

Ciudad medieval y barrio judío: reflexiones

The Jewish Quarter of the Medieval city. Some reflections

Espinosa Villegas, Miguel Ángel *

BIBLID [0210-962-X(1997); 28; 5-17]

RESUMEN

El texto apunta algunas ideas de tipo histórico acerca de la gestación y realidad de los barrios judíos hispanos medievales, cuyo carácter cerrado y autárquico permitió la aparición de ciertas formas peculiares de ordenación y uso del espacio, basadas en la propia tradición religiosa.

Palabras clave: Urbanismo; Judaísmo; Juderías; Ciudades medievales; Edad Media.

Topónimos: España.

Siglos: 11, 12, 13, 14.

ABSTRACT

This paper offers some reflections from the historian's point of view on the origin and development of Jewish quarters in medieval Spanish cities. Such quarters tended to be exclusive and to be controlled by an autarchy, and this led to a characteristic mode of social organisation and use of space, based upon religious tradition.

Key words: Urban planning; Judaism; Jewish quarters; Medieval cities; Middle Ages.

Toponyms: Spain.

Centuries: 11th, 12th, 13th, 14th.

CIUDAD MEDIEVAL Y BARRIO JUDIO: REFLEXIONES

Un rápido paseo por los numerosos planos de juderías inscritas en ciudades medievales hispanas nos induce sin remisión a cuestionar la validez y posibilidad de una «ciudad judía», entendiendo esta expresión meramente en su dimensión física.

No obstante, las formulaciones de una «ciudad judía» espiritual fueron tantas y tan válidas como las realizadas por los grandes Padres cristianos, y al igual que éstas, fueron también ocasionales puntos de referencia en el diseño y proyección de los barrios hebreos. Las definiciones a que condujo ese «urbanismo espiritual», como la «Ciuitas Dei» de San Agustín y su «cristocentrismo»¹, no hicieron sino mantener presente en la memoria colectiva recién nacida, que el Cristianismo era sólo una continuación del Judaísmo. De manera tal que, en algún modo, la Sinagoga quedaba incorporada a la Iglesia; de modo tal que se asumía la historia de Israel como punto de partida para la nueva tradición.

* Departamento de Historia del Arte. Universidad de Granada.

La bipolaridad del proyecto, la existencia de una Ciudad de Dios, nacida de las manos de Abel, frente a la Ciudad del Diablo, fundada por Caín, será de igual validez en San Agustín como, diez siglos más tarde, en Isaac Abravanel.

Esta disposición del Cristianismo y su «catholicitas» hacia el Judaísmo, fue tal vez causa de profundas confusiones y ambivalencias semánticas en los primeros momentos, al legitimar toda tradición hebrea como propia; causa también, de que el Judaísmo continuase omnipresente en la vida diaria del cristiano hasta la decisión de ruptura total de lazos en los diversos concilios de comienzos de la Edad Media. Pero en cualquier caso, las referencias reales, materiales, con que contaban uno y otro intento de definición de una «ciudad espiritual» eran comunes y emanan directamente de la letra escrita de la Ley y a través de un terreno abonado de romanización. La ciudad de planta y constitución grecorromana pero de leyes y funcionamiento conformes al monoteísmo hebreo es el modelo plasmado en las variadas representaciones del urbanismo espiritual judeocristiano.

No obstante, siendo el Cristianismo heredero de las estructuras de todo un Imperio terrenal, no pudo sustraer el laicismo de la romanidad de sus ciudades, y antes bien, los usó como base de expansión y afirmación. El Judaísmo entretanto, se encuentra sin posibilidad de arraigo en el destierro, sin tierra propia que gobernar, sólo personas, y éstas son ante todo miembros de una comunidad religiosa. Esta preponderancia del factor religioso sobre el civil, en la Diáspora, será uno de los motivos más sólidos de diferenciación en el modo de ser de las ciudades judías, ciudades en el corazón de otras ciudades cristianas o musulmanas, que cuentan con una peculiar organización de personas y servicios, que a menudo pasarán en herencia a sus convecinos.

Son numerosas las leyendas que hacen remontar los orígenes de una ciudad a fundaciones a manos judías, de desterrados tras la destrucción del Templo. Tanto mayor la credibilidad y legitimación de tales orígenes si estos epónimos surgían directamente de Jerusalén, o si habían incluso precedido a la catastrófica pérdida de la ciudad.

Granada², la «Garnata al-yahhud» de Al-Razi³, era así una primitiva «Gar-anat» o «ciudad de los peregrinos», o bien una ciudad nacida para Grana, una hija de Noé. Desgraciadamente de toda esta «Ciudad Judía» no queda sino el recuerdo del esplendor pasado y los documentos que certifican el desmantelamiento de todo un cimiento arquitectónico y cultural, en aras de la salud física y espiritual del nuevo dueño, como atestigua el viajero alemán Jerónimo Münzer⁴. Lucena era fundada por Túbal, hijo de Yafet y nieto de Noé, o bien por los cautivos que Nabucodonosor deportó a España⁵.

Este tipo de justificaciones pseudo-históricas eran también la materialización de un sueño; la existencia de una ciudad judía plenamente autónoma y pujante, en plena diáspora, «un estado dentro del estado», como un recurso de evidencia y posibilidad o como una manifestación de orgullo frente a la permanente realidad del dominio de musulmanes y cristianos. Pero eran ante todo y fundamentalmente, una garantía de no implicación en el deicidio que tantas persecuciones costaría a la judería hispana.

Nada mejor que el caso de Lucena, una ciudad amurallada y rodeada de foso donde, al decir de Al-Idrisi, incluso a los musulmanes se les prohibía la entrada. Tanto este geógrafo⁶ como Menahem ben Aarón ibn Zerah⁷ dijeron que toda ella era de judíos. Y en verdad, Lucena

era un importante centro rector del judaísmo peninsular, al contar con academia heredera de la de Córdoba, y un gran centro comercial que utilizaba para sus transacciones mediterráneas el puerto de Almería⁸. Su toma por los almohades en 1148 provocará los lamentos rimados de un Abraham ibn Ezra, abatido como si de una Jerusalén menor se tratara⁹.

La gran mayoría de los documentos acerca de las actividades y asentamientos de los judíos hispanos, hablan de ocupaciones muy concretas y circunscritas al mundo urbano floreciente. Sin embargo, no debieron ser este tipo de actividades mercantiles las que en un primer momento ocuparon a los judíos de este otro lado del Mediterráneo. Habida cuenta del modo de entrada de otras religiones y cultos en Hispania en época romana, es fácil suponer que también numerosas familias judías llegasen a asentarse gracias a las dotes de tierra recibidas a cambio del servicio en el ejército. Así, el posible número de hebreos comerciantes y artesanos de los pujantes asentamientos de la costa peninsular se incrementó con una serie de colonos agrícolas que llevaron la religión hacia el interior. Son cada vez más numerosas, afortunadamente, las referencias documentales a este tipo de actividades entre los judíos peninsulares¹⁰. Muestra significativa son las numerosas cartas extraídas de entre los fondos literarios de los responsa, que los titulares de las academias orientales o hispanas daban a las consultas de aquellos judíos en la diáspora preocupados por los conflictos planteados en la transacción de las tierras y su producción.

El tema, no obstante, dista aún de haber recibido el tratamiento requerido; pero no cabe duda de la existencia de un apego a la tierra entre los judíos de ambas riberas mediterráneas, en uno y otro caso los hallamos dedicados al cultivo de los productos típicos de este clima, los cereales, la vid y el olivo, principalmente, aunque también cultivos de regadío y huerta como hortalizas y morera¹¹.

Su condición de minoría religiosa distinta del poder establecido les hará pasar por diferentes estatus legales, a ellos y sus propiedades, llegando incluso a ser considerados ellos mismos propiedad particular.

Ante esta continua amenaza de desposeimiento, era lógica una reorientación en las actividades laborales. A ella contribuyó en gran medida la caótica situación bajo los gobiernos visigodo y musulmán.

La llegada de los musulmanes, fue casi el golpe de gracia para el binomio tierra-agricultor judío, en primer lugar por el reparto y distribución de las tierras entre los soldados islamizados que llegaban, mediante desalojo o «inquilinato», y por supuesto por los gravámenes e impuestos sobre tierras y producción.

La privación de la tierra de los primeros momentos de dominio musulmán condujo pues, a una búsqueda de actividades menos sujetas a las inclemencias políticas, como la artesanía y el comercio. Estas actividades, que requerían de un mercado amplio, se ejercían fundamentalmente en un medio urbano que contaba además con una red naciente de vías de comunicación. Así, las juderías urbanas, al borde de estas nuevas telas de araña, crecerán a expensas de las dispersas comunidades rurales.

Nos encontramos de este modo con una población judía, que ha llegado a la ciudad, cuyo estatus de ciudadanía le estará vetado, y que de un modo u otro llega hasta allí para establecerse.

Con toda seguridad, resulta más fácil negar la existencia de un modo peculiar judío de asentamiento que intentar definirlo; máxime, cuando en el propio plano global de la ciudad, la judería se nos diluye sin más distinción que la incorporación de unos lienzos de muralla separadores, límites que además, no en todos los casos y momentos existieron. Pero allí donde el plano general urbano es regular, la judería lo conservará y allí donde se impone el plano oriental, éste también será adoptado sin mayor problema. ¿Qué de nuevo, pues?.

En el urbanismo hispano se oponen dos concepciones distintas que acabarán por fusionarse irrevocablemente: un Occidente grecolatino, racional y cristalino, frente al Oriente, amorfo y de crecimiento casi vegetal.

Durante los primeros momentos de asentamiento hebreo en la Península, con una Sinagoga si no triunfante si al menos permitida, en época de dominio romano, es lícito pensar que no hubiese mayores diferencias urbanísticas que las impuestas por las circunstancias. Tal vez, una preferencia por determinados barrios en función de la procedencia geográfica de sus habitantes o la actividad laboral, y naturalmente, allí donde la agrupación numerosa de correligionarios se produjese, las derivadas de la propia manifestación cultural.

Esta propia manifestación junto a los decretos reales y papales serán los que al relegar a los judíos a zonas restringidas hagan nacer un nuevo fenómeno social y urbanístico: ciudades dentro de la ciudad. He aquí lo nuevo.

La adopción de la ciudad y sus complejos sistemas de comportamiento asociado es quizá, de los hechos acaecidos durante las primeras revoluciones culturales, el que más conscientemente es asumido y desarrollado por el pueblo hebreo. Y cuando se adopta el sedentarismo, o al menos una estabilización casi plena, se hará sobre los modelos dominantes en la región mediorienta, que a fin de cuentas, son los comunes a todo el mundo antiguo al coincidir en sus elementos estructuradores básicos, materializados en el templo y el palacio.

En el complejo mundo urbano medieval, las ciudades, adscritas a cualquier religión, no son sino sumas e integraciones de minúsculas células que ya de por sí, antes de la fusión, funcionaban como ciudad en diminutivo —arrabales, parroquias, juderías—, todas y cada una de ellas, ordenadas siempre sobre los mismos dos ejes básicos: religión y poder civil.

Pero en la época medieval, ciudad será siempre sinónimo de recinto amurallado¹². La muralla es el indicador de que un grupo de individuos socialmente poco diferenciados entre sí, han decidido constituirse en comunidad aunque frecuentemente para ello, hayan de salvar una fase previa de «ciudad disgregada» en que no existe «sentimiento de vivir un destino común, de estar reunidos bajo la misma unidad de mando»¹³. Esa discontinuidad previa en la población se tradujo casi siempre de un modo espacial mediante la distribución diferenciada de los distintos grupos sociales y económicos.

Así pues, de cierta manera, el origen de las juderías podría ser intrínseco al propio proceso de conformación urbana, o simplemente ser consecuencia lógica de un modelo imperante en su desarrollo.

Este sistema, que se mantuvo hasta el advenimiento de los modos de ordenación de la ciudad industrial, queda plenamente reflejado hasta fechas muy recientes en todas las ciudades hispanas donde, en algunos casos, confluyen tres modos culturales distintos de

entender esa característica común que es la referencia a templo y palacio como puntos de ordenamiento y trazado. Bien entendido que, cada pueblo tendrá que definir su valor y la medida de su uso, aunque frecuentemente, como en el caso de las juderías, se produzca una ingerencia o superposición de un sistema sobre otro, que podríamos calificar casi de «simbiótica».

El Concilio de Letrán de 1179 venía a confirmar definitivamente una situación largo tiempo mantenida, pero no generalizada: el confinamiento de los judíos en barrios cerrados. La aparición de guetos no era nueva, como hemos visto, sino inherente a la evolución de una comunidad en minoría y no siempre bien tolerada.

Ya en época tardía, y quizás más como método de disuasión, para evitar las numerosas revueltas que el año 1391 había dejado en la memoria, asistiremos al cierre precipitado de muchas de estas juderías hasta entonces en perfecta unión al resto del plano. Tal parece ser lo sucedido en Sagunto, cuyo cierre no fue realizado «*mediante la construcción de un muro que la rodease, sino mediante la elevación de paredes que cerraban las calles que formaban el recinto, dejando solamente una —o en ocasiones más— abierta, calle donde se construía el portal de entrada*»¹⁴.

No podemos tampoco afirmar que dentro de la Península sea en los reinos cristianos donde el fenómeno alcanzó sus mayores cotas de definición, fue algo común a uno y otro lado de la siempre desdibujada frontera religiosa. Un manuscrito anónimo de finales del s.X, en la Biblioteca Nacional de París¹⁵, afirma que desde la misma toma de Córdoba por las tropas islámicas, los judíos fueron reunidos y confinados.

Entre los principales motivos del desarrollo de este fenómeno figuran razones de seguridad, figura la natural manifestación del temor a la disolución en la cultura circundante que se manifiesta en la consagración de las relaciones endogénicas, se encuentra también el mutuo rechazo nacido de la fricción en una sociedad difícil, y cómo no, la lógica querencia de ser «igual entre iguales» permitiéndose así la organización de la vida de acuerdo al peculiar ritmo litúrgico. Pues si la iglesia era el fundamento del trazado urbano, las sinagogas y sus servicios asociados son los puntos neurálgicos del ordenamiento de la aljama.

En una ciudad hispana medieval, diseñada habitualmente por motivos de seguridad en torno a un altozano, el poder secular, en forma de castillo, ocupa justamente el área que una ciudad exclusivamente judía habría destinado al religioso. No obstante, el castillo será incardinado las más de las veces al trazo general de la judería, bien constituyendo uno de sus límites, o bien configurando ésta parte de todo su perímetro. En cualquier caso, la judería, a menudo propiedad del rey¹⁶ lo mismo que todos sus habitantes, acataba esa autoridad de posesión consiguiendo beneficiarse en épocas de revuelta calma de la seguridad que le ofrecían las murallas reales, pero también de una posición privilegiada como era la concedida por la elevación o inclinación de la ladera, de modo que vientos y lluvias contribuyesen de forma natural a mantener las rígidas normas de higiene, también urbana, impuestas por la tradición religiosa. Naturalmente no todas las regiones que contaron con una población judía fueron montañosas, ni mucho menos; sin embargo, sí existe siempre una preferencia por los cursos de agua naturales, que serán utilizados no sólo como desagüe, sino que en la misma medida, actuarán como frontera tácita entre unos y otros, «los demás».

Las ciudades de la costa, son por lo general, las de asentamiento más antiguo en la Península, en ellas, la impronta del pasado es mayor, pero también más desdibujada la huella cultural de cada muestra conservada. Estas aljamas costeras se van configurando como importantes centros de comercio¹⁷, y aunque su presencia suele ser antigua, las juderías, como espacios cercados, tardan más tiempo en conformarse, con frecuencia son fruto de un edicto promulgado tras un cambio de poder (religioso), fruto de la conquista o reconquista de la ciudad. El edicto que supone un trasiego de población en la ciudad, provoca también y quizás sin pretenderlo de forma consciente, una mayor cohesión entre culturas, de manera que el espacio urbano no sólo se reestructura sino que a la vez se fracciona en unidades biológicas de comportamiento simbiótico o incluso en ocasiones, de claro «inquilinato» como fue el caso de algunas juderías.

La vida dentro de los muros de la judería transcurría como en un mundo aparte¹⁸. Cuando se conminaba a este grupo con amenazas como:

*«... é que sean çercados de una çerca en derredor é tenga (ésta) una puerta sola, por donde se manden en tal çirculo, é que en el dho. çirculo é los que asy fueren asignados, moren los tales judíos é judías é moros é moras é non en otro logar nin casa, fuera de él...»*¹⁹, se estaba promoviendo también esa duplicación de ciudad dentro de la ciudad de que antes hablábamos.

Como elemento de construcción, la puerta recibió una importancia primordial, ya que es de por sí, la representación misma del espacio construido del que forma parte.

La puerta es por ejemplo, para la tradición, el espacio de la justicia como ya lo era en otras muchas culturas y ciudades antiguas de la región del Medio Oriente. Y desde muy temprano este pueblo seminómada que buscó siempre un marco arquitectónico a sus actuaciones más solemnes como se nos indica claramente en Dt.17,8-13, y de un modo más específico en Dt. 25,7 y I Sam. 9,18, donde aparecen constatadas las ceremonias del levirato en la «puerta del Templo» y la unción dentro de las puertas de la ciudad, respectivamente; hará uso de ese esquema adintelado y lo desarrollará casi como conjunto arquitectónico independiente, dado que la puerta no será ya sólo lugar de paso sino incluso de actuación. Sin embargo, la realidad de los guetos hispanos es muy otra, y la puerta no es tanto lugar de actuación como frontera y garantía de seguridad.

Las diferentes «Puerta de los Judíos» de los recintos amurallados medievales son en regla general el acceso directo a la judería desde el exterior del espacio urbano, encontrándose en relación con la espina dorsal de la aljama, la calle principal al interior y generalmente, un curso de agua o el cementerio israelita, al exterior, puesto que éste había de estar siempre fuera de los límites construidos de la ciudad. Así ocurría en Córdoba o en Zaragoza.

Si la vida económica de la ciudad cristiana se había venido desarrollando en los restos de ágoras y plazas, negar el acceso de los mercaderes y comerciantes judíos a ese espacio, *«...non tengan en sus barrios ó limites ó moradas plazas, nin mercados para vender nin comprar cosas algunas de comer é de veber á cristianos nin á cristianas...»*²⁰ implicaba *«que lo puedan tener é vender dentro de los círculos, donde moraren, para sí mismos...»*²¹. Medida que en ocasiones se volvió contra sus promotores al traducirse en perjuicios

económicos para la totalidad del municipio el hecho de contar con hornos propios y otros servicios.

De este modo, también la plaza se erigía en centro ordenador de la aljama. Así por ejemplo, la aljama de Huesca²², de existencia documentada desde el s.XII, comenzó siendo un pequeño núcleo al SO. de la ciudad ordenado en torno a una pequeña plazuela, y a ella desembocaban las calles de los Sederos, Argenteros, el Camino de las Fuentes...

Además con esa tendencia de santificar todo aspecto vital, no puede sorprendernos que fuese la sinagoga principal el edificio más destacado de estos espacios, como sucedía con la sinagoga del call gerundense abierta a la plaza de San Lorenzo pero con calle interpuesta entre ella y el edificio de la sinagoga o «scola» judaica²³.

Pero no podemos afirmar que estos reducidos y, con frecuencia, irregulares espacios, tuviesen idéntico carácter comercial. Lejos de esto, serían ante todo un punto de celebración, casi continuación del espacio santificado de la sinagoga, y expansión natural —a veces única posible— de la liturgia hecha fiesta como en el caso de la celebración de Simḥāt haTōrah, en que los rollos de la Ley son sacados a la calle y procesionados.

Las actividades artesanales exigían a menudo prácticas insalubres, por lo que se desplazaban hacia los límites, generalmente fluviales, del cercado; y algo similar cabe esperar para dependencias de tan significativa presencia en la aljama como era el caso de las carnicerías rituales²⁴. Son muchas las «puertas de la carnicería» cuyos nombres han llegado hasta nosotros y cuya situación parece constituir, como en el caso de las «puertas de los judíos», otro punto de frontera o apertura al entorno.

El Capítulo II del Tratado Baba Batra, recoge toda una serie de normas acerca del tipo de actividad y uso del suelo; en ellas se presta especial atención y se legislan algunos tipos de relación intervecinal. Veamos pues, lo que al respecto de tal tipo de actividades se nos indica en Baba Batra II.9:

«...Carroñas, sepulcros, curtidurías deben de estar distanciados al menos cincuenta codos de la ciudad. Una curtiduría no se puede colocar sino en el lado oriental de la ciudad...»²⁵.

Pero aquellas prácticas que requerían de poco espacio, como tiendas y talleres, se asomaban a la arteria principal o coprincipales, como una casa vivienda más, pues la presión demográfica y el costreñimiento espacial no posibilitaban mayor expansión. Aunque aún en estas condiciones, el Talmud fijaba un precedente legal para tales actividades:

«...Nadie puede abrir una panadería ni una tintorería debajo del granero de su prójimo, como tampoco un establo... Cada cual puede oponerse a la apertura de una tienda en un patio de vecinos diciendo: no puedo dormir a causa del ruido...»²⁶

Esa arteria principal, Calle de los Judíos, que la reocupación renomina Calle Nueva, tenía tal entidad que no sufrirá remodelaciones significativas en su cristianización: era la más ancha del call y a ella, se asomaban aparte de las tiendas las casas de los principales.

La presión demográfica determinó tortuosidades e irregularidades viales, con la continua

aparición de «callizos» y callejones sin salida. La amenaza condujo a la adopción de manzanas sólidamente cerradas, aunque irregulares, pero con interiores abiertos exigidos para trastienda de comercios y trasteros o para relación vecinal y celebración de fiestas como las de Sukkôt, si acaso la vivienda no contaba con terrazas superiores libres de techumbre. Cuando el traslado de la judería a otra parte de la ciudad implica un nuevo trazado, generalmente se adopta una racionalidad de líneas, calles paralelas y manzanas más o menos regulares, como sucedió en el caso de Zaragoza, cuya nueva judería extramuros fue trazada con siete «*callizos sensiblemente paralelos*» y manzanas regulares de casas²⁷. A diferencia de la ciudad islámica que en general, carecía de órdenes y dictámenes era fácil encontrarse en la tradición rabínica con prescripciones de comportamiento vecinal y obligaciones de construcción como la de BB. II; 4:

«...Si uno construye un muro frente a las ventanas de su prójimo, ya esté más alto o más bajo que aquéllas o al mismo nivel, ha de guardar siempre cuatro codos de alejamiento...»²⁸.

Como nota común a los barrios judíos sefardíes debemos advertir la presencia de los «qurralat» o viviendas con patio central común y acceso único, que con frecuencia determinaban ese aspecto regular de las manzanas, sensiblemente alterado por los accesos en forma de calleja cuya naturaleza, propiedad y disposición quedaban fijadas en las introducciones al tratado misnaico de `Erûb y sentencias del tipo: «*La calle es para los patios lo que el patio es para las casas*».

Una muestra más de hasta qué punto las prescripciones religiosas podían actuar y definir el espacio urbano lo encontramos en Sheq. VIII; 1.: En completa concordancia con las tradiciones grecolatinas, las calles de que nos habla la Misná, constaban de tres espacios diferentes, definidos en este caso en orden a su grado de pureza:

«Todos los esputos que se encuentren en Jerusalén han de ser considerados puros, a excepción de los del mercado superior. Esta es la opinión de Rabí Meir. R. José dice: en el resto de los días del año los que se encuentren en medio (de la calle) se consideran impuros; los que se encuentran a los lados, puros. Durante las fiestas de peregrinación, los que se encuentran en medio se consideran puros, y los que se encuentran a los lados, impuros, ya que por ser pocos se retiran a los lados»²⁹.

Según esto, y atendiendo la nota a pie de página nº103, que Carlos del Valle coloca al margen del párrafo, las personas puras iban por los lados de la calle, en tanto que las impuras circularían por el centro, para evitar el contagio. Esta tradición se mantuvo vigente en España, la idea del «contagio» por contacto físico llevó incluso a los cristianos (nuevos) a evitar todo roce con las ropas de un judío en la calle.

Por otro lado, existían igualmente prescripciones sobre tareas y obras públicas: Sheq. I; 1.

«El primer día del mes de adar se hace el pregón (de los preceptos relativos) al siclo y a la doble semilla. El 15 del mismo mes se lee el libro de Ester en las ciudades amuralladas, se reparan los caminos, las plazas y las cisternas, y se hacen todas las cosas

*necesarias del ámbito público, se señalizan las sepulturas y también salen (los encargados) por razón (del precepto) de la doble semilla».*³⁰

Si como parece, determinados aspectos urbanísticos quedaban perfectamente recogidos por la tradición; era de esperar que se mantuviesen en el recuerdo, alcanzando plena significación en la práctica.

Una ciudad, no obstante, no la constituyen tan sólo la aplicación de normas urbanísticas, sino que es fruto, y su aspecto así lo traduce, del tipo de actividades y relaciones que sus usuarios mantienen entre sí y el medio circundante. Podría ser pues, que el modo de organización sociopolítico imperante de puertas de la judería adentro tuviere algo que aportar a la fisonomía general del barrio.

A lo largo de su historia, el pueblo judío constituyó no sólo un grupo religioso, sino también un cuerpo político y jurídico. En Israel prima la autoridad de lo colectivo sobre el derecho de lo individual. La primitiva asociación tribal debió infundir esta característica a los modos peculiares de organización judíos. Sea en tribus, sea bajo gobierno monárquico, o sea bajo las duras condiciones de la diáspora, siempre se mantuvo por encima de todo la centralización, la unidad en un último peldaño de la escalera organizativa que, a fin de cuentas, era lo que constituían las Academias Talmúdicas babilonias.

Al parecer el pensamiento filosófico judío medieval no prestó gran interés a la ciencia política, no hay al menos, constancia de tratado dedicado a tal respecto. En todas partes se desposeyó a la comunidad judía de derechos políticos, aunque la privación fuese matizada con mayor o menor autonomía, o con el provecho de determinadas ventajas económicas y comerciales. De entrada, la Torah no distingue entre leyes civiles o sociales y religiosas, pero se manifiesta a la vez como el único vehículo legal para alcanzar el ideal de una sociedad humana basada en el derecho y la justicia. Maimónides³¹ presenta una «ciudad» judía organizada en torno a una Ley inmutable que debe ser observada por ciudadanos cuya naturaleza es ante todo variada.

Albo, da un paso más y presenta en sus *Principios de Fe* una sociedad humana regida por una institución natural («*dat tih'it*») o código de comportamiento, civil y penal, garante del orden y la justicia, que ha de ser complementado con instituciones morales y políticas («*dat nimmûsit*») para el bien del Estado. Ambos códigos complementados son expresión de la no existencia de separación entre Estado y Sinagoga, esta idea mantenida por Maimónides, Albo o Abravanel es signo de que «*la 'ciudad' judía no puede entenderse fuera de la Alianza y la Ley, la sociedad marcha con Dios y no se puede imaginar sin Él..., lo espiritual penetra lo temporal, lo revaloriza y da una dimensión divina*»³².

Sin embargo, a la altura del s.XI, las condiciones varían, las unidades se fragmentan y las comunidades de la dispersión, alentadas por los propios dirigentes de las Academias Talmúdicas, comienzan a solventar los problemas por su cuenta. Las soluciones poco podían diferir dentro de un férreo marco común; pero, surgen con gran fuerza los gobiernos comunales locales.

El esquema organizativo se rehace, y esta vez de abajo a arriba, en sentido contrario a como siempre fue.

Con las nuevas legislaciones locales, las normas referentes a la vida diaria cambiarán de una comunidad a otra, y aunque sólo se produzcan mínimas variaciones, para el caso español, sería posible aventurar tan sólo un esquema general, sin la esperanza de que concuerde en todas las comunidades sefardíes. Estas comunidades investidas de un cierto carácter entre nacional y religioso fueron consideradas en mayor o menor grado como entidades sociopolíticas autónomas y, como tales, ellas mismas habrían de resolver en materia religiosa, social, judicial y económica, emitiendo sus propias ordenanzas o «*taqqānôl*». La organización de las comunidades judías en España era, al menos en teoría, de esencia democrática. En la práctica, los «notables» gobernaban de un modo despótico las comunidades; no en balde, como Yitzhak Baer señala:

«Las aljamas de los judíos imitaban la organización política del municipio cristiano, pero se quedaron atrasadas a causa de sus más limitadas condiciones de vida y por influencia de la religión, que era respecto a los pequeños detalles de la vida más intensa entre los judíos que entre los cristianos»³³.

Pese a que jamás hubo una muy clara distinción de límites entre la religión y los asuntos terrenales, y de hecho todas las instituciones del «qāhāl» decidían sobre asuntos en uno y otro sentido de modo coordinado, hubo instituciones de ambos tipos al frente de la dirección en las aljamas: la Administración Política y de Justicia, que gobernaba con el Talmud en la mano; y las Asociaciones encargadas de asuntos comunitarios que decidían inspiradas por él.

La sinagoga era el centro de la comunidad, la casa de reunión, oración, enseñanza y administración de los asuntos comunales, sociales y religiosos. Era en ella donde se reunía la asamblea, se elegían sus representantes y se comunicaban los resultados de sus gestiones. También se hacían en ella los pagos de los impuestos o las rentas de la propiedad pública³⁴.

Pero la sinagoga no era esto tan sólo. En torno a ella aparece toda una serie de instituciones paralelas sin las cuales sería casi imposible comprender el modo de vida de las comunidades judías.

Junto a la casa de oración solían tener su sede el Bêt ha-Midrash, la Sociedad de Enterramientos y las organizaciones comunales para la Caridad. Había una «qûppāh» o caja comunal a la que cada uno contribuía de acuerdo a sus posibilidades, incluso el mendigo contribuía.

Había también un «tamhûy» o fondo de comida (sopa-boba).

Había por último, un «kësût» o fondo de ropas.

Los principales problemas derivados del mantenimiento y función de estas agrupaciones eran problemas económicos.

Ha sido Daniel Gutenmacher uno de los que mejor han estudiado estos aspectos socio-jurídicos y económicos entre las comunidades hispanas. Como muy bien él señala³⁵, toda la comunidad o «qāhāl» había de decidir de modo consensuado, como un único cuerpo jurídico. Sólo un par de aspectos se dejaban al arbitrio individual, y estos afectaban directamente a la institución sinagogal, a saber:

—.los derechos del propietario de la sinagoga

—la administración de los servicios de caridad, organizados con la sinagoga como centro básico.

Esto significaba cuestionar algunos puntos esenciales en el funcionamiento de la comunidad, a fin de delimitar el alcance real de las disposiciones talmúdicas. La mayoría de estos temas eran de naturaleza económico-jurídica, por ejemplo, la venta de sinagogas y el control de los fondos comunes, que aparecían legislados ya, en el cuarto capítulo del Talmud Babilónico.

Así en TB Meg.25b-27b, quedaba establecido que con los fondos procedentes de la venta de una sinagoga sólo podría adquirirse un edificio u objeto de mayor santidad. No obstante, y siempre en el caso sefardí, la autonomía comunal alteró esta disposición de manera que sólo tuvo vigencia si la decisión de venta no había sido tomada por toda la comunidad en pleno sino tan sólo por el Consejo de Ancianos.

En TB Meg.26c se alude a que cualquier persona que llega hasta la comunidad adquiere un derecho de propiedad y obligación con la sinagoga y los bienes comunales. Así, si una simple persona, ajena a la comunidad, hubiese contribuido a la construcción o manutención de la sinagoga, por mínima que fuese su aportación, adquiriría el derecho a veto en la venta de la misma.

Si la «ma'āmād kōl ha-ʿîr» o «postura de toda la ciudad» no era unánime, la venta de una sinagoga sólo podría hacerse bajo ciertas condiciones, tales como que sobre el edificio no pesase ya el carácter de «mišwāh» u «obligación» y haber decidido previamente el destino del dinero resultante de la venta.

El Talmud atribuye el control de las contribuciones a la sinagoga al gran rabino de la ciudad. Siempre que en la ciudad no exista un gran rabino al que responsabilizar de estos bienes; el «cahal» podría decidir mediante consentimiento personal confiar el control de la propiedad comunal a la autoridad más importante allí residente.

Estos principios rigen también sobre la administración de las fundaciones de caridad; pero de modo general, y pese a la gran cantidad de fuentes que discuten este hecho, la comunidad no tiene autoridad suficiente para usar los fondos de caridad con otros fines distintos. así por ejemplo, en Sheq.II.5, se exige que cualquier sobrante de la colecta de los pobres se use sólo para los pobres. Aunque en TB Ar.6a se permite una mínima transferencia siempre que su destinatario sea el tesorero.

NOTAS

1. ALVAREZ, P. Jesús. *Judíos y Cristianos ante la Historia*. Madrid: Aguilar, 1972, p. 245.
2. GONZALO MAESO, David. *Garnata al-Yahud. Granada en la historia del judaísmo español*. Archivum V Centenario nº22. Granada: Universidad, 1990, p.16 y ss.
3. Ver LEVI-PROVENÇAL, E. «La Description de l'Espagne d'Ahmad al-Razi». *Al-Andalus*, 18 (1953), p. 67.
4. MÜNZER, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal. 1494-1495*. Madrid: Colección Almenara, 1951, p. 44.
5. CANTERA BURGOS, Fco. «La judería de Lucena» (Varia). *Sefarad*, (1953), p. 350 y ss.
6. IDRISI. *Geografía de España*. Valencia: Anubar Eds., Colección de Textos Medievales nº37, 1974.
7. NEUMAN, Abraham A. *The Jews in Spain. Their social, political and culture life during the Middle Ages*. Philadelphia: The Jewish Public. Society of America, 1948, Vol.1º, p. 267.

8. CANTERA BURGOS, Fco. «La judería de Lucena»... p. 344.
9. Ver CANTERA BURGOS, Fco. «Elegía de Abraham ben Ezra a la toma de Lucena por los almohades». *Sefarad*, (1953), pp. 113-114.
10. CARRETE PARRONDO, Carlos. «Los judíos en Andalucía en el s.XI». En *Granada Judía. La época de Samuel ibn Nagrella, siglo XI. Lecciones del VII Curso de Verano*. Granada: Universidad-ICE, 1992, p. 15. El autor recoge aquí los casos de una *šē'elāh* (pregunta) dirigida desde Andalucía al gaón babilonio del s.X Rab. Natroni, en la que se describía el cultivo de la vid, y de otra misiva dirigida a Rab. Yiṣḥaq Alfasi de Lucena, sobre asuntos de propiedad de las tierras.
11. MALPICA CUELLO, Antonio. «Los judíos de Almuñécar antes de la llegada de los cristianos». *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos* (en adelante *MEAH*), 32 (1983), pp. 95-112.
12. SETA, Cesare de y LE GOFF, Jacques (Eds). *La ciudad y las murallas*. Madrid: Cátedra, 1991.
13. BAREL, Yves. *La ciudad medieval. Sistema social-Sistema urbano*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1981, p. 63 y ss.
14. PILES ROS, Leopoldo. «La judería de Sagunto. Sus restos actuales». *Sefarad*, (1957), p. 366.
15. Referencia de L. TORRES BALBÁS en «Mozarabias y juderías» (*Al-Andalus*, 34, p. 191) a GAYANGOS, Pascual de: «Memoria sobre la autenticidad de la Crónica del moro Rasis». *Memorias de la R.A.H.*, 8 (1852), Madrid, pp. 26-30.
16. A modo de ejemplo basten las palabras contenidas en el preámbulo a las Nuevas Ordenaciones o Takanoth mandadas redactar por el Rey Fernando para la Aljama de Zaragoza en 1415, donde expresa su deseo de que tales ordenanzas sean en provecho y conservación de la misma:
«conservación e proveyto d'aquellos Aliama e singulares, attendientes que son thesoro del dito senyor (el Rey) e nuestro...»
 Estas de 10 de Enero de 1415, del Archivo de la C. de Aragón. Reg 2451., fueron transcritas por VENDRELL DE MILLAS, Fca. «Al margen de la organización de la aljama judaica de Zaragoza». *Sefarad*, (1964), pp. 81-106. Taqqānōt similares aparecen contenidas en la obra de Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*: así las disposiciones reales de 12 de Noviembre de 1394 dictadas como medida ante la inminente disolución de la aljama, y que ordenaba que los judíos de Huesca no pudiesen cambiar de domicilio sin que el clavario de la ciudad computase las prestaciones debidas.
17. SOPRANIS, Hipólito Sancho de.
 —«La judería del Puerto de Santa María de 1483 a 1492». *Sefarad*, (1953), pp. 309-324.
 —«Contribución a la historia de la judería de Jerez de la Frontera». *Sefarad*, (1951), pp. 349-370.
18. ROTH, Cecil. «La época europea». En: *Great Ages and Ideas of the Jewish People*. Tomo IV, Ed. Paidós.
19. *Pragmática de la Reina doña Catalina*, Gobernadora del Reino durante la minoridad de don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías. (Archivo Municipal de León; Biblioteca Nacional, Sala de MSS.) 1412; Punto 1º.
20. *Ibid.*, Punto 6º.
21. *Ibid.*
22. ARCO, R. del y BALAGUER, F. «Nuevas noticias de la aljama judaica de Huesca». *Sefarad*, (1949), pp. 351-392.
23. MASÍA, Mª de los Angeles. «Aportaciones al estudio del call gerundense». *Sefarad*, (1953), pp. 291 y 297. Según se hace constar en la declaración de Raimundo Raset, pañero de Gerona en el proceso relativo al cierre y reapertura de la citada sinagoga:
«Et dixit fore verum que la dita sinagoga judaica del dit call de Gerona affronta e termena segons a tothom es e pot esser ben notori de manifest ço es a sol ixent en alguna plassa qui devant li es vulgarment apellada e dita plassa de Sent Lorenç, migançant empero la carrera o via publique... A sol ponent en lo mur veyll de la dita ciutat de Gerona, lo qual es al detras de la dita sinagoga judaica de vers les ballesteries de la dita ciutat e lo qual es contigu a la dita sinagoga o scola judaica...»
24. Así el «Portalet de la Sang» en la judería de Sagunto, donde en 1394, Samuel Legem establecía sus dos mesas de carnicería por concesión de D. Jaime II de Aragón, según cita de L. PILES ROS en «La judería de Sagunto...», p. 365, sobre documento transcrito por Chabret.

25. Para evitar que lleguen los malos olores.
 26. Baba Batra II; 3.
 27. TORRES BALBÁS, Leopoldo. «La judería de Zaragoza y su baño». *Al-Andalus*, 21 (1956), p. 175.
 28. Si es más alto para que no fisgue en el interior de la casa del prójimo; si es más bajo o a igual nivel, para que no le quite luz.
 29. *La Misná*. Ed. preparada por Carlos del VALLE. Madrid: Ed. Nacional, 1981, p. 325.
 30. *Ibid.*, p. 313.
 31. *Mishné Tórāh; Hilḳōt Mēlaḳīm*.
 32. LEVY, Salomon. *La cité humaine d'après Isaac Abravanel*. (Thèse pour le Doctorat d'Université). Strasbourg: Université de Strasbourg. Faculté de Lettres et Sciences Humaines, 1970, p. 137.
 33. BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España Cristiana*. Madrid: Altalena, 1981, Vol. 1.º, p. 176
 34. Los impuestos judíos eran de tres tipos en las diferentes coronas españolas:
 - .—Per capita de carácter anual: Principal fuente de ingresos y renta. Era pagada en dos turnos, una vez cada medio año, por San Juan y Navidad).
 - .—Impuestos propios del lugar en que se residía.
 - .—Impuestos irregulares.
- Las tasas eran recogidas por los «bailes» designados por el rey, generalmente judíos. Las aljamas fueron divididas, según los impuestos en varios grupos.
35. GUTENMACHER, Daniel. *Political Obligation in the Thirteenth Century Hispano-Jewish Community*. (Master Thesis). Michigan: Dissertation Information. U.M.I.-University Microfilms International. Ann Arbor, 1991, p. 157 y ss.