of religion at large, it enriches and expands the possibilities for the life of the soul. Normative Jewish religion, it is true, often has an extremely rich ritual and cult; but there, it is located within a system of rules and a written codex. Mysticism, on the other hand, has always simultaneously represented both the revolutionary and the conservative power within Judaism.

Let us then examine the blossom of the Kabbalah in thirteenth Century Spain: Arthur Green suggests that the flourishing of symbols such as the *Shekhina* and feminine images in the Zohar derives from Christian culture.[17] Thus, the symbols of the Madonna and the virgin, played a significant role in the spreading of these ideas within Judaism. The explanation I suggest adds another perspective, insofar as I describe the shock within Judaism,

16. E. Neumann, *The origins and history of consciousness*, New Jersey 1954, pp. 102-127.

17. A. Green, 'Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on Kabbalistic Symbol in its Historical Context', *AJS Review* 26,1 (2002), pp. 1-52. See also Y. Liebes critics of that thesis, 'Is indeed the Shekinah a Virgin?', *Pe'amim* 101-102 (2005), pp. 303-313 (Hebrew).

when the Zohar circle forcefully rejected the view of the Great Mother (as the *sefira* of *Binah*), which was both the source of life and the desired place of return. At the same time, it introduced the feminine component within language and the many images of the *Shekhina* and, as it were, distinguished between the Good Mother and the Bad Mother. This split transferred a wealth of symbols to the *Shekhina*. Thus, the drama of the rise of the *Shekhinah* reflects an internal Jewish struggle and not merely the influence of the broader (Christian) culture.

Religious needs erupt because they have to and want to be there. This is the amazing thing: as well constructed as systems may be, they are never entirely constructed. For mysticism can always shake the old structures and suggest things that are totally opposite. This happens all the time, not only in Judaism, but in all religions in which the female dimension – or if you prefer, the female dimension of the human soul – is highly represented – and it is most represented in mystic literature, far beyond what we find in any other literature.

Self-removal from the concept of the Great Mother, with all its components, characterizes the transition between the circle of Nahmanides and the Zohar Circle; there is a tremendous eruption of feminine symbolic language within the Zoharic Kabbalah and a detailed discussion of female powers; this should not conceal the fact that the symbolic system henceforth acts through dichotomies, and in dualistic sub-structures. The split between the Good Mother, which is projected onto the figure of the *Shekhina*, and the remaining aspects of the body's material and impulses, which are identified with the impure feminine, or which are assigned to the powers of evil, are far more striking.

Another aspect that links Nahmanides's school to the theme of the Great Mother is the claim that she is beyond the realm of language. In kabbalistic terms, she cannot be influenced directly through performance of commandments (i.e., an influential relationship, theurgy); one can only allude to her referentially (a relationship of witness). In accordance with psychological constructs, the Mother is identified with the primeval, pre-verbal stage of consciousness.[18]

THE UNATTAINABLE AND THE INCONCEIVABLE

According to Nahmanides, in his work entitled *Sha'ar Hagemul* (*The Gate of Reward*), seven *sefirot* can be attained in this world. He compares this to a seven-string lyre. What cannot be attained in this life, he symbolizes through an eight-string lyre. This alludes the attainment of the *sefira* of *Bina*, while the world to come has ten *sefirot*. In other words, there is a certain place where

18. Perhaps we should link this with Kristeva's concept of the semiotic, as expressing the maternal stage.

things reach their limit, as you cannot attain anything more in the divine system. This too, the Zohar will undermine, namely, the forceful argument, as advanced both by Nahmanides and Rabbis Ezra and Azriel, that you cannot think beyond the seven *sefirot,* that beyond them you cannot speculate, cannot form concrete images or musical images. This is the ultimate barrier. This, the Zohar will attempt to undermine by conceptualizing, and providing a figurative descriptions of the superior *sefirot* as well, and even by conceptualizing the *Ein Sof.*

Among the important books in Nahmanides's school, I include the book *Ma'arekhet Ha'elohut* (*The System of Divinity*). Its importance lies in its attempt to provide a systematic description of a method which was previously presented only in a very fragmented and esoteric way. What do you get from esoteric teachings? Fragments. What is the hardest thing to reconstruct when all you have are fragments? The understanding of the dynamics, figuring out what the core of it all is. So, if someone comes along and anonymously reveals something more systematic, in a way, he offers you a gift. Now you can come and say, "Very well, if he did this, he is not canonic, he is not normative, he does not exactly belong to the main stream. How can you know whether what he says is actually true?" These are the kinds of problems and considerations that concern us. On the other hand, if we look at writings such as *Sefer Ma'arekhet Ha'elohut*, and compare them with more canonic authors, and strive to find some correspondence - if we reach the conclusion that he says openly what they hide, we may be able to use it – critically and carefully – to understand the broader picture.

The book *Ma'arekhet Ha'elohut* is an anonymous interpretation by a student of Rav Shem Tov Ibn Gaon, a student of the Rashba. He writes:[19]

> You should understand that the third sefira [*Bina*] is the principle of the eight [i.e., its essence is linked to the number 8], it is outside cycle [i.e., it is beyond the system of *shemitot*, beyond the cosmic cycle]; it is beyond any picture or image [what all the commandments hint at]; therefore, all the commandments only allude to the lower seven *sefirot* about which one can speculate. The first three *sefirot*, however, we have no right to ponder about.

Once again, we face a thorough schematic diagram of the three *sefirot* which cannot be attained. This is a very thorough and important schema, and its main symbol is *Binah*, which is, in our analysis, the Great Mother.

As known, every single commandment hints at a specific *sefira*, but only until we reach the *sefira* of *Bina*, that is the Great Mother. No commandment hints at it or at the three great *sefirot*. In other words, when a person holds the *lulav*, he can say: "Now I am taking the *lulav*, which hints at the *sefira Tif'eret*.

---

19. *Ma'arekhet Ha'elohut*, Mantua 1558, ch. 13, 191a.

A person building a *sukkah* can say: "Now, I am, so to speak, alluding to the *sefira Malkhut*; as I enter the *sukkah*, it is as though the *Shekhina* is floating above me." However, he cannot say: "Now I'm doing this or that, and it alludes to the *sefira Bina* or "Now I'm doing this and that, and this alludes to the *sefira Keter*." This is impossible, for these *Sefirot* are beyond the reach of referential language.

The setting of the limit will be highly relevant at a later stage in the development of Judaism. Soon, however, we will witness the tremendous power inherent in the existence of a particular, mysterious dimension within divinity.

That which is impossible gives us a picture of what is actually possible within a particular system; it also tells us about a particular period in time, its possibilities and limitations.

Let us now turn to Rabbi Isaac the Blind, the Provencal kabbalist and teacher of R. Ezra and R. Azriel of Gerona: "Wisdom is the root, and these are subtle internal experiences; no creature can understand them; one can only suckle from it through one's understanding; through one's absorption and not through knowing".[20]

This actually tells us the same thing but in a different way – that there are dimensions in divinity which man cannot attain, nor can he understand them through speculation. Here, however, Rabbi Isaac introduces another factor. He claims that there are things which man can understand by imbibing them, and not through knowing. This is very interesting: on the one hand, you might wonder if this refers to the discursive versus the intuitive; on the other hand, we might stop to think about the fact that suckling is also an image pertaining to the female sphere, the sphere of women and babies. The question is: Why was this image chosen for something that is not conceptualized? For something intuitive, for a particular shape, for a higher dimension of godliness which can only be interacted with, not through thought, but only through some undefined connection? In my opinion, something of the idea of the Great Mother is apparent here: the mystic's connection with a pre-conscious level is compared to suckling. He traverses the conceptualized layers and erupts into the realm beyond words. In psychological terms – more specifically, to use concepts defined and developed by Kristeva – it is similar to the precedence of the mother tongue – as the semiotic sphere – to the verbal space.

Rabbi Isaac of Acre lived in Eretz Israel, in the fourteenth century, and he knew Nahmanides. When he reached Spain, he collected much information about Spanish kabbalah in his book, *Me'irat Einayim*. His contribution is important as he possessed encyclopedic awareness. He collected and

20. R. Isaac, commentary on *Sefer Yetzira*, printed by G. Scholem, in appendix to his *The Kabbalah in Provence*, Jerusalem 1963, p. 1.

documented all the manuscripts he encountered and strove to report things by name: this person said this and that, etc. He was not always right, and even made mistakes, he slipped up at times, but on the other hand, he tried so hard to report their words that even when he made mistakes, he helps us as researchers. Among other things, he manages to get his hand on a very important collection entitled "The Saporta Kabbalah". At one stage in scholarship, this name was not understood, but in fact it alludes to Nahmanides's surname.[21]

We will now read this extract. We are privileged that Rabbi Isaac of Acre preserved the text for us, although we are lacking the text's core. Earlier, I presented the contribution of the book *Ma'arekhet Ha'elohut*. We will now try to see what this anonymous text offers us.

I quote from the Saporta Kabbalah:[22]

> "If you chance upon a bird nest": In the Midrash of Rabbi Nehunya ben Hakana, what does this text mean: "You will certainly send the mother away"? It hints at the glory called the Mother of the World, about which it is also said: "You will be called the Mother of Understanding (*Binah*)". What about "and you will take the chicks for yourself"? Rabbi Rahumai said, "The chicks she raised hint at the seven days of the *Sukkot* festival". The meaning of the commandment is the mother bird, who corresponds to *Bina*, which is called the Mother of the World, has to be sent away. This hints at a sublime matter, which is: You will not take her [the mother] in action [act of performance], as we can do with the seven *sefirot* below it. This shows how sublime it is. "But the chicks, you will take": this refers to the seven days of *Sukkot*, and he should focus his intention on the seven *sefirot*, the seven days of the *Sukkot*, "and [what are] the seven days of the week"? It hints that it is in reference to these that we are entitled to deal with [=action, performance, etc.]. We may allude to them as with the seven days of *Sukkot*. These seven [we can describe using] the name: "day". There the day is understandable. But as for [the *sefira* of] *Bina* and those above it – the name "day" does not apply to them because every word [of God's] creates an entity [=*sefira*] that can be called day.

What does this text actually tell us? There is a commandment pertaining to sending the mother bird away from the nest. The basic meaning is that if you want to take the chicks for yourself, do not be too cruel and avoid doing it when the mother is nearby so as not to make her sad. First send her away and only then, in a way, raid her nest. Some people later believed that the meaning of this commandment is that you should specifically go and look for a nest in

21. See G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 341 n. 47.
22. R. Isaac of Acre, *Me'irat Einayim*, A. Goldriech (ed.), Jerusalem 1981, p. 236.

order to chase the bird away. This is in line with the idea that you have to fulfill 613 commandments and if this commandment was included, then you have to do it intentionally.

However, the interpretation in the Saporta Kabbalah extends this idea in a manner that is totally spiritual, going along these lines: "Send the mother away" – who is this mother? It is the mother of the world. And who is the *Binah*? The passage that says "*Ki* ***im*** *lebinah yikarah*" ("If you call on *Binah*/understanding") is interpreted as if it were "*Ki* ***em*** *lebinah yikarah*" – "for you shall call *Binah* the Mother". What does this mean? The head is like a nest and you have to send the mother away from the nest. Note that this resembles the interpretation we offered earlier, according to which the spirit is located outside the head. In other words, what this means is: "Do not even try to think about the dimension in the *sefirot* or in the divine, which is symbolized by the Great Mother." A claim is made here that there is something supreme in the divinity which is difficult to grasp and to deal with, and it is quite daring to symbolize it through the mother rather than the father. It is symbolized by the Mother, the Great Mother. Send the Mother away. You cannot comprehend everything in your head, attain or understand everything. What you **can** grasp, however, are the seven *sefirot* of the foundation. Once again, this corresponds fully with the idea of cosmic cycles, to the idea that theurgy – the influence of man on the divinity – can also affect only the seven lower *sefirot*. Its figurative aspect also only reaches the seventh *sefira*. This represents the very spiritual element that cannot be conceptualized either in a figurative way or as the influence of man on the divinity; it is the Great Mother being sent away from the nest.

There is something very powerful about this. What is strange in figurative thought is that there is always some excess, which one cannot really fully translate, and then you can say: "Very well, when I conceptualize this, it is clear; but when you express it figuratively, there is something slightly chilling about it." This is, in fact, the nature of symbols and one of the reasons why some people are attracted to symbols or figurativeness, that which is so interesting about them.

What this text tells us is that in the *Sukkot* and *Pessach* festivals, we have the same structure of seven – seven days. In fact, he says: "Look, the seven days of *Sukkot*, the seven days of the week, our structure is seven." Seven is a time unit. The anthropos is assimilated to a time unit. "Seven" is something we can imagine, understand, and control. The fact is that you have *Sukkot*, you have this and that, but no additional day beyond this can be perceived. This reminds us that, regarding the week of creation, Nahmanides says that only seven out of the ten *sefirot* are represented by the symbol of the seven days of the week, and that the first three *sefirot* are so abstract, that they can neither be conceptualized nor symbolized in language by the word "day": "Day is not apprehended within them".

There is a certain similarity between the system of the divinity and the Saporta Kabbalah. In my book on Nahmanides, I showed that there is no basis for claiming that the Zohar was written before the book *Ma'arekhet Ha'elohut*[23] (as argued by Avi Elakyam). Avi Elkayam also distinguished between referentialism and performance,[24] which we might call hinting and action. What is extremely clear here and what I claim about both the system of the divinity and the Saporta Kabbalah is that they say that some commandments might hint at the three superior *sefirot,* but no commandment can act upon them. In other words, they are impervious to any influence: no theurgy is possible.

In this context, "performance" relates to the structure, to language, and the "reference" relates to what is beyond language, which is both the Great Mother and the *Ein Sof.* In other words, the tension between reference and performance in Nahmanides' school expresses the tension between the finite and the infinite, or that between origin and language.

In fact, when the Zohar bursts in, in a sense its main structures undermine this system completely. The three superior *sefirot* are described, theurgy is present. Anyone familiar with the *Idra Raba* and with the *Idra Zuta* has encountered the face and symbol of the beard and the hair. There is no limit to this symbolism, which is very anthropomorphic. It definitely refers to the three superior *sefirot*, so it is clear that someone is openly criticizing these systems of symbols, and that he has another agenda.

Another point: when the idea of the fixed end of history collapses, it is like the collapse of the Great Wall of China. All of a sudden you feel wonder at having open time, as if there were endless space. There is no barrier that says: 'This is the end of history'. Moreover, if there is no barrier that says, 'This is the end of history,' the feeling of activism in history is enhanced, while at the same time hope arises that each moment might be the end. The infinite does not mean that there will be no end to things for the next six thousand years. It can also mean that the end will come this week, today, the day after tomorrow, or next month. In other words, our attitude toward history and messianic views changes, and this is a very central factor that we have to consider in order to understand Jewish messianic trends.[25]

---

23. Pedaya, *Nahmanides*, pp. 113-115.

24. A. Elkayam, 'Between Referentialism and Performance: Two attitudes in Understanding the Kabbalistic Symbol at the book *Ma'arechet Ha'elohut*", *Da'at* 24 (1990), pp. 5-40.

25. This provides additional background for understanding the opposition of the Rashba and his persecution of the messianic revelations and tendencies of his time, even if they were not based on alternative knowledge, such as that provided by the Zohar, but rather on the prophecy of the child. On this, see also the ban pronounced on Abulafia in H. J. Hames, *Like angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, New York 2007; H. Pedaya, Millenarism in the Book of Zohar (Forthcoming).

Although these developments obey an intra-Jewish dynamics, we should probably also see them as part of the larger cultural context of Christian Europe. We can ask to what extent the ancient approaches were linked to the world of the earth and earth worship, and whether their spirituality was related to such things. In fact, new needs and a new approach to time appeared in the thirteenth century, and this is inseparable from the remarkable rise of the European city, from the twelfth century Renaissance, and from the decline of agriculture as the focus of human organization. It is also related to the onset of "urban time," the daily schedule as the basis of organization of time. In a nutshell, it cannot be cut off from the rise of linear time, since the moment linear time appears, we have several alternative time systems. We have the time of daily life, man's lifetime, and then there is the Great Time, the time of history, the time of the cosmos. The moment you start experiencing daily life as something that can be measured and quantified, as something that you can shape, while things follow a certain rhythm, eventually the idea that you can look at the Great Time the same way may percolate down. The linear approach comes to dominate not only daily life, but at a certain point, it extends to the Great Time.

The main point here is that we see the onset of a totally different concept of time, and, concomitantly, a totally different declaration about the relation to man, to the body and to the divinity since, in fact, everything is open. Open, active, yet ostensibly under control. There is far more control. You want to do more and give more, and the feeling is that the apocalyptic systems are falling apart and are being replaced by messianism in the present.[26]

In fact, within this framework, the symbolic language of the Great Mother also collapses. Its presence decreases drastically, and many of the symbols of the Great Mother are relegated to the realm of evil which, as a result, is significantly empowered. It does not disappear forever, and when it does reappear, surprisingly this takes place at this stage of the thirteenth century with the rise of the Zohar. The increase of the domination of the Zohar within the kabbalistic literature is very dramatic, almost unbelievable, since the hegemony of the circle of Nahmanides and of the Rashba seemed so total. It is hard to believe that the anonymous Zohar defeated them, not only because of its anonymity and even less because of its contents, but because of its poetic beauty. It was its revelation-type of writing, its mixture of ideas and contents. This type of writing - with all the Aramaic and the grandeur – plus its claim to be an ancient text discovered in a cave and a revelation given to Rashbi - totally eclipsed the Geronese circles for a while. If we speak of the Great Mother as one that swallows up, paradoxically, it was the Zohar that engulfed the Geronese circle of Ramban;

26. Pedaya, Nahmanides, Epilogue.

however, things were not that simple. Certain needs and ideas do not disappear so easily; after some time has elapsed, they make their way back. This, however, is the subject of fascinating further discussion on the development of Jewish mysticism and its history both in Spain and outside it.

The idea of return to the source, of being swallowed up, of annihilation, is the motivation for the concept of cosmic cycles. According to it, existence is a kind of exile, and the return to the source is a kind of redemption. Redemption of this sort cannot be acceptable to those who seek absolute redemption on the historical plane. However a decidedly organic aspect underlies the cosmic, and, therefore, if we skip over the historical plane, it finds parallels on the existential level of the individual: mystical death as a kind of return to the source and a manner of redemption.

Nahmanides' entire life is imbued with the secret of the tension between creative innovation and conservatism. The sharp separation between sign and performance in Nahmanides' Kabbalah does not make possible a ritual that alludes to the return to the Great Mother itself; such a return is motivated by representation, by means of performance, action, and it can only be told about, and that, too, is a limited way. However, from a very different personal and biographical direction the symbol of the Great Mother invades Nahmanides' words and actually contains testimony of performance.

At the end of his life, Nahmanides moved to the Land of Israel for a combination of reasons. The Barcelona Controversy and the need to defend his life were certainly weighty considerations, but at least two other reasons contributed to this decision: one was the growing parallelism in his thought between symbolic thinking and concrete action (here he is similar to Rabbi Yehuda Halevi); and the second was preparation for impending death in his old age.

At the end of his life, in Acre, in the Land of Israel, in a sermon for the New Year, which he gave to the rabbis of the community, he confesses and presents himself as someone whose goal in reaching the Land of Israel was to place his soul in the bosom of his mother, and thus he reveals the experience of his own death as a return to the bosom of the mother.[27] Without doubt he is not referring only to "Mother Earth" here, but to the spiritual level: "And this is what took me out of my land and shook me from my place, I left my home and abandoned my estate, I became like a raven to my sons, cruel to my daughters, because of my desire to rock my soul in my mother's bosom".[28]

---

27. According to a source in the Jerusalem Talmud, Kilaim 9, 4, where a person who dies in the Land of Israel is described as someone who gives up his soul in his mother's bosom.

28. Writings of Nahmanides, Part I, ed. Shewel, p. 251, Sermon for Rosh Hashana.

Thereby his death becomes a type of performance action intended to the high *sefira* of the Great Mother.[29] His words here reveal a pure mystical drive and not a consolidated, structured kabbalistic symbol; nevertheless this drive seeks to express itself in action and not through reference, although this is only possible in death.

There is a riddle in these words of Nahmanides: the Hebrew text contains a word that does not exist, "*tiltul*," translated above as "to rock." I have checked it in a number of manuscripts, and I have concluded that he intended to write the verb "*litol*," which can mean to pick up, to take. However, there is another possibility that justifies the suggested rendering: *tiltul* can refer to motion, movement, which is truly what happens in a mother's bosom. The mother rocks her infant in her bosom.

Cosmic cycles in the history of the world and existential cycles in the life of the individual are a form of circular motion from the mother and back to her; in the middle stands history as well as life itself, subject to different laws, but that is a matter for further discussion.

29. Nahmanides does not refer to the *Shekhina* as the mother here, but to *Bina* as the mother, because according to his approach, the soul is derived from "*Tevuna*" [*Bina*, the Great Mother] through the truth of faith [*Tif'eret* and *Malkhut*] and that is where it returns (see his commentary to Gen. 2:4), and similarly in his commentary to Genesis 1:26 he defines this *sefira* as "the Land of Life". In his poem on the origin of the soul he defines it as someone who comes "from the beginning from the earliest of worlds", "*Me'rosh Miqadmei Olamim*", Writings of Nahmanides, Part I, ed. Shewel, p. 392. *Qedem*, the term translated here as "early", is another symbol of *Bina*.

Scientific Knowledge in Nahmanides' Halakhic Rulings: The Cases of the "Joint of the Sinews" and the "Killer Wife"

per SHALEM YAHALOM

Rabbi Moses ben Nahman, known as Nahmanides' or the Ramban, is considered one of the greatest of talmudic commentators. He founded an entire school of talmudic commentary.[1] As was common in his time and place, Nahmanides' benefited from a general education, and later earned his living as a doctor.[2] Nahmanides' did not believe that science could be entirely encompassed by demonstrable facts. Rather, in his world view, astrology, sorcery and witchcraft were real factors that impacted upon reality, a view he held despite the fact that this belief contradicted general scientific belief in the Middle Ages. This belief is mystical powers is evident in his philosophical and legal compositions. He did not perceive of these beliefs as contradicting his scientific education. Instead, the study of these fields was an integral part of the wealth of information an educated person needed to acquire.[3]

---

1. I. M. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa: Literary History* (Hebrew; Jerusalem 2004), pp. 29-55.

2. C. B. Chavel, *Rabbi Moshe Ben Nachman: his Life, Times and Works* (Hebrew; Jerusalem 1967), pp. 34, 36-37.

3. D. Horwitz, 'Rashba's Attitude Towards Science and Its Limits', *The Torah U-Madda Journal* 3 (1991-1992), p. 54. D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (Yale University Press 1995), pp. 36-40.

This lecture will focus on the impact that Nahmanides' general education, both the rational and the mystical, had on his halakhic thinking. By comparing Nahmanides' halakhic rulings with those of other contemporary halakhic authorities who did not share these approaches with him, we shall be able to note this impact with greater precision.

Jewish law prohibits eating the flesh of an animal that died of a natural cause. Similarly prohibited is an animal that when slaughtered is determined to have a defect that would have caused it to die within a year. Such an animal is called a "terefah." Naturally, the question arises, "how can we determine whether a specific animal would have died within a year?" To this end, the Talmud lists organs necessary for the continued health of the animal. If one of these organs is found damaged we must assume that the animal would have died within a year and it is deemed a terefah and forbidden for consumption. In this area of halakhah there is a great potential for conflict between Talmud and science, for the Talmud could potentially determine a certain veterinary problem as predicting death within a year, whereas scientists might decide that the animal could still live many years with that specific organ injured.

The Talmud consider the lack of what is called the "joint of the sinews" as a defect which makes an animal into a terefah. These laws create a paradox for an animal whose limb is severed at the point called the "joint of the sinews" is defined as a terefah, whereas if the severing occurred above this point, the animal is valid, even though the "joint of the sinews" is missing.[4] Nahmanides' did not attack this problem conceptually, but rather from a practical angle. Nahmanides' asked why one can't solve the problem of animal whose limb has been severed at the joint of the sinews by cutting the limb off at a higher point. At first Nahmanides' resolves this paradox by noting that whereas this would solve the problem from a medical perspective, meaning such an animal would indeed live longer, halakhah dictates that once an animal is defined as a terefah it cannot go back to being valid.[5] Nahmanides' was aware the there is no scientific basis for making an animal whose leg has been severed at the joint of the sinews into a terefah, since the medical problem could be solved by a higher severing. Rather it is halakhah that prevents a terefah from becoming kosher, and therefore this solution not possible. At first, Nahmanides' concludes his discussion of this conflict between the halakhic barometer of truth and the scientific one by noting that the matter requires further study. Later, he suggests a resolution. If severing the limb at a higher point proves effective, and the animal will live another year, it would not be considered a terefah.[6] In this specific case, Nahmanides' adjusted the talmudic laws of terefah to match scientific findings based on trial and error.

---

4. Bavli hullin 76a.
5. Nahmanides' Novellae on hullin, Jerusalem 1995, pp. 91-92.
6. Nahmanides' Novellae on hullin, p. 92.

This resolution stands in direct opposition with the approaches of Nahmanides' neighbor's in Andalusia in the south and Provence in the north. Rabbi Moses ben Maimon, Maimonides, the outstanding representative of rabbinic activity in Andalusia, also noted the lack of correlation between the talmudic laws of the terefah and scientific knowledge. This lack of correlation did not impinge upon Maimonides commitment to halakhic tradition. However, the usual ways of resolving such conflicts between halakhah and science were not acceptable to Maimonides. As a noted scientist himself, Maimonides did not question the accuracy of contemporary scientific findings. Neither did he attempt to bridge the gap between the two by a creative interpretation of the halakhah. Rather he chose a unique means in which to resolve this problematic halakhah. The conflict between scientific knowledge and the halakhic ruling was a result, according to Maimonides, of the imprecise physiological knowledge that was available to the talmudic sages. However, halakhah cannot allow imprecise scientific knowledge to silence it, and therefore the talmudic sages made a decision with regard to the laws of terefah animals in light of their own knowledge, with the assumption that halakhic truth need not correlate with scientific truth.[7] Nahmanides' in contrast, could not accept this conflict, and therefore adjusted the halakhah to match the scientific knowledge available in his time.

R. Abraham b. Isaac, who served as the head of the rabbinical court in Narbone, Provence, also dealt with this issue. R. Abraham claimed that the talmudic sages were experts in veterinary medicine, and no modern experiment could possibly override their assertions. R. Abraham was certainly aware of the absurdity in the rule concerning an animal whose limb was severed at the joint of the sinews. However, he dogmatically accepted as true the basic facts that stood behind the talmudic ruling. According to this theory, severing the limb at this point was indeed more life threatening than severing it at a higher point. We can perhaps surmise that this would have been due, in his opinion to the extraordinary pain endured by an animal whose limb was severed at this juncture. The sages, according to R. Abraham, were endowed with deep recognition of animal physiology, and knew how to determine precisely in which cases the animal would have experienced the most pain, thereby causing it to be a "terefah." Since the danger to the animal is not simply from missing the limb at this point and below, but rather from the pain endured at the moment of severing, severing the limb at a

7. I. Twersky, 'Halakha and Science: Perspectives on the Epistemology of Maimonides', *Shenaton Ha-Mishpat Ha-Ivri* 14-15 (1988-1989), pp. 143-147. D. Horwitz, 'Rashba's Attitude Towards Science and Its Limits', p. 66. D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, pp. 30-33, 44.

higher point would not cause any improvement in the animal's health and it would not remove it from the category of terefah.[8]

R. Abraham lived before the cultural revolution that occurred in the second half of the twelfth century in Provence, a revolution in which rabbis began to consider non-talmudic academic pursuits as important. Similar to other contemporary Provencal sages, R. Abraham did not occupy himself much with acquiring a general education.[9] He perceived of the talmudic rabbis laws of terefot as physiological facts, the accuracy of which need not be doubted. Nahmanides' in contrast, who worked as a physician, was aware that some of the talmudic sages' statements concerning the laws of terefot conflicted with the science of his time, and attempted to address this conflict.

In contrast to his enlightened approach with regard to the laws of terefot, Nahmanides' viewed the danger inherent in the so-called "killer wife" as a scientific fact.[10] In this specific case Nahmanides' adopted the views of the Provencal sages concerning the "killer wife" and shared with them in ruling that marriage with a "killer wife" was forbidden. Even were a husband to declare that he was willing to risk these dangers, the court was still obligated to force him to divorce his wife. A "killer wife" lost all the financial benefits accrued to her as a divorcee, for through her mystical powers she killed her former husbands, and she was at a risk to kill future husbands as well.[11] Nahmanides' approach is directly opposed to the more lenient view of the Andalusian sages who allowed the so-called "killer wife" to remarry, and perceived of the belief that she was the cause of her husbands' death as a folk-belief with no scientific basis. Rabbinic courts in Andalusia ignored "killer wives" who remarried without formal permission, and after the marriages turned into a fait accompli, they even bestowed their blessings upon them.[12]

In analyzing the entirety of his works, we cannot consider Nahmanides' to be an absolute mystic who willfully chooses to ignore scientific facts. Rather, the differences between Nahmanides' and Andalusian sages such as Maimonides must be understood as stemming from different approaches as to the forces that govern the world. Nahmanides' believed firmly in the

---

8. Abraham b. Isaac (Rabi) of Narbonne, Sefer ha-Eshkol, ed. B. H. Auerbach. Halberstadt 1868, III, p. 56.

9. I. Twersky, *Rabad of Posquires*, Philadelphia 1980, pp. 13, 183, 258-286. I. Twersky, *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York 1982, pp. 190-197.

10. M. A. Friedman, 'Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstiton in the Bible and Jewish Tradition', *AJSR* 15 (1990), pp. 35-46. A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Europe in the Middle Ages* (Hebrew; Jerusalem 2003), pp. 475-477.

11. Nahmanides' Novellae on Ketubot, Jerusalem 1993, pp. 166-167. Rashba's Novellae on Ketubot, Jerusalem 1973, pp. 132-133.

12. A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, pp. 478-482.

reality of the supernatural, even though this belief already stood in opposition to commonly accepted scientific belief in his time. As we saw in the case of the "killer wife", these different approaches became manifest in connection with many other legal issues. In connection with other halakhot Nahmanides' did give a place to a concrete reality which he had determined through trial and examination. Nevertheless, as we have seen, he frequently accorded significant place in his various writings to his subjective understanding of mystical forces. For instance, Nahmanides' emphasized that natural laws do not exist on their own right, but rather their existence is constantly dependent upon the Divine. In Nahmanides' system of belief, a person's personal piety determines to which level of divinity he can belong, and as a result it also determines the level of Divine providence from which he benefits. In other words, Divine providence can exempt the pious person from being subject to the laws of nature. At a lower level, the Divine presence works through the phenomenon of hidden miracles.[13] However, this theological stance did not change the fact that except from Moses and a few select others who approached his proximity to God, for most of humanity the world does operate through the laws of nature.[14] This complex approach of Nahmanides' is manifest in his commentary on Leviticus. There the Ramban states that one who trusts in God and scrupulously fulfills his laws is not subject to the usual laws of nature. However, throughout his writing Nahmanides' also emphasizes that the legal system must not be based on these mystical and supernatural possibilities.[15]

In his sermon entitled "The Torah of the Lord is Perfect", Nahmanides' attacked the Aristotlean denial of mystical forces. In defense of his own position, Nahmanides' claimed that the reality of these forces is known to all.[16] However, I must reject a widespread scholarly opinion according to which Nahmanides' believed that the empiricism of Aristotlean science was a grave threat to belief in God, and that in the end it would lead to atheism.[17] In my opinion, the clash between Nahmanides' and Greek philosophy was actually limited to the scope of the acceptability empirical data.

---

13. M. Halbertal, *By Way of Truth: Nahmanides and the Creation of Tradition* (Hebrew; Jerusalem 2006), pp. 154-170. Y. T. Langermann, 'Acceptance and devaluation: Nahmanides' attitude towards science', *JJTP* 1 (1992), pp. 225-228, 235-241.

14. D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, pp. 36-40. M. Halbertal, *By Way of Truth: Nahmanides and the Creation of Tradition*, p. 167 n. 231.

15. Nahmanides' commentary on the Torah, Translated by C. Chavel, New York 1974, Leviticus, p. 463.

16. Ramban Writings & Discourses, Translated by C. Chavel, New York 1978, pp. 48-49.

17. M. Halbertal, *By Way of Truth: Nahmanides and the Creation of Tradition,* p. 270.

Both parties agreed that the examination and verification were necessary. Nahmanides' did not perceive of reality as dangerous in and of itself and in many places is found to rely upon empirically determined facts.

Scholars have assumed that the foundation for the intense occupation of Jews in the modern period with science was set in motion by the positive attitude towards scientific knowledge that characterized many medieval Jewish thinkers.[18] In this list Nahmanides' is included, for he claimed the existence of a lost Jewish wisdom, one that was superior to the Aristotlean science adopted by Maimonides. This wisdom is hinted at in the Torah and was preserved throughout the generations by a few, select men. Due to this loss, these mystical approaches must be learned from Gentile sages, despite the inherent dangers in such an occupation.[19] Nahmanides' belief in magic came to the fore in his full acceptance of the talmudic law concerning the killer wife. As we saw in this lecture, Nahmanides' was also willing to recognize empirical facts determined by verifiable experiments and not by metaphysical theory. This recognition by Nahmanides' was the first step towards modern science based on experiment and verification.

18. D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, pp. 14-53.

19. E. R.Wolfson, 'By Way of Truth Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic', *AJSR* 14 (1989), pp. 118-119. M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', in: *Rabbi Moses Nahmanides, Explorations un his Religious and Literary Virtuosity* (ed. I Twersky), Cambridge, Mass, 1983, pp. 61-62. B. Septimus, ' Open rebuke and concealed love Nahmanides and the Andalusiam tradition', in: *Rabbi Moses Nahmanides, Explorations un his Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky), Cambridge, Mass, 1983, p. 24 n. 45. Y. T. Langermann, 'Acceptance and devaluation: Nahmanides' attitude towards science', pp. 229-233.

ISBN 84-8496-161-1





PATRONAT
CALL DE GIRONA



Generalitat de Catalunya



Diputació de Girona
221 municipis

amb la col·laboració de:



Coberta: Arracades de plata, s. XIII. MHJ - Girona