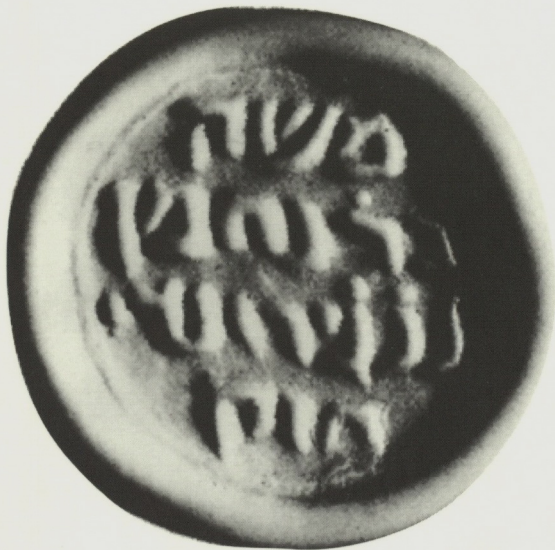


MOSSÉ ben NAHMAN I EL SEU TEMPS

MOSSÉ ben NAHMAN
Y SU TIEMPO

THE LIFE AND TIMES
OF MOSSÉ ben NAHMAN

SIMPOSI COMMEMORATIU DEL VUITÈ CENTENARI DEL SEU NAIXEMENT 1194-1994



SIMPOSI
MOSSÉ ben NAHMAN
I EL SEU TEMPS

AQUEST LLIBRE HA ESTAT IMPRÈS AMB LA COL·LABORACIÓ DE:



Edita: Ajuntament de Girona
Coordinació: Joan Boadas i Raset / Silvia Planas i Marcé
Disseny: Joan Casanovas i Romaguera
Fotocomposició: Imatge i Llettra, s.l.
Impressió: Dalmau Carles, Pla, s.a.
ISBN: 84-86837-53-7
Dipòsit Legal: Gi-1537/95

MOSSÉ ben NAHMAN I EL SEU TEMPS

SIMPOSI COMMEMORATIU DEL VUITÈ CENTENARI DEL SEU NAIXEMENT 1194-1994

MOSSÉ ben NAHMAN Y SU TIEMPO

SIMPOSIO CONMEMORATIVO DEL OCTAVO CENTENARIO DE SU NACIMIENTO 1194-1994

THE LIFE AND TIMES OF MOSES ben NAHMAN

A SYMPOSIUM TO COMMEMORATE THE 800th ANNIVERSARY OF HIS BIRTH 1194-1994

Girona, novembre de 1994

ÍNDIX

PONÈNCIES

| | |
|---|-----|
| Els jueus de Girona als segles XII-XIII, <i>David Romano</i> | 11 |
| Nahmánides y su concepción del judaísmo, <i>Yom Tov Assis</i> | 77 |
| La cultura jueva a la Catalunya medieval, <i>Josep Ribera</i> | 91 |
| Affinités historiques et interférences culturelles chez les communautés juives de l'espace occitano-catalan, <i>Danièle Lancu</i> | 113 |
| Aspects of jewish philosophy in medieval Catalonia, <i>Warren Zeev Harvey</i> | 141 |
| Nahmanides and the development of the concept of Evil in the kabbalah, <i>Joseph Dan</i> | 159 |
| El <i>Comentari sobre el Pentateuc</i> de Mossé ben Nahman, <i>Eduard Feliu</i> | 183 |

COMUNICACIONS

| | |
|--|-----|
| Viure sa judeïté à Puigcerdà du milieu du XIIIème siècle à la Grande Peste, <i>Claude Denjean</i> | 241 |
| Rabí Xcixet Benveniste versus Rabí Meir Abulafia, <i>Manuel Forcano</i> | 257 |
| Ramon Llull and the jews, <i>Jennifer L. Green</i> | 267 |
| Notas acerca de la influencia del pensamiento filosófico de Abraham bar Hiyya en los <i>Comentarios al Cantar de los Cantares</i> de 'Ezra ben Salomón de Gerona, <i>Pablo Martín Dreizik</i> | 283 |
| Drets dels ciutadans jueus per a la planificació urbana i l'arquitectura de Catalunya <i>Magda Saura</i> | 295 |
| La comunitat jueva de Torroella de Montgrí, <i>Xavier Soldevila</i> | 319 |
| El tractament legislatiu de la minoria jueva a Catalunya. De la tradició comtal a les assemblees de Pere I el Catòlic, (1150-1213) <i>Emma Vila</i> | 327 |

PONÈNCIES

NOTA:

S'ha respectat el text original de les ponències i comunicacions, i se n'ha realitzat un "abstract" en tres idiomes.

Pel que fa als noms de les personalitats jueves, i atesa la manca d'una normativa única, s'ha adoptat el criteri de mantenir el text d'acord amb la proposta dels diferents autors.

**ELS JUEUS DE GIRONA
ALS SEGLES XII-XIII**

David Romano

Universitat de Barcelona

a la memòria del molt estimat Manolo Grau

Índex

0. INTRODUCCIÓ

- 0.1 *Preliminars*
- 0.2 *Els límits geogràfics i cronològics*
- 0.3 *Les fonts documentals*
- 0.4 *Els jueus de Girona propietat del comte-rei*

1. HISTÒRIA EXTERNA

- 1.0 *La periodització*
- 1.1 *El segle XII fins a l'any 1213*
- 1.2 *El segle XIII*

2. L'ESPAI FÍSIC: EL CEMENTIRI I EL CALL

3. DADES SOBRE L'ORGANITZACIÓ DE L'ALJAMA DELS JUEUS

- 3.0 *Girona i Besalú, formaven una sola aljama?*
- 3.1 *Collita*
- 3.2 *Privilegis i ordinacions*
- 3.3 *Els òrgans de govern de l'aljama de jueus*

4. LES QÜESTIONS JUDICIALS

5. DEMOGRAFIA, SOCIETAT, ECONOMIA

- 5.1 *Algunes dades demogràfiques*
- 5.2 *Activitats laborals i professionals dels jueus girouins*
 - 5.2.1 *Activitats públiques*
 - 5.2.2 *Activitats semipúbliques*
 - 5.2.3 *Activitats privades*
 - 5.2.3.1 *Préstecs*
- 5.3 *Qüestions econòmiques: possessions i contribucions*
 - 5.3.0 *Les mans*
 - 5.3.1 *Possessions*
 - 5.3.2 *Els tipus d'impostos i el seu pagament*
 - 5.3.2.1 *Impostos estatals*
 - 5.3.2.2 *Impostos municipals*
 - 5.3.2.3 *Altres impostos (de l'aljama, comercials)*

6. LA VIDA QUOTIDIANA I LES RELACIONS AMB ELS CRISTIANS

7. LA CULTURA JUEVA A LA GIRONA DEL SEGLE XIII

8. LA FAMÍLIA ÇA-PORTA

- 8.0 *Generalitats*
- 8.1 *Bonastruc çà-Porta*
- 8.2 *Possibles parents de Bonastruc çà-Porta = Mošé ben Naḥman*

9. PROPOSTES DE TREBALL

Abreviatures utilitzades:

A.C.A. = Arxiu de la Corona d'Aragó

BAER: JCS = BAER, FRITZ: *Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten I.*— Berlin 1929, reimpressió Greg, England 1970 (22,5 x 14,5).

BOFARULL = BOFARULL Y SANS, FRANCISCO DE A.: *Jaime I y los judíos*, en "[Primer] Congrés d'Història de la Corona d'Aragó", segona part (Barcelona 1913), pàg. 1819-1943.

ESCRIBÀ+FRAGO = ESCRIBÀ I BONASTRE, GEMMA; i FRAGO I PÉREZ, MARIA PILAR: *Documents dels jueus de Girona (1124-1595)*. *Arxiu Històric de la Ciutat, Arxiu Diocesà de Girona.*— Ajuntament de Girona (Col·lecció Història de Girona 12).— Girona 1992.— 383 pàgs. (24,5 x 17).

HUICI+CABANES = HUICI MIRANDA, AMBROSIO; i CABANES PECOURT, MARÍA DESAMPARADOS: *Documentos de Jaime I de Aragón.*— Anubar.— 5 vols.— València 1976 i Zaragoza 1978-1988 (20 x 14,5).

JACOBS = JACOBS, JOSEPH: *An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain.*— London 1896 (22,5 x 15)¹.

MARQUÉS = MARQUÉS CASANOVAS, JAIME: *Judíos de Gerona en siglo XIII*, en *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses XXV* (= "Homenatge a Lluís Batlle i Prats", Girona 1980), 283-298, reimprés a ROMANO: *Per la Girona jueva*, pàg. 469-484.

RÉGNÉ = RÉGNÉ, JEAN: *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-1327* (The Hebrew University, Jerusalem 1978), reimpressió del *Catalogue des actes de Jaime I^{er}, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon, concernant les juifs (1213-1291)* i del *Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des juifs de la Couronne d'Aragon sous le regne de Jaime II (1291-1327)*, publicats a la "Revue des Études Juives" (Paris), LX (1910)—> (23,5 x 15,5).

ROMANO: *Lleida* = ROMANO, DAVID: *Els jueus de Lleida.*— En "1^a Col·loqui d'història dels jueus a la Corona d'Aragó" (Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1991), 99-138.

ROMANO: *Per la Girona jueva* = ROMANO, DAVID: *Per a una història de la Girona jueva.* Introducció i selecció.— Ajuntament de Girona.— Girona 1988.— 2 vols.— 788 pàg. (24,5 x 17).

0. Introducció

0.1 *Preliminars*

Som aquí per a una celebració centenària de Ramban, feta ara perquè l'única data que tenim és l'any jueu 4954 (o sigui, 1193-1194)², que seria el de la seva naixença. Ara bé, cal recordar que aquesta data no és pas indubtablement segura. Semblantment, tampoc és plenament certa la data de mort, que sol fixar-se en 1269.

En aquesta ponència intento seguir un guió de caràcter general³ i el model que vaig establir en parlar de l'aljama de jueus de Lleida⁴, tot i adaptar-lo al cas de Girona. L'adaptació es fa bàsicament per tres raons: 1. la primera, i principal, és deguda a la reducció del marc cronològic: ara són només dos segles (a Lleida era l'edat mitjana sencera); 2. la segona és l'escassetat de documents; i 3. la tercera és perquè hom no ha d'oblidar que Girona és a Catalunya, mentre que en aquell temps Lleida administrativament de vegades pertanyia a Catalunya i de vegades pertanyia a Aragó⁵. He de dir que el fet de seguir el guió-model de Lleida em permet estalviar referències (que hom podrà trobar en aquella ponència), excepte en els casos concrets en què em sembla necessari de fer-les.

A més, he d'explicar que la part, diguem-ne, temàtica es refereix gairebé sempre –sempre que no es digui altra cosa– als jueus del segle XIII. Per bé que és cert que aquí hom trobarà indicacions sobre situacions de caràcter general, aquestes són fetes només quan són presents en documentació dels arxius gironins (segons explico al principi del § 3.2).

Una observació important: la recerca documental per conèixer la biografia de personatges culturalment destacats –i això és vàlid només per als jueus?– sempre és difícil⁶; ho és una mica menys difícil quan aquests personatges intervingueren en qüestions de caire no tan sols

cultural, ans més relacionades amb la vida real, com són els casos de rabins que actuaren com a aconselladors⁷ del sobirà, per exemple, R. Šelomó ben Adret, R. Aharon ha-Leví, R. Işhaq b. Šešet Perfet, R. Ḥasday Cresques i el mateix Ramban.

0.2 *Els límits geogràfics i cronològics*

Aparentment la coordenada geogràfica és prou clara; però he de dir que els documents no sempre aclareixen si es tracta de jueus residents a la ciutat de Girona, car en el període d'aquesta recerca sovint són esmentats amb els de Besalú⁸, i tal volta no es tracta de la localitat sinó de la collita.

La conseqüència és que de vegades em fixo en Girona, de vegades en Girona+Besalú, de vegades en la collita i àdhuc alguna vegada potser en la vegueria⁹. Això explica que parli de jueus de localitats de la zona gironina (Gaüses, la Bisbal, Monells, Serinyà, etc.).

De més a més, cal tenir presents els jueus que vivien en dominis senyoriais, per exemple, dels Rocabertí¹⁰.

De totes maneres, he de fer palès que no he examinat *especialment* els documents catalogats sota els epígrafs Besalú, Figueres o altres localitats de la collita.

Hom ha de recordar l'estretor del marc cronològic d'aquesta ponència, imposada pels límits de la vida de Mošé ben Naḥman. La dificultat principal és deguda al període, puix som prou mancats de documents, i hom pensa que potser per aclarir mitjanament bé la situació caldria estudiar alhora documents posteriors, per exemple, del segle XIV (que, evidentment, queda fora del nostre marc).

Amb tot, cal dir que per historiar els jueus de Girona disposem d'algunes eines de treball (de les quals no disposen altres agrupaments): penso tant en la compilació bibliogràfica¹¹ com en el primer intent d'aplec documental¹², l'una i l'altre inexistents per als jueus catalans d'arreu¹³.

0.3 *Les fonts documentals*

Malgrat això, cal reconèixer que ara per ara no és pas fàcil donar una visió acurada del que fou la Girona jueva dels segles XII-XIII, és a dir, del període comprès dintre dels límits prèviament fixats; menys encara podem saber de la vida dels intel·lectuals d'aquells moments.

Del segle XII n'hi ha ben pocs, de documents. Del segle XIII en tenim més, àdhuc alguns de publicats, en extracte o sencers¹⁴; emperò, és obligat de reconèixer que també són pocs i, de més a més, que són molt poc expressius per a les nostres necessitats.

Aprofundint una mica més, puc dir que crec que el problema greu és la manca de *documentació notarial*, ben poc abundosa al segle XIII¹⁵; però cal recordar que els contractes matrimonials entre jueus podien o havien de ser redactats davant un notari cristià¹⁶.

Hom ha d'estar agraït per la supervivència dels materials copiats en alguns reculls facticis gironins, com són el Llibre verd, els cartorals, etc.

Alguna cosa pot saber-se gràcies a la documentació de caràcter general, especialment la que es conserva a l'Arxiu de la Corona d'Aragó.

Això pel que fa a les fonts cristianes. De més a més, hom pot servir-se de fonts en hebreu. En primer lloc, algun document¹⁷ i algunes firmes o notes en hebreu¹⁸, però en especial els *responsa* de R. Šelomó ben Adret. Pel que fa a aquests *responsa* crec que hom ha de saber diverses coses: 1) que pràcticament mai no són datats; 2) que la menció de la localitat, en el nostre cas Girona, només surt a l'encapçalament del dictamen (*responsum*) i no pas en el text; i per tant, 3) llur utilització amb precisió cronològica i topogràfica només pot fer-se comparant-los amb els documents cristians.

0.4 Els jueus de Girona propietat del comte-rei

Haig de tractar d'una última qüestió introductòria, evident, però no sempre palesa.

No crec que ningú pugui dubtar que els jueus de Girona pertanyien al comte. A part d'altres arguments, consta que en temps de Jaume I, l'infant hereu Pere (el Gran) posseïa la jurisdicció (o certa jurisdicció) de la ciutat: tenia el seu propi batlle, que era Jucef Ravaya¹⁹.

Ara bé l'evidència ve donada quan neix algun problema jurisdiccional. De fet l'únic que implícitament (que no pas explícitament ni oberta) ho planteja és el bisbe de Girona. Els jueus gironins de cap manera pertanyen al bisbe de Girona. En aquest sentit, segurament l'exemple més cridaner és un de les acaballes de l'any 1290. Quan la diòcesi havia estat envaïda pel francès, el bisbe va imposar –va voler imposar– unes talles²⁰ als jueus del sobirà residents al castell episcopal²¹. El sobirà d'aleshores va haver de declarar que es tractava de jueus propis seus, dependents de la comunitat (o aljama) dels jueus de Girona. Per tant, les talles eren il·lícites, raó suficient perquè fossin prohibides. Alhora manava que als jueus els fossin retornats llurs crèdits.

Aparentment, és possible que la qüestió fos més complexa: el 1297 Jaume II en carta²² al veguer, batlle i funcionaris de Girona i Besalú els recorda que ha dispensat els jueus de la collita de Girona de comparèixer davant qualsevol delegat de la seu apostòlica.

De més a més, cal dir que la intromissió episcopal, del bisbe de Girona, es manifesta en altres casos que al·legaré en el seu moment²³.

Amb tot he cregut que valia la pena, si més no, de posar-ho de relleu aquí.

1. Història externa

1.0 *La periodització*

En altres ocasions²⁴ he explicat la meua proposta de periodització de la història hispanojueva de la Corona d'Aragó, que donaria aquestes delimitacions: fins al 1213, 1213-1283, 1284-1391, 1391-1492. Per tal d'adequar-la al cas de Girona, cal fer una lleugera adaptació: la data 1283, és a dir, la del *Recognoverunt proceres* és prou encertada, però hom ha de tenir en compte les conseqüències de l'arribada del francès a Girona, el 1285, que va produir una emigració encara que fos temporal.

Aquí, doncs, segueixo la classificació més abstracta, tradicional: em refereixo al segle XII (fins a l'any 1213) i al segle XIII (des de 1213 fins al 1300).

De moment, no sóc capaç de veure clarament diferències cronològiques en la història jueva de Girona del segle XIII, però n'hi deu haver. Crec que en molts punts caldrà marcar diferències per èpoques, per exemple, en la darrera dècada del segle.

1.1 *El segle XII fins a l'any 1213*²⁵

Mai no he estudiat en profunditat el període del segle XII, en el qual m'he limitat a destacar unes quantes fites²⁶, concretament vaig dir que "les dades referents a Girona són més normals. A part els noms de Yosef bar Šem ʿTov i de Mossé, possibles batlles de la ciutat, i d'un esment genèric (1160, document amb la firma hebrea de Šealtiel b. R. Šéšet) que diu que els jueus gaudien de la mateixa consideració legal que els burgesos²⁷, la resta són notícies de cases que pertanyien, o havien pertangut, als jueus"²⁸.

Temàticament, convé membrar d'una banda unes quantes firmes en hebreu en alguns pergamins, que haurien de ser examinades des d'un punt de vista global. Expressats en ordre cronològic els fets que ara recordo són aquests: el 1160 entre els testimonis hi ha Šealtiel b. R. Šéšet, que signa en hebreu²⁹; del'any 1191 queda un pergami de préstec³⁰; el 1193 cal recordar les signatures de dos jueus (Jucef i Bonastruc: en hebreu es diuen Yosef b. Šem ʿTov y Mossé b. Šemuel ha-Leví) comissionats juntament amb dos cristians pel rei-comte³¹ en una compra-venda; cal dir que en les subscripcions en hebreu figura un tercer jueu: Falcó b. Šem ʿTov³². El 1198, en la donació d'una plaça a Girona a

Bernat de Lémèna, entre els testimonis signa en hebreu Yosef b. R. Šem Tov, que segons Baer³³, esdevindria batlle de Girona; en darrer lloc, el 1213 el pergami de reconeixement de deute (diners i blat) al jueu Bellshom, fill de Momet, porta al dors una firma en hebreu³⁴.

Els documents coneguts (a més dels suara indicats, que tenen firmes en hebreu) palesen que els jueus posseïen horts: l'any 1124 un hort tocant el riu Onyar, prop d'Aiguaviva (adquirit a un altre jueu), fou venut a l'església de Sant Feliu de Girona³⁵. També tenen (1160 i 1195) vinyes³⁶ i en un cas concret sabem que l'any 1196 dos cristians van establir al jueu Biay (?)³⁷ un camp –aquest camp era en penyora per un deute–, un mallol, un clos i unes oliveres a la parròquia de Sant Martí de Fellines³⁸.

D'altra banda, hom ha de recordar que un document del 1160 indica que des d'un cert punt de vista els jueus són equiparats als burgesos³⁹; i un acta de 1162 en parlar d'unes cases al Mercadal explica que el propietari les podrà vendre a qui vulgui, excepte a militar, eclesiàstic o jueu⁴⁰.

Pel que fa al segle XIII, vegeu el que diré més endavant (especialment al § 5.3.1).

1.2 *El segle XIII*⁴¹

He dit mantes vegades que el “segle d'or” de la història jueva de la Corona d'Aragó és limitat pels anys 1213 i 1283-84, dates que inclouen bona part de la vida de Bonastruc ça-Porta.

Pel que fa als jueus gironins del segle XIII, cal sobretot i abans de tot destacar les activitats de la família gironina dels Ravaya, de les quals he tractat àmpliament en la meva tesi doctoral. Ni tan sols intentaré resumir-la aquí. De totes maneres, crec que tinc l'obligació d'assenyalar unes quantes fites que són demostració de llur relació amb Girona.

En primer lloc, la “gironitat”. Tres documents datats el mateix dia (21.1.1265) diuen explícitament que els Ravaya eren de Girona. Són, per aquest ordre: 1) franquícia vitalícia d'impostos a “Astrugum Ravay, judeum nostrum Gerunde”⁴²; 2) guiatge a “Astrugi Ravay, judei Gerunde”⁴³; 3) ordre a l'aljama de jueus de Girona que no inscrigui “Astrugum Ravay, judeum Gerunde” en els papers de les contribucions reials⁴⁴.

En segon lloc, el fet que Jucef Ravaya va ser batlle de Girona, càrrec en el qual el va succeir el seu pare Astruc, que va portar el títol de batlle de Girona i del Gironès⁴⁵. I subsidiàriament diré que l'altre fill, Mossé Ravaya, va arribar a ser, de fet –el títol no existia en aquells moments–, batlle general de Catalunya. I sense parlar de llur participació en el cobrament del bovatge.

Pel que fa a les dades més rellevants de la història jueva de Girona, de moment en tindrè prou amb mencionar els fets següents.

Quant a la participació dels jueus gironins a la conquesta de València ignorem quina va ser. El que sí consta és que en el Repartiment de la ciutat, el 1238, Jaume I donà a Salamó (altrament no especificat), jueu de Girona, unes cases i un jardí al carrer de la jueria⁴⁶.

La fita més remarcable d'aquest interval de temps és l'any 1263, quan tingué lloc l'adoctrinament –erròniament hom parla de “disputa”⁴⁷– de Barcelona, del qual fou subjecte Mossé ben Nahman, adoctrinament que produí, li produí, algunes conseqüències.

L'any 1268 el sobirà va enviar una carta circular a moltes aljames dels tres estats de la Corona, entre elles la de Girona –la de Besalú no hi figura–, limitant a deu el nombre de cristians que podrien ser presents quan els predicadors anessin a predicar a les sinagogues⁴⁸.

Altres dates notables d'aquest segle cauen ja fora de la vida de Ramban. Penso en el 1278 quan van produir-se a Girona aldarulls contra els jueus⁴⁹ causats pels clergues i llurs famílies que llançaren pedres des de llurs cases i del campanar de la catedral. Tot recordant que això ja havia passat –no es fixa la data!– en temps de Jaume I, Pere el Gran va creure que els fets es produïren amb el consentiment del bisbe.

Penso també en el 1283, quan va ser promulgat el *Recognoverunt proceres* barceloní que inclou un capítol que prohibeix l'existència de funcionaris jueus⁵⁰. Penso també en l'estiu del 1285, data de la invasió francesa de Girona, i, en conseqüència, a) l'emigració de jueus gironins, sovint cap a València –un dels emigrats fou Mossé Ravaya⁵¹–, però de vegades també cap a Solsona i a Lleida⁵². Allora van néixer diversos problemes que duraren molts d'anys, com, per exemple, b) efectes econòmics, és a dir, remissió d'impostos⁵³, pròrroga del pagament dels seus deutes a Maymó Cerdà, jueu de Girona, fins a un any i fins a 1 500 sous barcelonesos, a causa dels danys soferts quan la invasió dels francesos⁵⁴; remissió de quèstia durant cinc anys (excepte el tribut anual)⁵⁵, ordre que va ser renovada el 1290, és a dir, al cap de cinc anys dels successos⁵⁶. La quèstia no era pas resolta el 1289, car aleshores el sobirà va recordar que no s'havia d'obligar a Astruc (no més especificat), jueu de Girona, a pagar el preu de l'adquisició de les rendes de la batllia de Girona⁵⁷. De més a més, a la darrerria de 1290 el bisbe de Girona va imposar als jueus gironins talles il·lícites, que el sobirà va haver de prohibir per la senzilla raó que els jueus de Girona eren de propietat seva⁵⁸.

Simultàniament van sorgir c) alguns efectes de tipus jurídic, en concret la necessitat de refer les actes desaparegudes. Això originà la redacció d'instruccions molt detallades per tal de tornar a escriure aqueixes actes. En un primer moment, l'octubre de 1285, van dictar-se ordres de tornar els documents de propietat en el termini de 15 dies⁵⁹. El març de

1286, Alfons el Lliberal manà a diverses persones i funcionaris que refessin els documents desapareguts⁶⁰. Més tard, el termini va ser prorrogat fins a Sant Joan i després fins a Sant Miquel del 1286⁶¹, i poc després fins a dos mesos després de novembre⁶². En una ocasió s'especifica que es pensa sobretot en les actes de crèdit i les referents als dots de les dones, que es van perdre en aquella invasió, i s'aclareix que hom té present tant els documents en hebreu com els redactats en llatí⁶³. Cal dir que la reelaboració dels documents no sempre va ser possible, per exemple, no ho va ser al senyoriu d'Empúries⁶⁴.

Altres aldarulls passaren el 1293, el divendres anterior a la Pasqua de Resurrecció, amb atacs als béns i també a les persones dels jueus, que van ser perseguits fins a l'interior de la catedral⁶⁵.

Per no trencar el fil d'aquests fets, en la present ocasió allargo el període fins a l'any 1300, malgrat que sé prou bé que aquesta data no significa pas res en la història que ens ocupa.

Un document, classificat aproximadament⁶⁶ entre els anys 1300-1312, parla del costum d'apedregar el Call jueu de Girona el Divendres Sant, i del fet d'haver-se produït la mort d'un menor d'edat cristià a causa d'una pedra llançada en aqueixa ocasió.

2. L'espai físic: el cementiri i el call

En l'època que analitzem es coneixen poques dades del call i del fossar de Girona. Tòt i ser mancats de testimonis positius, *sembla* clar que hi va haver un sol call, i un sol fossar, fins al final del nostre període i ben probablement durant èpoques posteriors.

Quant al fossar, he de dir que d'aquests anys són dues làpides sepulcralcs datades⁶⁷ el 1240 i 1288-89, i, tal volta, altres sense datar, que s'han trobat, publicat i estudiat, tot i que calgui dir que encara n'hi ha d'inèdites, com les que són visibles (i invisibles⁶⁸) a la torre Gironella. Es fa difícil escatir el valor històric d'aquestes làpides, valor que potser serà aclarit quan s'hagin fet les proposades excavacions de la zona del Bou d'Or, sobre la necessitat de les quals torno a insistir, malgrat que puguin significar una profanació⁶⁹.

Un document de l'any 1207 esmenta un "coemeterio quod est alodio hebreorum", que limitava amb una propietat del bisbe i del capítol, propietat que justament en aquella data va ser cedida a l'ardiaca de l'Empordà. El fossar era situat al Montjuïc, nom que des d'aquell moment sembla que va substituir les denominacions de puig Moltó i mont Barrufa, que portava abans⁷⁰.

El primer esment del call i de la paraula "call", es troba en un document en llatí de l'any 1160⁷¹, que porta el títol "De domibus que sunt

in callo iudaico". El text de la concessió diu "tibi Morchai hebreo, filio Mosse baiuli, omnique tue posteritati ipsas domos que sunt alodium Sancte Marie in callo iudaico, quas pater tuus jam dictus et antecessores eius habuerunt et tenuerunt juxta domos prenominati patris tui Mosse". Una observació: em sobta la grafia Morchai. Penso que potser es tractava d'un error en comptes de Mordechay.

Les mencions explícites del call són freqüents i tal vegada es parla genèricament d'"altres jueus del Call"⁷². De més a més, malgrat que no s'esmenta explícitament la paraula 'call', no crec pas que sigui gaire agosarat suposar que en ell es trobaven cases mencionades en documents del segle XIII, que de vegades expliquen que són a prop de les muralles⁷³. En cito ara algunes, per ordre cronològic⁷⁴: el 1239 es parla de Barzelay, del seu nebot Abraham, de Bonanasc i d'altres jueus (no designats nominalment en el registum) del call⁷⁵; l'any 1260 ens consta una donació vitalícia a Bonastruc ça-Porta del molí del sobirà amb un casal on es troba, així com tots els ingressos del sobirà, al mercat de la ciutat de Girona⁷⁶.

No sé si la plaça de la Peixateria de Girona es trobava al call. Si fos així, serà útil recordar la venda (1263) a Bonastruc Salomó, jueu de Barcelona, d'unes taules i un pati situats allí⁷⁷.

El 1268 un cristià llega unes cases situades al Mercadell que havia comprat a Bonafós, jueu⁷⁸.

Alguns anys després tenim notícia d'alguns detalls de construcció. Són obres que vol fer Salomó fill d'Asmia, jueu de Girona, que poden afectar cases de jueus veïns: Vidal Bonafé i Cresques ça-Torre. Penso que convindria publicar aquest document per tal d'escatir els detalls de la descripció⁷⁹.

En una venda⁸⁰, feta el gener-febrer de 1284, es tracta d'unes cases a Girona, al carrer dels jueus (*be-medinat zo, be-šekunat Israel*), un dels límits del qual és el "call ample"⁸¹. També el 1296, en un document cristià, hi ha notícia d'una casa al "call ample" (amb terreny i cases contigües)⁸².

Tot i no ser explícitament tancat, el gener de 1284 el sobirà havia manat que durant la Pasqua cristiana als jueus de Girona no'ls fos permès de sortir del call⁸³. També és obligat esmentar el costum d'apedregar el Call jueu de Girona el Divendres Sant⁸⁴.

És coneguda la possibilitat que jueus forasters poguessin establir-se al call. Sobre la residència de jueus a Girona i Besalú ens n'informa un document⁸⁵ del 1262: conté un guiatge a Navarro i el seu fill Jucef, jueus de Peralada, tot pagant 300 sous melgoresos per Nadal, mentre estiguin sota la jurisdicció de Jofre de Rocabertí. S'indiquen condicions si el fill s'estableix a Girona o Besalú, i el pare a qualsevol terra reial. I, efectivament, dos anys després (1264) consta⁸⁶ l'atorgament a aquests

dos jueus del permís de traslladar llur residència a Girona-Besalú o a “alium locum terre nostre”⁸⁷, amb la condició que quan ho fagin hauran de pagar amb la resta dels jueus del lloc “per solidum et per libram”⁸⁸, quedant eximits del pagament dels 300 sous melgoresos per Nadal. Si algú d’ells no es traslladés, aleshores hauria de pagar 150 sous melgoresos.

Cas contrari el tenim en documents que palesen trasllat de Girona (o de Besalú?) a Barcelona o a Tarragona⁸⁹. Tanmateix, val la pena de recordar que els jueus que paguen la quèstia a Girona i a Besalú i que van a poblar a Figueres tindran franquícia des del cinquè any de llur trasllat⁹⁰.

3. Dades sobre l’organització dels jueus

3.0 *Girona i Besalú, formaven una sola aljama?*

D’entrada he de suscitar un problema: els jueus de Girona i Besalú, formaven una o dues aljames? D’aquí a poc (§ 3.1) en suscitaré un altre: eren una o dues collites? Ara només vull fer un breu plantejament d’aquesta problemàtica.

De 1260 a 1290 hi ha referències ben clares a l’existència d’una aljama única que comprèn les dues localitats⁹¹ i el registum d’un document de l’any 1272 esmenta, i en singular!, l’aljama de Girona i Besalú⁹² (i àdhuc una sola collita⁹³); però altres regesta, aparentment, proven que eren dues aljames diferents/separades⁹⁴. Aquestes dues possibilitats haurien de ser examinades⁹⁵: cal veure els documents puix que els regesta hom diria que són insegurs.

Torno a dir que la dificultat més gran per endinsar-se en l’estudi de l’organització interna dels jueus gironins d’aleshores és la migradesa de materials, històrics i arqueològics, que pertanyen sens dubte al segle XII i la inexistència o la manca de conservació d’ordinacions del XIII –crec que no n’hi ha de conservades, almenys jo no en conec⁹⁶–. Tot i així, la història ha d’intentar omplir aquest buit: ara per ara jo només al·ludiré a algunes fites aïllades.

Podria ser que a la darrera dècada del segle s’esdevinguessin canvis. El 1291 hom diria que la unicitat no és indubtable: a instàncies dels secretaris de l’aljama de jueus de Girona, el batlle de Girona ha d’obligar els jueus de Besalú a pagar la part que els pertoca en els 700 sous barcelonesos del tribut⁹⁷. D’altra banda, un registum parla de les diferències entre un jueu de Barcelona i l’aljama de jueus de Besalú per qüestions d’impost⁹⁸ –tindran de ser observats els costums i lleis fixats pels jueus de Girona o de Besalú! Per un altre document del mateix dia

sabem que els jueus de Pals i Peratallada paguen amb els de Girona, però no pas en tots els impostos, ans només en alguns d'ells⁹⁹.

Com a darrera citació he de dir que el 1298 Jaume II confirmà¹⁰⁰ a les aljames de les viles i la collita de Girona i Besalú tots els privilegis donats per Jaume I i Alfons el Lliberal.

3.1 *Collita*

Per sobre de l'aljama, des d'un punt de vista econòmic, i només des d'aquest punt de vista econòmic, hi ha unes agrupacions supralocals que es coneixen amb la denominació llatina de *collecta* o la catalana de *collita*.

Les "collites" són designades pel nom de l'aljama cap de districte i es parla, per exemple, d'una *collecta aljama judeorum Calataiubii*. No tenim, de moment, delimitades les collites i els límits haurien de ser-ne fixats. Jo puc parlar, per exemple —és clar que és només un exemple—, del cas de Girona: sabem que abans del 1342 dintre de la collita de Girona hi havia Banyoles, Figueres, Camprodon, Olot, Sant Llorenç de la Muga i Besalú (que s'independitzà el 1342)¹⁰¹.

Ningú no dubta de l'existència d'una collita de jueus de Girona. Hi havia en aquell moment també una collita dels jueus de Besalú?

Per començar, cal recordar el regestum d'un document de l'any 1258 que parla de les viles (en plural!) i la collita (en singular!) de Girona i Besalú¹⁰². I altres documents posteriors abonen aquesta possibilitat¹⁰³.

Ara bé: segons un document de darrereries de l'any 1273¹⁰⁴ sembla que hi hagués en aquell moment també una collita dels jueus de Besalú. La notícia es refereix a dos germans jueus de Camprodon, que van aconseguir permís del sobirà per ingressar a la collita de Besalú¹⁰⁵. Caldria estudiar aquesta dada de 1273 (alhora que altres d'aquesta època). I dic que caldria estudiar-les car les notícies fins ara assolides¹⁰⁶ eren que els jueus de Besalú se separaren dels de Girona el 1342.

D'altra banda, hom ha de recordar que el 1258 sembla que formaven una sola collita¹⁰⁷, però el 1285 sembla que n'eren dues, una de Girona i una altra de Besalú¹⁰⁸.

3.2 *Privilegis i ordinacions*

No conec ordinacions del segle XIII referents als jueus. Però puc anotar que en aquest segle XIII es van dictar privilegis sobre coses concretes: no es tracta de lleis especials referents als jueus gironins, ans de disposicions de caire general, però copiades en documents conservats en arxius gironins.

En primer lloc cal citar una pragmàtica¹⁰⁹ de Jaume I de l'any 1228¹¹⁰, que conté regulacions respecte dels jueus sobre qüestions de

préstec, de càrrecs i de relacions amb cristianes. Es tracta del següent: el límit de l'interès queda fixat en el 20% anual (tal com havia estat decidit a les corts de Barcelona de 1228)¹¹¹, interès que no podrà superar la quantitat representada pel capital¹¹². Perquè el préstec tingui validesa no serà suficient el jurament del jueu, car hi haurà l'obligació de redactar un document.

Pel que fa als càrrecs públics, els jueus no podran ser ni jutge, ni algtzil ni botxí –he de dir que aquestes tres activitats és més aviat estrany que les pogués exercir un jueu–. Quant a les relacions amb els cristians, vegeu el que diré més endavant (§ 6).

Successivament, després d'aquella data, Jaume I va emetre altres disposicions jurídiques que haurien de ser comparades i analitzades curosament. La que em sembla més notable és la que estableix que cap cristià no podrà intentar procés contra jueu per raó d'usura¹¹³.

Parlant ara dels préstecs, per tal d'evitar l'interès compost, a petició del bisbe de Girona –per això una còpia del document es conserva al *Llibre verd*–, l'any 1229 Jaume I tornà a dir¹¹⁴ que l'interès màxim seria el 20 %. I un any més tard, 1230, tornà a insistir –la insistència sobre aquest punt és més que freqüent– en el mateix límit del 20 %, rebutjant l'interès compost¹¹⁵. I exactament tres anys després¹¹⁶, 1233, el sobirà especificà que si el creditor no tornava el document de préstec hauria de jurar que no hi havia frau en aquest fet de no voler-lo o de no poder-lo tornar.

A continuació he de referir-me a dos documents del 1241: sense al·ludir directament als jueus de Girona (però cal dir que còpies d'aquests documents són conservades als arxius gironins¹¹⁷), insisteixen sobre la normativa dels contractes de préstec: un parla del límit del 20% i l'altre sobre la fórmula del jurament del jueu en les causes contra cristians¹¹⁸.

El 1261 Jaume I confirma als jueus de Besalú els privilegis (quins són?) que ell i els seus antecessors havien donat als jueus de Girona, car els documents no esmentaven els jueus de Besalú¹¹⁹.

I tres anys més tard, 1264, manà que ningú no donés validesa als bàndols antijueus dictats pels prohoms de Girona¹²⁰.

Repetició d'aquesta o d'alguna d'aquestes disposicions és feta en temps de Pere el Gran, el 1283 i 1284, ara sí referents a Girona: queda establerta la prohibició de no sortir del call¹²¹, de no pledejar en certes circumstàncies¹²² i de contribuir a les obres de defensa de la ciutat¹²³.

A la darrerria del segle, exactament el 1290, Alfons el Lliberal donà ordre que fossin observats els privilegis dictats pel seu pare¹²⁴, i al cap de mes i mig, en confirmar algunes disposicions del seu pare, va manar que el cobrament d'interessos pogués ser efectiu àdhuc després d'haver arribat a igualar el capital: aquesta possibilitat hauria de ser efectiva des

de 6 mesos després d'haver-se produït la igualació¹²⁵. Vuit anys més tard, el 1298, Jaume II confirmà a les aljames de les viles i la collita de Girona i Besalú tots els privilegis donats per Jaume I i Alfons el Lliberal¹²⁶.

Sobre els privilegis, hom pot indicar una notícia genèrica: el 1278 Pere el Gran va ordenar que en el termini de 2-3 dies moltes aljames o jueus, entre ells els de Girona i Besalú, haurien de remetre llurs privilegis, generals i particulars –sense dubte això demostra que n’hi havia de diferents els uns dels altres–, per tal de ser examinats¹²⁷.

3.3 Els òrgans de govern de l'aljama de jueus¹²⁸

D'entrada hom ha de plantejar o plantejar-se una qüestió preliminar: els materials publicats no permeten saber què era l'aljama de jueus de Girona, vull dir, si els jueus de Girona i els de Besalú constituïen una o dues aljames, tema al qual m'he referit abans (§ 3.0), i també la qüestió de la collita o collites. De més a més, el reduït nombre de documents impedeix d'explicar les atribucions de l'assemblea i del consell de l'aljama: àdhuc s'ha de constatar que en el nostre període ni tan sols coneixem mencions explícites d'aquestes estructures.

Un xic més és el que hom pot dir dels secretaris, citats sovint d'una manera genèrica¹²⁹. Els documents els anomenen sempre “secretaris”, i mai no he trobat que siguin dits “adelantats/ adenantats”¹³⁰. Per tal de fixar la denominació hebrea caldria fer una recerca en els *responsa* (potser podria fer-la el prof. Assis?). L'esment més antic que jo conec dels secretaris és datat l'any 1258, en parlar dels taxadors¹³¹.

De les altres mencions del segle XIII, recordo ara aquestes: un document de l'any 1267¹³² dona els noms de quatre secretaris, que són: Bellshom Efraym, Rovén Cap, Bonet fill de Salomó Avinay, i Abraham Deulocresca. Un altre del maig de 1274 dona altres quatre noms, és a dir, Belshom, Fonen Cabrit, Bonet Avinay i Isaac Jafia¹³³ i un de l'octubre del mateix any¹³⁴ menciona només dos noms: Bellshom Efraym i Bonet Cap, del segon dels quals no puc esbrinar quin és dels esmentats set anys abans (si realment es tracta d'algun d'ells). I el 1281 els noms indicats en el regestum són: Belsom Efraym, Isaac Jafia/Jaffa, Vidal de Castelló i Bonet Avinay¹³⁵.

Sabem que, com altres de Catalunya¹³⁶, l'aljama de Girona tenia llibres (de comptes?), i tanmateix tenia un llibre amb el text del decàleg: era l'usat per als juraments¹³⁷.

De la resta dels càrrecs que hi podia haver en una aljama plenament organitzada, en el nostre cas la informació més aclaridora es refereix als “talliatores”, taxadors. Un document del primer trimestre de 1258¹³⁸ prescriu que els jueus de Girona i Besalú elegiran cinc persones que

podran obligar els jueus de la collita a pagar quèsties i peites i despeses comunes fixades pels secretaris. Aquests taxadors hauran de jurar segons la llei jueva que guardaran secret. Estudiaran i decidiran les queixes segons solen fer els taxadors de Girona. Per tal de reforçar llur tasca, el sobirà ordena que en aquest assumpte no hi podran intervenir ni el veguer ni el batlle ni cap jutge de Girona i Besalú. Una darrera disposició explica que aquests cinc taxadors podran ser destituïts i podran ser elegits altres cinc. No puc assegurar que es tracti del mateix assumpte de taxació l'autorització als jueus de l'aljama i collita de Girona i Besalú que per al repartiment de les talles facin el que diguin llurs secretaris o "baronim"¹³⁹.

El 1284, en un document hebraic, són esmentats: els agutzils del tribunal jueu i els escrivans dels jutges jueus¹⁴⁰. Així mateix, el text d'alguns documents hebraics conservats demostra que hi havia i actuava el *bet-din*.

Com a informacions negatives, hom ha de remarcar que tampoc no he trobat esments explícits ni del rabí ni del notari¹⁴¹, malgrat que els documents palesen l'existència d'uns i altres.

4. Les qüestions judicials

Amb les dades aplegades referents a l'aljama de jueus de Girona al segle XIII, també se'm fa impossible d'estructurar bé les qüestions jurídiques, car ni tan sols sóc capaç de dilucidar un problema potser essencial: quin dret (el cristià o el jueu?¹⁴²) es tenia d'aplicar en cada cas, i quins jutges (jueus o cristians?) havien de resoldre els casos. Evidentment, qui dirigeix la maquinària judicial és el sobirà, àdhuc prohibint l'aplicació de bàndols dictats pels prohoms de Girona¹⁴³ contra els jueus. Més encara, hi ha documents cristians que, per tal de donar més força a alguns reglaments, parlen del dret jueu. Per exemple¹⁴⁴, Jaume I subratlla que les demandes entre jueus seran decidides per jutges jueus¹⁴⁵ i això ho faran amb facultat de poder aplicar les excomunicacions jueves¹⁴⁶. Un altre cop la situació és encara més clara: en processos sobre béns mobles o immobles l'acusat només podrà ser citat davant un tribunal jueu, que jutgi segons dret jueu, que pugui imposar, sigui una multa sigui la excomunió o *alatma*, el que en hebreu és dit *hèrem* o *nidduy*¹⁴⁷.

Igualment, la llei jueva és aplicada en el cas dels béns d'una jueva de Barcelona morta sense descendència i amb hereus a Girona. Cal remarcar que això fou fet després d'haver intervingut R. Šelomó ben Adret i R. Šelomó Gracià¹⁴⁸. L'esmentat R. Šelomó ben Adret havia de decidir la discussió entre els secretaris de l'aljama de jueus de Girona i els jueus de Pals i Peratallada¹⁴⁹.

En canvi, l'examen d'una confrontació entre l'aljama de jueus de Besalú i el jueu barceloní Bonafós Vidal sobre qüestions d'impostos va ser confiat a un (jutge) cristià, tot i que se li suggeria que en aquest afer tingués present els costums i estatuts dels jueus de Girona i Besalú¹⁵⁰.

Tanmateix, els secretaris i alguns jueus de l'aljama de Girona havien de presentar-se davant un jutge (cristià) designat pel sobirà; però quant a les deposicions, els testimonis jueus devien fer-les jurant sobre el decàleg, segons l'exemplar conservat a l'aljama¹⁵¹.

Malgrat la legislació o el costum que les causes (discussions, baralles, plets) entre jueus fossin jutjades per jutges jueus, és ben cert que de vegades o sovint no era pas així. En el cas dels ça-Torre, pare i fill¹⁵², jueus de Figueres, autors de malifetes comeses a Figueres (i alguna a Castelló d'Empúries), ben sovint contra correligionaris, tot i que l'enquesta fou feta, parcialment almenys, per un jueu (Samuel Botin, de Girona), l'infant Alfons els va absoldre sots pagament de 7 900 sous barcelonesos¹⁵³. De la captura d'uns jueus (que no sé d'on eren) acusats de ferides a un jueu de Girona s'encarregà el batlle (cristià) de Figueres¹⁵⁴.

Sovint era el mateix sobirà qui dictava la sentència: a Açmia, jueu de Girona, falsament acusat de cops a un altre jueu, Isaac fill del difunt Astruc Cordovin, el sobirà li concedí remissió com a conseqüència del resultat negatiu de l'enquesta¹⁵⁵; i, semblantment, el mateix dia donà remissió a Bonastruc fill d'Astruc de Mestre, acusat d'haver acollit a casa seva el dit Açmia¹⁵⁶.

De més a més, és el sobirà qui dona remissió de la calònia imposada pel batlle de Girona a dues germanes jueves (Saledina i Aster) de Girona per haver estat penjat llur germà¹⁵⁷.

Quant a la prova judicial, Alfons el Lliberal confirmà un privilegi del seu avi que donava garanties sobre aquesta prova¹⁵⁸ i al cap de poc¹⁵⁹ confirmà als jueus de Girona i de Catalunya un privilegi del seu avi –es tracta del mateix o d'un altre privilegi?– sobre la necessitat que la prova fos donada per un testimoni jueu i un altre de cristià.

Pel que fa als jutges jueus una vegada¹⁶⁰ tenim constància dels *berurim de taviot* (el text diu “de adelantatis vocatis ebrayce berurim de taviot”¹⁶¹), jutges que havien d'entendre en causes de caire civil, però que aquí res no suggereix quina era llur funció.

Ara bé. Per raons extrínseques ens queden més proves de l'activitat de jutges cristians que de jutges jueus. En aquest sentit cal destacar que hi ha quatre ocasions en les quals és documentada la intervenció del bisbe de Girona en qüestions judicials. Amb tot, tinc l'obligació de dir que en cap d'aquestes ocasions consta indubtablement que els fets haguessin passat a la ciutat de Girona¹⁶².

En la primera d'elles el bisbe redimeix (previ pagament de 260 sous barcelonesos) a Bonafilla, filla del difunt Astruc Ravaya, i a Mossé

Rutan de diverses acusacions, a saber: utilitzar dues mitgeres de mesura il·legal, fer préstecs a diversos veïns de la Bisbal exigint interessos pel damunt del 20% oficial, rebre instruments de deute sense haver estat satisfet, íntegrament o en part, el préstec; exigir, en debitoris satisfets només en part, quantitats superiors a les que restaven per pagar¹⁶³.

Semblantment, en la segona de les ocasions el bisbe redimeix (previ pagament de 280 sous barcelonesos) a Bonavida de la Bisbal –sembla que aquest la Bisbal no sigui topònim– de les següents acusacions: utilitzar una mesura il·legal, tenir relacions carnals amb diverses cristianes, fer préstecs per sobre de l'interès oficial del 20%, exigir en debitoris satisfets només en part quantitats superiors a les que restaven per pagar i, per últim, rebre instruments de deute, sense haver reintegrat el préstec íntegrament o en part¹⁶⁴.

En la tercera¹⁶⁵ el bisbe redimeix (previ pagament de 380 sous barcelonesos) a Issac Perfet, jueu de la Bisbal, i a la seva muller Regina, acusats de diverses malifetes: utilitzar una mesura il·legal, fer dos instruments d'un mateix debitori a un cristià, rebre en cessió 300 sous melgoresos per 50 sous barcelonesos que havia prestat, demanar una quantitat superior als dits 300 sous, exigir a diverses persones de la Bisbal interessos per damunt del 20% oficial, rebre instruments de deute sense satisfer íntegrament o en part el préstec, i exigir en debitoris satisfets només en part quantitats superiors a les que restaven per pagar.

En la quarta¹⁶⁶ qui intervé és el batlle de la Bisbal, amb el consentiment del majordom del bisbe de Girona: redimeix (previ pagament de 500 sous barcelonesos) al mateix Issach Perfet de les següents acusacions: robar blat a dos cristians, vendre blat emprant mesures il·legals, totes dues malifetes al castell de la Bisbal; utilitzar un calze robat a l'església de Cervià com a penyora en els seus deutes, consentir i participar en furts comesos per la seva muller Regina, els seus fills i la seva sarraïna Axona. En particular, absol la seva muller Regina, ara absent, per haver consentit el furt comès per la seva sarraïna Axona al forn d'un cristià; finalment, redimeix els fills del matrimoni per diversos robatoris.

Cal dir, però, que el respecte¹⁶⁷ (oficial?jurídic?) envers els jueus es manifesta de diverses formes, una de les quals és, sens dubte, el fet de reconèixer l'aplicabilitat del dret jueu. A més de l'esment sobre les excomunions jueves¹⁶⁸, un document¹⁶⁹ de l'any 1284 explica que cap jueu no podrà obligar a cap cristià a fermar o pledejar per possessions que tingui per aquell. I un document hebraic sembla que doni l'alternativa d'aplicació¹⁷⁰: "dret d'Israel o cristià".

Una darrera precisió: l'any 1268 es fan als jueus de Girona iguals concessions que als de Barcelona¹⁷¹: com passa sovint, els regista no aclareixen de quines concessions es tracta –i em pregunto: els documents ho diuen?–.

Sota un altre punt de vista, cal dir que els clergues que es declarin disposats a atendre llurs creditors jueus davant el tribunal eclesiàstic només s'hi podran adreçar si es tracta d'immobles dependents del tribunal eclesiàstic¹⁷².

Té alguna relació amb això una comminació del sobirà? Bedos i altres jueus de Girona refusaren de presentar-se davant del jutge de la seu apostòlica. El sobirà manà que ho fessin, encara que només fos per explicar la raó de llur rebuig/negativa a fer-ho¹⁷³.

Un jutge (Ramon de Toylà) de la cort reial és enviat a Girona per tal d'estudiar i si cal obrir una enquesta sobre els excessos perpetrats per Perfet de Tarascó i altres jueus. El que més em sobta és que l'infant informi d'aquesta decisió a un particular, al jueu gironí Isaac Salves¹⁷⁴. El jutge va dictar sentència, que havia d'executar el batlle de Besalú o un altre funcionari cristià¹⁷⁵. Potser sigui la mateixa causa de la qual es parla en altra ocasió¹⁷⁶.

Tanmateix el 1283 l'infant Alfons mana a Francesc de Piera que continuï les seves enquestes contra els jueus de Girona, però que no els desposseeixi de les seves cases fins que acabi el procés contra els qui tenen cases sobre les muralles de la ciutat¹⁷⁷.

Poc abans aquest mateix jutge reial (Francesc de Piera) va haver d'inquirir i castigar com calgués les relacions de jueus de Girona, Barcelona i Vilafranca del Penedès amb dones d'altres religions i altres crims¹⁷⁸. Amb dones cristianes ho entenc; pels 'altres crims' no veig la raó que sigui un jutge cristià qui hagi d'intervenir.

Cal tenir present que és el sobirà qui decreta la remissió¹⁷⁹: això passa en el cas de Jucef Franch, jueu de Girona, i Vidal fill d'en Fares alias Aymel, acusats de ferides a Curador fill de Maymó de Juyhan, que li causaren la mort.

5. Demografia, societat, economia

5.1 Algunes dades demogràfiques

En la recerca de dades demogràfiques encetada temps enrera¹⁸⁰ no he pogut trobar cap referència als jueus de Girona en aquesta època. Això ja havia estat indicat per Baer, en dir "acerca de Gerona no nos han llegado datos estadísticos"¹⁸¹.

5.2 Activitats laborals i professionals dels jueus gironins

Sempre he marcat la diferència en la implicació dels jueus en activitats públiques i activitats privades, parlant tal volta d'activitats semipúbliques¹⁸².

5.2.1 Activitats públiques

Fa molts d'anys vaig establir una classificació¹⁸³ de les activitats públiques dels jueus hispànics: això, naturalment, vol dir al servei del sobirà, i les vaig distribuir en quatre grans grups.

A part de persones d'activitat no definida o, ara per ara, no clarament definible, el primer grup d'activitats públiques és 1) el dels funcionaris anomenats "batlles", i també cal tenir presents els bovaters i altres. Del segon grup, 2) el dels jueus coneixedors de l'àrab, naturalment manquen exemples a Girona. Del tercer grup, 3) el dels metges jueus, tampoc queden proves a la Girona d'aquesta època. El quart grup 4) és format per altres jueus, de vegades cortesans però mai funcionaris¹⁸⁴; per exemple, els "aconselladors"¹⁸⁵ en qüestions jueves. D'això hi ha alguns exemples relacionats amb l'aljama de jueus de Girona.

L'activitat pública dels jueus es manifesta sobretot en el terreny de les finances i de l'administració, on destaquen els anomenats batlles. Amb tot, cal dir que batlle és un títol que designa funcions ben diverses –hi ha batlles locals, d'un estat, de tota la Corona¹⁸⁶–. A part del "batlle" de tota la Corona –de fet era el que més tard s'anomenaria "tresorer"¹⁸⁷– o del batlle general de Catalunya¹⁸⁸, en el cas concret que ara ens ocupa hem de tenir presents els batlles jueus de/a Girona, dels quals podem establir una petita llista.

En el segle XII he esmentat abans (§ 1.1) els casos d'alguns possibles batlles jueus de Girona. Ara, en el segle XIII, tenim documentats els següents.

El 1232 és documentat un Momet batlle; però el regestum no assenyala d'on, i hi ha la possibilitat que 'batlle' sigui un "cognom"¹⁸⁹. Un any més tard, el 1233, coneixem l'activitat de Bondia Gracià, batlle reial i lloctinent de Nuno¹⁹⁰, a la batllia de Caldes¹⁹¹.

Pel que fa al batlle Benvenist ça-Porta (documentat com a tal de 1252 a 1262) *cap dels regesta que conec específica que fos jueu*¹⁹².

Anys després (1267) i com a reconeixement d'un deute, l'Infant en Pere va concedir a Jucef Ravaya dos càrrecs: el de batlle i cúria de Girona¹⁹³, alhora que el tribut dels jueus de Girona i Besalú, tot amb la remuneració anual de 600 sous (barcelonesos).

Jucef Ravaya és documentat com a batlle reial de Girona fins a la coronació de Pere el Gran. I és ben possible que el seu successor en el càrrec fos el seu pare Astruc Ravaya, documentat com a batlle de Girona (i del Gironès) almenys durant un quinquenni¹⁹⁴, en concret durant el període 1276-1281.

Incidentalment diré que el 1269 li fou donada al jueu de Girona Salamó den Salvies la concessió vitalícia de la batllia del cercle ('*rodo-*

num') de Besalú i de Banyoles, amb els emoluments de 1/13 dels diners recollits¹⁹⁵.

El 1284, a conseqüència del *Recognoverunt proceres* de Barcelona, estès de seguida a tota Catalunya, va quedar prohibida legalment l'existència de funcionaris jueus, que havien tingut importància decisiva fins aleshores. Per aquesta raó sostinc la idea que el segle XIII va ser el Segle d'Or del Judaisme a la Corona d'Aragó. El fet és que ja mai més no van haver-hi batlles jueus a Girona.

Pel que fa als bovaters jueus actius a Girona¹⁹⁶ i la seva contrada, el més notable fou Astruc Ravaya, delegat pel rei per acordar amb el bisbe de Girona el pagament de l'impost dels eclesiàstics¹⁹⁷; entre el seus subordinats tenim notícia d'Astruc Abram, que treballà a la comarca d'Amer, i del qual ens ha quedat només un testimoni, realment notable: un quadernet de comptes i anotacions, escrit part en hebreu i part en català¹⁹⁸.

Quant a altres activitats, diverses, cal esmentar el gironí Bondia Barzelay, actiu el 1279 en qüestions pecuniàries de la vegueria de Girona¹⁹⁹, que el 1285 havia de traslladar a Vic (amb la seva família) vuit càrregues d'objectes a canvi d'una retribució de 200 sous barcelonesos. Així mateix, hom ha de recordar a Ferrer Salandí, que el 1285 va ser encarregat d'obres a Figueres (potser obres de defensa contra la invasió francesa). Un tipus especial de feina, com a servidors del sobirà –pot ser considerada una feina pública?–, és la d'algun rabí aconsellador²⁰⁰.

Vull remarcar l'estrany paràgraf d'una pragmàtica de Jaume I de l'any 1228: la prohibició d'exercir certs càrrecs que mai em consta que fossin exercits per jueus²⁰¹.

5.2.2 Activitats semipúbliques

Com passa tan sovint²⁰², de les que jo anomeno activitats semipúbliques l'únic exemple gironí d'aquesta època que conec és el d'uns arrendadors. L'any 1271 tres gironins, dos d'ells cristians i Astruc Salves²⁰³, arrendaren els drets dels molins del Mercadal²⁰⁴.

Potser caigui dintre d'aquesta esfera de treball la recaptació feta per Astruc i Jucef Ravaya de drets al castell i vila de Torroella (de Fluvià o de Montgrí?), alhora que el lloguer de cases i altres possessions de l'infant Pere²⁰⁵.

5.2.3 Activitats privades

Si ara passem a les activitats privades, l'absència de protocols notarial ens impedeix de conèixer la situació. «Cal recordar, d'antuvi, que el que sabem es refereix sobretot a les professions que generen

abundància de documents²⁰⁶, és a dir, les més directament relacionades amb el diner»²⁰⁷.

Les informacions més rellevants d'activitats privades són aquestes. En primer lloc, una de negativa: no tenim proves de dedicació a l'agricultura²⁰⁸. En canvi, sí consta l'exercici de l'artesania, tot i que les mencions siguin migrades: en el cas de la Girona del segle XIII només consta el cas d'un tintorer jueu²⁰⁹.

Més abundoses són les dades d'activitats comercials, i a la darrereria del segle Alfons el Lliberal, confirmant un privilegi del seu pare, explica que els jueus de Catalunya gaudiran de llibertat de comerç²¹⁰. Una còpia d'aquesta disposició fou tramesa a l'aljama de jueus de Girona i Besalú: crec que seria força important publicar aquest document.

El 1264 el sobirà concedí²¹¹ als jueus de Girona el mateix que havia concedit dos dies abans²¹² als jueus de Besalú, o sigui: que els creditors podrien cobrar els deutes dels qui anessin al mercat de Besalú, després d'haver-ho dit al veguer i al batlle. Cal remarcar que mesos abans els jueus hi eren presents àdhuc els que per tal de vendre venien de Besalú i arreu amb salconduit: el sobirà els donà llicència perquè durant el mercat poguessin embargar o empenyorar béns de llurs deutors, sempre però amb coneixement del batlle. Potser aquest darrer fet expliqui l'aclariment que no havien de fer cas del bàndols dictats pels prohoms de Girona²¹³.

Cal recordar l'ordre de 1268 per la qual el sobirà concedeix als jueus de Girona (igual que ho havia fet als de Barcelona) autorització per comprar i vendre queviures als cristians²¹⁴.

Pel que fa a la medicina privada he de dir que no conec cap testimoni documental que parli de metges jueus de Girona, encara que d'algunes persones sabem (per les fonts i no pas pels documents) que eren metges (per exemple, Ramban).

En llurs treballs, o com ajuda per a llurs treballs privats, és documentada la possessió d'esclaus²¹⁵.

5.2.3.1 Préstecs

L'activitat més coneguda dels jueus són els préstecs, objecte de nombrosos documents. Consta l'existència de prestadors²¹⁶ amb els annexos problemes de la usura, que aleshores no era un vocable pejoratiu com és avui²¹⁷. De més a més, hom no ha d'oblidar que hi ha préstecs en sentit contrari, vull dir, préstecs de cristians a jueus: sense haver fet una recerca especial, puc assenyalar exemples de jueus de Besalú i de jueus de Girona²¹⁸; i també conec préstecs de cristià a cristià²¹⁹.

Normalment es presten diners, però de vegades també hi ha constància de préstecs de blat²²⁰.

No vull desenvolupar a fons la qüestió dels préstecs jueus, sinó que faré menció d'uns quants trets remarcables, directament relacionats amb els jueus de Girona²²¹.

Tot i que el regestum no explica de quina mena d'albarans es tracta, em cal dir que en un moment donat tres jueus de Girona (Bonjudà den Mercadel, Vidal de Clarmont [no serà Claramunt?] i Issac de Torre) han de lliurar al sobirà albarans de llurs correligionaris de Besalú²²².

a) La legislació. Un primer aspecte que reclama l'atenció és la legislació, força abundosa, sovint reiterativa, de vegades contradictòria (o m'ho sembla). Abans (§ 3.2) he citat una pragmàtica de l'any 1228 i altres disposicions de Jaume I i dels seus successors que contenen regulacions respecte de qüestions de préstec. Ara he d'especificar algunes disposicions concretes contingudes en els documents (sense parlar de les abans esmentades disposicions del bisbe Girona²²³). El 1258 el sobirà ordenà²²⁴ als veguers de Girona i Besalú que segrestessin els béns dels deutors dels jueus de las viles i la collita de Girona i Besalú. Gairebé al mateix temps escrigué²²⁵ als jueus de Girona i Besalú i de la collita especificant els béns mobles que no podrien ser segrestats per deutes, o sigui: bèsties agrícoles, eines de conreu, recipients per a vi, vestits, instruments de cuina, roba de llit i altres mobles (*supellectilia*) de la casa; però el sobirà va subratllar que el creditor sí podria apoderar-se de blat, vi, oli i altres productes. Un any després²²⁶ manà als funcionaris que durant 4 anys no podrien obligar els creditors al pagament dels deutes als hereus del difunt Bonanasc de Besalú, tot i les promeses fetes a les aljames de jueus de Girona i Besalú de no concedir ajornaments a llurs deutors. I el 1264 atorgà²²⁷ als jueus de Girona el mateix que havia concedit dos dies abans als jueus de Besalú, o sigui: que els creditors jueus podrien actuar contra llurs deutors, en cas necessari, demanant la intervenció del veguer o del batlle. Poc després atorgà²²⁸ als jueus de Girona i Besalú el mateix que havia atorgat²²⁹ als jueus de diversos llocs de Catalunya (Barcelona, Cervera, Montblanc, Tarragona, Vilafranca del Penedès), és a dir, que cap cristià no podria intentar procés a jueu al·legant cobrament excessiu d'interès. És més: aquell mateix dia manà²³⁰ afegir al privilegi tot just concedit²³¹ als jueus de Girona i Besalú el mateix atorgat als altres: ultrapassar l'interès legal seria castigat amb la confiscació del crèdit (meitat pel rei i meitat pel deutor). També he dit que el 1290, en confirmar algunes disposicions del seu pare, Alfons el Liberal va manar que el cobrament d'interessos pogués seguir àdhuc després d'haver arribat a igualar el capital²³².

Modificant antigues disposicions de Jaume I, quan l'interès arri-

bava a igualar el capital, el creditor tenia dret de reclamar el pagament²³³.

Moltes altres regulacions existeixen sobre aquest tema; però em sembla que ara he de dir quelcom d'altres qüestions, per exemple, de les trampes que consten documentalment. És provat que els deutors (o bé els garants) renunciaven a llurs possessions, fet que ocasionava al creditor la pèrdua de possibles garanties i la necessitat de tornar a fer un altre document de préstec²³⁴.

b) Tècnica utilitzada. Considero interessant –és una possible introducció a un estudi acurat del tema– explicar un xic la tècnica utilitzada, tot i basant-me només en documents relacionats amb Girona²³⁵.

En primer lloc, hom ha de parlar del document (escriptura) de préstec, tema al qual es refereixen alguns paràgrafs de la pragmàtica²³⁶ de Jaume I de l'any 1228 (als funcionaris i jueus dels comtats de Girona-Besalú), que dóna normes sobre la redacció dels contractes de préstec. En aquesta pragmàtica es fixaven certes normes, que perdurarien. La primera i principal era la limitació de la usura al 20% –aquest percentatge mai no seria canviat en tota la història de la Corona d'Aragó–; la segona era la prohibició de sumar l'interès al capital²³⁷.

Un segon aspecte ve representat per les garanties del préstec, sobre el qual he de recordar que poden haver-hi: a) penyores obligant béns immobles i delmes²³⁸, i també b) fiadors²³⁹.

En tercer lloc, hom ha de recordar que la definició (=cancel·lació) del préstec és feta en un document que molt sovint –en realitat hauria de ser sempre– porta firma/firmes en hebreu.

Com exemple, hom pot llegir resums de documents de préstec²⁴⁰ en els quals, a més de reconèixer la quantitat deguda, es parla que tan bon punt hagi estat feta la devolució, al deutor li seran lliurades les escriptures de préstec contretes (en aquest cas pel pare i la mare del deutor).

De vegades és estipulat un tipus especial de pagament, per exemple, a una tercera persona tot i que en el cas exemplificat les dues parts són cristianes, però qui haurà de cobrar és un jueu²⁴¹; també consta un pagament fet o a fer en llegat testamentari²⁴². Crec que no cal insistir en la possibilitat d'heretar deutes i préstecs²⁴³.

c) Problemes de cobrament. Com és força lògic de suposar són nombroses les referències documentals a problemes de cobrament. Així es conserven cartes dirigides a funcionaris de la ciutat i diòcesi de Girona a fi i efecte que obliguin a pagar als deutors dels jueus²⁴⁴, en concret que obliguin a pagar als deutors dels gironins Astruc de Mestre i Azmies fill de Salamó den Azmia, i es coneixen, en general, ordres d'execució dels deutors²⁴⁵.

Tanmateix, tenim notícia de problemes de cobraments causats per la intervenció abusiva del bisbe de Girona²⁴⁶.

En els problemes de cobrament, la part principal la tenien les moratòries i possiblement qüestions relacionades amb les anomenades remissions per raó d'usura. Són dos problemes aparentment independents per bé que sovint són documentats alhora, amb relació de causa-efecte. Encara que es digui que tot i concedir remissió per usura no es donaran moratòries, la veritat és que la intenció no es converteix en realitat. Per exemple, un mateix dia el sobirà dictà una ordre de remissions adreçada a moltesaljames (de Catalunya i d'Aragó)²⁴⁷, i a continuació en dictà una altra²⁴⁸ indicant que durant cinc anys no intentaria procés per usura. Amb tot, sembla convenient tractar-ne per separat.

Les moratòries.— El problema de les moratòries de pagament²⁴⁹ és un fet real malgrat les disposicions que prohibien aquestes moratòries, de vegades concedides per motius que poden ser considerats excepcionals²⁵⁰, però tal volta sense justificar-ne l'excepció²⁵¹. De més a més, jo diria que és convenient citar ara una ordre de 1271 als funcionaris per tal que observin els privilegis i obliguin als deutors dels jueus de Girona i Besalú a pagar de seguida els deutes, excepte als qui tenen moratòria²⁵².

El 1290 el sobirà manà a les aljames de Girona i Besalú i llur collita que compilessin una llista dels deutes als jueus que havien obtingut moratòries i que aquestes havien expirat²⁵³.

Les remissions per usura.— Altra qüestió neix de les remissions concedides com a resultat d'acusacions per haver practicat la usura, vull dir, per haver prestat per sobre del límit legal. L'acusació queda resolta —els regesta no diuen si els acusats foren considerats culpables o no— sota pagament d'una quantitat al sobirà²⁵⁴, el qual promet que durant cinc anys no intentarà cap procés per usura²⁵⁵.

Quant a remissions per altres motius, n'hi han pel fet d'haver calculat en moneda melgoresa en comptes d'haver-ho fet en moneda barcelonesa²⁵⁶. Sembla una qüestió de les que avui se'n diuen "intervenció de moneda estrangera".

Tanmateix, convindria abordar qüestions aparentment no gaire clares²⁵⁷.

Una nota final. Encara que la llei general diu que en processos entre jueus i cristians és necessari el testimoniatge d'un jueu i un cristià, hi ha una excepció: en contractes de préstec n'hi haurà prou amb el testimoni de dos cristians.

5.3 *Qüestions econòmiques: possessions i contribucions*

5.3.0 Les mans

No sé si serà oportú indicar d'antuvi que entre els materials que he examinat manquen tota mena de dades respecte a les anomenades "mans"²⁵⁸. Es tracta de la denominació donada a una classificació dels membres de l'aljama feta des d'un punt de vista econòmic o socio-econòmic.

5.3.1 Possessions

Ignoro si els jueus gironins podien posseir de tot. El que sí sé és que són documentats, naturalment, béns mobles²⁵⁹ i possessions immobles: a més de les cases del call²⁶⁰, consta que tenien honors, peces de terra i vinyes²⁶¹ –ja en tenien al segle XII²⁶²–. De vegades algunes propietats eren com a penyora de préstec, per exemple, masos²⁶³.

Algun cop hi havia qui (en el nostre cas el bisbe de Girona) es reservava el dret que una casa no pogués ser alienada als jueus²⁶⁴. I en un cas de mort *ab intestato* sabem que el bisbe de Girona s'havia reservat el foriscapi d'una casa a la Bisbal, que el difunt Bonjuhà Salendí havia llegat al seu fill Astruc²⁶⁵.

5.3.2 Els tipus d'impostos i el seu pagament

5.3.2.0 Repartiment dels impostos

En aquest segle XIII, i referent als jueus gironins, són documentats impostos estatals i municipals, però curiosament entre els materials recollits em manquen dades d'impostos comercials (i tampoc n'hi ha d'impostos de l'aljama). Hom ha de recordar un cas especial: el bisbe de Girona va voler imposar talles als jueus reials residents al castell episcopal²⁶⁶, però no ho va pas aconseguir.

Subjectivament, jo opinaria que les informacions no són pas excessives. Tal com he dit en el cas dels préstecs (§ 5.2.3.1), aquí no desenvoluparé a fons el tema dels tributs. Per aprofundir la qüestió caldrà analitzar molts documents coneguts mitjançant regesta publicats. Amb tot, com una possible guia, recolliré ara algunes línies directrius.

Un primer punt a tractar podria ser el del mètode per fer les declaracions de béns que, a partir d'un determinat moment, fou fixat que es faria segons la tècnica anomenada "per sou i per lliura"²⁶⁷. Sembla que la declaració pel repartiment d'impostos –en el cas que ens ocupa, el regestum especifica que es tracta de la quèstia, però no parla pas de 'per

sou i per lliura' – havia de fer-se cada cinc anys²⁶⁸. Val això per tota mena d'impostos o tan sols pels estatals?

A base d'aquesta declaració es feia el repartiment entre els membres de l'aljama. El 1290, en recordar les quantitats que havien de pagar al sobirà per la concessió de privilegis i gràcies, Alfons el Lliberal ordenà als veguers i batlles de Girona, Besalú, Figueres i Torroella (de Fluvià o de Montgrí?) que obliguessin els jueus a cotitzar segons la distribució feta per Cresques Çarch, Bondavid Saporta i Astruc Jacob²⁶⁹, jueus de Besalú.

Hom ha de pensar en situacions reals. Com que s'havien comès fraus en perjudici del sobirà, a mitjan 1284 aquest manà que en el termini de 30 dies un seguit d'aljames d'Aragó i Catalunya, entre elles Girona i Besalú, enviessin 2 o 3 delegats amb llibres, quaderns, etc. de les talles, col·lectes i exaccions fetes des de feia 15 anys²⁷⁰.

Fet important, realment important, era l'existència de jueus exempts de pagament, els designats com jueus francs, que en el cas de Girona ens consta ben bé que eren els Ravaya²⁷¹.

Des del punt de vista de l'estat cal dir que l'important no era pas la distribució individual o familiar –això era tan sols un afer de microeconomia–, sinó la distribució global (de la qual tot just he parlat) de l'impost entre les aljames, tema objecte de nombrosos documents.

Del cobrament dels impostos, almenys del tribut²⁷², se n'encarregava un recaptador: dels jueus de Girona en un moment donat el recaptador era Bernat Escribà²⁷³. Tot i això, sovint hi havia retard en la recaptació: el 1290 Alfons el Lliberal va manar que si les aljames de les ciutats i la collita de Girona i Besalú trigaven més de 15 dies en pagar els 12 000 sous barcelonesos, haurien de pagar el doble²⁷⁴.

El que pertocava a cada aljama aparentment era decidit pel sobirà, segons sabem per una ordre de l'any 1285: a un seguit d'aljames, d'adequantats i funcionaris dels jueus d'Aragó, Catalunya i València els és ordenat que no facin cap operació de peita, talla, exacció o manlleva fins que el sobirà estableixi un reglament sobre aquest tema. Entre els jueus citats hi ha els de Girona i Besalú²⁷⁵.

Ara bé. En el cas concret dels impostos extraordinaris, els anomenats 'subsidiis', sembla que la situació i la solució era o podia ser lleugerament diferent: la quantitat era repartida per uns procuradors especialment nomenats²⁷⁶.

En una ocasió, parlant d'un subsidi, el 1280 el sobirà va indicar que quant al pagament els recalcitrants haurien de complir la normativa establerta per Jucef Ravaya²⁷⁷.

Pel que fa al subsidi sol·licitat el 1282, sabem quelcom de les discussions suscitées per algunes aljames catalanes²⁷⁸.

El febrer del 1283 fou donada ordre a totes les aljames de jueus de

Catalunya –naturalment, hi consta també la de Girona-Besalú– d’enviar a Barcelona tres delegats cadascuna per tal de posar-se d’acord amb l’aljama de Lleida per al repartiment (a fer per sou i lliura)²⁷⁹.

5.3.2.1 Impostos estatals

Diré ara alguna cosa dels pagaments que jo conec.

A més de referències menudes, parlant de casos concrets atestats amb notícies numèriques, puc assenyalar que les dades aplegades permeten d’establir, de vegades i només parcialment, el valor relatiu, els percentatges o els mòduls²⁸⁰ de les diverses aljames de jueus de Catalunya²⁸¹. A part de la notícia del tribut únic que Pere el Gran volgué establir el 1280 –d’això en parlaré més endavant, en aquest mateix paràgraf–, heus aquí una relació, cronològicament ordenada, de les quantitats pagades per l’aljama de jueus de Girona (d’acord amb les dades que ofereixen els regesta publicats).

Tan bon punt hagin estat llegits els documents, serà possible construir un quadre de les quantitats alhora que dels percentatges o, com a mínim, dels mòduls. En la present ocasió prendré com a base Girona = 1.

1) A la darrerria de l’any 1257 va ser cobrada la resta del tribut dels jueus de Girona corresponent al Nadal de 1257 i a sant Joan del 1258²⁸².

2) L’any 1262 es reconeix la rendició de comptes feta per Benvenist çà-Porta per totes les rendes de Besalú i les contribucions dels jueus de Girona i Besalú, en total 15 166 sous i 8 diners barcelonesos, equivalents als 13 000 sous melgoresos –aquesta era la moneda de compte!– del tribut anual²⁸³.

3) El 1269 donaren al sobirà 10 000 sous barcelonesos per al passatge a Terra Santa²⁸⁴. Com a conseqüència, el sobirà els va eximir durant tres anys del pagament de contribucions, excepte el tribut²⁸⁵.

4) De l’any 1271 queda informació dels comptes dels pagaments de diverses aljames de l’Aragó i Catalunya, entre elles Girona i Besalú, que ens donen aquestes dades²⁸⁶: Girona, 20 000; Perpinyà²⁸⁷, 15 000; Barcelona, 40 000. Aquestes xifres permeten de fixar la importància fiscal de les aljames catalanes –he d’indicar que en aquesta ocasió manca Lleida–, que seria la següent: Girona, 26%, Perpinyà, 20%, Barcelona, 53%, el que expressat en mòduls seria: Girona 1, Barcelona 2, Perpinyà 0,75.

5) El 1272, d’acord amb allò que havia estat fixat el 1269, és a dir, l’exempció per tres anys²⁸⁸, ja eren cobrades les quantitats normals²⁸⁹: els jueus de Girona i Besalú avancen 2 000 sous barcelonesos.

6) Del 1274 és una llista de pagaments fets per diverses aljames de jueus (aragonesos, catalans, mallorquins i valencians) en ajut del viatge a Lió²⁹⁰. Les quantitats corresponents a les aljames catalanes són:

Girona i Besalú, 7 625 sous barcelonesos; Barcelona 10 625, Perpinyà 2 600, Lleida 1 550, o sigui en percentatges: Barcelona 47,4%; Girona 34%; Perpinyà 11,6%; i Lleida 6,9%. En mòduls, tindríem Girona = 1, Barcelona 1,39, Perpinyà 0,34, Lleida 0,20.

7) L'any 1277 van ser cobrades aquestes quantitats per armar galeres²⁹¹: Barcelona 30 000 sous barcelonesos; Girona i Besalú, 15 000; Lleida, 6 000 sous jaquesos, equivalents a 9 000 sous barcelonesos. Traduïdes en percentatges aquestes xifres –ara manca la de Perpinyà–, equivaldrien a: Barcelona, 55,5%; Girona+Besalú, 27,7%; Lleida, 16,6%. La versió en mòduls seria: Girona 1, Barcelona 2, Lleida 0,6.

8) Un document del 1280 deixa constància que els jueus de les aljames de Girona i Besalú havien pagat els tributs corresponents al període de 1267 a 1280: els havien pagat a Jucef Ravaya²⁹².

9) En el cas del subsidi de 1282, origen de diverses discussions, desconec les quantitats assignades, i només sé alguns detalls aïllats referents a les aljames catalanes²⁹³.

10) Pel que fa a l'any 1284 tenim notícia de la rendició de comptes, però sense indicar les xifres²⁹⁴.

11) Quant al subsidi de 1285, per a la preparació de l'armada contra els francesos, als jueus de Girona els foren demanats 60 000 sous barcelonesos²⁹⁵.

12) L'any 1287 el sobirà manté en 2 000 sous [barcelonesos] la part dels jueus de Girona²⁹⁶.

13) El 1290 com a composició (després d'haver-se fet una indagació amb motiu d'usures) els jueus de les ciutats i collita de Girona i Besalú foren taxats en 12 000 sous barcelonesos²⁹⁷.

14) El 1291 els jueus de Besalú havien de pagar llur part en els 700 sous barcelonesos del tribut de Girona: la requesta és feta a petició dels secretaris de l'aljama de jueus de Girona²⁹⁸. La veritat és que el resum no em sembla pas gaire clar.

Cal assenyalar que en un moment donat²⁹⁹, el 1280, Pere el Gran fixà a l'aljama de jueus de Girona un tribut únic de 13 300 sous barcelonesos, que s'haurien de pagar anualment en dos terminis: una meitat per Nadal i l'altra meitat per sant Joan. El tribut únic en reunia molts d'altres, concretament es mencionen quèsties, cenes, tributs, bovatge, exèrcit i cavalcades, intesties, exorquies, cugúcies i tota la resta d'exaccions reials que pagava l'aljama de Girona i Besalú, i els llocs de la collita³⁰⁰. En aquesta relació no se citen els anomenats "llits"³⁰¹.

En exposar aquestes dades volgudament he deixat de banda diversos fets que tenien bona importància en el conjunt de la recaptació. Caldria parlar amb detall: a) de les rebaixes de la quantia de la petició, de vegades anomenades 'remissions'; b) dels pagaments anticipats, evidentment fets a petició del sobirà; c) de les assignacions.

a) Les rebaixes i exempcions.— En determinades circumstàncies el sobirà concedia rebaixa de la quantitat a pagar. Entre les circumstàncies explicitades tal vegada consta la crítica situació de l'aljama³⁰², i tal volta es parla obertament de pobresa³⁰³; però algun cop sembla que la rebaixa sigui deguda a qüestions de caire particular³⁰⁴, o a raons no pas indicades (almenys no ho són en el *registum*)³⁰⁵.

Tanmateix, hi ha esments d'exempcions de tributs, questies i prés-tecs per dos anys als jueus de Girona i Besalú³⁰⁶. I de vegades exempcions totals, ja siguin de tipus general, a tota la aljama³⁰⁷, o bé particulars, a un individu³⁰⁸.

b) Els pagaments anticipats.— Naturalment, desconec quin era, o podia ser, en cada cas el motiu del pagament anticipat; però la realitat és que de tant en tant, no tinc proves per poder dir si era freqüentment o no, els jueus de Girona —igual passava amb els altres— feien pagaments anticipats. Em consta que aquests pagaments haurien de ser analitzats, car amaguen realitats ben diverses, sovint assignacions³⁰⁹.

c) Les assignacions.— Un altre aspecte que hom ha d'assenyalar són les dites "assignacions", és a dir, les ordres de pagament que el sobirà carrega sobre els impostos deguts pels seus súbdits. Ara penso en els súbdits jueus de Girona. A més dels esmentats fa poc, heus aquí uns quants casos: generalment els beneficiaris són particulars —en el sentit més ample que pugui donar-se a aquesta paraula³¹⁰—, entre els quals figuren l'hereu, és a dir, l'infant Pere³¹¹, comunitats eclesiàstiques³¹² i moltes altres persones³¹³.

D'altra banda, en sentit contrari cal indicar 'aportacions' de l'aljama al sobirà³¹⁴.

5.3.2.2 Impostos municipals

En l'apartat dels impostos municipals, tan sols puc indicar una notícia: l'any 1283 els jueus de Girona pagaren part de les obres de defensa de la ciutat, en concret la meitat del total³¹⁵, quantitat acostumada segons els antics costums.

5.3.2.3 Altres impostos (de l'aljama, comercials)

Ja he parlat³¹⁶ de l'intent del bisbe de Girona d'imposar un impost a certs jueus de l'aljama gironina. Respecte dels impostos per al manteniment de l'aljama, no conec dades. No dic que no n'hi hagi. En aquest sentit potser tingui alguna relació un document de Jaume I que ara no sé valorar³¹⁷.

Haig de remarcar que l'esmentat R. Šelomó ben Adret havia de decidir la discussió entre els secretaris de l'aljama de jueus de Girona i els jueus de Pals i Peratallada³¹⁸.

Una observació important: tampoc no he sabut trobar cap al·lusió als impostos comercials.

6. La vida quotidiana i les relacions amb els cristians

Molt s'hauria de parlar de les relacions dels jueus amb els cristians, tot i pensar només en la Girona del segle XIII. De fet, en aquesta ponència no faig altra cosa que entreveure alguns aspectes. Però és un tema que demana una acurada anàlisi dels documents, que de moment no ha estat feta. No podem limitar-nos a utilitzar els regesta. En altres paraules: això vol dir que ara tan sols encetaré unes quantes, poques, qüestions.

Sens dubte l'aspecte més documentat –no dic que sigui el més important!– de les relacions entre jueus i cristians és el referent a les qüestions de préstec³¹⁹; en nombre d'esments segueixen els atacs anti-jueus, que sembla que siguin 'normals' per Setmana Santa³²⁰.

A part d'això, en temes de caire religiós, cal tenir present que en carta adreçada als dominics encarregats d'inquirir contra heretges el sobirà els fa saber que els jueus de Girona i de Besalú –crec que és prou evident que el mateix s'hauria d'aplicar als jueus d'arreu– no podran ser qüestionats per la Inquisició³²¹.

Per tal de subratllar les diferències de les persones quant a les creences religioses, donat que les diferències no eren visibles per característiques físiques³²², existien regles relatives al vestit –ho va suggerir el Concili IV de Letrà, 1215–, que en el nostre període i en el cas de Girona són documentades³²³ el 1268.

Pel que fa a la separació d'ambdós grups, hom pot indicar que el sobirà –es tracta de Jaume I– concedí una remissió a un mercader cristià de Girona per dues inculpacions: 1) per perjuri, car va entrar en una casa jueva tot i haver jurat als dominics que no freqüentaria els jueus; i 2) per haver dit que un jueu gironí –el regestum calla el nom– havia donat diners a un porter del sobirà³²⁴.

Les relacions sexuals interreligioses són ben presents en els records escrits d'aquells temps. Ja he parlat³²⁵ d'una pragmàtica de Jaume I (1228) que conté regulació respecte de relacions amb cristianes. Tanmateix, tenim proves (com a mínim el 1283 i el 1288) que diferents jueus van ser acusats³²⁶ de malifetes, entre elles d'haver mantingut relacions carnals amb diverses cristianes. Això explica que en un moment donat es decidís que els jueus no podrien tenir dones cristianes a llurs

domicilis³²⁷ (però no queda cap esment del cas contrari, de cristians amb jueves). Em sembla interessant destacar que el 1285 el sobirà va confirmar la sentència absolutòria dictada en el cas del gironí Roven d'en Vidal, acusat d'haver conegut carnalment diverses dones, una d'elles una conversa dita Elisenda³²⁸.

D'altra banda, d'aquesta època data un permís donat als jueus de Besalú –no em consta que es parlés dels de Girona–: des de dos dies abans de Pasqua fins al matí d'aquest dia –sembla que sigui el 25.4.1269– podran coure en llurs cases pa per a la família, tot i la prohibició general existent³²⁹. Aquest permís és donat perquè som a prop de la Pasqua jueva? Tal vegada hi ha una al·lusió a la Pasqua cristiana?³³⁰.

7. La cultura jueva a la Girona del segle XIII

Molts intel·lectuals jueus, evidentment medievals, són qualificats com “gironins” (en hebreu *Gi/erondí*³³¹). Penso que potser fóra avinent escriure algun dia un estudi sobre aquest tema, tot i incloure-hi Ramban, amb menció dels seus mestres i dels seus deixebles, i també dels seus parents intel·lectuals. He de dir que en aquest moment la meva atenció és posada en el segle XIII, que crec que va ser l'època més brillant del judaisme gironí. En aquest sentit convé tenir en compte el quadre genealògic de Ramban³³². A tall d'exemple vull recordar com a mínim el nom de Yonà ben Abraham Gerondí³³³, possible cosí germà seu. Mort a Toledo el 1263, fou moralista, autor de *Šaré tešuvà* (*Portes de la penitència*) i *Séfer ha-yirà* (*Llibre del temor de Déu*)³³⁴.

8. La família ça-Porta

8.0 Generalitats

Pel que fa a les famílies jueves hispàniques, vull recordar que temps enrera vaig dir que «l'estructura dels noms dels jueus de Lleida vacil·la entre la tradició catalana d'usar el patronímic i la tradició aragonesa d'emprar cognoms»³³⁵. Justament aquesta darrera possibilitat ens és oferta pel cas de la família ça-Porta, amb personatges documentats a Barcelona, Girona, Vilafranca del Penedès, etc. Crec que val la pena de pensar que actualment encara és viu el cognom jueu Saporta.

Els regesta –és igual quina sigui la llengua (àdhuc en anglès!) en que són redactats– dels documents llatins en traduir el genitiu dels noms a la llengua vulgar solen emprar la preposició *de*. Massa sovint hom no té en compte el fet que en llatí mancava l'article i al mateix temps oblida que el català tenia –té encara!– en algunes zones una forma *ça* que podria recollir l'article gramatical implícit.

És ben cert que del nostre període queden pocs documents en català, però també és cert que n'hi han alguns. Cal remarcar que “ça-” surt en noms de l'època com ho palesen exemples publicats³³⁶ als quals hom hauria d'afegir d'altres encara inèdits³³⁷.

De més a més, en aquest sentit és significativa la coexistència onomàstica en dues llengües diferents, hebreu i llatí. N'hi haurà prou amb dos exemples d'un mateix nom: el 1260 i 1261 dos pergamins³³⁸ referents a la mateixa persona diuen en llatí “Benvenist *de* Porta” i en romanç escrit amb caràcters hebreus **בנבנר דה פורטה**, és a dir, *de* i *ça*. En conseqüència, bé puc usar en català la forma Bonastruc *ça*-Porta.

8.1 *Bonastruc ça-Porta*

Poques són les dades biogràfiques³³⁹ de Bonastruc *ça*-Porta que ofereixen els documents, vull dir, els documents cristians. Tot i reconèixer que les dades que he reunit són elements insuficients per traçar una biografia del nostre personatge, penso que podran servir com a guió o hipòtesi de treball per a una futura biografia.

L'esment *documental* més antic que jo conec és de l'any 1258. Heus aquí les referències, per ordre cronològic.

1) El 1258 Jaume I manà a l'aljama de jueus de Girona que del tribut de Nadal pagués 40 morabetins alfonsins d'or a Bonastruc *ça*-Porta, mestre jueu de Girona. De fet era una assignació³⁴⁰.

2) De l'any 1260 consta una donació vitalícia a Bonastruc *ça*-Porta, mestre dels jueus de Girona. Es tracta en concret d'un molí reial amb el casal on es troba, situats al Mercadal de Girona, alhora que tots els ingressos reials del mercat de la ciutat de Girona³⁴¹.

3) L'any 1263 és la data de l'adoctrinament de Barcelona³⁴². Contra el que diuen alguns autors³⁴³, crec que no van ser dos, ans només un sol adoctrinament. Sense entrar de ple en el tema, he de dir que hi ha un fet que em sembla lleugerament sospitós. Els documents i/o textos coetanis parlen d'adoctrinaments als jueus a Barcelona, potser de dos adoctrinaments en els quals el principal personatge jueu es diu de vegades “Moyses” i d'altres “Bonastruc de Porta”; en canvi, l'antagonista cristià sempre porta el mateix nom, que és el de Paulus o Paulus Christianus, que seria Pol³⁴⁴. Em pregunto: dos adoctrinaments, a la mateixa ciutat, i només a dos anys de distància? Jo diria que la coincidència és força dubtosa: m'estranya que hi hagin dos adoctrinaments a tan poca distància cronològica³⁴⁵.

4) Del 1265 és una assignació de Jaume I al jueu barceloní Issach per un import de 600 sous barcelonesos, 300 dels quals constaven en un albarà (tot just recuperat) del sobirà al mestre jueu de Girona³⁴⁶, el nom del qual no és mencionat a cap dels regesta.

5) El mateix any 1265 Jaume I manà³⁴⁷ comparèixer a Barcelona a Bonastruc ça-Porta, mestre jueu de Girona, acusat d'injúries, i declarà que ningú no podria acusar-lo per això, donades les circumstàncies del permís concedit el 1263. El document esmenta que el sobirà havia decidit exiliar-lo durant dos anys, però els dominics s'havien negat a suscriure aquesta decisió.

6) De la mateixa data de 1265 és un guiatge a Bonastruc, mestre jueu de Girona, sots pena de 500 maravedisos³⁴⁸.

Resumint, tenim documentat a Bonastruc ça-Porta (6 documents) en un període de 7 anys. Com heu pogut llegir, tots els documents el qualifiquen com a mestre jueu de Girona.

Hom ha de remarcar que no és pas freqüent la coincidència d'informació entre els documents i els que *de moment* jo anomeno textos³⁴⁹.

De vegades hi ha qui dubta que una mateixa persona tingui (o pugui tenir) dos noms; però hom ha de tenir present que un jueu hispànic forma part d'una minoria religiosament i cultural diferent de la majoria. Això vol dir que aquesta persona pot ser vista des de dos punts de vista: té un nom hebreu litúrgic o religiós (com se'l vulgui anomenar), i alhora porta també un nom vulgar=local (en llatí, en romanç)³⁵⁰.

Rara vegada els dos punts de vista coexisteixen en un mateix document; però la poca freqüència no vol pas dir impossibilitat, car n'hi ha que palesen aquesta realitat³⁵¹, malauradament no pas en el cas que ara ens interessa: proves indubtables sembla que no n'hi ha, més ben dit, jo no les conec.

Un aclariment obligat. En parlar de l'antagonista de Moyses / Bonastruc ça-Porta a l'adoctrinament de Barcelona de 1263, els investigadors esmenten a Pau Cristià –ben sovint, els documents llatins l'anomenen només “Paulus”³⁵²–, escrit així o amb alguna de les formes del seu nom en llatí, castellà, francès, etc., tot recordant que era un convers. Donat això, sembla perfectament normal l'apelatiu –si voleu ‘cognom’– “Cristià”, malgrat que des de certs punts de vista no sigui pas gaire explicatiu i gens clarificador.

Però ara jo vull parlar del prenom i vull posar de relleu una notícia que, com a mínim, hom ha de qualificar de prou curiosa, i interessant des de la perspectiva de l'onomàstica catalana. Alguns textos hebreus coetanis³⁵³ l'anomenen Pol³⁵⁴ פול, forma catalana popular del llatí Paulus –la forma culta és Pau³⁵⁵–.

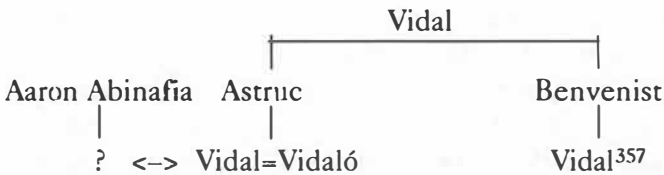
8.2 Possibles parents de Bonastruc ça-Porta = Mossé ben Nahman

El present paràgraf és el resultat provisional d'una recerca que demana molt de treball; però no vull deixar d'al·ludir-hi i de fer conèixer alguns materials (i idees) aplegats.

Pel que fa als possibles parents de Bonastruc ça-Porta –no hi ha dades explícites del parentiu amb el nostre rabí gironí, però penso que potser el cognom català podria ser il·lustratiu–, crec que s’hauria d’anàlitzar la vida i l’obra d’alguns personatges jueus de l’època que porten aquest cognom “ça-Porta”, tot pensant que és ben possible que alguns no siguin jueus³⁵⁶, entre altres motius perquè no uso els documents ans els regista coneguts.

Sobre aquesta família he esmerçat força temps, potser massa, sense haver arribat a cap conclusió útil des del punt de vista que ara estic tractant, car sovint no queda constància de relacions amb Girona, raó que m’impulsa a pensar que aquest tema queda, almenys per ara, fora del marc gironí que ara m’interessa. Per tant, m’estimo més no tractar-lo, però sí que vull indicar aquí alguns noms que hom hauria de tenir presents en una futura recerca: les dades recollides són a disposició de l’investigador que m’ho demani.

Heus aquí una llista comentada de noms.



Arbre genealògic d'alguns ça-Porta

Ara bé, quan consta la procedència, residència o qualsevol altre indicatiu de localització geogràfica, de cap d'aquests no se sap que fos gironí, car o eren de Vilafranca del Penedès o hi residien.

Astruc ça-Porta.– Astruc ça-Porta és un jueu vilafranquí força documentat, malgrat que Baer només l’esmenta una vegada³⁵⁸ tot dient (en la traducció castellana) “Un judío llamado igual que Naḥmánides, Astruc de Porta”. Tal com queda reflectit en l’arbre genealògic, ens consten tres dades familiars: 1) que era fill d’un Vidal, 2) que era germà d’un Benvenist que citaré de seguida i 3) que era pare de Vidaló ça-Porta³⁵⁹.

De les seves dades biogràfiques tan sols destacaré que l’any 1265 el sobirà li aixecà la pena de desterrament, a la qual havia estat condemnat per haver pronunciat paraules contra Jesús en el transcurs d’una “disputa”³⁶⁰. A part d’una possible homonímia, aquesta notícia és un argument per no descartar una possible igualtat amb Bonastruc ça-Porta³⁶¹.

Vidal, el fill d'Astruc, era casat amb una filla d'Aaron Abinafia (batlle de Terol, Daroca i Calataiud)³⁶². Aquest Vidal va actuar el 1277 en el cobrament del bovatge al Penedès³⁶³ i després, el 1278, va servir al sobirà en el regne de València (zona de Benalguacil i Llíria)³⁶⁴.

Contra el que vaig dir fa molts d'anys³⁶⁵, crec que és el Vidaló ça-Porta que el 1280 va ser condemnat a mort per delictes de malsí i executat a Barcelona³⁶⁶.

Benvenist ça-Porta.— El Benvenist ça-Porta germà d'Astruc ça-Porta planteja certa problemàtica. En la meua recerca he passat per diferents etapes, és a dir: 1) seguint el que havia estat dit, sobretot per Baer³⁶⁷, vaig acceptar l'existència d'una sola persona; després 2) vaig pensar que aleshores vivien dues persones homònimes —tal volta, tres—, dues esmentades com a jueu i una tercera no qualificada en aquest sentit³⁶⁸; i darrerament 3) he trobat una frase en un document publicat que sembla que identifiqui dues d'aquestes persones, tot i ésser qualificada una com a jueva i l'altra no³⁶⁹. En conseqüència, he arribat a la conclusió —torno a dir-ho— que és de tot punt necessari treballar amb els documents mateixos i no pas, com he fet fins ara, amb regesta. Deixo, doncs, aturada la meua recerca i espero que algú s'endinsi en aquest problema; però vull donar aquí un breu resum de les dades recollides.

D'una de les persones queda ben clar que era vilafranquina, tot i que va tenir alguna relació amb Girona. Si tenim presents els regesta publicats, el 1261 residia a Vilafranca del Penedès, des d'on explica diverses coses relacionades amb la seva activitat particular (préstecs!), ens fan conèixer que tenia possessions a Girona i/o la seva rodalia, a més del fet que el pergamí (amb la seva firma en *hebreu*) que ens ho explica és conservat a l'arxiu de la Pia Almoina de Girona³⁷⁰. El 1263 el vescomte de Cardona li va cedir uns drets a Vilafranca³⁷¹ i anys més tard, el 1268, l'infant Pere va reconèixer a Benvenist ça-Porta, jueu de Barcelona, haver rebut en préstec un rossí pel qual li assignarà 500 sous (barcelonesos) sobre el tribut dels jueus de Girona³⁷².

El segon Benvenist ça-Porta és un personatge força més important, car consta documentalment que va ser alhora batlle de Barcelona i de Girona³⁷³. El 1257 Jaume I reconeix deure a Benvenist ça-Porta, batlle de Barcelona, la quantitat de 14 080 sous barcelonesos i altres despeses pagades al nunci del rei de Tùnis³⁷⁴. L'any 1258 el sobirà li concedí autorització per vendre per dos anys les rendes d'aquestes dues batllies³⁷⁵. Del mateix 1258 queda constància d'un debitori i d'una assignació sobre les rendes de les batllies de Barcelona i Girona per un import de 199.483 sous barcelonesos, quantitat que em sembla força crescuda!³⁷⁶ Un any més tard, el 1259, un altre deute de 10 000 sous jaquesos —per què en jaquesos?— li és assignat sobre el tribut que els jueus de Girona han de pagar per Nadal i Sant Joan³⁷⁷. Tanmateix, el 1262 el sobirà ratificà els

comptes donats per Benvenist ça-Porta de totes les rendes de Besalú i les contribucions dels jueus de Girona i Besalú, que pujaren a 15.166 sous i 8 diners barcelonesos, equivalents als 13.000 sous melgoresos del tribut anual³⁷⁸. El 1264 queda constància d'un altre debitori de 15.000 sous jaquesos que Benvenist ça-Porta, batlle de Barcelona, va donar al bisbe de Barcelona i al comte d'Empúries, quantitat que li és assignada sobre les rendes de la batllia de Barcelona³⁷⁹.

Cal mencionar activitats més al sur, a l'actual província de Tarragona. El 1258, essent batlle de Barcelona, comprà per dos anys les rendes de Falset, Tivissa [Teviça], Mora, Marçà i Prasdip³⁸⁰, això un dia després que el sobirà li assignés un deute de 1.000 maçmudines que tenia amb ell sobre els drets de Tivissa³⁸¹.

Recapitulant lleugerament el que jo en sé, l'activitat de Benvenist ça-Porta és documentada (a Girona, Barcelona, Vilafranca i nord de l'actual província de Tarragona) durant uns set anys. Desconec la data en què va morir, però diversos indicis³⁸² indiquen que era ja mort el juny de 1278, almenys des del 1268.

Del tercer Benvenist ça-Porta, si realment és un tercer, tan sols conec una dada. És un Benvenist –el registum no dona més detall onomàstic–, a qui el 1288 el sobirà li concedí un salconduit per anar a Girona a trobar la seva muller³⁸³.

Bondavid ça-Porta.– L'altre jueu ça-Porta coetani, Bondavid, sembla que fos de Besalú. És esmentat el 1290 quan Alfons el Lliberal ordenà als veguers i batlles de Girona, Besalú, Figueres i Torroella (de Fluvià o de Montgrí?) que obliguessin els jueus a cotitzar segons la distribució feta per Cresques Çarch, Bondavid Saporta i Astruc Jacob, tots tres jueus de Besalú³⁸⁴.

En relació amb el personatge causa d'aquest congrés crec que de més a més d'aquests i potser d'altres jueus ça-Porta, caldria analitzar notícies de jueus que els textos hebreus³⁸⁵ anomenen Ge/irondí³⁸⁶, que bé podrien ser parents de Mossé ben Naḥman, i fixar-nos en si són qualificats com a jueu i són anomenats "mestre en llei hebraica", com és el cas, per exemple, dels esmentats com R. Yonà Gerondí.

En aquest sentit vull tractar d'un parent seu. Estic pensant en Benet Biona (en llatí Benedictus i en hebreu Baruk³⁸⁷), designat com a mestre en llei hebraica³⁸⁸, rabí aconsellador³⁸⁹ que (juntament amb el barceloní R. Šelomó ben Adret) va intervenir el 1280 en la qüestió del malsí Vidaló ça-Porta. Convé remarcar que vint anys abans ambdós rabins havien actuat junts, ja que el 1262 Jaume I els havia signat un reconeixement de deute per un import de 1000 sous dels 1.616 sous barcelo-

nesos que li havien prestat (per a què?) i que els assignà sobre el tribut dels jueus de Girona per sant Joan³⁹⁰.

Donada la informació que ofereix el quadre genealògic³⁹¹ hom pot pensar que aquest Benet era fill d'un cosí germà de Mossé ben Naḥman, és a dir, un Benet fill d'un Yonà (= Biona), tot i que no sabia dir quin d'ells, car sembla que n'hi ha dos dits Yonà: un fill de Yosef i un altre fill d'Abraham.

Cal recordar que dos documents³⁹² de l'any 1279 parlen de Benet Biona, jueu de Girona, i Salamó Abraham, jueu de Barcelona, qualificats com a "magistris in lege ebrayca" i un altre³⁹³ del 1280 torna a esmentar-los en relació amb el malsí Vidaló.

Dels altres jueus parents de Mossé ben Naḥman, també cal pensar en l'altre cosí R. Yonà Gerondí.

9. Proposta de treball

He estat insistint i repetint *ad nauseam* que la manca de documents és la causa principal de la precarietat de la visió panoràmica que he intentat d'oferir; menys documents encara tenen els prehistoriadors!

Per aquest motiu he dit que hom pensa que potser per aclarir bé la situació caldria estudiar alhora documents posteriors, per exemple, del segle XIV (que, evidentment, queda fora del nostre marc).

Sóc bastant escèptic pel que fa al cas que possibles investigadors fan a les propostes de treball. Penso, per exemple, en les que vaig proposar a Lleida el 1989 (i que van ser publicades el 1991, és a dir ara fa quatre anys³⁹⁴). He de dir que no van tenir, ni han tingut, cap, absolutament cap, ni un, ressò. Malgrat això, jo em crec obligat a fer-les i no deixaré de fer-les.

Prèviament és obligat de remarcar una cosa prou important: cal veure personalment, de prop, els documents, vull dir, els documents mateixos, car queda evident que els regesta publicats sovint són dubtosos, o deixen dubtes³⁹⁵.

Dels possibles temes de recerca entorn dels jueus de Girona en el nostre període, a més del que vaig suggerir a la nota anterior, m'atreveixo a fer la llista següent:

1. Batlles jueus de Girona;
2. Aclariment de la incertesa sobre aljama i collita en el cas de Girona i Besalú: en el planteig que he fet (vegeu §§ 3.0 i 3.1) crec que no queda clar si eren una o dues aljames i/o collites;
3. Préstecs en el cas concret dels jueus de Girona (cf. § 5.2.3.1);
4. Pagaments de contribucions estatals (tema ja encetat al § 5.3.2.1);
5. establiment de llistes censals, vull dir, construir un cens dels jueus de Girona del segle XIII a base de dades documentals³⁹⁶;
6. Recerca sobre els possibles parents de Bonastruc ça-Porta = Mossé ben Naḥman;

7. Recopilació del material documental conservat als arxius municipal, diocesà i catedralici de Girona, i publicació de tots els materials recollits sota forma de regesta o (millor encara) en transcripció;

8. En darrer lloc, malgrat que sé que el tema és prou més difícil, escatir els possibles –si n’hi ha!– trets diferencials/característics dels jueus de Girona en aquesta època.

Universitat de Barcelona,
Vilanova i la Geltrú
i Augsburg,
setembre-novembre de 1994

NOTES

* En la realització d'aquest treball he gaudit parcialment de l'ajut del projecte núm. PB90-0449-CO2-01 de la Direcció General de Investigación Científica y Técnica (DGICYT) del Ministerio de Educación y Ciencia.

Accepto en principi que Bonastruc ça-Porta és el nom català de Mossé ben Nahman, malgrat que ningú no ha donat proves indubtables d'aquesta homonímia. Caldria fer-ho!

Contrariant l'ordre cronològic de publicació, sovint cito primer el regestum de Régné i després el de Jacobs, perquè gairebé sempre és Régné qui dona més detalls.

Estic molt agraït a la meua muller per la seva ajuda en la preparació d'aquesta ponència (i de moltes altres). I també a Suni Blasco. Per a la identificació d'alguns topònims gironins i altres qüestions, he de remerciar na Sílvia Planas.

¹ Sobre aquest treball i el de Régné vegeu Romano, David: "Análisis de los repertorios documentales de Jacobs y Régné", *Sefarad* (Madrid-Barcelona), XIV (1954), 247-264, reimprès a Romano, David: *De historia judía hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), 25-42.

² Chavel, Haim Dov: *Rabbenu Mošé ben Nahman. Toledat hayyav, zēmanó we-ḥibburaw* (Mossad ha-rav Kook, Yerušaláyim (5734/1973), pág. 31-33, a bosc de la informació del cronista David Gans (segle XVI). Agraïxo aquesta referència a Eduard Felíu.

³ És el guió proposat per Blasco Martínez, Asunción: "Los judíos de Zaragoza: un modelo para investigación". En *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya* (Ajuntament de Girona, Girona 1990), 175-221.

⁴ Romana: *Els jueus de Lleida*. Tal volta linc present l'esquema seguit a Romano David: "La Aljama de Judios de Barcelona en el Siglo XIV".- En *De Sefarad. Los Judíos de la Corona de Aragón en los Siglos XIV-XV* (Valencia [1989]), 43-54.

⁵ Vegeu Ramano: *Lleida* § 1.3. Cf. també Romano, David: "El reporto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas", *Sefarad* (Madrid-Barcelona), XIII (1953), pág. 75, nota 10, reimprès a Romana, David: *De historia judía hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), pág. 13, nota 10.

⁶ Pensa en les recerques dels professors Feldman (sobre R. Nissim Girondi) i Shatzmiller (sobre R. Qalonimos ben Qalonimos).

⁷ Vegeu nota 185.

⁸ Per exemple, Jacobs 151 = Régné 97, publicat a Baer: *JCS* 97 (any 1258) "judei Gerunde et Bisulduni" (dos cops). Cf. el que diré als § 3.0 i 3.1. Per Besalú, hom pot llegir el resum de la tesi doctoral de Grau Monserrat, Manuel: *La judería de Besalú (Gerona) (siglos XIII al XV)*.- Universidad.- Barcelona 1977. Del mateix autor vegeu també "Meiges jueus del vell comtat de Besalú". *Gimbernat. Revista Catalana de la Medicina i de la Ciència* VIII (1987), 81-90 = *Jornades d'Història de la Medicina a la Garrotxa = Quart Congrés d'Història de la Medicina Catalana* (Olot, 28 i 29 de març de 1987); i "Notas sobre las judíos de Besalú". *Pyrène* 2^a època (Olot), I (1962), 1-8.

⁹ En general, hom pot veure el que vaig dir a Ramano: *Lleida* § 0.4, especialment a la nota 20.

¹⁰ Vegeu § 2.

¹¹ Romano: *Per la Girona jueva*.

¹² Em refereixo al volum Escrivà+Frago. Caldria fer-ne més d'aplec documentals, amb fans d'altres arxius, en especial de protocols, malgrat saber que de materials del segle XIII no en trobarem pas gaires.

¹³ Vegeu el que vaig dir a Romano: *Lleida* § 0.4.

¹⁴ Hom ha de fixar-se en els regesta de Jacobs, Régné, Baer: *JCS* i també en Escrivà+Frago.

¹⁵ Per citar només un exemple diré que les actes dels notaris han estat la base de l'àmplia tesi doctoral de Blasco, Asunción: *Los judíos de Zaragoza en el siglo XIV*. D'aquesta tesi doctoral, absurdament inèdita a l'espera de trobar un editor intel·ligent, només ha estat publicat el primer volum, amb el títol *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza 1988. 321 pàg. (21 x 13).

Un resum va ser presentat aquí a Girona ara fa uns quants anys (el 1987). Em refereixo a Blasco: *Los judíos de Zaragoza: un modelo para investigación* [citat a la meua nota 3].

¹⁶ Cal pensar en una disposició de l'infant Pere [el Gran] manant que els jueus de Girona i Besalú poguessin redactar llurs contractes matrimonials sigui en llengua cristiana sigui en hebreu (Régné 487 [4.9.1271]).

¹⁷ Recordo ara quatre documents, dos publicats per Loeb, un datat a Girona (doc. I: Girona 25.12.1288) i l'altre a Barcelona (doc. II: Barcelona 6-7.1296), però que tracta de cases de Girona. El tercer document el va publicar Millàs (doc. XXXII, Girona 1-2.1298), però es refereix a cases de Barcelona; del quart també publicat per Millàs (doc. I [4 i 6.2.1284] no veig prou clar si tracta de cases de Girona o de Besalú.

Loeb, Isidore: "Actes de vente hébreux originaires d'Espagne", inclòs en el volum Romano: *Per la Girona jueva*, vol. II pàg. 486-500; Millàs i Vallicrosa, J.: "Documents hebraics de jueus catalans", Institut d'Estudis Catalans, *Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica* 1:3 (Barcelona 1927), 63-107.

¹⁸ Firmes o resumets en hebreu, Escribà+Frago 18, 47 [al dors], 48 firmes, 52, etc. Vegeu tanmateix el que és dit després de l'edició del document de Baer: JCS 34.

¹⁹ "Bajulus Gerundensi pro domino infante Petro" (Biblioteca de Catalunya, caps 1-IV-1, pergami 1608) (12.8.1269).

L'infant va cedir els seus drets a Girona a la seva muller Constança.

²⁰ Aquest és un altre dels casos en què es fa necessari conèixer el text literal del document (que és el que citaré a la nota següent).

²¹ Régné 2265 (19.12.1290).

²² Régné 2647 (23.6.1297).

²³ Vegeu § 4.

²⁴ Vegeu Romano, David: "Característiques dels jueus en relació amb els cristians" (en *Jornades d'estudi dedicades a Història dels jueus a Catalunya*, Girona 23-25 abril 1987), § 0.1 titulat *Breu visió cronològica i amb més detall Ramano, David: "Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media"*, en *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas* (Universidad de Salamanca, Salamanca 1988), §§ 1.1 i 1.2, titulats "Los hitos: hechos (leyes y sucesos) y documentos" i "Los cuatro periodos (hasta 1213, 1213-1283, 1284-1391, 1391-1492) y sus características".

²⁵ Marqués Casanovas, Jaime: "Judíos de Gerona en el siglo XII", en *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses XXII (= Homenaje a Santiago Sobrequés Vidal, Gerona 1974-1975)*, 1-21, 2 làms., reimprès a Romano: *Per la Girona jueva*, pàg. 439-461. Vegeu també el llibret de Girbal, reimprès en aqueixa recopilació.

²⁶ Vegeu Romano, David: "Una població marginada: els jueus", en *Història de Catalunya III* (Salvat editores, Barcelona 1979, reimpressió 1983), 143-147. Per a períodes anteriors, vegeu les dades esmentades a Romano, David: "Les juifs de Catalogne aux alentours de l'an Mil", en *Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any Mil* (Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura, Barcelona 1991), 317-331, i Romano, David: "Els jueus de Barcelona i Girona fins a la mort de Ramon Borrell (1018)", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona XXIV (= Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya II* (Generalitat de Catalunya [Comissió del Mil·lenari de Catalunya], Borcelona 1992), 123-130.

27 Danació a un cristià d'una plaça per construir-hi obradors, que podrà vendre a "burgensibus vel judeis" (Baer: JCS núm. 34 [7.8.1160]).

28 Romano: "Una població marginada: els jueus" (citat a la meua nota 26), pàg. 147, col. 2.

29 Baer: JCS núm. 34 [7.8.1160].

30 Escribà+Frago 3 (20.11.1191). Els creditors són Efraym i Bonastruch de Narbona, que signen en hebreu al dars.

31 Escribà+Frago 4 (3.1.1193). Vegeu la nota següent:

32 Així en Baer: JCS núm. 56.

33 Baer: JCS núm. 59 [1.1198].

34 Escribà+Frago 7 (6.12.1213). Penso que caldria veure aquesta firma.

35 Escribà+Frago 1 (15.7.1124). Aiguaviva és una població del Gironès, al SW de Girona.

36 Escribà+Frago 2 (26.2.1160) i 5 (19.11.1195): les dues vinyes propietat dels jueus són esmentades com a afrontacions.

37 Haig de dir que aquest nom em sembla com a mínim estrany.

38 Escribà+Frago 6 (29.3.1196). Fellines es troba al terme de Viladasens, al NE de Girona.

39 Vegeu la notícia recollida en la meua nota 27.

40 Marquès: "Judíos de Gerona en el siglo XII" (citat a la meua nota 25), pàg. 442-443 i apèndix II. Recordo que aquesta és l'única menció de jueus en el document. Mercadal és avui un barri de Girona, a l'oest del riu Onyar.

41 Vegeu Marquès. Vegeu també el capital corresponent del llibre de Girbal, reimprès a Romano: *Per la Girona jueva*. I els regesta publicats per Escribà+Frago núm. 7-55, a més dels documents hebreus donats a conèixer per Loeb i Millàs (vegeu la meua nota 17) alhora que les firmes mencionades a la meua nota 18.

42 Règné 309 = Jacobs 319 [21.1.1265].

43 Règné 311 = Jacobs 320a [21.1.1265].

44 Règné 310 = Jacobs 320 [21.1.1265].

45 Vegeu § 5.2.1.

46 Règné 8 (15.12.1238), segons la publicació al Codoin ACA XI, pàg. 224.

47 No va pas ser una disputa (ni una controvèrsia ni una polèmica, tot i que aquesta sigui la forma externa) ans un adoctrinament, com vaig explicar per primera vegada a Romano, David: "Lull e la cultura ebraica. Tentativa di sistematica". *Annali. Sezione Romanzo XXXIV (= Atti del Convegno Internazionale Ramon Lull, il lullismo internazionale, l'Italia [Napoli 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989], Napoli 1992)*, § 1.4. Vegeu també el que he escrit en Romano, David: "Die jüdische Geschichte in den Staaten der Krone von Aragón", en *Sephoradim - Spaniolen. Die Juden in Spanien bis 1492 - Die sephardische Diaspora* (Studia Judaica Austriaca [Wien]) XIII (1992), 23-44.

Avui m'he adonat que això ja ho havia dit -fa més d'un segle!- Girbal, Enrique Claudio: *Los judíos en Gerona* (Gerona 1870, reimprès en Romano, David: *Per a una història de la Girona jueva* [Ajuntament de Girona, Girona 1988], vol. 1, pàg. 36). Jo crec que convindria posar de relleu les seves paraules.

Em sembla que he insistit bastant en la necessitat i la urgència de canviar aquesta terminologia, amb un èxit ben migrat.

48 Vegeu Règné 747 i 748 (8.10.1279). Això ja era estat indicat molts anys abans: Règné 386 i 392 = Jacobs 424 i 429 [25.10.1268].

Vegeu el § 2.1 "Predicazioni agli ebrei" de Romano: "Ulull e la cultura ebraica. Tentativo di sistematico" [citat a la meua nota 47].

⁴⁹ Baer, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana* (trad. José Luis Lacave; Altalena, Madrid 1981), tom 1, pàg. 135 i II pàg. 697, nota 55 (basant-se en Règné 695-696).

Això ja havia estat explicat per Girball: *Los judíos en Gerona* (citat a la meua nota 47), pàg. 38-39 i 96-97 (segons documents publicats per Flórez).

⁵⁰ Romano, David: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas [Institución "Miló y Fontanols"] i Universidad de Barcelona [Facultad de Filología], Barcelona 1983), capítol VI. Tornaré a al·ludir a aquest fet, al § 5.2.1.

⁵¹ Règné 1390 (29.6.1285).

⁵² Règné 1394 (3.7.1285).

⁵³ Per les exempcions d'impostos hom pot veure § 5.3.2.

⁵⁴ Règné 1462 (24.10.1285).

⁵⁵ Règné 1502 (19.3.1286).

⁵⁶ Règné 2109 (27.4.1290).

⁵⁷ Règné 1995 (6.9.1289).

⁵⁸ Règné 2265 (19.12.1290).

⁵⁹ Règné 1469 (31.10.1285).

⁶⁰ Règné 1511-1513 (tots tres del 26.3.1286).

⁶¹ Règné 1501 (19.3.1286).

⁶² Règné 1681 (12.11.1286).

⁶³ Règné 1468 = doc. XIX (31.10.1285). Al 1286 el sobirà comunicà al jutge de Girona que havia donat autorització per refer els documents llatins i hebreus perduts, especialment els que es trobaven entre les minutes i les nòtules dels notaris (Règné 1505, del 19.3.1286).

Vegeu, tanmateix, la còpia d'un document hebraic de 1288 (Loeb, Isidore: "Actes de vente hébreux originaires d'Espagne", inclòs en el volum Romano: *Per la Girona jueva*, val. II, pàg. 487-489, document I), que justament va ser duplicat per lo senzilla raó que l'original es va perdre "quan la destrucció d'aquesta ciutat".

⁶⁴ Règné 2111 (27.4.1290).

⁶⁵ Règné 2474 (5.4.1293) i 2478 (15.4.1293).

⁶⁶ Escribà+Frago 55 (1300-1312).

⁶⁷ Cantera, F[rancisca]; i Millós, J. M^a; *Las inscripciones hebraicas de España* (CSIC, Madrid 1956) pàg. 247-248 i 257.

⁶⁸ Penso que és convenient recordar que les pedres són paral·lelepípedes i normalment de les sis cares només se'n pot veure una. Cal tenir presents les troballes recents, incloses en el pòster *Girona 1492-1992. 500 anys per a la reconciliació*. Patronat Municipal Call de Girona.- Girona 1992.- 1 fulla (100 x 70).

⁶⁹ Romano, David: "Primer balanç valoratiu de les 'Jornades'" [en *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya*, Girona abril 1987 (Ajuntament, Girona 1990)], pàg. 341-342. Recordo que aleshores vaig dir, entre d'altres coses, que es tracta d'una «lluita contra el temps: la "profanació" si no es fa voluntàriament, amb interès científic, tard o d'hora es farà "involuntàriament", quan es vulgui edificar coses o especular sobre els terrenys. Aleshores es profanaran els cementiris sense cap profit, des

del punt de vista científic. Llavors ve el dilema: o els profanem voluntàriament amb resultats, o deixem que els profanin involuntàriament, sense resultats».

⁷⁰ Marquès pàg. 470-471.

⁷¹ Marquès: "Judios de Gerona en el siglo XII" (esmentat a la meua nota 25), pàg. 440-442 i doc. I (conservat a la Catedral, *Llibre gran de la Sacristia major*). El títol ("De domibus que sunt in callo iudaico") és escrit al marge del document (i malgrat que no es digui res a l'edició), possiblement sigui un afegit d'època ben posterior. A la seva pàgina 442, parlant d'un document de l'any 963, el mateix Marquès havia anotat que "lleva al margen la referencia al «Call de los judios», de mano posterior".

⁷² Escribà+Frgo 14 (23.9.1239).

⁷³ Régné 1050 (28.4.1283) i 1707 (13.3.1287).

⁷⁴ Vegeu el treball fet per l'equip dirigit per Canal, Roqueta, Josep; i altres: *Els jueus i la ciutat de Girona. [Dades per a la història urbana]*. Ajuntament de Girona, Girona 1995. Inclou diversos plànols (amb base cartogràfica en una talla de 1535).

⁷⁵ Escribà+Frgo 14 (23.9.1239).

⁷⁶ Jacobs 173 = Régné 137 (17.10.1260).

⁷⁷ Vegeu les notícies recollides a Escribà+Frgo 19 (12.3.1263, trasllat fet el 7.11.1356). Sobre taules de carnisseries en l'espai de la Peixateria, hom pot veure Escribà+Frgo 340 (14.8.1353) i 767 (20.7.1396).

⁷⁸ Escribà+Frgo 28 (10.4.1268, trasllat del 2.1.1277).

⁷⁹ Régné 1300 (6.3.1283).

⁸⁰ Això consta en un document hebreu (còpia del 25.12.1288) publicat per Loeb, Isidore: "Actes de vente hébreux originaires d'Espagne" document I, inclòs en el volum Romano: *Per la Girona jueva*, vol. II, pàg. 487-489.

⁸¹ Vegeu Romano: *Per la Girona jueva*, vol. I pàg. 13 i 490.

Vegeu també el document hebreu datat al castell de Besalú (4.2.1284), que tracta de cases i palaus situats en aquesta ciutat "en el barri d'Israel tocant les muralles de la ciutat" (Millàs: "Documents hebraics de jueus catalans", citat a la meua nota 17), document I.

⁸² Régné 2617 (3.6.1296). A més, es parla d'una vinya a Balnovas.

⁸³ Escribà+Frgo 38 (15.1.1284). Guilleré, Christian: "Juifs et chrétiens à Gérone au XIVème siècle", en *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya* (Girona 1990), pàg. 64 nota 66, cita el text copiat al *llibre verd*.

Aquesta ordre (junt amb d'altres) és donada a la ciutat de Girona. No puc assegurar fins quan havia de ser vàlida, o per sempre?

⁸⁴ Això és explicat en un document que he esmentat a la meua nota 66 (regestat o Escribà+Frgo 55, que el daten entre 1300 i 1312).

⁸⁵ És publicat a Huici+Cabanes núm. 1258 (17.5.1262). Regesta a Jacobs 218 = Régné 163.

⁸⁶ Huici+Cabanes núm. 1428 (11.9.1264) = BOFARULL 6 = XLIV (11 o 30.9.1264): el dubte neix de les dues dates que dona Bofarull. Vegeu també Jacobs 302 = Régné 284 (11.9.1264).

⁸⁷ També es troba l'expressió "in aliis locis terre et iurisdictionis nostre". Crec que aquesto expressió designa Catalunya, que no era pas regne. Vegeu les següents referències: al "nostro carissimo infanti Johanni duci Gerunde et comiti Cervarie et generali gubernatori in regnis et terris nostris" (ACA. Reg. 948 fol. 91 v-92, 2.11.1386); als "judei terrarum et regnorum nostrorum... judei vel judee terrarum et regnorum nostrorum" (ACA. Reg. 211, fol. 301v-302v, 23.5.1315); als

"judei terrarum et regnorum nostrorum... judei vel judee terrarum et regnorum nostrorum" (ACA, Reg. 214, fols. 92v-93v, 6.6.1317), i "de tots los dits nostres comtats e regnes e terres nostres e ha nostra jurisdiccio" (document de l'any 1393, conservat a Arch. des Pyr.-Or., *Inventari dels béns dels jueus*, B. 339).

⁸⁸ Sobre el pagament per soù i per lliura, vegeu el principi del § 5.3.2.0.

⁸⁹ Publicat a Huici+Cabanes núm. 935. Vegeu Jacobs 128 = Régné 92 (15.1.1258), que parla del fill d'un tintorer de Girona que passa a viure a Barcelona, i també Millàs: *Documents hebraics de jueus catalans* (citat a la meua nota 17), document I (6.2.1284).

⁹⁰ Régné 405 = Jacobs 495 (12.3.1269).

⁹¹ Dono ara una llista de regesta que indiquen o suggereixen que era una sola aljama: Régné 126 = Jacobs 169a (20.6.1260): de la lectura del regestum, tant el de Jacobs com el de Régné, sembla que era una sola aljama; Régné 162 = Jacobs 217 (17.5.1262), Régné 168 = Jacobs 226 (30.8.1262), Régné 291 (5.10.1264) = Jacobs 309, Régné 333 = Jacobs 380 (3.6.1265), Régné 519 = Jacobs 636 (15.5.1272), Régné 1470 (1.11.1285) –una *aljama* i una *collita* de Girona i Besalú: totes dues paraules en singular–, Régné 1501 i 1502 (19.3.1286), Régné 2108 (26.4.1290), Régné 2142 (6.6.1290) –parla de viles (en plural) i collita (en singular): és indubtable que cal veure el document– i Régné 2313 (8.2.1291).

⁹² "Concesserimus toti aljama judeorum Gerunde et Bisulduni". Cal fixar-se en el fet que la paraula 'aljama' és en singular (Bofarull CXIV, 15.5.1272). El document és regestat per Régné 519 = Jacobs 636 (15.5.1272).

⁹³ "Ad earum collectam", en singular. La frase és repetida dos cops (Bofarull CXIV).

⁹⁴ Régné 116 (11.8.1259); Régné 1261 (11.1.1285) i 1263 (12.1.1285).

⁹⁵ Régné 126 = Jacobs 169a [20.6.1260]. De la lectura del regestum, tant el de Jacobs com el de Régné, sembla que era una sola aljama.

⁹⁶ N'hi ha, però, pels segles XIV i XV. Vegeu alguns dels articles que són a la recopilació Romano: *Per la Girona jueva*.

⁹⁷ Régné 2313 (8.2.1291).

⁹⁸ Régné 2330 (1.3.1291).

⁹⁹ Régné 2329 (1.3.1291).

¹⁰⁰ Régné 2705 (7.5.1298). Aquest document també serà citat a la meua nota 126.

¹⁰¹ § 3.2 de Romano, David: "Els jueus en temps de Pere el Cerimoniós (1336-1387)", en *Pere el Cerimoniós i la seva època* (Consell Superior d'Investigacions Científiques. Institució Milà i Fontanals, Barcelono 1989), 113-129, reimprès a Romano, David: *De historia judia hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelono 1991), 455-473.

Sobre els jueus de Camprodon vegeu Grau Monserrat, Manuel: "Aportacions documentals sobre la comunitat jueva de Camprodon (segles XIII-XV)", En *Amics de Besalú. Assemblea d'estudis del seu comtat. Actes i comunicacions II* (1980), 111-145.

¹⁰² Régné 96 (28.3.1258) = Jacobs 150.

¹⁰³ Régné 2108 (26.4.1290) i 2142 (6.6.1290).

He citat abans (nota 91) un regestum publicat per Régné 1470 (1.11.1285), que esmenta una *aljama* i una *collita* de Girona i Besalú (totes dues paraules en singular).

¹⁰⁴ Bofarull pàg. 844, document publicat amb el n^o CXXIX (21.12.1273).

¹⁰⁵ "Quod de cetero sint de collecta judeorum Bisulduni", "od ponendum aliquid vel solvendum seu contribuendum nisi in collecto et comuni judeorum Bisulduni" (document citat a la meua nota anterior).

Sobre el significat de "comuni" vegeu Romano, David: "Habitats urbains des juifs hispaniques", en *Les sociétés urbaines en France méridionale et en Péninsule Ibérique au Moyen Age* (Paris 1991), § 4, número 2.

¹⁰⁶ Vegeu el principi d'aquest § 3.1.

¹⁰⁷ Vegeu aquests exemples, alguns dels quals he citat una mica més amunt: Règné 96 (28.3.1258) = Jacobs 150, Règné 97 (31.3.1258) = Jacobs 151, Règné 98 (31.3.1258) = Jacobs 152, I Boer: JCS 97 (31.3.1258) i 133 (20.6.92).

¹⁰⁸ De les paraules del regestum (Règné 1468 [31.10.1285]) sembla que sigui una de sola; però una frase de la transcripció (Règné XIX) jo diria que és inequívoca: "ex parte judeorum Gerunde et Bisulduni et aliorum spectantium ad eorum collectas" (en plural).

¹⁰⁹ L'original amb segell de cera reial es conserva a la Catedral de Girona, i transcripcions en el *libre verd* de la mateixa Catedral i en el cartulari *De rubricis coloratis* de l'Arxiu Diocesà (Marquès pàg. 473-474).

¹¹⁰ Alguns estudiosos (Marquès) la daten al 1227 i d'altres (Girbal) al 1229.

¹¹¹ *Cartes de Catalunya* I, 120 § I. El límit havia estat fixat abans, al concili de Tarragona de 1218/1220, en presència, o sota la presidència o a suggeriment de Jaume I.

Vegeu també Escribò+Frago 9 (22.12.1228) i 37 (21.12.1283).

¹¹² Vegeu més endavant, al final d'aquest § 3.2, la rectificació feta al 1290 per Alfons el Liberal.

¹¹³ Règné 293, 294 (= Jacobs 316 i 310), 295 i 296 (tots del 15.10.1264). Eren regalies?

¹¹⁴ Huici+Cabanes núm. 117. El document fou publicat per Girbal pàg. 91 i és citat per Règné 5 (31.3.1229) i Marquès pàg. 474.

¹¹⁵ Marquès pàg. 474, publicat a la pàg. 480 (document I), segons l'exemplar conservat a l'arxiu de la Catedral.

¹¹⁶ Marquès pàg. 474-475.

¹¹⁷ Aquestes disposicions de 1241 van ser confirmades el 1283 per Pere el Gran. A Girona queden trasllats de l'any 1319. En parlaré tot seguit.

¹¹⁸ Escribò+Frago 37 (20.2.1241 i 26.2.1241). Ambdós es troben en un trasllat del 1319.

¹¹⁹ Règné 150 (29.9.1261) = Jacobs 182.

¹²⁰ Bofarull pàg. 843 (1.10.1264).

¹²¹ Vegeu el text pertinent la meua nota 83.

¹²² Escribò+Frago 38 (25.1.1284).

¹²³ Cf. final del § 5.3.2.2.

¹²⁴ Règné 2110 (27.4.1290).

¹²⁵ Règné 2142 (6.6.1290).

¹²⁶ Règné 2705 (7.5.1298).

¹²⁷ Règné 700 (3.6.1278). Anys abans (Règné 581 = Jacobs 505 [25.2.1274]) cada aljama va haver d'enviar dos delegats a Barcelona: entre les convocades hi era la de Girona i Besalú.

¹²⁸ Vegeu Blasco: *Los judíos de Zaragoza: un modelo para investigación* (citat a les meves notes 3 i 15).

¹²⁹ Per exemple, Règné 1503 (19.3.1286), 2313 (8.2.1291) i 2329 (1.3.1291).

¹³⁰ Com passa a Lleida i a altres llocs de la Corona d'Aragó. Vegeu Romano: *Lleida* § 4.3.1 i 4.3.2 i també Magdalena Nom de Déu, J. Raman: "Aspectes de la vida dels jueus valencians a la llum d'unes fonts hebraïques: les respostes de Rabí Yisshaq ben Seset Perfect (segona meitat del segle XIV)", *Afers* [Catarroja] 4, núm. 7 (1988), 189-206: cal remarcar que en aquest article, els editors han corregit o l'autor, posant-hi 'avançat' en comptes de 'adenantat'.

¹³¹ Vegeu una mica més avall, en aquest mateix paràgraf.

¹³² Escribà+Frago 26 (9.6.1267): el regestum diu Aninay.

¹³³ Régné 599 (26.5.1274): el regestum diu Bonet Avinax.

¹³⁴ Escribà+Frago 32 (16.10.1274). El mateix dia (Escribà+Frago 31) hi ha una referència aparentment genèrica als secretaris de l'aljama de Girona.

¹³⁵ Régné 882 (19.10.1281).

¹³⁶ Régné 1204 (8.9.1284) i 2147 (6.6.1290).

¹³⁷ Régné 882 (19.10.1281).

¹³⁸ Document (31.3.1258) publicat a Baer: *JCS* 97, regestat a Jacobs 151 = Régné 97.

¹³⁹ Régné 1503 (19.3.1286). Crec que no hi ha dubte que els "baranim" citats al regestum són els "beririm".

¹⁴⁰ Millàs: *Documents hebraïcs de jueus catalans* (citat a la meua nota 17), document I. He de recordar que és gairebé segur que es tracta de Besalú.

¹⁴¹ Vegeu § 4. Sí n'hi ha a Lleida (Romano: *Lleida* § 4.4).

¹⁴² Cal dir que el dret hispanojueu no ha estat pos estudiat i crec que convindria fer-ho, sobre tot utilitzant els documents hebraïcs.

¹⁴³ Bofarull pàg. 843 (1.10.1264).

¹⁴⁴ Bofarull pàg. 844 = CXIV (15.5.1272).

¹⁴⁵ "Non possit compelli vel distingui faciendi jus nisi in posse judicum judearum"; "non possit compelli ad faciendum jus illi querelanti ut in posse judicum judeorum et secundum jus judeorum sive quod ille conquerens sit de judeis Gerunde et Bisulduni vel quorumcumque aliarum locorum"; "vel non nisi in posse judicum judeorum et secundum jus judeorum" (Bofarull CXIV).

¹⁴⁶ "Quod ponant super hiis cessandis vetamenta excomunicaciones et alatme que hebrayce vocantur herem e nicduy [*tenint en compte la paraula hebraïca, la lectura hauria de ser "nitduy"*] et penam pecuniariam que sit nostra in hiis tamen non intelligimus aliquam demandam injuriarum que de judeo fieret ad judeum verbo vel facto" (Bofarull CXIV).

¹⁴⁷ Régné 520 (15.5.1272) = Jacobs 637.

¹⁴⁸ Régné 2310 (5.2.1291).

¹⁴⁹ Régné 2329 (1.3.1291).

¹⁵⁰ Régné 2330 (1.3.1291).

¹⁵¹ Régné 882 (19.10.1281). Això va ser causa de diverses discussions.

¹⁵² El veredict de les acusacions contra Abraham ça-Torre i el seu fill Vidal, jueus de Figueres, fou publicat per Régné 1316 = doc. XV (15.3.1285).

¹⁵³ Régné 1319 (17.3.1285). Una part, exactament 100 sous barcelonesos, havien de ser entregats a Samuel Bolin.

¹⁵⁴ Régné 2098 (2.4.1290).

155 Règné 2105 (24.4.1290): el regestum diu "Cordonin".

156 Règné 2106 (24.4.1290).

157 Règné 2590 (30.9.1295).

158 Règné 2148 (6.6.1290).

159 Règné 2304 (1.2.1291).

160 Document publicat per Baer: JCS 123 (6.10.1282), obans regestat per Règné 974. Règné 1503 (19.3.1286) parla dels "baronim"; però ja he dit obans (nota 139) que suposo que és la conseqüència d'una mala lectura (de la paraula "barorim", és a dir, "berorim").

161 Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citat a la meua nota 49), tom 1, pàg. 181 i 340.

162 Els pergamins es conserven en l'Arxiu Diocesà de Girona, en la secció del Patrimoni de la Mitra.

163 Escribà+Frago 41 (1.5.1288). El nom Rutan em sembla estrany.

164 Escribà+Frago 43 (1.5.1288).

165 Escribà+Frago 42 (1.5.1288).

166 Escribà+Frago 53 (3.8.1296).

167 Vegeu la ponència (en premsa) Romano, David: "Coesistenza/convivenza tra ebrei e cristiani iberici". *Congresso Internazionale: 1492-1992 le vie difficili della convivenza. Gli ebrei sul filo della storia* (Genova 25-28.5.1992).

168 Vegeu el principi d'aquest § 4, text corresponent a la meua nota 146.

169 Escribà+Frago 38 (25.1.1284).

170 Millàs: *Documents hebraïcs de jueus catalans* (citat a la meua nota 17), document I, pàg. 7. La frase és repetida tres cops (en aquest document relatiu a Besalú).

171 Règné 392 = Jacobs 429 (25.10.1268), probablement siguin les assenyalades a Jacobs 424-428 = Règné 386-388 i 390-391.

172 Règné 486 (4.9.1271).

173 Règné 894 (25.1.1282).

174 Règné 1007 i 1008 (21.2.1283). Cal dir que "P. Faytum de Tarazona" és una mala lectura per "Perfet de Torascón": vegeu Règné 1283 (9.2.1285) i el text hebreu transcrit a Baer: JCS pàg. 136.

175 Règné 1258 (8.1.1285).

176 Règné 1283 (9.2.1285).

177 Règné 1050 (28.4.1283).

178 Règné 1029 (3.3.1283).

179 Règné 653=IX (22.3.1276) = Jacobs 616.

180 A Madrid (27.8.1990) vaig pronunciar una conferència titulada "Para una demografía judía de la Corona de Aragón: Planteo sistemático para determinar cifras de población", en la reunió *Spanish Jewry and its dispersion: Its influence on the history of Spain and on Jewish history*, tinguda quan el 17th International Congress of historical sciences.

181 Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citat a la meua nota 49), 2, pàg. 706, nota 8.

¹⁸² Crec que l'explicació més llarga és la que vaig publicar a Romano: *Lleida* § 6.1.

¹⁸³ Vegeu § 0.2 de Romano, David: "Los funcionarios judíos de Pedro el Grande de Aragón", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* XXXIII (1969-1970), de la qual hi ha una edició a part: *Discurso leído el día 24 de mayo de 1970 en el acto de recepción pública del Prof. Dr. David Romano en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación del académico numerario Prof. Dr. Juan Vernet*. Barcelona 1970.- 51 pág. [24 x 17].

Aquesta classificació la vaig completar posteriorment en Romano: *Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media* (citat a la meua nota 24), § 1.0.

¹⁸⁴ Compradors de cavalls, brodadors de perles al servei de la reina, etc. Vegeu Romano: "Açac el Calvo, mercader de cavalls al servei de Pere el Gran". *Estudis d'Història Medieval V* [= "Estudis dedicats a Ferran Soldevila" 5, Barcelona 1972], 45-54, i Romano: "Los Surí, judíos de Huesca y perleros de la reina de Aragón (1350-1372?)".- *Seforad* (Madrid), XI (1980 [1982]), 255-281, 1 quadre.

¹⁸⁵ De vegades, però només quan es tracta de problemes entre jueus, el sobirà demana el parer/cansell d'un jueu destacat, normalment una autoritat rabínica –sovint els documents el citen com mestre en llei hebraica.– Per tal d'evitar un possible equivoc en l'ús de la paraula, descarto anomenar-los "conseller" i en dic "aconsellador". Vegeu Romano, David: "Cortesianos judíos en la Corona de Aragón", en *Destierras aragoneses* [Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1988], reimprès en Romano, David: *De historia judía hispánica* [Universitat de Barcelona, Barcelona 1991]. L'original era escrit en francès Romano, David: *Courtisans juifs dans la Couronne d'Aragon*, en *Actes des Journées d'études* [= *Les juifs dans la Méditerranée médiévale et moderne*] (Université de Nice, Nice 1986), § 1.0.

He de dir que no sé fins a quin punt aquesta pot ser considerada una activitat pública.

¹⁸⁶ Aquest és el cas de membres de la família Ravaya, als quals vaig dedicar la meua tesi doctoral. Fins que aquesta tesi no s'hagi publicat, hom pot llegir les breus indicacions que es troben en Romano: "Los funcionarios judíos de Pedro el Grande de Aragón" (citat a la meua nota 183).

¹⁸⁷ Va ser el gironí Jucef Ravaya. Unes quantes dades d'ell són reunides al § 1.2.

¹⁸⁸ Va ser el gironí Mossé Ravaya (vegeu § 1.2.).

Escribà+Frago 13 [2.9.1233]: Salomó Bonafós, batlle reial de Catalunya, confirma la compra del mas Llombard de Caldes. Vegeu la confirmació de la mateixa compra feta pel jueu Bondia Gracià, batlle reial i il·loctinent de Nuno a la batllia de Caldes (Escribà+Frago 12 [2.9.1233]).

Aquest Salomó Bonafós era parent dels Ravaya (cf. Baer: *JCS*, notícies després del núm. 120).

¹⁸⁹ Escribà+Frago 10 [30.3.1232]: establiment d'uns molins a la parròquia de Santo Maria de Gaüses (avui agregat del municipi de Vilopriu, al NE de Girona). Entre els signants hi ha Momet, batlle, jueu, que rep 4 sous.

¹⁹⁰ No serà pas el rossellonès comte Nunyo, que participà en la conquesta de Mallorca?

¹⁹¹ Publicat per Baer: *JCS* 89.2. En el document transcrit per Baer amb el núm. 89.1 (15.7.1231) és qualificat com a batlle de Girona i signa en hebreu amb el títol de gizbar. Vegeu el regestum d'Escribà+Frago 12.

¹⁹² Vegeu final § 8.0 i sobretot § 8.2.

¹⁹³ Règné 372 = Jacobs 486 [21.11.1267].

¹⁹⁴ Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (citat en la meua nota 50) § 5.3 [pág. 128-129].

¹⁹⁵ Règné 404 [12.3.1269]: el regestum diu "Salries".

¹⁹⁶ El recaptador en cap del bovatge (impost exigít només a Catalunya) primer va ser Jucef Ravaya i després el seu germà Mossé Ravaya (vegeu Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* [citat a la meua nota 50], pág. 152 i següents).

¹⁹⁷ Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (citat a la meva nota 50), pàg. 154-155.

¹⁹⁸ ACA, CRD Pere II extraserries núm. 101. Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (citat a la meva nota 50), pàg. 154. Vegeu més endavant el que diré a la meva nota 337.

¹⁹⁹ Semblen coexistir les grafies Berzolay/Berzelay/Verdzelay. Vegeu Règné 724 (19.4.1279) i Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (citat a la meva nota 50), pàg. 169. Aquest jueu és citat en un pergami gironí (Romano: *Per la Girona jueva*, pàg. 401 [8.6.1267]).

²⁰⁰ Vegeu la meva nota 185.

²⁰¹ Vegeu § 3.2.

²⁰² A Romano: *Lleida* (§ 6.1) vaig dir que només "es coneix el nom d'un jueu arrendador d'impostos, en concret de l'alfandega del blat" (Jacobs 167a [31.8.1259]).

²⁰³ Fa poc (§ 5.2.1, en el text pertinent la meva nota 195) he citat un Salomó den Salvies, batlle del cercle de Besalú-Banyoles.

²⁰⁴ Règné 477 (18.8.1271).

²⁰⁵ Règné 512 (1.4.1272) = Jacobs 728.

²⁰⁶ Tot i que allí només al·ludia al préstec, vegeu Romano, David: "Prestadores judíos en los estados hispánicos medievales", *Estudios Mirandeses* (Miranda de Ebro), VIII (1988), reimprès en Romano, David: *De historia judía hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), § 4.

²⁰⁷ Romano: *Lleida* § 6.1 (pàg. 126-127).

²⁰⁸ Romano, David: "Judíos hispánicos y mundo rural", *Sefarad* (Madrid) II (1991), 353-367.

²⁰⁹ Publicat a Huici+Cabones núm. 935, citat a Jacobs 128 = Règné 92 (15.1.1258): el pare era tintorer a Girona; el fill és a Barcelona.

²¹⁰ Règné 2141 (6.6.1293).

²¹¹ Publicat per Huici+Cabanes núm. 1434, citat per Règné 289 (3.10.1264) = Jacobs 308.

²¹² Règné 287 (1.10.1264) = Jacobs 303.

²¹³ Bofarull pàg. 843 (1.10.1264).

²¹⁴ Concessió als jueus de Barcelona Règné 388 (25.10.1268) = Jacobs, 426, que el mateix dia va ser feta extensiva als de Girona (Règné 392 = Jacobs 429).

²¹⁵ Règné 687=XI (17.8.1277): carta a les aljames de jueus de Barcelona, Girona, lleida, Saragossa i València, sobre indemnitzacions per a la conversió d'esclaus mudèjars. Recordo el text adreçat a l'aljama de jueus de Lleida (Romano: *Lleida*, final del § 6.1).

El 1296 consta l'existència d'Axona sarraïna (esclava?) d'Issach Perfet (de la Bisbal) (citada al text corresponent a la meva nota 166).

²¹⁶ Sobre aquesta denominació de 'prestador', vegeu Romano: *Prestadores judíos en las estados hispánicos medievales* (citat a la meva nota 206).

²¹⁷ Recordaré que a la Corona d'Aragó el percentatge legal autoritzat era el 20% (a la Corona de Castella, el 33,3%).

²¹⁸ Seran obligots a pagar el que deuen a un Bernat Vidal (Règné 1618 [16.8.1286]).

²¹⁹ Vegeu Règné 2318 (12.2.1291).

²²⁰ Escribà+Frago 7 (6.12.1213) i 18 (4.8.1261).

221 Per aprofundir els detalls hom podrà veure diversos regesta de Régné s.v. *moneylending*. Entre els mollíssims documents d'aquest període que tracten de préstecs vull recordar els fets conèixer per Escribà+Frago 17, 18, 20, 22+23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50+51 i 52.

222 Régné 1383 (6.6.1285).

223 Vegeu § 4.

224 Régné 96 (28.3.1258) = Jacobs 150.

225 Régné 98 (31.3.1258) = Jacobs 152.

226 Régné 116 (11.8.1259).

227 Publicat per Huici+Cabanes núm. 1434, citat a Régné 289 (3.10.1264) = Jacobs 308. La concessió als jueus de Besalú es troba a Régné 287 = Jacobs 303 (1.10.1264).

228 Régné 294 (15.10.1264) = Jacobs 310.

229 Publicat per Huici+Cabanes núm. 1435, citat a Régné 293 (15.10.1264) = Jacobs 316.

230 Régné 296 (15.10.1264).

231 Régné 293 i 294. Aquests dos documents han estat citats en les notes precedents.

232 Citat en el text pertinent a la meua nota 125 (6.6.1290).

233 Régné 411 (19.4.1269) = Jacobs 451; cf. Régné 420 (24.4.1269) = Jacobs 444.

234 Régné 1113 (7.2.1284) i 1682 (12.11.1286).

235 Sobre el préstec en general, vegeu Romano, David: "Los judíos hispánicos y el préstamo", en *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, division B volume 1: *The History of the Jewish People* (Jerusalem 1994), pàg. 91-98.

236 N'he parlat abans § 3.2.

237 Régné 5 (31.3.1229).

238 Escribà+Frago 18 (4.8.1261).

239 Escribà+Frago 47 (19.5.1293).

240 Per exemple Escribà+Frago 18 (4.8.1261).

241 Escribà+Frago 14 (23.9.1239). Venda feta pels marmessors d'un veí de Cassà, que el comprador pagarà als jueus Barzelay, al seu nebot Abraham, a Bonasch, i a altres jueus del Call.

242 Marqués pàg. 471, nota 20.

243 Escribà+Frago 48 (3.10.1294): Jucef, fill del difunt Salomó Bonafè, i Salomó, fill del difunt Abraham Bonafè, tots dos jueus de Girona, defineixen a dos cristians els deutes contrets amb ells i amb el difunt Salomó Bonafè, del qual n'és hereu el dit Jucef; i Escribà+Frago 52 (9.6.1295): Jucef, fill del difunt Salomó Bonafè, jueu de Girona, defineix als hereus d'un cristià tots els deutes concedits pel seu pare.

244 Régné 892 (18.1.1282).

245 Régné 2102 (18.4.1290). Cf. Régné 2106 (24.4.1290).

246 Régné 2265 (19.12.1290).

247 Régné 2699 (5.4.1298).

248 Régné 2698 (5.4.1298).

249 Escrivà+Frago 11 (12.4.1232).

250 Règné 414 = Jacobs 443 (19.4.1269): promet que durant tres anys no concedirà moratòries especials als deutors, excepte als qui acompanyin al sobirà a ultramar.

251 Règné 2104 (23.4.1290): promet no donar moratòries durant dos anys als deutors dels jueus de les ciutats i collita de Girona i Besalú; si en donés no tindrien efecte sobre els deutes a jueus.

252 Règné 497 = Jacobs 396 (7.12.1271).

253 Règné 2144 (6.6.1290).

254 Règné 471 (13.8.1271) = Jacobs 503, Règné 791 (24.6.1280), 2686 (10.5.1298), 2698 (1.5.1298) i 2699 (5.5.1298).

255 Règné 2699 (5.5.1298).

256 Règné 473 i 475 (ambdós 13.8.1271).

257 Escrivà+Frago 15 (8.10.1251) parla de la compra d'un cens que tenia un jueu. El Règné 2121 (12.5.1290) explica que un jurisperit ha de procedir contra els jueus de Girona que guarden debitoris subscrits per Guillem de Sonromà.

258 Vegeu Romana: *Els jueus en temps de Pere el Cerimoniós (1336-1387)* [citat a la meua nota 101], § 5.2.1.

259 Escrivà+Frago 35 (9.11.128-): béns mobles d'Astruch Salendí, fill de Bonjuhò Salendí, mort sense testar.

260 Vegeu § 2.

261 Escrivà+Frago 16 (8.8.1259): honor d'Abraham Cabrit, peça de terra sota domini jueu, que afronta a l'est amb la vinya d'Abraham Rovaya. Vegeu també els establiments de vinya citats a Escrivà+Frago 40 (9.4.1288) i 46 (17.4.1292).

262 Vegeu § 1.1.

263 Escrivà+Frago 18 (4.8.1261).

264 Escrivà+Frago 54 (9.6.1297).

265 Escrivà+Frago 35 (9.11.128-).

266 Règné 2265 (19.12.1290), ja citat al § 0.4 nota 21.

267 M'he referit en alguna ocasió a aquesta tècnica, en dir que «hi ha indicis que van ser justament els jueus de Lleida els qui van establir un sistema de declaració-pagament, que es generalitzà a altres aljames, segurament a les catalanes, segons és sabut explícitament en el cas de Barcelona. Estic al·ludint a les "declaracions per sou i lliuro", recollides en els (o en uns) estatuts de l'aljama lleidatana» (Romano: *Lleida* § 6.2.0).

268 Règné 708 (15.10.1278), document que explica que en el cas de Girona i Besalú no s'havia fet des de feia set anys.

269 Règné 2108 (26.4.1290).

270 Règné 1163 (27.6.1284).

271 Vegeu les dades expasades al principi del § 1.2. No tinc proves d'altres jueus que seguisin constantment la cort (situació que els feia exempts del pagament d'impostos).

272 Tot sembla indicar que el tribut era la quèstia: vegeu la meua nota 304.

273 Règné 979 (26.10.1282). Es tracta del cronista Bernat Desclot.

274 Règné 2113 (2.5.1290).

275 Règné 1251 (4.1.1285).

276 Vegeu els detalls recollits a Romano, David: "El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas", *Sefarad* (Madrid-Barcelona), XIII (1953), reimprès a Romano, David: *De historia judia hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), pàg. 73 i 71.

277 Règné 820 (28.7.1280).

278 Vegeu Romano: *El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas* [citat a la meua nota 276].

279 Règné 1026 (27.2.1283), publicat a l'apèndix, doc. 4, de Romano: *El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas* (citat a la meua nota 276).

280 Com que no sempre hom disposa de les xifres corresponents a totes les aljames, com a mínim caldria indicar la proporció entre elles segons mòduls, en la present ocasió prenent com a base la quantitat de Girona = 1.

Per al sentit que dono a la paraula 'mòdul', vegeu Romano, David: "Los judíos de la Corona de Aragón en la primera mitad del siglo XV", en *Actas y Comunicaciones del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón I* (Diputació Provincial de Balears, Palma de Mallorca 1959 [1961]), pàg. 247, reimprès a Romano, David: *De historia judia hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), pàg. 127.

Ben sovint monquen les dades de Lleida i Tortosa (a més de Fraga i Monçon, aleshores vacil·lants entre Aragó i Catalunya). I no s'ha d'oblidar que des de l'any 1276 Mallorca i Perpinyà pertanyien a l'independent regne de Mallorca.

281 El pagament es feia per estats, segons és explicat al § 1 de Romano: "El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas" (citat a la meua nota 276).

282 Publicat a Hucic+Cabanes 899. Citat a Règné 80 i 81 (28.12.1257) = Jacobs 136 i 137.

283 Règné 164 (21.5.1262) = Jacobs 224. En els regesta no sempre és igual la quantitat de mèlgoresos corresponents al tribut anual: tal vegada són 13 300 i tal vegada 13 250.

Segons unes dades que amablement m'ha passat el Dr. Manolo Sánchez, el 1280 1 sou mèlgorès equivalia a 1 sou i 2 diners barcelonesos.

284 Vegeu CARRERAS Y CANDI, FRANCESCH: "La creuada a Terra Santa (1269-1270)", en [Primer] *Congrés d'Història de la Corona d'Aragó I* (Barcelona 1909), 106-138.

285 Règné 413 (19.4.1269) = Jacobs 442 = Bofarull pàg. 844.

286 Document editat per Baer: JCS 103, i abans per Jacobs doc. VII (pàg. 133-134, vegeu els seus regesta 501 i 502) i regestat per Règné 484 (que el data al 1271, tot i assenyalant que es tracta del viatge a Lió [cf. la meua nota 290]).

287 L'any 1357, havent de discutir un assumpte de taxació, per tal d'evitar que "seguir sen dia a ellos [als jueus] grandes messiones e danyos, por que nos querentes guardor les dites aljames de mession", el Sobirà va citar només els delegats de les de Saragossa, Barcelona i València; un any més tard van ser cridades per estats: per Catalunya només Barcelona, Girona i Lleida, quedant Perpinyà explícitament exclosa. Vegeu Romano: *Lleida* pàg. 107 nota 46.

288 Vegeu més amunt, el text pertinent a la meua nota 285.

289 Bofarull pàg. 844.

290 "In auxilium viatici de Lucduno", per assistir al concili: Bofarull CL, publicat abans (amb errors) per Jacobs doc. VI (25.8.71) = 500A. Vegau Soldevila, Ferran: *Jaume I Pere el Gran* (Teide, Barcelona 1955), pàg. 44.

El mateix document diu que Mallorca pagò 2 600 i Montpel·lier 600 sous.

291 Règné 682 (21.6.1277).

292 Règné 777 (11.4.1280).

²⁹³ Romono: *El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas* (citat a la meua nota 276).

²⁹⁴ Règné 1172 = XIV (6.7.1284). Fixeu-vos que en aquest cas no utilitzo el regestum ans el document editat.

²⁹⁵ Règné 1339 (15.4.1285). No sé veure les quantitats que havien de pagar la resta de les aljames. Vegeu Romano: *El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas* (citat a la meua nota 276), pàg. 15 i 20-21.

²⁹⁶ Règné 1800 (25.10.1287). Les quantitats corresponents a altres aljames són recollides per Règné en els regesto anteriors i posteriors a aquest.

²⁹⁷ Règné 2140 (6.6.1290). Barcelona és taxada en 95 000 (Règné 2139 [6.6.1290]), és a dir, Girona paga ± el 12% de Barcelona; en mòduls serien: Girona 1, Barcelona 8. No veig les dades corresponents a les altres aljames.

²⁹⁸ Règné 2313 (8.2.1291).

²⁹⁹ Escribà+Frago 34 (16.8.1280). La quantitat és en sous barcelonesos, fet en desacord amb les dades que conec per altres fonts. No he sabut trobar aquest document en el repertori de Règné (ni en el de Jacobs).

³⁰⁰ Pel que fa a les cenes, uns deu anys després el nou sobirà Alfons el Lliberal manà que no fossin recaptades: Règné 2039 (25.11.1289).

³⁰¹ Vegeu l'exempció decidida per l'infant en Pere, el futur Pere el Gran (Règné 474 [13.8.1271]). N'havia parlat abans Jaume I en dispensar del pagament als jueus de Girona i Besalú, però amb una reserva: sempre haurien de tenir preparada la roba necessària per a 10 llits per a la cambra reial (Règné 412 [19.4.1269]).

³⁰² El 1260 del tribut anual dels jueus de Girona els remet 2.000 sous melgoresos (quantitat que haurien de pagar 800 Tortosa, 700 Perpinyà, 500 Lleida, és a dir, que ho pagarien altres jueus catalans) (Règné 127 [11.6.1260]= Jacobs 170).

³⁰³ L'any 1300 donada la pobresa de les aljames i collites de Girona i Besalú i tenint en compte les despeses fetes per tal de pagar les contribucions, Jaume II els va prometre que durant dos anys no els demanaria altre impost que el tribut (Règné 2726 [31.3.1300]). Sobre la 'pobresa' vegeu les notes següents.

³⁰⁴ El 1262 dispensa fins a Nadal a l'aljama de jueus de Girona i Besalú de la port de quèstia deguda pels hereus de Bonanasc de Besalú (jueu de Girona) i Navarro (jueu de Perolada). En realitat es tracta d'un allargament (publicat a Huici+Cabanes núm. 1257, i citat a Règné 162 [17.5.1262]= Jacobs 217).

Aquell mateix any l'aljama de jueus de Girona i Besalú va obtenir una rebaixa de 1400 sous barcelonesos (dels 13.250 de la quèstia o tribut anual), donada la pobresa, especialment per la pèrdua de la major part de la successió del difunt Bonanasc de Besalú (els béns del qual eren gran ajuda per al pagament del tribut anual). La rebaixa fou durant dos anys 1400 sous, i 600 sous pels anys successius (Règné 168 [30.8.1262] = Jacobs 226).

³⁰⁵ El 1264 remet o l'aljama de jueus de Girona i Besalú 600 lliures del tribut de 1265 (Règné 291 [15.10.1264] = Jacobs 309).

³⁰⁶ Règné 332 = Jacobs 379 (3.6.1265).

³⁰⁷ Remissió per 5 anys, excepte el tribut anual, als jueus de l'aljama i collita de Girona i Besalú a causa dels danys soferts per la invasió francesa: Règné 1502 (19.3.1286). L'ordre és repetida àdhuc quatre anys més tard: Règné 2109 (27.4.1290).

³⁰⁸ Durant dos anys no demanarà impostos (fins a 1000 sous) al gironí Maymó Cerdà donat els perjudicis soferts per la invasió francesa (Règné 1462 [24.10.1285]).

³⁰⁹ El 1257 les aljames de jueus de Girona i Besalú donaren 2000 sous barcelonesos i 100 morabatins alfonsins del proper tribut al jueu gironí Izach de Navarra, el qual els havia de pagar a un creditor del sobirà (Règné 56 [27.8.1257] = Jacobs 131); el 1258 el sobirà manà a l'aljama de jueus de Girona que sobre el proper tribut de Nodal pagués 40 morabatins alfonsins d'or a Bonastruc çà-Porto. De fet era una assignació (Règné 84 [2.1.1258] = Jacobs 138 [que els atribueix a "Magestro"]).

³¹⁰ Règné 119 (31.8.1259): assigna 10000 sous jaquesos –per què jaquesos?– al seu creditor Benvenist çà-Porto sobre el tribut de Nadal i sant Joan dels jueus de Girona; Règné 126 (10.6.1260) = Jacobs 169a: ordre a l'aljama –és esmentada en singular– de Girona i Besalú que ha assignat a un creditor seu –el regestum no indica a qui es refereix– 8.683 sous i 4 diners barcelonesos nous de tern, sobre el tribut de Nadal i, si cal, de sant Joan.

³¹¹ Règné 80 i 81 (28.12.1257) = Jacobs 136 i 137: els jueus de Girona+Besalú pagaren a l'infant Pere els tributs de Nadal 1257 i sant Joan 1258 (citat a la meua nota 282); i també Règné 519 = Jacobs 636 (15.5.1272).

³¹² Règné 88 = Jacobs 139 (9.1.1258 data). El document és publicat per Huici+Cabanes núm. 914. Cf. també Huici+Cabanes núm. 916.

³¹³ Règné 56 = Jacobs 131 (27.8.1257), 85 i 87 = Jacobs 110 (9.1.1258), 319 (= Jacobs 373), 373 = Jacobs 487 (21.11.1267), 488 = Jacobs 723 (27.3.1271), 492 = Jacobs 724 (7.10.1271), 511 = Jacobs 727 (29.3.1271), 979 (26.10.1282, citat abans a la meua nota 273), 1288 (20.3.1285), 1339 (15.4.1285), 1504 (19.3.1286), 2309 (2.2.1291) i 2352 (16.4.1291).

Altres assignacions són citades a les pàgines que segueixen.

³¹⁴ Jaume I reconeix deure 8000 sous barcelonesos a l'aljama de jueus de Girona-Besalú. Els assigna sobre les rendes i la quèstia de diversos llocs de la comarca: Règné 333 = Jacobs 380 (3.6.1265).

³¹⁵ Règné 1018 (8.2.1283), que segueix una indicació d'Amador de los Ríos, que havia conegut la notícia per en Girbal. El fet consta en dos trasllats de l'any 1362: Escribà+Frage 36 i 38 (ambdós del 25.1.1283). Vegeu també Règné 1019.

³¹⁶ Vegeu el text pertinent a la meua nota 266.

³¹⁷ Vegeu, per exemple, la meua nota 20.

³¹⁸ Règné 2329 (1.3.1291). Vegeu les meves notes 99 i 149.

³¹⁹ Vegeu § 5.2.3.1.

³²⁰ He esmentat al seu moment atacs dels anys 1278, 1285 i 1293 (vegeu per exemple, els textos pertinents a les meves notes 49, 65, 84).

³²¹ Baer: JCS 133 (20.6.1292). Valdria la pena divulgar les frases d'aquest document, perquè aprenguin a callar tots els que no volen entendre que la Inquisició no podia –teòricament, s'entén!– ocupar-se dels jueus.

³²² Vegeu el § 1.1 de Romano, David: "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], 9-27 y 29-42, reimprès a Romano, David: *De historia judia hispànica* [Universitat de Barcelona, Barcelona 1991], 475-493.

³²³ Vegeu Règné 390 i 392 (24.10.1268) = Jacobs 427 i 429. Vegeu Huici+Cabanes núm. 1601.

³²⁴ Règné 339 (7.8.1265).

³²⁵ Vegeu § 3.2.

³²⁶ Vegeu els textos pertinents a les meves notes 178 i 164.

327 Régne 5 (31.3.1229).

328 Régne 1289 (22.1.1285).

329 Bofarull pàg. 844 (25.4.1269).

330 En el text [o potser en el regestum] hi ha algun detall que falla, puix que els meus càlculs em diuen que en aquells temps el primer dia de la Pasqua jueva (15 del mes de nissan) va caure el 20.3.1269 i el 9.4.1270.

331 Vegeu les indicacions recollides en dues ocasions per Jacobs, pàgines 180 (s.v. *Gironí* en l'apartat "Sources of hispanojewish history") i 205 (s.v. *Gerona*, a "Towns list").

332 Vegeu el quadre publicat a FELLU, EDUARD: "Quatre lletres de Mossé ben Nahmon", *Calls* (Tàrraga) 4 (1990), pàg. 79. Cal recordar que manca la indicació que les dues persanes citades a la primera línia són germans de la mare de Ramban.

333 Vegeu, per exemple, l'article de Marquès Planagumà, José M^e: "El moralista Jonás de Gerona", *Revista de Gerona* núm. 91 (1980), 63-66.

334 Vegeu els exemples adduïts per Freehof, Solomon B.: "Home rituals and the Spanish Synagogue", en *Studies and Essays in honor of Abraham A. Neuman* (Leiden 1962), pàg. 215-216.

335 Vegeu Romano: *Lleida* § 1.3.

336 Per exemple, Barthomeu çà-Porta (Jacobs 500A = doc. VI), Moir Zebarra/ça-Barro (Régne 1303 i Romano: *Judios al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* [citat a la meua nota 50], pàg. 160), Astruc sa-Bisbal (Romano: *Judios al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, pàg. 169).

En els segles següents, recordo l'esment de "ça Torre, Çatorre Satorre" (1353 i 1383-1411); vegeu Blasco Martínez, Asunción; i Romano, Dovid: "Vidal (Ben) Saúl Satorre, copista hebreo (1383-1411)", *Sefarad* (Madrid), II (1991), pàg. 5 i 7.

337 Per exemple, hom pot veure ACA, CRD Pedro II extrasèries núm. 101: comptes del bovatge de la zona d'Amer, amb textos en hebreu i en català/llatí (un fragment d'ell és publicat a Baer: *JCS* pàg. 136). Cf. la meua nota 198.

338 Són documents publicats després del núm. 96 de Baer: *JCS*. Vegeu també el document que esmentaré a la meua nota 370.

339 Havien de ser presentades en aquest congrés per la Dra. Asunción Blasco; però hi ha renunciat, car ha pensat que poques coses realment noves podria dir.

Vegeu Denifle O.P., Heinrich: "Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263", *Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görresgesellschaft* (München), VIII (1887), 225-244. I també Millàs i Vallicrosa, J.: "Un error a la biografia de Mossé ben Nahman de Girona", *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona) X (1917-1918), 194-198. Tanmateix hom ha de veure l'article de Valls i Taberner, que esmentaré a la meua nota 357.

340 Régne 84 (2.1.1258) = Jacobs 138 (que els atribueix a "Magestro"). He de dir que cap dels dos regesta no explica quin és el motiu del pagament; gràcies a la transcripció que m'ha passat Asunción Blasco queda clar que es tracta d'una donació (per quin motiu?).

341 Régne 137 (17.10.1260) = Jacobs 173 (només aquest regestum indica que el molí és al Mercadal). He llegit la transcripció feta per Asunción Blasco.

342 Régne 207 (20.7.1263), publicat per Denifle (a l'article citat a la meua nota 339), doc. 1. Caldria analitzar la bibliografia que cita l'erudit francès, almenys donades les diferències entre el document conservat a l'ACA i el que es troba a l'Arxiu Diocesà de Girona (al Cartoral de Carlemany).

Vegeu les dades que dona Millàs Vallicrosa, José M^e: "Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263", *Anales de la Universidad de Barcelona. Memorias y Comunicaciones* I (1940), 25-43, que tradueix força tros d'un article de Baer, Ishaq: "Le-biqoret ha-

wikkuhim šel R. Yehiel mi-París wē-šel R. Mošē ben Naḥmon", *Tarbiz* (Yerušaláyim) II [1931-1932], 172-187.

Sobre aquesta denominació d'"adoctrinament", vegeu el text pertinent a meua nota 47.

³⁴³ Per exemple, Girbal: *Los judíos en Gerona* (citat a la meua nota 47), pàg. 36-38. Vegeu la bibliografia citada per Escrivà+Frago 21.

³⁴⁴ En parlaré breument al final d'aquest paràgraf.

³⁴⁵ Parlant d'un afer ben diferent, però amb semblant roonoment, recordo allò que vaig dir a Romano, David: "Legado de un judío al rey Pedro el Grande", *Sefarad* (Madrid-Barcelona), XVII (1957), 145-146, reimprès a Romano, David: *De historia judia hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), 95-96: "Es cierto que el documento no habla de Abayu sino de David. Esto podría inducirnos a creer que dos judíos, ambos torolenses, por la misma época, legaron una misma cantidad al mismo individuo: el Rey. Aunque tal coincidencia sería bastante curiosa, no resultaría imposible; pero el hecho de que en este documento se cite, al igual que en los otros que hemos de estudiar, como encargado del embargo a Miguel Pérez de Barnabe, unido a la circunstancia de que es posible que la Cancillería confundiera el nombre de Abayu con el de David, nos inclina a suponer que se trata de un mismo asunto, en el que se deslizó una confusión onomástica".

³⁴⁶ Règné 319 (25.2.1265) = Jacobs 373. Règné remet al Reg. 14, fol. 70, que he llegit en transcripció feta per Asunción Blasco; però potser calgui veure el text conservat al Reg. 13, fol. 257-3.

³⁴⁷ Règné 323 (12.4.1265), publicat per Denifle: "Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263" (citat a la meua nota 339), doc. 8, i també per Huici+Cabones núm. 1452.

³⁴⁸ Règné 324 (12.4.1265), publicat per Denifle: "Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263" (citat a la meua nota 339), després del document 8.

³⁴⁹ Sobre aquesta denominació vegeu el que he dit en diversos treballs, per exemple, al § 0.1 de Romano, David: "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* -Medina del Campo 16-18.4.1991- III: *Árabe, Hebreo e Historia de la Medicina* (Junta de Castilla y León, Valladolid 1993), 169-176; en el § 1.1 de Romano, David: "Judíos hispánicos en los siglos IV-IX" en *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII*, III Congreso de Estudios Medievales. Fundación Sánchez-Albornoz (Madrid 1993).

³⁵⁰ Exemples ben coneguts són el de R. Šelomó ben Adret (en acrònim RašBà), documentalment dit Salomó den Abraham i el de R. Aharon ha-Leví, que en els documents és dit Aaron de na Clara. Observeu que en aquests exemples el prenom és el mateix en ambdues fonts.

³⁵¹ Vegeu un xic més amunt el text pertinent a la meua nota 338.

³⁵² Una vegada la citació és "frater Paulus, dictus Christianus" (Denifle: "Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263" (citat a la meua nota 339, doc. 10).

³⁵³ La informació me l'ha donada l'amic Eduard Feliu: li estic molt agraït.

³⁵⁴ "Frai Pol" (Chavel, Haim Dov: *Kitbé rabbenu Mošē ben Naḥman* [Massad ha-tav Kook, Yerušaláyim 5724/1963], pàg. 306; però el manuscrit de la Biblioteca Nacional d'Israel diu "frare Pol" [i no pas "Frai"]. El nom també és esmentat ("frai Pol") a Eisenstein, Yehudà David: *Ošar wikkuhim*, 5729/1969, pàg. 86, col. 2.

³⁵⁵ Alcover+Moll: *Diccionari català-valencià-balear* vol. 8 (Palma de Mallorca 1957) pàg. 700. Tot i que el prenom *Pol* podria ser francès, hom ha de tenir present que no era pas llengua parlada en aquestes terres.

³⁵⁶ Evidentment és cristià el Bartomeu ça Porta present en un document publicat per Jacobs doc. VI (vegeu la meua nota 336).

357 Valls i Taberner, Ferran: "El Diplomatarium de San Ramon de Penyaforat". *Analecta Sacra Tarraconensis* (Barcelona), V [1929], pàg. 296, document XXXIV. El document també indica que Benvenist és germà d'Astruc.

358 Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citat a la meua nota 49), pàg. 126-127.

Heus aquí les altres referències: Jacobs 289, 313, 314, 321 i 322; REGNÉ 262, 302, 303, 315, 316, 384, 516, 607 i 673; Bofarull pàg. 836.

359 Tots aquests parentius són atestats en el regestum de Règné 302 [11.11.1264] = Jacobs 313. Vegeu també Règné 303 [11.11.1264] = Jacobs 314.

360 Règné 262 [29.5.1264] = Jacobs 289 (publicat com a document IV, a les pàgines 130-131) i Règné 315 [22.2.1265] = Jacobs 321, publicat a Huici+Cabanes núm. 1447 [22.2.1265].

361 Però vegeu el que va dir Millàs: "Un error a la biografia de Mossé ben Nahman de Girona" (citat a la meua nota 339).

362 Vegeu els capítols II i VIII de Romano: "Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón [1276-1285]" (citat a la meua nota 50).

363 Règné 673 [3.1.1277], esmentat a Romano: "Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón [1276-1285]" (citat a la meua nota 50), pàg. 153, nota 1092.

364 Romano: *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)* (citat en la meua nota 50), pàg. 171, segons document d'ACA Reg. 40, fol. 117:2 [6.6.1278]. Sens dubte, vaig equivocar-me en dir que era fill d'en Benvenist.

365 Romano: "Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón [1276-1285]" (citat a la meua nota 50), pàg. 57, nota 352.

366 Aquest cas l'he estudiat sumàriament en Romano, David: "Respuesta y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)", *Sefarad* [Madrid-Barcelona], XXVI [1966], 47-52, article reimprès en Romano, David: *De historia judía hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), 131-136. Vegeu també Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citat a la meua nota 49), pàg. 136-137.

Sobre els malsins, vegeu Blasco Martínez, Asunción: "Los malsines del Reino de Aragón", en *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, division B volume I: *The History of the Jewish People* (Jerusalem 1994), pàg. 83-90.

367 Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citat a la meua nota 49), pàg. 119.

368 Vegeu la meua afirmació per pensar que a l'edat mitjana una persona era jueva: "Hi ho una sola i única raó perquè un fet sigui considerat aquí: que el document tingui cura de dir explícitament que es tracta d'un *judeus* o *hebreus*, o bé que usi l'adjectiu *hebraicus*, *judaicus* o la possessió marcada per un *hebreorum*": frase publicada a Romano, David: "Els jueus de Barcelona i Girona fins a la mort de Ramon Borrell (1018)", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* XXIV (= *Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya II* [Generalitat de Catalunya [Comissió del Mil·lenari de Catalunya], Barcelona 1992], pàg. 124.

369 Valls i Taberner: "El Diplomatarium de San Ramon de Penyaforat" (citat a la meua nota 357) pàg. 65, document XXXIV: "Benvenist de Porta, iudei de Villafrancha quondam... Benvenist Zaporta, iudeum de Villafrancha... dicto Benvenist, tunc baiulo Barchinone et Gerunde". Vull indicar que el document també indica que Benvenist és germà d'Astruc.

370 Vegeu Escrivà+Frogo 18 [4.8.1261]: Benvenist [ça]-Porta, jueu de Vilafranca, que té cartes de deute per Sara, filla del difunt Bonanat fill de Belshom, promet que un cop pagats els deutes, tornarà les escriptures dels préstecs concrets amb Momet i el seu fill Belsom obligant tres masos situats a la parròquia de Serinyó, una altra contractada amb Momet i amb Bonastruc d'Alfach; i altres contractats amb els damunt dits. Agraeixo a Silvia Planas haver-me procurat una fotocòpia d'aquest pergamí.

- 371 Jacobs 205 (9.5.1263), document que no sé trobar en el repertori de Régné.
- 372 Régné 374 (1.2.1268) = Jacobs 681. He comprovat la lectura a base d'una fotocòpia que m'ha proporcionat Asunción Blasco.
- 373 Heus aquí altres regesto que s'han de mirar: Jacobs 192, 205 (9.5.1263, document que no sé trobar en el repertori de Régné), 375 (13.4.1264 = Régné 325 Reg. 14, fol. 72) i Régné 360 (8.4.1267).
- 374 Baer: JCS 96 (19.8.1257).
- 375 Jacobs 142 (15.1.1258).
- 376 Jacobs 144 (12.2.1258).
- 377 Régné 119 (31.8.1259).
- 378 Régné 164 (21.5.1262) = Jacobs 224.
- 379 Régné 232 (1.1.1264), Bofarull pàg. 836.
- 380 Jacobs 143 (12.2.1258).
- 381 Jacobs 145 (11.2.1258), que va llegir "Turza".
- 382 Vegeu Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (citada a la meua nota 49), pàg. 119 i 693, nota 20.
- 383 Régné 1897 (26.2.1288).
- 384 Esmentat al text pertinent a la meua nota 269.
- 385 Sobre la denominació de "textos", vegeu el que he dit abans, en el passatge pertinent a la meua nota 349.
- 386 Hom pot veure el que vaig dir a meua nota 331.
- 387 Régné 157 (4.5.1262) el nomena "Benedi, Juif de Girona", mentre que Jacobs 215 en la transcripció del document (document III, a la pàg. 130), en diu "Benedicta". He de dir que a la transcripció hi ha alguns errors evidents, per exemple, va llegir març en comptes de maig.
- 388 Benet Biona, jueu de Girona, i Salomon Abraham, jueu de Barcelona, mestres en llei hebrea (Régné 725 (23.4.1279) i Baer: JCS 116, 1 i 2 (19.4.1279).
- 389 Vegeu la meua nota 185.
- 390 Vegeu la meua nota 387.
- 391 Vegeu la referència d'aquest quadre a la meua nota 332.
- 392 Vegeu la meua nota 388.
- 393 Romana: *Responso y repertorios documentales* (citada a la meua nota 366), document I. Benedictus b. Yonà.
- 394 Repeteixo aquí les meves paraules: «Recapitulant una mica les coses que he dit, crec que cal fer una afirmació prèvia: en l'estat actual dels nostres coneixements és ben possible escriure una primera història dels jueus de Lleida. Per fer-ho, però, caldria examinar directament les notícies conegudes, vull dir, no resignar-se a utilitzar els *regesta*, com he hagut de fer jo: pràcticament cada cop que he anat a la font primària, he trobat que molts aspectes, àdhuc importants, d'un document no havien estat recollits en el resum: els exemples són massa nombrosos per esmentar-los en aquest moment.
- Amb tot, hi ha qüestions i temes que podrien ser objecte de recerca especial. Heus aquí la llista, evidentment parcial i provisional, començant per quatre treballs que forçosament han de fer-se a Lleida:

1. una recerca sistemàtica a l'Arxiu Municipal, o la qual ja he al·ludit, amb el benentès que els textos trobats han de copiar-se íntegrament;
 2. una segona recerca a l'Arxiu de la Catedral i, potser, a altres arxius eclesiàstics (malgrat que en principi els resultats hagin de ser migrats);
 3. un intent de saber què pot haver quedat dels protocols notariaus de l'edat mitjana, car existeix la possibilitat que n'hi hagi als arxius eclesiàstics locals o a altres arxius de la província actual;
 4. un intent de recuperar, si realment n'hi ha, restes de tipus arqueològic.
- Els altres temes no poden ser fets a Lleida, o no només a Lleida, és a dir:
5. una recopilació de tots els documents esparsos i dispersos referents als jueus lleidatans, per tal de ferne un diplomatarí, i en especial
 6. un corpus de privilegis, ordinations, lleis generals, etc.;
 7. una anàlisi curada que ajudi a fixar els límits de la col·lecta;
 8. una temptativa d'establir llistes censals que cal·laborin al coneixement de la demografia;
 9. un estudi de la possible distribució dels contribuents en les diverses "mans"; i
 10. una recerca exhaustiva a l'Arxiu del Reial Patrimoni.

³⁹⁵ Vegeu, per exemple, allò que he dit en aquest treball, en parlar de l'aljama i la collita (§§ 3.0 i 3.1).

³⁹⁶ Vegeu Romano, David: "Prorrata de contribuyentes judios de Jaca en 1377", *Sefarad* (Madrid), XLII (1982 [1984]), 3-39, reimprès en Romano, David: *De historia judía hispánica* (Universitat de Barcelona, Barcelona 1991), 297-333.

LOS JUDÍOS DE GIRONA EN LOS SIGLOS XII-XIII

El estudio de los judíos de Girona en los siglos XII-XIII es una tarea difícil, al menos hasta el momento actual, debido a la relativa escasez de documentos referentes a este período. La historia de la comunidad puede dividirse en cuatro etapas distintas: desde los inicios hasta 1213, desde 1213 hasta 1283, desde 1283 hasta 1391 y desde 1391 hasta 1492. De estos períodos el segundo y el tercero (s. XIII) corresponden a la llamada "Edad de Oro" de las comunidades judías de la Corona de Aragón.

En cuanto a los judíos de Girona, los documentos empiezan a ser más abundantes en el siglo XIII y permiten un estudio algo más preciso de la comunidad. En estos años se sitúa la importante familia judía gerundense de los Ravaya, cuyos miembros fueron destacados funcionarios reales. A lo largo del siglo XIII tuvieron lugar importantes acontecimientos para los judíos gerundenses: 1263 fue el año del *Adoctrinamiento de Barcelona*, y a finales de siglo empezaron los problemas para la comunidad: en 1283 se firmó el "Recognoverunt Proceres", que prohibía que los judíos ejercieran de funcionarios; el Viernes Santo de 1293 tuvo lugar un fuerte ataque al call, y los ataques fueron ya más frecuentes a partir del siglo XIV.

En cuanto a la organización de

la Aljama de Girona, parece ser que hasta finales del s. XIII Besalú y Girona formaban una sola Aljama. Hasta 1342 eran también una misma Colecta, de la cual Besalú se separó aquel año. Respecto a las actividades desarrolladas por los judíos, algunos ejercían como funcionarios, traductores, médicos o cortesanos, en el campo de las "actividades públicas". Como "actividades privadas" destacan las de comerciantes, artesanos, y, sobre todo, la de prestadores de dinero con interés. De las actividades de los judíos de Girona en el campo de la cultura se tienen pocos datos para el siglo XII, pero las referencias son más frecuentes por lo que concierne al siglo XIII, precisamente con la presencia de Mosse ben Nahman. En cuanto a la identificación de éste con Bonastruc ça-Porta, parece ser bastante probable. El hecho de considerar que existieron dos Adoctrinamientos llamados de Barcelona, en tan poco tiempo (1263-1265), con la presencia, en ambos momentos, de un rabino de Girona (Mosse ben Nahman en una y Bonastruc ça-Porta en la otra), hace que pueda considerarse la posibilidad de que los dos rabinos mencionados fuesen una misma persona, que podía tener un nombre "culto" (Mosse ben Nahman), y un segundo nombre "familiar" (Bonastruc ça-Porta).

THE JEWS IN GIRONA IN THE 12TH AND 13TH CENTURIES

The study of the Jews in Girona during the 12th and 13th centuries is a difficult task, or at least it has been so up to the present day, due to the shortage of documents referring to this period. The history of Girona's Jewish community can be broadly divided into four different stages: from the beginnings until 1213, from 1213 to 1283, from 1283 to 1391, and from 1391 to 1492. Of these periods, the second and third (13th C.) correspond to what is known as the 'Golden Age' of the Jewish communities of the Kingdom of Aragon.

As for the Jews of Girona, the documentation begins to be more abundant in the 13th C., and permits a more precise study of the community. During these years we find the important Ravaya family, whose members were high royal officials. Throughout the 13th C., important events took place for the Jews of Girona: 1263 was the year of the *Indoctrination of Barcelona*, and at the end of the century problems began for the community: the year 1283 saw the signing of the 'Recognoverunt Proceres', which prohibited the Jews from acting as officials; on Good Friday of 1293 there was a violent assault on the Call, and these attacks became more frequent in the following century.

With regard to the organisation of the Aljama of Girona, it seems that until the end of the 13th C. Besalú and Girona formed one single Aljama. Until 1342 they also belonged to the same Colecta, from which Besalú split off the following year. As for the activities carried out by the Girona Jews, some acted as officials, translators, doctors or courtiers, in the field of 'public activities'. The major 'private activities' were those of traders, artisans, and especially moneylenders (who charged interest). There is little data on the cultural activities of the Jews of Girona in the 12th C., but there are far more frequent references for the 13th C., precisely with the presence of Moses ben Nahman. As for the identification of the latter with Bonastrucça-Porta, it seems quite probable. If we bear in mind the fact that there were two so-called Disputations of Barcelona in a very short time (1263-1265), with the presence at both moments of a rabbi from Girona (Moses ben Nahman at one and Bonastrucça-Porta at the other), it may be considered possible that the two rabbis mentioned were in fact one and the same person, who may have had a 'learned' name (Moses ben Nahman) and a second, more 'familiar' name (Bonastrucça-Porta).

LES JUIFS DE GÉRONE AUX XII^e-XIII^e SIÈCLES

L'étude des juifs de Gérone aux XII-XIII^e siècles est une tâche difficile, tout au moins à l'heure actuelle, en raison de l'absence de documents se référant à cette période. L'histoire de la communauté juive de Gérone peut se diviser, à grands traits, en quatre étapes différentes: de ses débuts à 1213, de 1213 à 1283, de 1283 à 1391 et de 1391 à 1492. De toutes ces périodes, la deuxième et la troisième (XIII^e siècle) correspondent à ce que l'on a appelé l'"Age d'Or" des communautés juives de la Couronne d'Aragon.

Quant aux juifs de Gérone, les documents commencent à être plus abondants au XIII^e siècle et permettent une étude plus précise de la communauté. C'est à cette époque-là que l'on situe l'importante famille juive de Gérone des Ravaya, dont les membres furent d'importants fonctionnaires royaux. Tout au long du XIII^e siècle, d'importants événements se produisirent pour les juifs de Gérone; 1263 fut l'année du *Doctrinement de Barcelone* et c'est à la fin du siècle que commencèrent les problèmes pour la communauté; en 1283, fut signé le "Recognoverunt Proceres" qui interdisait aux juifs d'exercer comme fonctionnaires; le Vendredi Saint 1293 le *call* fut fortement attaqué et

ces attaques devinrent de plus en plus fréquentes à partir du XIV^e siècle.

Quant à l'organisation de l'Aljama de Gérone, il semblerait que jusqu'à la fin du XIII^e s. Besalu et Gérone ne formassent qu'une seule Aljama. Jusqu'en 1342, elles étaient également une même "Collecte" (démarcation fiscale) dont Besalu se sépara cette année-là. En ce qui concerne les activités exercées par les juifs de Gérone, certains étaient fonctionnaires, traducteurs, médecins ou courtisans, dans le domaine des "activités publiques". Dans celui des "activités privées", il y a lieu de distinguer celles des commerçants et des artisans et, surtout, celle des prêteurs d'argent avec intérêt. Quant aux activités des juifs de Gérone dans le domaine de la culture, on dispose de très peu de données pour le XII^e siècle, mais les références sont beaucoup plus fréquentes en ce qui concerne le XIII^e siècle, précisément avec la présence de Moïse ben Nahman. Quant à l'identification de ce dernier avec Bonastruc ça-Porta, elle semble assez probable. Le fait de considérer qu'il y ait eu deux Doctrinements appelés de Barcelone, en si peu de temps (1263-1265), avec la présence, en ces deux occasions, d'un rabbin de Gérone (Moïse ben Nahman dans l'une et Bonastruc ça-Porta

dans l'autre), font penser à la possibilité que les deux rabbins mentionnés fussent une seule et même personne, qui pouvait

avoir un nom "savant" (Moïse ben Nahman) et un deuxième nom "familier" (Bonastruc ça-Porta).

**NAHMÁNIDES Y SU CONCEPCIÓN
DEL JUDAÍSMO**

Yom Tov Assis

University of California, Los Angeles

Rabbi Moše ben Naḥman, nacido en Gerona en 1194, ocupa un lugar único en la historia del judaísmo¹. La concepción que de este último tenía ha dejado profunda huella en los círculos eruditos en distintos países y períodos históricos. Pero no siempre ha resultado fácil definir de forma precisa su identidad religiosa y cultural. Vivió en una época de transición, cuando, a raíz de la invasión de los almohades, el epicentro de la vida judía pasó de la España musulmana a la cristiana². La tradición judía andalusí se refugió en el siglo XIII en los reinos hispánicos. La España cristiana, sobre todo Cataluña, se convirtió en una encrucijada entre la cultura judeo-árabe y la tradición judía franco-alemana. El propósito de este artículo es examinar el concepto que Naḥmánides tenía del judaísmo desde esta perspectiva³.

Baer describió a Naḥmánides como opuesto al racionalismo andalusí y partidario de los ideales franco-alemanes⁴; Septimus, en cambio, lo colocaba recientemente en una encrucijada cultural crucial describiéndolo como una figura sensible producto de distintas influencias culturales⁵. La posición de Naḥmánides en la controversia maimonidiana y su posición conciliadora en toda una serie de cuestiones se prestan a distintas interpretaciones de sus opiniones y puntos de vista⁶.

La reverencia que Naḥmánides sentía y el casi incondicional apoyo que prestó a los eruditos de generaciones precedentes, determinó en buena medida su concepto del judaísmo. La defensa que hizo de Alfasi frente a los ataques de R. Zeraḥiah de Gerona y R. Abraham ben David de Posquières, ilustra el profundo respeto que tenía por la tradición y el principio de autoridad que Alfasi representaba. Su *Sefer Milḥamot Hašem* (Las guerras del Señor)⁷ y el *Sefer HaZejut* (El Libro del Mérito)⁸, que escribió en defensa de Alfasi, presentan una crítica bien documentada de los dos rabinos a quienes Naḥmánides estimaba enormemente. Sus comentarios al *Sefer Hamišvot* (Libro de los Preceptos) de Maimónides⁹, tenían también por objeto defender las *Halajot Gedolot* de R. Šim'on Cayra que Maimónides había cuestionado seriamente¹⁰. Su defensa

constante de las autoridades de generaciones anteriores no debe, sin embargo, engañarnos y llevarnos a pensar que las seguía ciegamente. Sus propias palabras, “No seré siempre un asno que porta sus libros”¹¹, muestran su preocupación porque la gran reverencia que sentía por los sabios de generaciones precedentes fuera mal interpretada como una aceptación ciega de sus palabras.

La creencia en la *creatio ex nihilo* constituía para Naĥmánides uno de los tres dogmas fundamentales del judaísmo¹². En su opinión, habitar en la Tierra de Israel era uno de los mandamientos más importantes de la Torah¹³. Su creencia en la reencarnación de las almas es típica de su concepción religiosa, así como su opinión de que el principio “Anda delante de mí y sé sin defecto” es uno de los 613 mandamientos y exige del hombre una fe sin fisuras. En la doctrina de Naĥmánides, la naturaleza y el “orden del mundo” no tienen cabida, sino que el mundo está dominado por dos tipos de milagros: los manifiestos y los ocultos, sin que la naturaleza juegue el menor papel¹⁴. Todo lo que sucede o se da en el mundo es milagroso. En su comentario a Éxodo XIII, 16, asegura: “Por medio de los grandes milagros abiertos, uno llega a admitir los milagros encubiertos que constituyen el fundamento de la Torah entera, porque nadie puede tener parte en la Torah de nuestro maestro Moisés a no ser que crea que todas nuestras palabras y todos nuestros acontecimientos (tal como están dispuestos en la Torah), caen en la esfera de lo milagroso y que no hay en ellos una forma (de comportamiento) del mundo natural o acostumbrado, ya sea que afecten al público o al individuo”. Es decir, que según estas palabras Maimónides no habría tenido parte en la Torah de Moisés. Al contrario que este último, Naĥmánides pensaba que la profecía no consiste en una experiencia intelectual, sino en el contacto directo de Dios con el hombre¹⁵.

Naĥmánides centró su atención en la masa del pueblo y no en la élite intelectual. Al sentir que las ideas filosóficas constituían una amenaza para la fe pura de los judíos sencillos, recurrió a explicaciones místicas. Rechazó sin ambages el desprecio de Aristóteles por el elemento carnal del ser humano y en su *Torat HaAdam* sobre las leyes que regulan el duelo, sostuvo que está permitido reír y llorar, condolerse y gozar. Al contrario que Maimónides que había sostenido que el hombre puede lograr la integridad por medio de la experiencia intelectual y que la virtud moral depende de ella, Naĥmánides mantenía que el objetivo de la existencia del hombre consiste en purificar y perfeccionar su conducta¹⁶.

Para Naĥmánides, la existencia del pueblo judío es una necesidad vital en el esquema universal de Dios. En rigor, los judíos tendrían que vivir permanentemente en el exilio. El mérito de los antepasados que sostuvo a los judíos en su dispersión estaba totalmente agotado, por lo

que la supervivencia de éstos entre naciones hostiles la deben a la santificación del nombre de Dios¹⁷. En su comentario a Deuteronomio XXVIII, 42, Naĥmánides compara favorablemente la posición de los judíos en los países donde residen con la de sus vecinos cristianos. Era perfectamente consciente de que, a pesar de las restricciones dogmáticas que la Iglesia les imponía, en realidad la posición de los judíos la determinaba el rey-conde, cuyas consideraciones pragmáticas se traducían en el siglo XIII en una política bastante favorable para los judíos¹⁸.

La posición de Naĥmánides en la controversia maimonidiana, que dividió a las judeidades ibérica y provenzal en 1232, parece desconcertante a simple vista. El *Mišne Torah* de Maimonides se había propagado rápidamente por la Península Ibérica y su *Guía de Perplejos*, traducida por R. Yehudah Alharizi, también era bien conocida en los círculos intelectuales de la Península. Resulta interesante destacar que al instigador de la guerra contra los racionalistas, R. Šelomo de Montpellier, Naĥmánides lo llamaba R. Šelomo Albarseloni, indicando su origen catalán. Es muy probable que Naĥmánides lo conociera personalmente. Por otro lado, este último expresó su admiración por Maimónides cuyas cualidades enumeró en una carta que envió a los rabinos de Francia después de que se proclamara el anatema contra Maimónides. No sin criticarle, por otra parte, por haber seguido a Aristóteles en varias cuestiones¹⁹.

Naĥmánides defendió a Maimónides en su carta a los rabinos franceses. El elogio que hace en ella de la obra del rabino cordobés, no deja lugar a dudas. Critica a los rabinos franceses por no haber apreciado el monumental trabajo de Maimónides en su justo valor. Según afirma, Maimónides “erigió una fortaleza para el Talmud” y sirvió de salvador y maestro a los exiliados de Al-Andalus y Marruecos, Oriente y la Tierra de Israel, a quienes proporcionó alimento espiritual. Supo responder a los argumentos de los herejes y de los escépticos. Naĥmánides sostenía que los judíos de Francia llevaban una vida basada en la fe y estaban engranados en la tradición mística. La situación, afirmaba, era totalmente distinta en Sefarad donde los judíos estaban completamente inmersos en la filosofía griega y el escepticismo era prevalente. De no haber sido por las obras de Maimónides, los judíos de Sefarad habrían quedado perplejos y se habrían perdido. A Maimónides no le quedó más recurso que escribir un libro que satisficiera a los que estaban inmersos en la filosofía griega, en las obras de Aristóteles y Galianus. Los judíos de Sefarad, que podían integrarse en la sociedad general en que vivían, se interesaron de forma natural por las ciencias profanas. Muchos judíos que estaban al servicio de la corona estudiaban medicina, filosofía y ciencia. Los judíos, continúa diciendo Naĥmánides, tuvieron que echar mano de los libros de los griegos cuando sus propios libros se perdieron

al ser expulsados de su tierra. El rabino gerundense, de hecho, reiteraba con estas palabras una idea que se encuentra en la *Guía de Perplejos*. Dadas las condiciones que reinaban en la Península, los libros de Maimónides constituyeron una barrera con la que prevenir una catástrofe²⁰.

Naḥmánides reprochaba a los rabinos franceses al haber lanzado una anatema que contenía odio y fanatismo contra un “hombre santo” sin parangón en Francia ni en Sefarad. Rechazó por completo la aseveración de dichos rabinos de que Maimónides, a pesar de ser un gran erudito, se había desviado del recto camino y había caído en la herejía. La alabanza que hace de Maimónides es un poco sorprendente. Dice de él que era piadoso, creyente, humilde y generoso, y describe su devoción por la Torah y los preceptos como inflexible. A continuación refuta una por una todas las acusaciones importantes que los rabinos franceses le habían imputado²¹.

No hay que interpretar la defensa que Naḥmánides hace de Maimónides en el sentido de que estuviera de acuerdo con él en todo. Lo que es más, la defensa apologética que de él hace no tiene que llevarnos a pensar erróneamente que se identificaba con las concepciones de Maimónides y con los partidarios del racionalismo en la Península Ibérica y en Provenza. Por el contrario, su alegato no deja lugar a dudas de lo que pensaba de los ideales y actitudes de los racionalistas. Su propia afirmación de que Maimónides escribió sus libros para la élite cultivada de Sefarad, incluye la opinión que tenía de los seguidores de Maimónides. Según Naḥmánides, los racionalistas habían desarrollado una concepción equivocada y distorsionada del judaísmo que terminaría por desembocar inevitablemente en la herejía y las transgresiones²². Esa situación se daba mucho antes de que Maimónides escribiera sus libros, con los que había intentado paliarla. La estima de Naḥmánides por Maimónides en ningún caso aminora su actitud crítica con respecto a la cultura judeo-árabe que había surgido y se había desarrollado en la España musulmana desde mediados del siglo X hasta mediados del XII y que después, a consecuencia de las persecuciones almohades, se extendió a los reinos cristianos de la Península y a Provenza. La postura cautelosa y conciliadora que Naḥmánides adoptó en la controversia en torno a Maimónides estaba basada en su respeto por el rabino cordobés, pero también en una evaluación realista de la situación de las comunidades judías en la España cristiana del siglo XIII donde resultaba imposible declarar una guerra abierta y total contra los seguidores de Maimónides²³.

Naḥmánides, el dirigente místico y piadoso del judaísmo catalán y, de hecho, de la Península entera, se nos presenta pues, en este contexto, como un dirigente pragmático. Conocía a su comunidad y era cons-

ciente de lo que podía hacer y de lo que no. R. Moše ben Naĥman, a diferencia de su pariente, R. Yonah Gerondi, era un dirigente dotado de realismo político. Sabía cuando luchar a fondo y cuando había llegado el momento de llegar a un compromiso. Ponía el bienestar de la comunidad por encima de cualquier principio religioso que no fuera fundamental para el judaísmo. Sabía, además, distinguir claramente entre sus opiniones y creencias personales y la posición que tenía que adoptar como dirigente espiritual de la comunidad judía.

Su calibre como dirigente espiritual pragmático queda bien ejemplificado con los argumentos de que echó mano en la Disputa de Barcelona en 1263. En ella mencionó tres tipos distintos de fuentes religiosas –una distinción que, por otra parte, era incompatible con su concepción personal del judaísmo. “Tenemos”, dice, “tres tipos de libros. Uno es la Biblia (que llama con ese nombre) en la que todos nosotros creemos totalmente. El segundo se llama *Talmud* y es el comentario a los preceptos de la Torah. En él se interpretan los 613 preceptos de la Torah y nosotros creemos, en esas interpretaciones. Tenemos un tercer libro llamado *Sermones* (título con el que alude al *Midraš*). La cuestión se parece al caso de una persona que aprecia el sermón que ha pronunciado el obispo y lo pone por escrito. Si la gente cree en lo que está escrito en ese libro, bien. Si no, tampoco se incurre en daño”²⁴. Esta descripción que hace del grado de autoridad de las distintas fuentes del judaísmo, no coincide con su propia creencia tal como se hace evidente en otros escritos suyos.

Describe al Mesías como alguien “que no es más que un ser humano como vos”²⁵. Se dirigía con estas palabras al rey Jaime I. A continuación, describe al Mesías como un rey judío victorioso. Maimónides que aceptaba la opinión de Samuel, un sabio del Talmud para quien “la única diferencia entre este mundo y el mundo mesiánico es el [final] del dominio de las naciones [sobre Israel]”²⁶. Pero resulta muy dudoso que Naĥmánides personalmente creyera en esta descripción racionalista de la era mesiánica. Los argumentos que esgrimió en la disputa se basaban en consideraciones tácticas y políticas²⁷.

Esta actitud táctica de Naĥmánides se explica por su evaluación de la posición que ocupaban los judíos en los países cristianos en general y en los reinos hispánicos en particular. Para Naĥmánides, el verdadero peligro para el judaísmo no estaba dentro sino que venía de fuera. El gran enemigo espiritual y el más temible rival era el cristianismo con su fe mística y sus sacramentos, con su interpretación sumamente espiritualista de las Sagradas Escrituras, su concepto de la divinidad y su carácter de religión muy figurativa²⁸.

En 1263 tuvo que tomar sobre sí la tarea de defender al judaísmo contra el cristianismo. En su contraataque, no vaciló en echar mano de

todas las armas que tenía a su alcance, incluso de las que no eran necesariamente compatibles con sus propias ideas. En su defensa del judaísmo contra los ataques cristianos, utilizó irónicamente argumentos racionalistas que rechazaba y combatía al argumentar dentro del propio campo judío. Cuando salió de Cataluña y se radicó en la Tierra de Israel, revisó algunos de sus conceptos. Su crítica a la forma como los cristianos trataban a los judíos en Europa, se exacerbó. Su valoración del martirio que sufrían los judíos, se inspiraba muy probablemente en lo que oyó de boca de sus colegas de Franco-Alemania. En la Tierra de Israel, tan desolada y devastada en esos días, añadió a su comentario a Levítico XXVI, 32, estas palabras: "Del mismo modo, lo que se afirma aquí, *y tus enemigos que la ocuparan, estarán desolados en ella*, es una buena noticia que anuncia que durante todos nuestros exilios, nuestra Tierra no aceptará a nuestros enemigos. Esto constituye asimismo para nosotros una gran prueba y un [motivo de] seguridad, porque en toda la parte habitada del mundo, no se puede encontrar una tierra tan buena y tan amplia que siempre ha estado poblada y que, sin embargo, esté tan asolada como está lo está [hoy en día], porque desde la época en que nosotros la dejamos, no ha aceptado a ninguna nación ni a ningún pueblo y todos ellos han tratado de asentarse en ella inútilmente"²⁹.

Me parece que sólo un rabino catalán, con un conocimiento de la cultura sefardí del sur musulmán y, a un tiempo, estrechamente ligado a las comunidades judías del norte de los Pirineos, especialmente las de Francia y Alemania, podía ser ilustre representante de los tosafistas y, a la vez, echar mano, para defender al judaísmo, de tradiciones procedentes de la cultura judeo-árabe³⁰.

Cataluña estuvo bajo la influencia de la cultura judeo-andalusí hasta que este judaísmo quedó suprimido a mediados del siglo XII. En el siglo XIII, el judaísmo catalán estaba sometido a tres grandes corrientes que se encontraron, se fusionaron o se enfrentaron en los *calks* de Cataluña. La tradición judía-andalusí no era nueva en el condado. Aunque en el siglo XIII, debido a la desaparición del judaísmo andalusí, Toledo se convirtió en centro de esta tradición, la cultura judeo-árabe estaba bien enraizada en el territorio catalán. Ese mismo siglo fue testigo de la profunda penetración en las academias catalanas de la enseñanza de los tosafistas franco-alemanes. Por último, la influencia cabalista procedente de Provenza, resultó en la creación del grupo gerundense. R. Moše ben Naḥman era producto de esta fértil encrucijada cultural y religiosa. Es así como podemos explicarnos que defendiera a los adversarios del racionalismo en Montpellier contra los seguidores locales de Maimónides y, al mismo tiempo, pidiera a los rabinos franceses que levantaran el anatema que habían pronunciado contra Maimónides³¹.

Su opinión sobre la *aggadah* se basaba en la tradición andalusí y él mismo optó en ocasiones por una explicación mística en lugar de echar mano de una *aggadah* conocida. Su admiración por Maimónides y la crítica que hace de su pensamiento, son ambas genuinas y reflejan su formación pluralista. Su educación andalusí lo hizo receptivo y sensible a otras influencias. En sus escritos resulta evidente la defensa que hace de Alfasi y la admiración que sentía por R. Meir HaLevi Abulafia de Toledo, que conocía muy bien la tradición judeo-árabe; pero también admiraba profundamente la erudición talmúdica proveniente de Franco-Alemania que dominó y se encargó de propagar. Nahmánides fue también brillante cabalista³². Mi opinión es que sólo en Cataluña pudo darse un judío como Nahmánides que unió tres corrientes del judaísmo para crear con ellas una concepción del judaísmo coherente y sistemática que es típicamente judeo-catalana.

NOTAS

¹ Sobre Nahmánides, en general, véase S. Schechter, *Studies in Judaism*, New York, 1958, pág. 193-230; notas pág. 357-360; (= *Studies in Judaism: First Series*, New York, 1896, pág. 99-141; 347-350) y los siguientes trabajos en hebreo: Ch. Chavel, *Rabbenu Moshe ben Nahman*, 2nd ed., Jerusalem, 1973; J. Even-Hen, *HaRamban*, Jerusalem, 1976; I. Unna, *Rabbi Mashe ben Nahman*, 3rd ed., Jerusalem, 1976.

² Sobre la invasión ibérica de los almohades en 1248 véase R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton, 1969; C. Sánchez-Albornoz, *La España musulmana*, Madrid, 1974, II, pág. 272-280; A. G. Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis, 1974, pág. 79-96.

³ Y. Assis, "The Judeo-Arabic Tradition in Christian Spain", *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, (Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1992), ed. D. Frank, Leiden, 1995.

⁴ Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. por J. L. Lacave, Madrid, 1981, I, pág. 81.

⁵ B. Septimus, "'Open Rebuke and Concealed Love': Nahmanide and the Andalusian Tradition", *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass., 1983, ed. I. Twersky, pág. 12.

⁶ A. Shohet, "Berurim be-Farashat ha-Pulmus ha-Rishon 'al Sifrei ha-Ramban", *Zion* XXXVI (1971), págs. 27-60; B. Septimus, "Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass., 1979, pág. 197-232.

⁷ *Sefer Milhamot HaŠem*, en Alfasi, Venice, 1552.

⁸ *Sefer I laZejut*, en Šiv'uh 'Eriayim, Livorno, 1745.

⁹ *Hasagot*, Constantinople, 1510.

¹⁰ Véase la introducción poética de Nahmánides a sus *Hasagot*, *Las obras de R. Moše ben Nahman*, ed. C. B. Chavel, Jerusalén, 5724 [=1964], I, pág. 418-421.

¹¹ Véase *Las obras*, I, pág. 220.

¹² Véase su comentario sobre Génesis, I: 1; ed. hebrea de Chavel, Jerusalén, 5719 [=1959], I, pág. 9; ed. inglesa, ed. Chavel, New York, 1971, pág. 17-18.

¹³ Véase, por ejemplo, *Sefer HaMisvot* (Libro de los preceptos), la conclusión de los preceptos positivos, 4.

¹⁴ Sobre los milagros ocultos, véase su introducción a su comentario a Job y su sermón "Torat HaŠem Temimah" que pronunció en la sinagoga en Barcelona en 1263, en *Obras*, ed. Chavel, I, pág. 153-154; también su comentario sobre Génesis, XVII, 1; sobre los manifestos véase *ibidem*, pág. 153-155 y Números, XI: 20.

¹⁵ Véase su comentario a Génesis, XVIII: 1, edición hebrea, ed. Chavel, I, págs. 103-106; edición inglesa, ed. Chavel, I, pág. 226-231 y Deuteronomio, XXXIV, 10-11, edición hebrea, II, pág. 503-505.

¹⁶ Véase su comentario a Deuteronomio, XXII: 6; edición hebrea, II, pág. 449-450.

¹⁷ Véase su comentario sobre Deuteronomio, XXXII: 26; ed. Chavel, II, pág. 488-489.

¹⁸ Sobre la posición de los judíos en la Corona de Aragón en el tiempo de Nahmánides, véase Y. Assis, "Los judíos de la Corona de Aragón y sus dominios", *El legado de Sefarad*, ed. por H. Beinart, Jerusalén, 1992, I, pág. 55-61.

¹⁹ La posición de Nahmánides fue estudiada por varios investigadores, incluso Shohet,

"Berurim", pág. 39-40; Septimus, "Open Rebuke", pág. 14; 24-25; Schechter, "Nachmanides", págs. 196-7.

²⁰ Su carta fue publicada por Chavel, en *Obras*, I, pág. 336-351.

²¹ H. H. Ben-Sasson, "Rabbi Moše ben Nahman: iš beSivje Tequfato", *Molad* n.s. I (5727-8) [=1957-8], pág. 361; Shohet, "Berurim", pág. 44.

²² Véase su comentario, Levítico, XVI: 8; ed. hebrea, Chavel, II, pág. 91; ed. inglesa, Chavel, III, pág. 222; Génesis I: 1; ed. hebrea, Chavel, I, pág. 11; ed. inglesa, Chavel, I, pág. 22.

²³ Sobre su defenso de Maimónides y de su abra por los judíos de Sefarad, de Marruecos, del Oriente y de la Tierra de Israel, véase su carta a los rabinos franceses en ed. Chavel, *Obras*, I, págs. 338-341.

²⁴ Véase "La disputa", *Obras*, I, pág. 308.

²⁵ "La disputa", *Obras*, I, pág. 310.

²⁶ R. Moše ben Maimón, *Mišone Torah*, Leyes de los Reyes, XII, 2 y véase también ibidem, 1.

²⁷ Véase su opinión sobre el exilio del judío, *Sefer HaGe'ulah* [El libro de redención], *Obras*, I, pág. 268; 279-380.

²⁸ "La disputa", *Obras*, I, pág. 310-311, núm. 45, 47; pág. 316-317, núm. 88; pág. 320, núm. 108.

²⁹ Véase sus palabras sobre Levítico, XXVI, 16: Edición hebrea, Chavel, II, pág. 190; edición inglesa, Chavel, III, pág. 473.

³⁰ Véase Septimus, "Open Rebuke", pág. 18-25.

³¹ Véase su carta a los rabinos de Aragón, Navarra y Castilla en *Obras*, I, pág. 330-332 y sus palabras en su carta a los rabinos franceses, ibidem, pág. 339; 345.

³² Véase E. Gottlieb, "HaRamban KiMequbal", *Studies in the Kabbala Literature*, ed. J. Hacker, Tel Aviv, 1976, pág. 88-95; M. Idel, "We have no Kabbalistic Tradition on This", *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, pág. 51-73; E. R. Wolfson, "By Way of Truth': Aspects of Nahmanides' Kabbalistic hermeneutic", *Association of Jewish Studies Review* XIV (1989), pág. 103-178; idem, "The Secret of the Germen in Nahmanides", *Daat* XXIV (1990), English sect. pág. XXV-XLIX.

NAHMÀNIDES I LA SEVA CONCEPCIÓ DEL JUDAISME

L'època en què visqué Nahmànides va ser un moment de transició en el procés històric de la península Ibèrica. Els almohades varen envair Al-Andalus, i el centre neuràlgic del judaisme hispànic es va traslladar del sud cap al nord, dels regnes musulmans als cristians. Catalunya va esdevenir així un punt de trobada i de contacte entre la cultura judeo-àrab i la judeo-franco-alemana.

Al segle XIII, el judaisme català estava sotmès a tres grans corrents que es fusionaven o bé s'enfrontaven en els diversos calls del país: la tradició judeo-andalusí, el tosafisme franco-alemany i el cabalisme provençal. Mossé ben Nahman fou un clar producte d'aquesta fèrtil trobada. Això explica que defensés els adversaris del racionalisme maimonidià i, al mateix temps, demanés repetidament als rabins francesos de ser més tolerants i d'aixecar l'anatema que havien pronunciat contra Maimònides.

Nahmànides sentia un profund respecte per la tradició, i defensava constantment les idees i pensaments de les generacions anteriors (Alfasi), però això no vol dir que seguís únicament i cegament les seves doctrines. Va centrar el seu pensament en el poble baix, en el gruix del poble jueu. Considerava

que el racionalisme proposat pels filòsofs maimonidistes distorsionava la fe del poble, i mantenia que l'objectiu de l'existència humana era la purificació i perfeccionament de la pròpia conducta. Així mateix, considerava la profecia no com un experiment intel·lectual, tal com deia Maimònides, sinó com un contacte directe amb Déu. De totes maneres, defensava Maimònides perquè el considerava un "home sant", les idees del qual foren, segons ell, la salvació del judaisme hispànic, que caminava cegament cap a l'escepticisme. Gràcies a la seva *Guia dels Perplexos*, el judaisme no va errar el camí. Nahmànides considerava que els racionalistes havien elaborat una concepció errònia del judaisme que els portaria a l'heretgia i a la transgressió i que Maimònides havia pal·liat aquesta tendència amb la seva obra.

Per a Mossé ben Nahman el veritable i únic perill per al judaisme no era interior, sinó que provenia del cristianisme.

Només a la Catalunya medieval podia donar-se una figura com Nahmànides, que va unificar els tres corrents del judaisme del seu temps per crear, amb els tres, una concepció del judaisme coherent i sistemàtica, típicament judeo-catalana.

NAHMANIDES AND HIS CONCEPTION OF JUDAISM

The period during which Nahmanides lived was a moment of transition in the historical evolution of the Iberian Peninsula. When the Almohads invaded Al-Andalus, the neuralgic centre of Hispanic Judaism moved from the south to the north, from Muslim to Christian realms. Catalonia thus became a meeting point between the Judaeo-Arab and Judaeo-Franco-German cultures.

In the 13th C., Catalan Judaism was exposed to three great currents which either blended or conflicted in the different Calls of the country: the Judaeo-Andalusi tradition, Franco-German Tosaphism, and Provençal Cabalism. Moses ben Nahman was clearly a product of this fertile confluence. This explains why he defended the adversaries of Maimonidean rationalism and, at the same time, repeatedly appealed to the French rabbis to be more tolerant and to repeal the anathema which they had pronounced against Maimonides.

Nahmanides felt a profound respect for tradition, and constantly defended the thoughts and ideas of the previous generations (Alfasi), but this does not mean that he followed their doctrines exclusively and blindly. His thought was centred on the lower classes, on the bulk of the Jewish

population. He considered that the rationalism proposed by the Maimonidist philosophers distorted the people's faith, and maintained that the goal of human existence was the purification and perfection of individual conduct. Thus, he considered prophecy not as an intellectual experiment, as Maimonides held, but as a direct contact with God. Nevertheless, he defended Maimonides because he considered him a 'holy man' and believed that his ideas represented the salvation of Hispanic Judaism, which was walking blindly into scepticism. Thanks to Maimonides' *Guide to the Perplexed*, Judaism did not lose its way. Nahmanides considered that the rationalists had developed an erroneous conception of Judaism which would lead them into heresy and transgression, and that Maimonides' work had mitigated this tendency.

For Moses ben Nahman, the true and sole danger to Judaism was not internal, but proceeded from Christianity.

Only medieval Catalonia could have produced a figure like Nahmanides, who unified the three currents of the Judaism of his time, to create from the three a coherent and systematic conception of Judaism which was typically Judaeo-Catalan.

NAHMANIDE ET SA CONCEPTION DU JUDAÏSME

L'époque à laquelle vécut Nahmanide fut un moment de transition dans le processus historique de la péninsule Ibérique. Les almohades envahirent l'Andalous et le centre névralgique du judaïsme chrétien fut transféré du sud au nord, des royaumes musulmans aux chrétiens. La Catalogne devint un point de rencontre et de contact entre la culture judéo-arabe et la culture judéo-franco-allemande.

Au XIII^e siècle, le judaïsme catalan était soumis à trois grands courants qui fusionnaient ou s'affrontaient dans les différents *calls* (juiveries) du pays: la tradition judéo-andalouse, le tossafisme franco-allemand et le cabalisme provençal. Moïse ben Nahman fut un produit clair de cette rencontre fertile. Cela explique qu'il ait défendu les adversaires du rationalisme maimonidien et qu'il demandât également à plusieurs reprises aux rabbins français d'être plus tolérants et de lever l'anathème qu'ils avaient prononcé contre Maimonide.

Nahmanide avait un profond respect pour la tradition et défendait constamment les idées et les pensées des générations précédentes (Alfasi) mais cela ne veut pas dire qu'il ait uniquement et aveuglement suivi leurs doctrines. Il centra sa pensée sur le bas peuple, sur le gros du peuple juif. Il considérait que le

rationalisme proposé par les philosophes maimonidiens dénaturait la foi du peuple et maintenait que l'objectif de l'existence humaine était la purification et le perfectionnement de la propre conduite. Par ailleurs, il considérait la prophétie non comme une expérience intellectuelle, comme le disait Maimonide, mais comme un contact direct avec Dieu. Malgré tout, il défendait Maimonide parce qu'il le considérait un "homme saint", dont les idées étaient, d'après lui, le salut du judaïsme hispanique, qui marchait aveuglement vers le scepticisme. Grâce à son *Guide des Perplexes* le judaïsme ne se trompa pas de voie. Nahmanide considérait que les rationalistes avaient élaboré une conception erronée du judaïsme qui les mènerait à l'hérésie et à la transgression et que Maimonide avait pallié cette tendance avec son oeuvre.

Pour Moïse ben Nahman, le véritable et unique péril pour le judaïsme n'était pas intérieur mais provenait du christianisme.

Ce n'est que dans la Catalogne médiévale que pouvait surgir une figure comme Nahmanide, qui unifia les trois courants du judaïsme de son temps pour créer, avec tous les trois, une conception du judaïsme cohérente et systématique, typiquement judéo-catalane.

**LA CULTURA JUEVA
A LA CATALUNYA MEDIEVAL**

Josep Ribera

Universitat de Barcelona

Si bé des de temps antic, difícil de controlar cronològicament, es troben comunitats jueves a Catalunya, és arran dels s. XIII i XIV en què de fet floreix i s'hi manifesta en tot el seu esplendor la cultura juevo-catalana. Els camps literaris conreats pels jueus catalans inclouen tot el ventall de pensament, ciència i literatura conegut en aquella època. Podríem catalogar els coneixements d'una forma, si es vol simplista, entre ciències profanes i ciències religioses peculiars del judaisme. Quan hom intenta, però, encasellar els personatges jueus més eminents en un camp determinat de la ciència, cal reconèixer que sovint llur coneixements enciclopèdics impedeixen que la classificació sigui del tot encertada. Malgrat tot, l'objectiu d'aquesta conferència és donar una visió panoràmica de la cultura juevo-catalana medieval tractant els aspectes i personatges que ens semblen més significatius, amb el perill inevitable de deixar-ne molts al tinter.

Un fet que mereix ésser recordat, tot i que és conegut, és l'abast geogràfic, polític i cultural de la Catalunya medieval. En els s. XII-XIV, d'una banda, les comarques actuals del Rosselló, Vallespir, Conflent, Capcir i Serdanya formaven part de Catalunya i, d'altra, les regions del Llenguadoc i Provença estaven lligades de forma lingüística, econòmica, cultural i sovint política amb Catalunya. Tampoc cal oblidar que aquests segles són per a Catalunya de màxim floriment i expansió.

En la literatura rabínica de l'època quan s'esmenta Provença es sobreentén també la comarca del Llenguadoc. Provença, pels jueus medievals (s. XII-XV), anava dels Pirineus fins als Alps, àdhuc Tolosa era inclosa dintre d'aquesta denominació. De fet per als jueus provençals d'aleshores, Provença i Occitània eren sinònims. Per aquesta raó les comunitats jueves de Catalunya i Provença mantenien contactes i intercanvis de tota mena a causa d'una sèrie d'elements comuns que les distingien d'altres comunitats, tant de la resta de Sefarad com, sobretot, de les comunitats jueves de Sarfat, es a dir, del centre i nord de França. Precisament els s. XIII i XIV són els segles de màxima esplendor cultural de les comunitats jueves d'aquesta zona.

Aital situació fa que difícilment es pugui indicar amb precisió on arriba l'abast de la cultura juevocatalana a l'època medieval. Malgrat tot hom pot assenyalar els camps intel·lectuals més cultivats i els prohoms que són els exponents més representatius d'aquesta cultura¹.

1. Ciències

Les ciències són, no hi ha dubte, una herència típicament sefardita. Ara bé, hom escrivia i tractava aquesta temàtica normalment en llengua àrab. Abraham Bar Hiyya, conegut per l'apelatiu Sabasorda i que visqué gran part de la seva vida a Barcelona, és el peoner en tractar temes de ciència en hebreu, o traduïts de l'àrab o escrits directament en hebreu. Introduí en el món occidental coneixements sobre geometria i trigonometria fins aleshores desconegudes. La traducció dels seus tractats al llatí amb la col·laboració de Plató de Tívoli el fa, al s. XII, el capvanter dels promotors de la penetració de la cultura grecoàrab en el món europeu cristià. També l'exposició del sistema ptolomaic en hebreu fou una primícia per a la ciència jueva. Bar Hiyya aprofundí la problemàtica del calendari i fixà taules d'astrologia i astronomia molt conegudes pels experts d'aquell temps. Ell n'és plenament conscient de la seva missió d'expandir aquests coneixements per les comunitats jueves de França, ignorants de les ciències, quan confessa en el pròleg del *Hibur ha-meixihà we ha-tixbòret* "Llibre de la medicació i del càlcul": «Jo he vist que la major part dels savis de la terra de Sarfat no estan instruits en la medicació de les terres ni són experts en la forma del seu repartiment»². A part de diferents obres sobre astronomia, astrologia, matemàtiques i filosofia (seguint com era comú aquell temps el corrent ideològic neoplatònic), cal remarcar la seva obra enciclopèdica *Yesodé ha temunà u-migdal ha'emuná*, "Fonaments de la intel·ligència i la fortalesa de la Fe", on tracta de *omni re scibili* i que desgraciadament ens ha arribat molt fragmentària. Amb la composició d'aquests tractats, l'hebreu assoleix la categoria de llengua filosòfica i científica que després perfeccionaran els experts traductors de la família dels Ibn Tibbon i dels Kimhi al Llenguadoc i Provença durant el s. XIII. Bar Hiyya va poder enriquir-se d'aquesta faisó gràcies a la seva relació amb el món cultural probablement de la cort del rei de taifa Banu Hud, que s'estenia des de Saragossa fins a Lleida i Tortosa. Ell no és un creador sinó un fidel i conscient transmissor de la ciència aràbiga-sefardita³. L'estudiós i editor de les obres més importants d'aquest autor fou el professor i mestre Millàs i Vallicrosa⁴. Valdria la pena citar de passada a Yehudà ben Barzilay ha-Bargeloní, expert en calendaris litúrgics i per tant en astronomia, qui disputà certes opinions astrològiques de Bar Hiyya⁵.

Els estudis geogràfics realitzats per Ibrahim ben Yaqub de Tortosa (s. X), fruit de llargs viatges per Europa, esdevingueren font d'inspiració durant segles dels geògrafs àrabs⁶. Posteriorment, al s. XIV, els germans Abraham i Ishaq Cresques junt amb el metge David Bonet Bojorn foren afamats cartògrafs al servei de la cort de Pere IV i Joan I⁷.

1.1 Medicina

La medicina és no solament practicada per no pocs jueus catalans sinó també exposada per escrit de forma més aviat monogràfica. Normalment els textos de medicina estan escrits en àrab. A Provença i Llenguadoc els textos es traduïen o s'escriuïen en hebreu mentre que a Catalunya, segons diu el prof. D. Romano, es traduïen al català «àdhuc a èpoques reculades»⁸. Un exemple insigne n'és el metge Jafudà, fill d'Astruc Bonsenyor, autor del *Llibre de paraules e dits de savis i filòsofs*, metge de Barcelona, que hi dedica dos capítols a la medicina. En 1313 Jafudà tradueix de l'àrab al català un llibre o part d'un llibre del famós metge musulmà Abu-l-Qasim az-Zahrawí⁹. Un altre llibre d'un traductor anònim jueu català és el *Llibre de les medicines particulars* d'Ibn Wàfid. Metge, físic i alfaquim són aspectes sinònims del menester de la salut. Dels metges jueus reials en sabem força, en canvi poc dels metges de les categories socials inferiors: de nobles, de les viles... Samuel Abenmenassé és el primer metge reial conegut. Ho fou de Pere el Gran anomenat en 1279 «alfaquimus et physicus noster et de domo nostra». A l'època de Pere el Ceremoniós, entre un seguit de metges reials, cal recordar Lleó Mosconi o el Grech, resident a Mallorca; Cresques Abnarrabí, metge de Lleida, especialista en oftalmologia que opera Joan II de cataractes, amb èxit. El conreu de la medicina feia del jueu català una persona ben considerada i privilegiada. Per altra banda, hom no pot desconèixer que en el s. XIV el món jueu aprecia i aprofita els coneixements mèdics dels cristians de l'època escolàstica¹⁰.

2. Filosofia

La filosofia dels jueus catalans es manifesta sobretot arran de la coneguda disputa maimonidiana. Voldria, però, abans, referir-me de pas a Yosef ben Yehudà ben Yakob ibn Aknin, nascut a Barcelona (1150-1220), qui seguí a Fez les petjades de Maimònides (fingint, com aquest, ésser musulmà convers) i amb un esperit molt obert expressà al seu pensament, que és una síntesi de la filosofia grega, àrab i hindú, en el seves obres escrites en àrab¹¹.

El llibre neuràlgic de la disputa maimonidiana és el *Moré ha-nebukhim* 'La Guia dels Perplexos' i en part el *Séfer ha-madà*, 'El Llibre del Coneixement'¹². La filosofia jueva medieval, seguint els corrents filosòfics àrabs, en un bon principi fou de caràcter clarament neoplatònic, però després, el millor coneixement de les obres filosòfiques aristotèliques fa que hi hagi una preferència decidida vers el racionalisme Aristotèlic. El promotor de l'aristotelisme en el món jueu és, sens dubte, Maimònides amb el *Moré ha-nebukhim*, especialment arran de la seva traducció de l'àrab a l'hebreu feta a Provença per Samuel Ibn Tibon en 1204. Ara bé, difícilment trobarem un autor jueu medieval que estudiï la filosofia per si mateixa; sempre és en funció d'explicar o racionalitzar la seves creences¹³. És, per això, que els protagonistes de la polèmica maimonidiana, que comença precisament en la zona de Provença i Catalunya, pretenen uns, els racionalistes aristotèlics, i altres, els tradicionalistes antiaristotèlics, defensar amb llur respectives postures la seva fe jueva. Abraham de Montpel·lier representa el moviment antiracionalista. Amb ell s'hi adhereix el fervorós gironí Jonà ben Abraham, cosí de Nahmànides. Aquest personatge, dotat del do de l'oratorria fou un dels incitadors de la condemna del racionalisme maimonidià. En la seva obra més important *Xaaré ha-texubà*, 'les portes del penediment', s'hi descriuen els dos grups: els dels justos (tradicionalistes) i el dels dolents, impius (els racionalistes)¹⁴.

Pertany al bàndol dels tradicionalistes el propi Nahmànides; tot i que en aquesta disputa Nahmànides va intentar mantenir, sense massa èxit, una postura equànime i conciliadora. El poeta dels tradicionalistes és Meixulam de Piera o en Vides de Girona¹⁵. En el seu *diwan* es recullen els temes més discutits, com són la transcendència divina, l'essència angèlica, la vigència dels manaments de la Torà, el concepte de profeta i de la profecia, i especialment la resurrecció i retribució final. També segueixen aquesta línia conservadora els cabalistes. De fet, Girona representa el bàndol tradicionalista, antimaimonidià, mentre Barcelona en general cultiva el corrent maimonista¹⁶. Entre els partidaris del racionalisme maimonidià cal incloure-hi el barceloní Abraham Ibn Hasdai, qui traduí de l'àrab dos tractats de Maimònides (*Séfer miswot*, *iggéret Teman*) i promogué amb el seu germà una campanya per rehabilitar l'obra maimonidiana vilipendiada amb la crema de Montpel·lier —una de les seves propostes era que es llegís un fragment de 'la Guia' a les sinagogues els dissabtes—; Yehudà al-Harizí, que sembla pertànyer també a la aristocràcia barcelonina, traductor amb estil literari i no gaire fidel del *Moré ha-nebukhim* i altres tractats de Maimònides, i qui s'enfrontà a Toledo amb el corrent oposat¹⁷; i Zerayah ben Ishaq Hen de Barcelona (s. XIII), qui tradueix un bon nombre d'obres filosòfiques de la línia aristotèlico-averroista, defensant com és lògic els postulats de Maimònides¹⁸.

El s. XIV reneix la tensió de les dues postures ideològiques: la filosòfica, racional, i la talmúdica, tradicional. Els provençals han creat una escola de pensadors de la categoria de Jacob Anatoli (s. XIII), Yosef Caspí (1279-1340)¹⁹ i del lliure pensador Leví ben Gersom (1288-1344)²⁰. Els personatges d'aquesta segona època de la disputa racionalista són Abba Mari Astruc de Lunel i Salomó ben Adret de Barcelona (1235-1310). Després de moltes oscil·lacions i dubtes, Salomó amb l'aljama de Barcelona el 26 de juliol de 1306 condemna a «tot membre de la comunitat que en edat inferior als 25 anys estudiï les obres gregues sobre ciències naturals i metafísiques sigui en llengua original o traduïdes». S'exclouen les obres d'astronomia i de medicina i les obres d'autors jueus. La raó adduïda es troba en el mateix anatema: «perquè aquestes ciències sedueixen (els estudiants) i aparten llurs cors de la Llei d'Israel, que transcendeix la saviesa dels grecs». La reacció del corrent racionalista de Provença va ser tallant. El representant més significatiu fou Yedahya ben Abraham Bedersí (1270-1340) qui passà gran part de la seva vida a Perpinyà i Montpel·lier. També l'excel·lent talmudista Menahem ben Salomó de Meirí de Perpinyà, qui gosà fer un comentari a tot el Talmud, refusa la condemna de Ben Adret. Ara bé, la polèmica va prendre un caire inesperat amb l'expulsió dels jueus el 1306 de la França medieval, que no incloïa encara Provença²¹. Això motivà una emigració jueva cap a Catalunya i terres veïnes, continuant-se la publicació d'obres filosòfiques i científiques com les de Yosef Caspí (1279-1340), Moixé Narboní (m.c. 1362)²² i Profiat Duran (m.c. 1412)²³, sense deixar d'esmentar la gran obra antiaristotèlica del barceloní Hasdai Cresques (m. 1412) titulada *Or Adonai*, on fa una refutació detallada de la Guia dels Perplexos de Maimònides²⁴. L'últim autor que tanca, per dir-ho així, la polèmica és Abraham Salom de Cervera, que intenta fer una síntesi dels corrents contraposats de Hasday Cresques, Gersònides i els aristotèlics²⁵.

3. Filologia

Els jueus catalans conrearan relativament poc aquest camp tan cultivat pels jueus d'Al-Andalus. En tot cal remarcar que un dels primers escriptors sefardites que componen un diccionari hebreu fou Menahem ben Saruq (s. X) oriünd de Tortosa, amb la seva tan discutida obra titulada *Mahberet*²⁶. A més, hom no pot oblidar que la família Kimhi de grans filòlegs i gramàtics s'instal·là a Provença a mitjan s. XII. Precisament David Kimhi escriu una gramàtica (*Séfer miktol*) i sobretot un diccionari (*Séfer ha-xoraxim*) que esdevindran clàssics, utilitzats per jueus i cristians del Renaixement, i que, per tant, varen tenir una influència ineludible

en el món cultural jueu-català²⁷. Potser val la pena també esmentar un diccionari hebreu de Provença del s. XIII d'autor desconegut, editat pel prof. A. Sáenz Badillos en 1987²⁸. Conté més de 150 paraules que se suposen provençals i és un exponent més del cultiu de la filologia hebrea en el contorn provençal-català. Serveixi com a advertiment el fet que la exegesi sefardita, contraposada a la nòrdica francesa, centra, precisament, gran part de la seva hermenèutica en l'estudi filològic del text bíblic.

4. Poesia

Quan l'expert medievalista Eduard Feliu volgué publicar una breu antologia dels poetes jueus catalans va poder fàcilment oferir-nos una selecció d'una vintena de poetes que van des del s. XI al s. XV. Set de Girona, quatre de Barcelona, un de Lleida i un de Tàrrrega, dos rossellonesos i dos mallorquins²⁹. Només la quantitat ja és un clar exponent de com floria i es cultivava la literatura en la seva manifestació més genuïna: la poesia. Certament en general els poetes jueu-catalans segueixen les mateixes petjades que els clàssics d'Al-Andalus, és a dir, adapten a la llengua hebrea la mètrica quantitativa àrab i imiten les rimes, seguint rimes pròpies quan es tracta de la poesia religiosa. Però no es pot negar que la poesia hebrea d'aquesta època pren uns trets més propis i el protagonista principal és també un gironí: en Vides de Girona o Meixulam de Piera. L'originalitat d'aquest poeta consisteix en trencar els motllos clàssics dels poetes jueus d'Al-Andalus: ús de la llengua tan bíblica com rabínica, estructura diferent dels versos: amb un començament (*petihà*) molt desenvolupat, un cos del poema molt minso i un final quasi inesperat. El contingut de la seva poesia és de caire més aviat polèmic, irònic, moralista, amb un estil clos i enigmàtic (*trobar clos*). La influència de la poesia provençal hi és present en el contingut, en l'expressió i en les formes³⁰.

D'altra banda, no deixa de ser sorprenent que la innovació revolucionària de la poesia hebrea que s'inicia a Sefarad comenci pel tortosí Menahem ben Saruq al s. X, tot i que ho va dur a terme a Al-Andalus, i que el nou moviment renovador hagi estat també producte del català gironí Meixulam de Piera.

Caldria recordar les poesies de caire moralista de Moixé Natan de Tàrrrega³¹, el satíric Maimon Gallipapa que podria pertànyer a una família lleidatana³², el gran poeta d'origen català, però afincat a Saragosa, Salomó ben Meixulam de Piera (c 1340-c 1418), amb un *diwan* de més de 360 poemes, la majoria dels quals són de lloança a les personalitats del seu temps, amics i protectors³³, i l'últim dels grans poetes professio-

nals Salomó ben Reuben Bonafed dels s. XIV-XV de la família barcelonina Bonafed, qui cultiva tots els gèneres profans (amorós, lloança, auto-lloança...) però sobretot el gènere satíric i polèmic. La professora Ana Bejarano ha dedicat la seva tesi doctoral a l'obra poètica d'aquest autor³⁴.

4.1 Poesia sagrada

Tot i que els autors poden ésser els mateixos de la poesia profana, aquesta mereix una consideració a part ja que en ella es demostra més l'originalitat dels autors hebreus respecte a la poesia àrab tant en el contingut com en la forma. El conegut autor Millàs Vallicrosa té una obra dedicada a la poesia hebrea sagrada medieval que, malgrat la data de la seva publicació (1940), podríem considerar com a clàssica³⁵.

Com és lògic molts poetes jueus de Catalunya cultivaren aquest gènere i des de molt antic. El primer que coneixem és Ishaq ben Reuben al-barceloní (c. 1043) escrivint un llarg poema que comenta amb bellíssimes imatges poètiques, sovint difícils d'entendre, els 613 preceptes de la Torà. Aquest tipus de poemes s'anomenen *Azharot*³⁶. Mereixen citar-se per la seva relació amb Nahmànides el poeta litúrgic Moixé ben Salomó de Girona, parent probablement de l'anterior, Salomó ben Ishaq Girondí (s. XIII), poeta sinagoga i també deixeble de Nahmànides, autor d'una elegia molt popular que evoca la destrucció del temple i, finalment, Simó ben Semah Duran, poeta litúrgic molt prolífic, qui compongué poemes per a les principals diades jueves.

5. Prosa rimada

El gènere literari de la prosa rimada cultivat pels jueus catalans és sobretot el de les maqames o *mahberot*. Aquest gènere és d'origen àrab i el nom es refereix al 'lloc' de reunió on es feia galleig de les qualitats literàries i retòriques dels participants. Després es converteix en un gènere literari consistent en un protagonista que narra les seves aventures i proeses de tota mena, amb digressions filosòfiques, morals i sobretot poètiques. Tres són els personatges més rellevants en el cultiu d'aquest gènere: Yosef Ibn Sabarra (m.c. 1140), qui introdueix el gènere de les maqames en la literatura hebrea amb la seva obra *Sefer ha-xaaxuim* ('llibre dels entreteniments')³⁷; l'altre fou Yehudà al-Harizí (1170-1230), qui si no nasqué a Barcelona, certament tingué contacte molt directe amb el món cultural català-provençal. Essent excel·lent traductor de textos àrabs, en concret de les maqames d'Al-Harirí, va esdevenir famós arran del seu llibre anomenat *Tahkemoní*, que és una col·lecció de

50 maqames, de les quals la 3 i la 8 són un resum crític dels poetes hispano-hebreus³⁸. El tercer personatge és Abraham Ibn Hasdai, probablement barceloní (s. XII-XIII), notable traductor d'obres filosòfiques i autor de la maqama *Ben ha-mélek we ha-nazir*: 'El príncep i el monjo', que és una traducció reelaborada de la versió àrab de Barlaam i Josafat. L'esperit oriental indi hi traspua en les narracions de caire didàctic, ascètic i sapiencial³⁹.

6. Exegesi bíblica

L'exegesi bíblica és també objecte d'importantes obres escrites pels jueus catalans. En general l'exègesi sefardita és de caràcter filològic i filosòfic (al·legòric), mentre la del nord de França és més literalista i homilètica. Emperò no hi manquen excepcions d'exegetes que donen a la interpretació una amplitud tal que inclou tota mena de sentits, des del literal (*peixat*), a l'agàdic-homilètic (*deraix*), a l'al·legòric, filosòfic (*rémets*) i al místic cabalista (*sod*), que són els quatre sentits clàssics de l'època medieval. De fet els exegetes jueus de Catalunya i Provença solen interpretar la Bíblia fent una síntesi dels dos corrents exegetics: el francès del nord i el sefardita. Testimonis d'aquest tipus d'exègesi en són els coneguts comentaris bíblics del provençal David Kimhi⁴⁰, com també el *mídraixé ha-Torà* 'Indagacions sobre la Torà', d'en Salomó Astruc de Barcelona (s. XIV), a qui alguns consideren com un dels fundadors de la dinastia dels Gatingo, que en l'exili, a la Turquia del s. XVII, esdevindrà famosa pels seus escrits⁴¹. També en Moixé Xem Tob Gabbai, que en Millàs fa mallorquí, on realment s'instal·là per llarg temps, escriu el 1421 un amplíssim supercomentari al comentari de Rasí sobre la Torà⁴². La interpretació més valuosa i significativa dels exegetes jueus catalans és, fora de cap dubte, el Comentari al Pentateuc de Nahmànides⁴³. En acabar aquest tema cal recordar la influència mútua directa o indirecta entre l'exegesi jueva i la cristiana.

7. Talmud

Per entendre la tasca dels talmudistes catalans cal exposar breument la gran obra d'Isaac ben Jacob Al-fasí (RIF, 1013-1103), hereu de l'escola talmúdica gaònica de Babilònia i autor del codi jurídic jueu més important abans de la publicació de la famosa *Mixné Torà*, 'Segona Llei', de Maimònides. En aquest codi, anomenat *Séfer ha-halakhot* (o *Halakhot Rabbati*), Al-fasí intenta fer un compendi assequible per a l'estudi del material halàkic del Talmud que era encara operatiu i pràctic, deixant de

banda la part teòrica i purament acadèmica com, per exemple, el servei litúrgic al temple en el jorn de l'expiació. Aplega en un sol apartat material dispersat en diversos tractats talmúdics. Primer discuteix les normes relacionades directament amb la Mixnà i després d'altres més o menys associades a ella, indicant els raonaments talmúdics que les justifiquen i les diferents opinions relacionades amb cada norma. També hi agefeix material agàdic del Talmud, que serveix per il·lustrar la conducta exemplar del complidor de la Llei⁴⁴.

Aquesta obra fou admirada i lloada pels codificadors talmúdics posteriors de la categoria de Maimònides, si bé en alguns aspectes dissentia del codi d'Al-Fasí, essent, sens dubte, la *Mixné Torà* una sistematització més rigorosa i completa del Talmud. El *Séfer ha-halakhot* fou comentat i ampliat o sintetitzat pels grans talmudistes catalans, que tendeixen més a la codificació que als estudis analítics característics dels jueus nord-europeus. A més a més, els talmudistes catalans i provençals prefereixen sovint l'estudi d'aquest codi i d'altres semblants que no pas del Talmud en si.

D'entre els comentaristes d'Al-fasí cal esmentar Zerahya ha-Leví Girondí (c. 1130-1186), format a les escoles de Provença i Lunel concretament, centre d'irradiació de la cultura sefardita dels jueus provençals, qui en fa un estudi crític en el seu *Séfer ha-ma'or*, seguint la línia dels talmudistes provençals, que sovint solen fer una simbiosi dels dos corrents talmudistes (el sefardita i el sarfatí)⁴⁵.

No es pot deixar d'esmentar el notable talmudista Yehudà ben Barzilay ha-Bargeloní (s. XI-XII), que fou mestre del nostre Nahmànides⁴⁶. El barceloní Cresques Vidal⁴⁷ forma part de l'escola talmúdica de Ben Adret com també Nisim ben Reuben Girondí, autor d'un comentari a les *halakhot* d'Al-Fasí⁴⁸. Cal finalment referir-se a Aharon ben Yosef de Barcelona (1235-1300) pels seus comentaris talmúdics (*Novellae*) i per atribuir-se-li, sense fonament, el *Séfer ha-Hinuk*, llibre que ha estat traduït i reimprès dotzenes de vegades⁴⁹.

7.1 *Responsa*

Les *Responsa* o dictàmens, que reflecteixen la correspondència entre el qui vol informació sobre algun aspecte halàkic i la resposta de l'expert sobre el tema, esdevenen una font inapreciable per a la informació de la vida de les diferents comunitats jueves. Salomó ben Adret (1235-1310), deixeble il·lustre de Nahmànides, amb la seva autoritat jurídica va crear escola rabínica (*yeixibà*) a Barcelona. És autor d'unes 11.000 *responsa*, de les quals es conserven cap a 3.000, moltes encara inèdites, i que són una deu insospitada d'informació per al món jueu català del seu temps⁵⁰. Ishaq ben Xexet Perfet (1326-1408), talmudista insigne, té uns dictà-

ments molt interessants per conèixer la vida de les comunitats jueves de Sefarad i del Nord d'Àfrica, on hagué de viatjar arran de les tensions antijueves de 1391⁵¹. En les 800 *responsa* de Simó ben Semah Duran (1364-1444), ja editades, hom pot conèixer detalls de les comunitats de Mallorca⁵². Les *responsa* de Nahmànides només estan en part publicades.

8. Càbala

La càbala medieval catalana, concretament la gironina, procedeix de les comunitats jueves del Llenguadoc i durant el s. XIII s'expandeix per Catalunya. En el cercle d'Abraham ben David de Posquières és on es desenvolupa el nou corrent cabalístic, i d'on sorgeix la doctrina d'Ishaq el Cec. Aquest fenomen místic espontàniament es trasllada a Girona cap al 1200 perquè hi troba camp abonat en un ambient marcadament conservador. El moment d'esclat tingué lloc del 1210 al 1260. Ezra i Azriel de Girona són els mestres més representatius de tot un seguit d'autors que de forma més o menys dissimulada cultiven aquesta doctrina esotèrica. Ezra és seguidor fidel dels seus mestres, Azriel és més innovador en la càbala especulativa gironina. Com és lògic la càbala harmonitza bé amb el neoplatonisme, en contraposició als aristotèlics que solen menysprear les elucubracions gratuïtes de la càbala. Diversos tractats que corrien en nom de Nahmànides, com un comentari a l'antic text de caire místic (*Séfer Yetsirà*), resulta que eren producció d'Azriel. Un altre representant significatiu del cercle cabalístic de Girona és Jacob ben Xexet, enemic acèrrim del racionalisme maimonidià, qui en el seu llibre *Séfer ha-emunà ve ha-bitahon* comenta palesament, segons la interpretació cabalística, textos bíblics i rabínics. Tracta específicament de les deu *sefirot* en *Xaar ha-xamayim* (1243-1246). També fou cabalista Nahmànides i el seu deixeble talmudista Salomó ben Adret, membre de la seva escola, i Ishaq Todros; precisament l'autoritat de Moixé ben Nahman donava a aquesta doctrina una categoria especial. Es tracta d'una gnosi o coneixement privilegiat de la divinitat en el seu ésser més íntim, de caire fonamentalment teòric, mentre que després esdevindrà una doctrina sobretot pràctica. Les *sefirot*, o atributs divins, no deixen de ser unes emanacions de l'ésser Infinit, que impliquen una escala regressiva des del Ser suprem a graus més inferiors de l'ésser. Per altra banda, tot i que hom distingeix entre mística teòrica i pràctica, en realitat la càbala gironina no deixà de ser l'expressió d'un anhel espiritual per assolir, mitjançant un camí esotèric, els misteris de Déu, inclosos també en la Torà, que hom considera, com a bon jueu, la gran revelació del misteri diví. No hi ha cap dubte que la càbala jueva no neix del no res,

sobretot quan hom llegeix atentament tota la literatura sobre la *mercabà*, la carrossa de glòria, que es troba en els textos anomenats *Hekhalot* que són dels s. V-VI, però que tenen antecedents tan antics que ja apareixen insinuats en la literatura de Qumran. Per altra banda sembla ser que la dedicació a la càbala resulta com una escapatòria o contrapès a les exigències jurídiques i a certa pressió legalista. Tothom sap que la mística sempre ha estat un risc per a la llei. En canvi, com constatem, insignes talmudistes catalans són a la vegada grans afeccionats a la càbala. Els vertaders opositors a la càbala medieval no són els juristes sinó els racionalistes filòsofs a l'estil de Maimònides⁵³.

9. Polèmica anticristiana

L'enfrontament de dues ideologies religioses, esperonat al s. XIII pels ordes mendicants que a voltes pretenen, des de la prepotència, 'convèncer' o 'convertir' els jueus, motivà l'aparició d'una literatura que es manifesta de dues maneres: en forma de disputa i de tractats. Els jueus catalans experimentaren també aquesta mena de violència moral, unida a persecucions físiques, que els incitaren a defensar-se amb l'única arma que tenien disponible que era la de la paraula i la de la ploma.

Tenim al nostre abast un seguit de textos que mantenen la forma literària de la *disputatio* en el sentit clàssic de l'edat mitjana, consistent en un diàleg real o fingit i en el qual l'argumentació es fonamenta més en textos rabínics (Talmud i midraixos) que en la Bíblia.

Les obres més notòries són la Disputa de Barcelona entre Moixé ben Nahman i Pau Cristià (1263) de la qual posseïm dues versions: una oficial en llatí i una altra novel·lada en hebreu. L'altra és la coneguda Disputa de Tortosa (1413-1414) de la qual coneixem una crònica hebrea (anomenada segons l'historiador J. Riera font J) i l'exposició novel·lada que es troba en el cap 40 del llibre *Xébet Yehudà* de Salomó Ibn Verga. Endemés trobem el text d'una disputa informal a Mallorca i l'obra escrita en aquest estil *Milhemet Mitsvà*, 'Lluita per la Llei', de Salomó ben Simon Duran (100-1467), on aquest autor discuteix amb Josué Lorki (Jeroni de Sta. Fe) sobre l'obligació o no de complir les lleis halàkiques.

L'altre grup el formen els tractats que d'una manera sistemàtica rebaten els dogmes cristians. Cal citar en primer lloc *Séfer kelimat ha-goyim* 'Llibre de l'oprobri dels gentils' de Profiat Duran. En aquesta obra Profiat vol remarcar com els dogmes cristians no responen a la doctrina dels evangelis i el text de la Vulgata és una traducció inexacta i espúria del text masorètic hebreu. També escriu una carta satírica *Al teht ka-aboteka* 'No siguis com el teu pare', on es vol assenyalar la irracionalitat de la doctrina cristiana. Un tractat molt ben elaborat i que inclou tots els

aspectes discutibles del cristianisme és el *Bittul iqqaré nosrim*, 'Refutació dels dogmes cristians', obra del filòsof Hasdai Cresques (1340-1410). Aquest llibre fou escrit probablement en català, però malhauradament només ens queda la versió hebrea. L'autor va resseguir tots els dogmes: Pecat original, Trinitat, Encarnació, Transsubstanciació, etc. per anar-los rebatent i mostrar, segons el seu parer, que són contraris a la raó i a la sana filosofia⁵⁴.

10. Síntesi i cloenda

Volent sintetitzar el que hem dit de cada un dels camps científics i literaris cultivats pels jueus catalans, de bell antuvi hom se n'adona que una de les funcions que té el judaisme català és la de servir de pont i transmissió de la gran cultura sefardita al món provençal i centroeuropeu. En les ciències matemàtiques, astronomia i astrologia Abraham Bar Hiyya n'és un exemple ben palès. Això no obstant, també la ciència cristiana envairà el món jueu com succeeix amb la medicina.

Mitjançant els traductors jueu-catalans la llengua hebrea va ampliant el seu espectre semàntic, bagatge lèxic, i es va convertint en un vehicle adequat per trametre la ciència i expressar el pensament filosòfic. Els filòlegs ampliaran el ventall semàntic de les paraules i els poetes faran que un llenguatge prosaic esdevingui poètic.

La filosofia no s'estudia per si mateixa sinó com a medi per justificar racionalment la pròpia religió. Hi ha una mena d'obsessió de voler explicar amb lògica racional tots els entrellats de la Bíblia i del judaisme. Perquè les raons de la Fe no són les raons de la lògica aristotèlica es crea una tensió entre dues interpretacions de la Bíblia i de la religió jueva pràcticament insuperables. Els racionalistes relativitzen el valor de la Torà, els tradicionalistes relativitzen la racionabilitat de la filosofia grega.

En el món literari, no es pot negar que la poesia rep una nova embranzida gràcies a la seva obertura vers el món cultural cristià; els trobadors provençals serveixen de paradigma. Això no obstant la singularitat lírica jueva es manté en els poemes litúrgics, sinagogsals.

Obertura no vol dir pas pèrdua de la pròpia identitat. El pensador jueu sap molt bé que la Llei, la Torà, és el gran do de Déu al poble escollit. El jueu no perd de vista ni la voluntat divina expressada en el compliment de la Llei ni el sentiment pregon de poble escollit de Déu. Per això, aquesta dedicació constant per interpretar la Llei Escrita i Oral, la Torà i la Mixnà amb el seu comentari: la *Guemarà*. Els jueus catalans són excel·lents talmudistes; saben donar a cada temps i lloc el sentit just i adequat per complir la Llei del Senyor com cal. Però se n'adonen també

que aquesta Llei cal fer-la comprensible i accessible. D'aquí la preocupació de compondre codis que sintetitzin el millor possible i de la manera més comprensible tot el bagatge jurídic del Talmud.

Ara bé la Llei, vulguis o no, encotilla l'esperit, per això no endebades els talmudistes i els juristes jueus catalans més notables –recordem només Nahmànides i Salomó Ben Adret– esdevenen gran afeccionats a la llibertat espiritual que sembla que hom respira amb la doctrina cabalista. Aquesta trenca els motllos del rigor filosòfic i deixa que el pensament i la imaginació volin i s'endinsin en els misteris divins.

Les comunitats jueves catalanes comencen a sentir el pes d'un moviment missioner catòlic promogut pels ordes mendicants, que des del s. XIII s'entreguen amb entusiasme, recolzats per les autoritats, a fi d'aconseguir llur 'conversió', que en visió jueva seria llur 'perversió'. Les disputes en són una mostra. Però els esdeveniments es compliquen i de la convicció es passa a la pressió i a la persecució que culmina en els avalots de 1391 i finalment l'expulsió de 1492. Aquesta tensió fa que els autors escriguin obres per defensar la pròpia religió ajudant els seus fidels, per mitjà de tractats, que compreguin que Israel continua essent el poble escollit i que el cristianisme ha falsejat els seus orígens jueus, convertint-se en una religió els dogmes de la qual no participen de la racionalitat, que és un dels ideals suprems del temps.

Tot aquest entramat ideològic i científic ha produït un de vessall literari immesurable. Voldria acabar fent meua la consideració que fa l'historiador medievalista J. Riera: «Si per un atzar meravellós ens fos donat de veure aplegada en una ideal prestatgeria tota la producció en hebreu dels jueus catalans, a penes podríem fer crèdit als nostres ulls davant l'espectacle de lleixes i més lleixes atapeïdes de paper i pergamí escrit, i ens pensaríem ésser víctimes d'un gros engany»⁵⁵. Doncs no, això és una realitat si tenim present que més de 120 autors ens han deixat constància amb manuscrits i publicacions de la seva obra més o menys extensa. Simposis com aquest poden ser un bon esperó per promoure vocacions capaces de portar a la llum i traduir a la nostra llengua aquest gran llegat cultural del judaisme català.

NOTES

¹ Cf. J. Ribera: "La comunidad judía de Provenza en el s. XII y Abraham Ibn Ezra", *Abraham ibn Ezra y su tiempo* (Madrid 1990) pág. 251-252. Una breu síntesi dels autors jueus catalans medievals es troba en J. Riera: "Literatura en hebreu dels jueus catalans", *Miscellanea Barcinonensis* 13 (1974) pág. 33-47.

² Cf. Ribera: "La comunidad judía de Provenza..." p. 255.

³ Cf. J.M. Millàs Vallicrosa: "La ciencia entre los sefardíes hasta la expulsión de España", R. Barnett, (ed.): *The Sephardi Heritage* (Londres 1971) pág. 124-127.

⁴ Cal citar sobretot la traducció de les següents obres: *Llibre revelador*, Barcelona 1924; *Llibre de Geometria*, Barcelona 1931; *La obra enciclopèdica Yesode ha-tebuna u-migdal ha-emuna*, Madrid-Barcelona 1952; *La obra Forma de la tierra de R. Abraham Bar Hiyyaha-Bargeloni*, Madrid-Barcelona 1956; *La obra Sefer Hesbon mahalakat ha-kokabim de R. Abraham bar Hiyya ha-Bargeloni*, Barcelona 1959.

⁵ Cf. A. Sáenz-Badillos- J. Targarona: *Diccionario de autores judíos (Sefarad. siglos X-XV)*. Córdoba 1988, pág. 128-129.

⁶ Cf. E. Ashar: *The Jews of Moslem Spain*, Filadelfia 1973, vol 1, 1974, pág.. 344-349.

⁷ Cf. J. Riera: "Cresques Abraham, jueu de Mallorca, mestre de mapmundis i de brúixoles", *L'Atlas català de Cresques Abraham*, Barcelona 1975, pág. 14-22; J.M. Millàs Vallicrosa: *Literatura hebraicoespanyola*, Barcelona 1967, p. 114.

⁸ *l'Avenç*, núm. 81 abril (Barcelona 1985) p. 66.

⁹ Cf. Millàs Vallicrosa: *Literatura*, p. 183.

¹⁰ Romano: *l'Avenç*, pág. 66-67.

¹¹ Cf. *Enciclopaedia Judaica*, 2 [Jerusalem 1971-2], cols. 501-503.

¹² La traducció castellana més recent és la de D. Gonzalo Maeso: *Maimònides; Guía de perplejos*, Madrid 1984. "l'libre del coneixement" és el primer capítol de caire filosòfic de la de la gran síntesi de codificació legislativa rabínica anomenada *Mixné Torà*, 'Segona llei', que Maimònides escrigué en hebreu el 1180. Vegeu també E. Feliu: *Maimònides. De la guia dels perplexos i altres escrits*, Barcelona 1986.

¹³ Per una visió detallada del pensament filosòfic de Maimònides cf. S. Colette: *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985, pág. 157-203.

¹⁴ Cf. B. Septimus: *Hispano-jewish culture in transition; the career and controversies of Ramah*, Harvard 1982, pág. 63 s. Sh. Silverstein va publicar *Shoarei theshuvah The Gates of Repentance*, Jerusalem- Nova York 1967 amb el text hebreu i la traducció anglesa; vegeu també J. Ribera: "Un poema laudatori dedicat al Rabí Jonà ben Abraham Gerundi", *Anuario de Filología* 10 (1984) pág. 147-153.

¹⁵ Sobre la personalitat de Meixulam de Piera i la seva intervenció en la controvèrsia maimonidiana cf. J. Ribera: "Meshulam ben Shelomó de Piera y la controversia maimonista en Cataluña", *El Olivo* 9 (1985) pág. 211-234.

¹⁶ La controvèrsia no era purament idealògica sinó que darrera s'hi amagaven tensions entre diferents classes socials; cf. B. Septimus «Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia», I. Twersky (ed): *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge 1979) pág. 197-230.

¹⁷ Cf. Septimus: *Hispano-jewish culture*, pág. 53-54.

¹⁸ Sobre la disputa maimonidiana en el s. XIII cf. D. J. Silver: *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden 1965.

¹⁹ Cf. Sirat: *A History*, pàg. 322-330; I. Twersky: «Joseph Ibn Kaspi. Portrait of a Medieval Jewish Intellectual», *Studies in Medieval*, pàg. 231-257.

²⁰ Cf. Sirat: *A history*, pàg. 224-234.

²¹ Cf. J. Ribera: "La polémica sobre la 'Guía de los Perplejos' en Cataluña y Provenza", *Anuario de Filología* 11-12 (1985-1986) 1991, pàg. 75-77.

²² Cf. Sirat: *A History*, pàg. 332-341.

²³ Cf. Y. Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid 1981, pàg. 427-435; Sirat: *A History*, pàg. 352-357.

²⁴ Baer: *Historia*, pàg. 436-438, Sirat: *A History*, pàg. 357-370.

²⁵ Cf. Sirat: *A History*, pàg. 392-393.

²⁶ El Prof. SáenzBadillos n'ha publicat una edició crítica: *Menahem ben Saruq; Mahberet*, Granada 1986; cf. també SaenzBadillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 63-64.

²⁷ Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 42-43.

²⁸ A. Sáenz-Badillos: *Un Diccionario hebreo de Provenza (siglo XIII)*. Granada 1987.

²⁹ Cf. *Poemes hebraics de jueus catalans (segles XI-XV)*. Traducció de l'hebreu per Eduard Feliu i Mambres. Presentació per Jaume Riera i Sans. Barcelona 1976; H. Schirman: *Ho_ irah ha'ibrit bi-Sefarad u-be-Provence*, 2 vols. en 4 ts., Tel Aviv 1954, 1959. Vegeu també els poemes catalans aljamiats en l'obra de J. Riera: *Conts de noces dels jueus catalans*, Barcelona 1974.

³⁰ Cf. J. Ribera: "El poeta jueu català Meshul-lam ben Shelomó de Piera i els seus poemes laudataris", *Homenatge a Antoni Comas* (Barcelona 1985) pàg. 371-384

³¹ Cf. T. Alsina-E. Feliu: *Constitució de l'Associació d'Estudiosos del Judaisme Català*. Tàrrrega 1985, pàg. 11-48; cf. també J. Riera: "Les obres catalanes de Mosse Natan", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 3 (1981) pàg. 95-105.

³² No és del tot clara la identitat d'aquest personatge, cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 56-57.

³³ Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 96-97.

³⁴ Cf. A. Bejarano: "Selomo ben Reuben Bonafed poeta y polemista", *Anuari de Filologia* 14 1E (1991) pàg. 87-101. Esperem que ben tost es publiqui la seva tesi doctoral.

³⁵ En el llibre de J. Millàs Vallicrosa: *La poesia sagrada hebraico-espanyola*, Madrid 1940, a part de la llarga introducció sobre la estructura de la poesia sagrada, s'hi troben traduccions de poesies d'Ishaq ben Reuben al-Bargeloni (pàg. 241-242), Yehudá al-Harizi (p. 322), Abraham Ibn Hasday (p. 323), Maixé ben Nahman (pàg. 325-327), Salomó Girondí (p. 328), Ishaq ben Xexet Perfet (pàg. 339-341), Simeó ben Semah Duran (pàg. 34-343), Salomó Benafed (p. 344) i Salomó ben Meixulam de Piera (pàg. 345-347).

³⁶ Un petit tast d'aquesta obra es pot trobar en una traducció catalana feta pels professors T. Calders i E. Barjau: "Les azharat de rabí Ishaq al-Bargeloni", *Anuari de Filologia* 14 E1 (1991) pàg. 61-72.

³⁷ Aquesta obra fou traduïda al català per I. González Llubera: *Llibre dels ensenyaments delectables*, Barcelona 1931; i recentment al castellà per M. Forteza-Rey: *Libro de los entretenimientos*, Madrid 1983.

³⁸ Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 133-135.

³⁹ La prof. T. Calders dedicà la seva tesi doctoral a l'estudi d'aquesta obra i en tenim una traducció recent al català: *El príncep i el manjo*, Sabadell 1987.

- 40 Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 42-43.
- 41 *Enc Jud* 7 (1971) col. 336.
- 42 Millàs: *Literatura*, p. 207.
- 43 Sobre aquesta obra vegeu l'article del E. Feliu en aquest volum.
- 44 Cf. *Enc Jud* 2 (1971) cols. 600-604.
- 45 Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 201-202.
- 46 Cf. *Enc Jud*, 10 (1971) cols. 341-
- 47 Cf. Baer: *Historia*, p. 230-232, 725, nota 52.
- 48 Cf. Millàs: *Literatura*, pàg. 181, 199; Baer: *Historia*, pàg. 326, 334-337, 352-353, 738 nota 42.
- 49 Cf. Baer: *Historia*, pàg. 180; 702, nota 83, 713, nota 38.
- 50 Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 87-88; Baer: *Historia*, pàg. 129-130; 223-238.
- 51 Cf. Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 167-168.
- 52 Cf. I. Epstein: *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran as source of the History of the Jews in North Africa*, 1930.
- 53 Cf. G. Sholem: *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966, pàg. 393 i següents; Sáenz-Badillos-Targarona: *Diccionario*, pàg. 33, 46-47.
- 54 Cf. J. Ribera: "Disputes religioses del judaisme català" *Anuari de Filologia* 16 E3 (1993) pàg. 67-78.
- 55 Feliu: *Poemes Hebraics*, p. 5.

LA CULTURA JUDÍA EN LA CATALUÑA MEDIEVAL

Si desde tiempo remoto, difícil de concretar cronológicamente, se hallan comunidades judías en Cataluña, es principalmente a partir del siglo XIII y XIV cuando la cultura judeo-catalana florece y se manifiesta en todo su esplendor.

Los campos literarios cultivados por los judíos catalanes incluyen todo el abanico de pensamiento, ciencia y literatura conocido en aquella época. Podríamos catalogar los conocimientos de forma, quizás simplista, entre ciencias profanas y ciencias religiosas peculiares del judaísmo. Pero cuando se intenta encasillar a los personajes judíos más eminentes en un campo de la ciencia determinado es preciso reconocer que, a menudo, sus conocimientos enciclopédicos impiden que la clasificación sea totalmente acertada.

En el área de las ciencias profanas, es preciso mencionar los escritos pertenecientes al ámbito de las matemáticas, la astronomía y la astrología (Abraham bar Hiyya, Simon ben Semah Duran), la geografía y la cartografía (Ibrahim ibn Yaqub de Tortosa, Abraham e Isaac Cresques), y la medicina (David Bonet Bonjorn de Girona), por una parte, y por otra, las obras de carácter más teórico, ya sea en el campo filosófico (Yosef ben Yehudá, maimonidis-

tas y antimaimonidistas, Zerahya ben Ishaq Hen, Hasdai Cresques, Abraham Chalom), ya sea en el mundo literario, tanto si se trata de poesía (Mechulam de Piera, Salomón ben Reuben Bonafed, Ishaq ben Yosef Benveniste, Maimon Gallipapa, Moisés Natan de Tórrega) como si se trata de prosa rimada (Abraham ibn Hasdai, Yosef ben Zebarra, Yehudá al Harizí), o incluso de filología (Menahem ben Saruq).

En el mundo ideológico característico del judaísmo deben tenerse en cuenta las obras de exégesis bíblica (Nahmánides, Zehaya ben Ishaq, Salomón Astruc de Barcelona, Moisés ben Sem Tob), los estudios jurídicos talmúdicos y las responsa haláquicas (Yehudá ben Barzilai, Abraham ben Yosef ha-Leví, Vidal Cresques, Nahmánides, Nissim Reuben Girondí, Ishaq ben Chechet Perfet, Salomón ben Adret, Zehaya ben Ishaq Girondí) contrapuestos a las corrientes místicas de la cábala (Nahmánides, Azriel y Ezra de Girona, Abraham ben Ishaq Girondí, Jacob ben Chechet Girondí, Ishaq Todros). También ocupa un lugar significativo la literatura de polémica contra el cristianismo (Abraham ben Hayyim, Salomón ben Simeon Duran, Profiat Duran, Hasdai Cresques) así como la poesía reli-

giosa y litúrgica (Ishaq ben Reuben, Berahya ben Ishaq Girondí, Moisés ben Salomón de Girona, Salomón ben Ishaq Girondí, Ishaq ben Zerahya Girondí, Yosef ben Chechet ibn Latimi, Simon ben Ishaq Duran, Leví ben Ishaq Ibn Mar Saul) y la literatura ascética (Yoná ben Abraham Girondí).

Esta breve exposición de los campos de la ciencia medieval cultivados por los judíos catalanes no es sino un pequeño muestrario de la amplia literatura judeo-catalana existente, que sin duda merecería la especial atención de todos aquellos que quieren profundizar en las raíces culturales de nuestro país.

JEWISH CULTURE IN MEDIEVAL CATALONIA

Although Jewish communities had been present in Catalonia since remote times which are difficult to establish with chronological precision, it was mainly from the 13th and 14th centuries onwards when the Judaeo-Catalan culture flourished and manifested itself in all its splendour.

The literary fields cultivated by the Catalan Jews embraced the full spectrum of thought, science and literature known at that time. We could categorise this fund of knowledge, perhaps simplistically, into profane sciences and religious sciences peculiar to Judaism. But when we attempt to pigeon-hole the most eminent Jewish figures into any one particular scientific field, we are forced to acknowledge that their encyclopedic knowledge often prevents this classification from being entirely appropriate.

In the area of profane sciences, it is obligatory to mention, on the one hand, the writings belonging to the fields of mathematics, astronomy and astrology (Abraham bar Hiyya, Simon ben Semah Duran), geography and cartography (Ibrahim ibn Yaqub of Tortosa, Abraham and Isaac Cresques), and medicine (David Bonet Bonjorn of Girona), and, on the other hand, the more theoretical works, both in the philosophical field (Yosef ben Yehuda, Maimonidists and anti-Maimonidists, Zerahya ben Ishaq Hen, Hasdai Cresques, Abraham Shalom) and in the literary world, whether in poetry (Meshulam de Piera, Shelomo ben Reuben Bonafed, Ishaq ben Yosef Benveniste, Maimon Gallipapa, Moshe Natan of Tórrrega), in rhyming prose (Abraham ibn Hasdai, Yosef ben Zebarra, Yehuda al Harizi), or in philology (Menahem ben Saruq).

In the ideological realm characteristic of Judaism we have to take into account works of biblical exegesis (Nahmanides, Zehaya ben Ishaq, Shelomo Astruc of Barcelona, Moshe ben Sem Tob), Talmudic juridical studies and Halachic responses (Yehuda ben Barzilai, Abraham ben Yosef ha-Leví, Vidal Cresques, Nahmanides, Nissem Reuben Girondí, Ishaq ben Sheshet Perfet, Shelomo ben Adret, Zehaya ben Ishaq Girondí), counterposed to the mystical tendencies of the Cabala (Nahmanides, Azriel and Ezra of Girona, Abraham ben Ishaq Girondí, Jacob ben Sheshet Girondí, Ishaq Todros). A significant place is also occupied by anti-Christianity polemical writings (Abraham ben Hayyim,

Shelomo ben Simeon Duran, Profiat Duran, Hasdai Cresques), along with religious and liturgical poetry (Ishaq ben Reuben, Berahya ben Ishaq Girondí, Moshe ben Shelomo of Girona, Shelomo ben Ishaq Girondí, Ishaq ben Zerahya Girondí, Yosef ben Sheshet ibn Latimi, Simon ben Ishaq Duran, Leví ben Ishaq ibn Mar Saul), and ascetic literature (Yoná ben Abraham Girondí).

This brief exposition of the fields of medieval science cultivated by the Catalan Jews is no more than a small sample of the breadth of existing Judaeo-Catalan literature, which would without doubt merit the attention of all those wishing to investigate in greater depth the cultural roots of our country.

LA CULTURE JUIVE DANS LA CATALOGNE MÉDIÉVALE

Si depuis des temps reculés, difficiles de préciser chronologiquement, on trouve des communautés juives en Catalogne, c'est principalement à partir des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles que la culture judéo-catalane devient florissante et se manifeste dans toute sa splendeur.

Les domaines littéraires cultivés par les juifs catalans comprennent tout l'éventail de la pensée, de la science et de la littérature connu à cette époque-

là. Nous pourrions cataloguer les connaissances d'une forme, peut-être simpliste, entre sciences profanes et sciences religieuses particulières au judaïsme. Mais lorsqu'on essaie de classer les personnages juifs les plus éminents dans le cadre d'une science déterminée, il faut reconnaître que, bien souvent, leurs connaissances encyclopédiques empêchent que ce classement ne soit tout à fait exact.

Dans le cadre des sciences profanes, il y a lieu de mentionner, d'une part, les écrits appartenant au domaine des mathématiques, de l'astronomie et de l'astrologie (Abraham bar Hiyya, Siméon ben Semah Duran), de la géographie et de la cartographie (Ibrahim ibn Yaqub de Tortosa, Abraham et Isaac Cresques), et de la médecine (David Bonet Bonjorn de Gérone); d'autre part, les oeuvres d'un caractère plus théorique, soit dans le domaine philosophique (Yosef ben Yehuda, maimonidiens et anti-maimonidiens, Zerahya ben Ishaq Hen, Hasdai Cresques, Abraham Chalom), soit dans le monde littéraire, qu'il s'agisse tant de poésie (Mechoulam de Piera, Chelomo ben Reuben Bonafed, Ishaq ben Yosef Benveniste, Maimon Gallipapa, Moïse Natan de Tarrega) que de prose rimée (Abraham ibn Hasdai, Yosef ben Zebarra, Yehuda al Harizi), ou même de philologie (Menahem ben Saruq).

Dans le monde idéologique caractéristique du judaïsme, il faut tenir compte des oeuvres d'exégèse biblique (Nahmanides, Zehaya ben Ishaq, Chelomo Astruc de Barcelone, Moïse ben Sem Tob), des études juridiques talmudiques et des répons d'halachah (Yehuda ben Barzilai,

Abraham ben Yosef ha-Leví, Vidal Cresques, Nahmanides, Nissim Reuben Girondí, Ishaq ben Chechet Perfet, Chelomo ben Adret, Zehaya ben Ishaq Girondí), en opposition aux courants mystiques de la cabale (Nahmanides, Azriel et Ezra de Gérone, Abraham ben Ishaq Girondí, Jacob ben Xexet Girondí, Ishaq Todros). Une place significative est également occupée par la littérature de polémique contre le christianisme (Abraham ben Hayyim, Chelomo ben Simeon Duran, Profiat Duran, Hasdai Cresques), ainsi que par la poésie religieuse et liturgique (Ishaq ben Reuben, Berahya ben Ishaq Girondí, Moïse ben Chelomo de Gérone, Chelomo ben Ishaq Girondí, Ishaq ben Zerahya Girondí, Yosef ben Chechet ibn Latimi, Simon ben Ishaq Duran, Lévi ben Ishaq Ibn Mar Saul) et la littérature ascétique (Yoná ben Abraham Girondí).

Ce bref exposé des domaines de la science médiévale cultivés par les juifs catalans n'est qu'un petit échantillonnage de la vaste littérature judéo-catalane existante, laquelle, sans aucun doute, mériterait l'attention spéciale de tous ceux voulant approfondir les racines culturelles de notre pays.

**AFFINITÉS HISTORIQUES ET
INTERFERENCES CULTURELLES CHEZ LES
COMMUNAUTÉS JUIVES DE
L'ESPACE OCCITANO-CATALAN**

Danièle Iancu

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Cette contribution avait fait l'objet d'une conférence à Barcelone, le 5 mars 1992, pour la "Comisión Nacional Judía Sefarad 92", sous le titre: "Relations entre les communautés juives du Languedoc-Provence et de Catalogne au Moyen Age".

Introduction

Du XIIe au XVe siècle, les éléments sont nombreux qui précisent les rapports étroits noués entre les communautés juives catalanes et ibériques, et les collectivités-soeurs du Languedoc-Provence.

Outre les données connues (installation des Juifs andalous dans le Midi de la France, ou témoignage précieux de Benjamin de Tudèle), la seconde Controverse autour des écrits maïmonidiens a montré la part prise dans la polémique par l'autorité rabbinique catalane, Salomon ben Adret de Barcelone.

Des migrations dans les deux sens opérées depuis la Croisade des Albigeois (inscription synagogale de Béziers avec sa réplique d'Olot) ou les exils frappant le judaïsme français (1306, 1322), se poursuivent jusqu'en 1391, date fatidique pour les noyaux juifs catalans.

Proximité géographique et étroites relations spirituelles, intellectuelles, familiales et commerciales expliquent cette interpénétration et cette homogénéité des judaïsmes de l'espace occitano-catalan.

Au XVe siècle, les communautés juives du Midi de la France subsistant dans l'aire provençale, ont hérité du riche passé languedocien qui avait été tant nourri et fécondé par le judaïsme catalan et ibérique. Du bannissement des Juifs d'Espagne (1492), des anciens Comtés de Roussillon et de Cerdagne (1493), aux expulsions locales (Arles 1493, Tarascon 1496), puis générales affectant la Provence (1500-1501), les imbrications sont étroites.

Au début du XVI^e siècle enfin, lorsque se retrouvent à Marseille ou à Aix des convertis d'origines catalane et ibérique, les Néophytes ou Nouveaux-Chrétiens de Provence, frappés en 1512 par un "nouvel impôt sur les Néophytes", seront à leur tour accusés de judaïser, à l'instar du modèle fourni outre-Pyrénées.

Il convient de définir préalablement notre "géographie".

– Chacun sait que les différences politiques médiévales rangeaient le *Languedoc* dans le territoire français (encore qu'il faille y signaler la *domination catalane* dans certaines régions et notamment à Montpellier).

De même faut-il préciser que la *Provence* constitua jusqu'en 1481 un Comté indépendant du royaume de France, tandis que le *Comtat-Venaissin* avec la ville d'*Avignon* formaient les Etats français du Pape.

Chacun sait aussi que la littérature hébraïque de l'époque, en évoquant la "Provincia", désignait en fait tout l'espace méridional, des Pyrénées aux Alpes, de Narbonne à Marseille, se limitant au Nord à Montélimar et incluant Toulouse.

– Quant à la péninsule ibérique, elle comprenait alors les royaumes de Navarre et de Portugal et les Couronnes d'Aragon et de Castille, en plus de l'Al-Andalus, l'état musulman. Si la Couronne de Castille était à plusieurs égards un état unitaire, celle d'Aragon comptait le royaume d'Aragon et le Comté de Barcelone (qui, avec d'autres comtés formaient la *Catalogne*), auxquels s'ajoutèrent plus tard les royaumes de Majorque (les Baléares, avec les comtés de Roussillon et de Cerdagne) et de Valence. Il s'agissait d'un ensemble d'états groupés (depuis la deuxième moitié du XII^e siècle) seulement par une union personnelle dans la personne du Roi (ou du Comte).

... .

En fuite devant les persécutions des Almohades: des juifs andalous en Languedoc (milieu XII^e siècle)

Première donnée notoire et classique, que cette installation dans le Languedoc d'émigrés juifs du Sud de la Péninsule en fuite devant les envahisseurs almohades. Leur absorption avait été certes favorisée par l'annexion catalane qui avait resserré les liens et préparé le terrain. Des familles zélées fuyant les persécutions parvinrent ainsi en France méridionale, véhiculant avec elles de l'Andalousie natale un savoir ibérique d'expression arabe.

Le premier lignage, issu de Joseph Kimhi, s'installa à Narbonne et s'attela surtout à des travaux de philologie et d'exégèse biblique; le fils

David deviendra “le Prince des grammairiens” et son fameux *Shorashim* fera autorité.

La deuxième parenté, celle des ibn Tibbon, allait offrir au judaïsme languedocien quatre générations de lettrés, savants et traducteurs de l’arabe en hébreu. L’ancêtre Juda, venu de Grenade, s’établit à Lunel à l’époque où Maïmonide et les siens, fuyant les mêmes persécutions almohades, avaient trouvé refuge en Egypte. De 1161 à 1186, Juda, ce “prince des traducteurs”, traduisit en hébreu plusieurs ouvrages déjà classiques de la théologie juive rédigée en arabe. Son fils Samuel acheva en 1204 la traduction du fameux *Guide des Perplexes* de Maïmonide, tandis que son petit-fils Moïse traduira entre 1240 et 1280 plus d’une trentaine d’ouvrages en hébreu, dont la moitié a trait à la philosophie et le reste à la médecine et aux sciences exactes. Jusqu’au gendre de Samuel, Jacob Anatoli, qui dans les années 1231-35 accomplit l’une des traductions hébraïques de l’*Almageste* de Ptolémée, et de l’ouvrage de l’astronome arabe du IX^e siècle, al-Farghani. La personnalité de Jacob, auteur du *Malmad ha-talmidim* est à souligner quand on sait qu’il fut invité à la Cour de Frédéric II à Palerme pour aider aux traductions de l’hébreu en latin. Citons enfin dans cette lignée prestigieuse Jacob ibn Makhir qui, à l’inverse de son oncle Moïse, se consacra essentiellement à l’astronomie, livrant autant de traductions que des ouvrages originaux.

C’est ce climat fébrile d’intense activité spirituelle qui allait faire l’admiration d’un visiteur célèbre: Benjamin de Tudèle.

Le carnet de route de Benjamin de Tudèle

Ce voyageur venu de Navarre, nourri à un judaïsme brillant, celui ibérique, visita dans les années 1160-65 les communautés du Midi de la France et laissa par écrit ses impressions. Sa relation de voyage constitue pour l’historien un repère utile et définit un siècle –le XII^e– d’essor économique, de prospérité sociale et intellectuelle.

Les communautés languedociennes qu’il décrit dans son Carnet de Route semblent tellement paisibles qu’elles abritent nombre de savants juifs; il y fleurit des écoles talmudiques célèbres à la fréquentation choisie et parfois lointaine.

Ce sont tour à tour *Narbonne*, “ville ancienne de la Torah” où vivent “de grands lettrés”; *Béziers* “où les sages abondent”; *Montpellier*, “la ville du volcan” ou “du mont” où exercent “les plus grands lettrés de notre temps” avec, parmi eux, “des hommes riches et charitables”.

Quant à Lunel et Posquières, ces cités aujourd’hui de moindre importance, elles auraient compté autrefois des collectivités juives glorieuses, réputées et hospitalières pour les étudiants itinérants ou étran-

gers: à Lunel vivait “une sainte communauté d’Israël penchée sur la Torah jour et nuit”, ouverte aux étudiants venus de loin et pris en charge: “la communauté leur donne l’entretien et le vêtir aussi longtemps qu’ils étudient à l’école”; Posquières, partie de l’actuelle Vauvert, était “une grande ville avec quarante juifs et une grande école talmudique”, dirigée par l’éminent rabbin Abraham fils de David, homme aux nombreuses activités, grand connaisseur du Talmud et de la Bible”. Ici aussi, des élèves arrivent de lointains horizons pour étudier la Torah avec lui, logés et nourris dans sa demeure, notamment s’ils étaient démunis.

Pour la Provence, Benjamin rapporte qu’à Marseille, “ville des gaonim et des savants”, existaient “deux communautés distinctes”, avec école talmudique et hauts personnages; d’Arles, il évoque le collège rabbinique fameux.

Si Benjamin a cité les communautés les plus prestigieuses, il faut savoir qu’au XIIe siècle l’habitat juif s’égrène et fleurit sur tout l’espace méridional, aussi bien dans les villes que dans les villages; essaimage de la population qui traduit encore une certaine quiétude et tranquillité.

Un tel contexte, serein et ouvert, favorable aux dons de l’esprit, offrit au judaïsme méridional du XIIIe siècle un véritable âge d’or. Les potentialités andalouses s’épanouirent et décuplèrent en terrain languedocien, qui devint un foyer exceptionnel de pensée et de science juives, d’échanges spirituels stimulés autant par la vaste entreprise de traductions que par l’éclosion croissante de créations originales.

De célèbres controverses et polémiques s’y greffèrent, témoignant de l’extrême effervescence qui régnait au sein de ces Juiveries du Midi.

La querelle autour des écrits maïmonidiens

Assez bien connue, elle a fait l’objet dans l’historiographie juive de nombreux travaux.

En résumé, il faut retenir qu’il y eut au sein de ces collectivités juives languedociennes un formidable engouement pour la pensée rationalisante de Maïmonide. Ce goût pour la philosophie et par extension pour les sciences profanes allait effaroucher les esprits orthodoxes et conservateurs soucieux de l’intégrité de la religion, de la foi et de la tradition juives.

Les historiens s’accordent à dater dans cette polémique deux graves éruptions: vers 1230 et vers 1305. En ces deux temps critiques, l’initiative est venue de Montpellier. Par deux fois, ses dirigeants spirituels en ont appelé aux autorités rabbiniques extérieures au Languedoc. Par

deux fois, des excommunications émanant des rabbins du Nord, puis de Catalogne, en résultèrent condamnant d'abord les écrits maïmonidiens, puis les tendances allégorisantes des philosophes méridionaux, déclarées dangereuses pour l'interprétation des Ecritures.

En 1230, le conflit alla si loin que la condamnation émise par les rabbins du Nord (à l'instigation de Salomon ben Abraham de Montpellier) ne suffit pas. On osa –rapporterait certaines sources– amener la discussion devant l'Inquisition à peine installée dans le Midi, et dénoncer les écrits maïmonidiens aux Dominicains, aux Franciscains, et au légat pontifical chargé de réprimer l'hérésie cathare à Montpellier. La suite devait entraîner un profond malaise dans l'âme juive: en faisant intervenir l'Eglise (peu fâchée du reste de détruire des doctrines philosophiques menaçantes), l'opposition au Maître de Cordoue avait entamé là une démarche peu glorieuse. Si le *Sefer ha-Mada* (Introduction philosophique au Code de Maïmonide) et le *Guide des Perplexes* lui-même ont pu être condamnés à Montpellier vers la fin de l'année 1232, il faut rappeler que huit ans plus tard ce seront les écrits talmudiques qui brûleront à Paris au terme de la célèbre Disputation¹.

Il n'empêche que désormais on n'osera plus s'en prendre à l'auteur du *Guide*, ou à ses traducteurs (les Tibbonides, puissants chefs de file des rationalistes). Si les remous languedociens s'apaisèrent durant plus de sept décennies durant lesquelles se poursuivit l'ample entreprise de traduction d'oeuvres philosophiques et scientifiques, les tensions rejailirent violemment: pourquoi soumettre les Ecritures à une interprétation allégorique intempestive? Pourquoi accorder autant de crédit à Aristote et à Platon? Pourquoi douter des miracles? Et surtout pourquoi mettre en péril la pratique religieuse? En effet, le problème majeur se posait de l'enseignement à prodiguer à la jeunesse juive évoluant dans une société distincte où l'hostilité au judaïsme grandissait? Pouvait-on concilier Torah de Moïse et sagesse grecque des philosophes, autrement dit Foi et Raison?

Le conflit qui couvait s'étira durant trois ans; il fut engagé par rabbi Abba Mari ha Yarhi (de Lunel), installé à Montpellier, qui sollicita l'*autorité rabbinique catalane*, Salomon ben Adret de Barcelone, afin qu'il édictât des mesures contre les études philosophiques et scientifiques; un autre correspondant, Crescas Vidal de Perpignan, lui suggérera de les interdire jusqu'à l'âge de 30 ans. L'auteur incontesté de nombreux *responsa* sur la Loi et les coutumes juives, ben Adret, montra peu d'empressement à prononcer lui même une excommunication: chez lui en Castille, Aragon et Navarre, la philosophie avait été éliminée; après silences et atermoiements témoignant de son embarras et de son désir de non-ingérence, il conseilla aux Juifs de la France méridionale de prendre eux-mêmes l'affaire en mains. À Montpellier, les Tibbonides

défendirent avec vigueur l'étude des sciences générales, convaincus que les Juifs s'attireraient le mépris des Chrétiens s'ils les négligeaient. Clivage et scission se creusèrent.

Finalement l'excommunication, prononcée dans la synagogue de Barcelone le 31 juillet 1305, frappa tous ceux qui étudieraient les livres "grecs" traitant de métaphysique. L'interdiction qui ne vaudrait qu'avant l'âge de vingt-cinq ans, ne visait ni la Logique, ni les mathématiques, ni l'astronomie, ni la médecine. Un deuxième texte vouait au feu les ouvrages contenant les hérésies telles que les allégories ou la négation des miracles. La colère gronda: une partie de la communauté de Montpellier riposta par une contre-excommunication qui proclamait anathème quiconque empêcherait ses enfants d'étudier les sciences proscrites.

C'est dans ce contexte houleux de bans et de contre-bans que survint l'édit d'expulsion de Philippe le Bel (septembre 1306) qui naturellement ne fit pas de distinction entre maïmonidiens et anti-maïmonidiens.

Dans cette seconde controverse, les adversaires des études philosophiques avaient en fait protesté de leur profond respect pour Maïmonide; le bouc-émissaire fut alors Lévi ben Abraham de Villefranche de Conflent (ben Adret avait conseillé au poète Samuel Sulami de Perpignan de ne plus héberger chez lui l'auteur du *Liwyat Hen*). En fait rien ne permet d'affirmer une telle détérioration de la situation religieuse: le talmudiste perpignanais Menahem ha-Meiri n'affirmait-il pas: "Dieu existe dans cette contrée"? Et en 1306 d'ailleurs, confrontés au bannissement, peu de Juifs seront disposés à apostasier.

A la lumière de cette fermentation des esprits aux effets lourds de conséquences, qu'en conclure? La première fois, en 1230, les rabbins de Montpellier en avaient appelé au Nord français; plus d'un demi-siècle après, en 1305, ils s'adresseront à la Catalogne: Barcelone trancha. Où les Juifs languedociens se plaçaient-ils? Étaient-ils des "tsarfatim" puisque politiquement ils étaient dans la mouvance de *Tsarfat*, du royaume de France? Eprouvaient-ils des affinités avec les Juifs catalans? N'oublions pas l'annexion catalane sur Montpellier avec son esprit particulièrement tolérant pour les Juifs. Se considéraient-ils enfin *sefaradim* et proches de leurs coreligionnaires ibériques?

On sait que le Nord français, presque exclusivement adonné aux études talmudiques, avait eu son autorité pensante, celle de Rashi, l'illustre commentateur de Troyes, mort en 1105, trente ans avant la naissance de Maïmonide. Le judaïsme espagnol, baignant en milieu arabe, avait connu à la même époque un prodigieux essor de ses poètes, philosophes, humanistes, savants et relecteurs des textes fondateurs.

Dans le Midi, les intellectuels de Lunel et de Montpellier trouvèrent auprès des maîtres andalous des réponses aux questions qu'ils se posaient et auxquelles le Nord, conservateur, n'avait su répondre. Finalement, ce sont les communautés juives languedociennes qui furent les véritables héritières de la pensée maïmonidienne, constituant un terrain original, fertile, sorte de trait d'union ou de passerelle entre les *tsarfatim* de France et les *sefaradim* de l'Ibérie.

En avance sur leur temps, les Juifs du Languedoc connurent dans des heures fastes, une renaissance avant la lettre à l'intérieur de collectivités minoritaires, certes marginalisées, mais éprises de culture et de sciences, cultivant d'ailleurs longtemps la langue des lettrés espagnols: l'arabe.

La persistance de la connaissance de l'arabe dans le Midi de la France

On ne manquera pas en effet de considérer combien dans les familles de lettrés méridionaux à tradition ibérique on tint à entretenir, au fil des générations, la pratique de l'arabe qui permettait l'approche de tant d'oeuvres fondamentales produites en Espagne.

C'est Juda ibn Tibbon, l'ancêtre de la célèbre famille, qui recommande inlassablement à son fils de l'application en calligraphie arabe, du soin dans la tenue d'une bonne bibliothèque composée comme il se devait de manuscrits autant hébreux qu'arabes; on sait que c'est ce fils Samuel qui traduira le *Guide* de Maïmonide. Il était normal que le même Juda, venu de terre andalouse, demeurât dans le milieu de Lunel, pétri de science arabe: c'est encore lui qui reprochera au même Samuel de négliger les règles de la diététique arabe.

On pourra s'étonner encore d'observer au XIV^e siècle, chez les lettrés du Comté de Provence, la connaissance de l'arabe.

Kalonymos ben Kalonymos, le célèbre juif arlésien de souche narbonnaise, né en 1287, qui fit ses études à Salon, était "le plus habile pour traduire de l'arabe en hébreu" selon le témoignage d'Immanuel de Rome, ami de Dante. Ses nombreuses traductions en témoignent: Ali ibn Ridwan, al-Farabi, al-Kindi (1314) et surtout Averroes. C'est lui qui confia à ibn Kaspi, le philosophe et exégète de L'Argentière:

"... tu cites quelqu'un qui t'a fourni un passage arabe; ce n'est pas moi en tout cas, car il y en a plusieurs dans notre pays qui savent l'arabe mieux que moi".

Estori Parhi, né à la fin du XIII^e siècle en Provence, de père andalou, possédait Saadia Gaon en arabe et pouvait citer le grammairien Ibn Djannah qu'il avait lu en arabe.

On devra donner aussi l'exemple de Samuel de Marseille (né en 1294), se précipitant avec son frère à Trinquetaille dans le faubourg d'Arles, pour prendre connaissance d'un manuscrit arabe d'Ibn Aflah, le recopier en toute hâte afin de pouvoir le traduire, et également compléter voire corriger la traduction hébraïque faite par Jacob Ibn Makhir: c'est en décembre 1335 à Aix qu'il pouvait mettre un terme à son labeur.

Quant à Gersonide, le célèbre philosophe, exégète² et astronome qui vécut entre Orange et Avignon de 1288 à 1344 –sans être véritablement un arabisant– il avait pu puiser sa science dans la culture arabe, certes parvenue à lui sous forme de traductions hébraïques.

A Avignon enfin, on verra un chirurgien juif Dieulosal de Stella posséder à la fin du XIV^e siècle parmi quelques rituels hébraïques, “un livre de médecine écrit en lettres arabes”.

Tels furent l'impact et l'étendue de la transmission juive des richesses culturelles du monde ibérique fécondée dans tout le Midi de la France à partir de l'apport arabo-andalou du XII^e siècle: toute cette maturation spirituelle et créative avait résulté en somme d'un temps de crise. D'autres temps de crise surviendront aux XIII^e et XIV^e siècles: persécutions des Albigeois, bannissement de 1306 suivi de rappels et de renvois, massacres de 1320; autant de moments fatidiques où l'on verra inversement les Juifs du domaine royal languedocien se réfugier –certes dans le Comté de Provence voisin– mais plus encore en Catalogne.

Temps troubles encore générateurs de migrations (XIV^e siècle)

– Lors de la *Croisade des Albigeois*, des rescapés juifs bittérois se sauvent en Catalogne. Deux précieuses traces épigraphiques racontent cet événement et témoignent du rapport étroit entre vestiges juifs languedocien et catalan.

L'inscription synagogale de Béziers (1214), qui peut être vue au Cloître de la Cathédrale St-Nazaire, fournit des éléments d'histoire locale non négligeable: la synagogue de Béziers aurait été désertée et endommagée en 1209 lors de l'assaut des troupes de Simon de Montfort, et à la suite du sac de cette ville tant aimée (où 200 d'entre eux auraient péri), les rescapés du massacre avaient dû chercher de l'autre côté des Pyrénées –à Olot– un refuge.

La pierre d'Olot, du Musée Biblique de Gérone, raconte l'exil de courte durée des bittérois et leur retour à Béziers, évoquant ainsi le souvenir ébloui que les originaires de Béziers rentrés chez eux avaient conservé de leur communauté d'origine agressée.

La survivance par delà les siècles de ces traces offre des repères tangibles: la pierre d'Olot constitue une preuve palpable de l'implantation juive bittéroise en Languedoc. Ces migrations s'expliquent en grande partie par la proximité géographique de la France méridionale et de la Catalogne, et ce mouvement de va et vient se poursuivra naturellement dans tous les moments de crise.

– *L'année 1306* vit l'expulsion des Juifs de France par Philippe le Bel. On sait que ce monarque avait déjà –sombre prélude?– dès 1276 ordonné l'éviction des Juifs des petites agglomérations; on sait aussi que la situation des Juifs français avait empiré avec l'arrivée des Juifs anglais frappés en 1291 de bannissement. A ce moment là, l'Aragon avait accueilli une première vague de réfugiés (quelques dizaines d'hommes, de femmes et d'enfants).

L'arrêt de 1306 conduisit donc les Juifs languedociens à se réfugier en terre d'Aragon: de la même façon que les Juifs de la France du Nord s'intégrèrent facilement en terre rhénane où ils avaient avec leurs coreligionnaires affinités culturelles et religieuses, ceux du Languedoc trouvèrent en Catalogne (et dans le Comté de Provence) des terrains aisés d'absorption, favorisés autant par la proximité géographique que par d'étroites relations spirituelles et familiales.

Les travaux de Yom Tov Assis ont montré comment Jacques II sut leur ouvrir les frontières de son royaume.

- En *Catalogne*, sur la requête de leurs communautés juives, douze cités furent ainsi autorisées à les accueillir: Barcelone (soixante réfugiés et leurs épouses), Gérone (dix familles avec leurs bagages), Lérida (dix familles en avril 1307, et même protection assurée aux convertis repentis), Montclús, village isolé à petit noyau juif (quatre foyers); Solsona, Besalú, Castelló d'Empúries, Banyoles et Valls accueillirent également des réfugiés.

La politique royale, libérale, concédait même à certains la possibilité de s'installer ailleurs et assura, moyennant tribut juif, la sécurité compromise dans des localités (Gérone et Lérida) hostiles aux convertis français revenant au judaïsme.

- Le *Royaume de Majorque* accorda également aux proscrits français l'accès à ses territoires (Baléares, Roussillon, Cerdagne). Jacques II de Majorque (oncle de Jacques II d'Aragon), seigneur de Montpellier (opposé au décret de Philippe le Bel, il avait obtenu un sursis de trois mois pour les Juifs montpelliérains), autorisa donc l'établissement dans les villes de son royaume (Perpignan notamment et Majorque).

Représentant à peu près le dixième de la population juive locale de chaque communauté, environ 300 à 350 familles auraient pu s'intégrer ainsi en royaumes d'Aragon et de Majorque, venant essentiellement des trois grandes cités du Languedoc: Toulouse, Narbonne et Montpellier.

• *Quelques exilés célèbres* ont écrit leur désarroi: ainsi, Rabbi Simeon ben Joseph Duran de Montpellier, réfugié d'abord à Aix-en-Provence, et qui exprime son chagrin dans une lettre adressée à ses frères repliés à Perpignan; il avait été le bras droit de l'initiateur de la guerre aux études philosophiques: Abba Mari. Ce dernier, passé également par la Provence, finit par rejoindre Perpignan, malgré "les machinations d'un groupe de ses adversaires" qui avaient conduit dans un premier temps les autorités à lui refuser l'autorisation de séjour:

"Quant à moi, près m'être exilé en Provence, dans la ville d'Arles, je repris la route pour un second exil à Perpignan où j'arrivai le 5 janvier 1307, quatrième mois de notre exil".

Citons encore – puisé toujours dans Neubauer et Renan (cf. *infra* la "Bibliographie sommaire") – l'exemple d'Estori Parhi, exilé d'abord à Perpignan, puis à Barcelone pour quelque temps, et sans doute après à Majorque où l'on trouve des membres de sa famille. C'est lui qui, dans sa traduction d'un ouvrage médical, dira qu'il a réalisé ce travail à Barcelone, vers 1306, "dans l'année de son esclavage et au commencement du nouvel exil". Relevons enfin le cas de Joseph Kaspi dont la fille s'est fixée à Perpignan, tandis que son fils vit à Barcelone; ou encore celui de rabbi Aron ha-Cohen de Lunel, installé à Majorque.

– Avec l'autorisation de retour de 1315 pour une durée minimale de douze ans (des motifs économiques incitèrent Louis X dit le Hutin à rapporter l'expulsion de 1306), des Juifs réfugiés en Aragon revinrent. Le roi de Majorque, qui tenait une partie de Montpellier comme vassal du roi de France, permit aux Juifs montpelliérains de regagner leurs foyers presque une décennie après! Cependant, durant cette tranche de retour consenti et monnayé (1315-1322), des jours sombres s'abattirent à nouveau.

L'équipée des Pastoureaux est tristement célèbre:

"Et voici que quatorze ans après l'expulsion de 1306, en l'an de colère et de courroux 1320 – écrivit un kabbaliste de Saragosse – vinrent les Pastoureaux qui massacrèrent quelques 8.000 fils d'Israël".

Les persécutions atteignirent leur paroxysme avec l'accusation d'empoisonnement des puits par les Juifs en 1321, et en 1322 quand le troisième fils de Philippe le Bel, Charles IV, résolut dès son arrivée au trône de les expulser à nouveau.

Les érudits juifs de cette époque s'en font tristement l'écho: Kalonymos ben Kalonymos écrit son amertume:

"Je fus bouleversé à l'écoute des malheurs que mon peuple connut, je fus effrayé à la vue de la perte de ma patrie, et je perdis les esprits devant la souffrance d'Israël quand s'éleva sur nous l'esprit du gouverneur... il les frappa de son courroux et d'une main dure les chassa de son pays pour un mépris éternel".

C'est ainsi que choisissant la Catalogne pour s'y fixer, il dédicacera son traité de morale *Even Bohan* "pour honorer dix hommes considérables en Catalogne", ses amis installés à Besalú (les médecins Abraham du Caylar et Bendig d'Arles ainsi que le rabbin Jonas Cavalier)³, à Gérone (Todros Isaac), à Barcelone et à Tarragone (Juda des Cortel, Bonafoux Scheathiel, Bonsenhor Gracian, Samuel Benvenist, Astruc Crespin et Hasdaï Crescas).

Ibn Kaspi, épris de voyages, évoque "le pays maudit" où sévissent souffrances et persécutions (il fut lui-même menacé de conversion forcée) et ira à Perpignan, à Barcelone, à Valence, à Majorque où il s'arrêtera six mois.

On peut citer encore Samuel de Marseille, emprisonné avec d'autres juifs à Beaucaire, dans la tour de la Rodorte, qui évoque "les persécutions et vexations endurées de la nation au milieu de laquelle nous vivons".

Il séjournera longtemps en Espagne, à Murcie (1324) –Murcie appartenait certes à la Castille, mais le Nord du royaume était aux mains de la Couronne d'Aragon depuis 1294–, reviendra à Tarascon (1329-30), à Aix (1335-36), puis à Montélimar (1340).

Jusqu'à Gersonide, qui dit ne pouvoir poursuivre ses travaux "à cause des calamités du temps qui empêchent de penser".

Il faut savoir que l'*expulsion de 1322* atteignait tous les Juifs du royaume de France, du Languedoc et de Bourgogne. Les réfugiés de 1322 furent autorisés par Jacques II à s'installer en Aragon; parmi eux, de nombreux convertis de force que les Juifs autochtones encourageaient à retrouver le judaïsme ancestral. L'Inquisition, quand elle put les dépister, les châtia sévèrement (cas à Calatayud, à Valence). Il est certain que l'intégration des réfugiés de 1306 facilita l'arrivée des nouveaux venus.

Ainsi, de même que le judaïsme ibérique avait nourri et stimulé –avec l'apport andalou– le judaïsme languedocien, plus tard fin XIIIe, début XIVE siècles, les rescapés français de ce même judaïsme languedocien allaient apporter à la Catalogne, à l'Aragon leurs riches potentialités spirituelles, scientifiques: que l'on songe à Ibn Caspi (commentaire sur l'Ecclesiaste), à Aaron ha-Cohen de Lunel (son ouvrage halhahique), à Kalonymos b. Kalonymos (sa *Pierre de Touche* honorant dix sages catalans), au poète Yedahia Penini de Béziers. En science et en médecine, les traductions des réfugiés rehaussèrent le niveau déjà élevé des coreligionnaires autochtones: c'est à Barcelone qu'Estori traduisit le célèbre médecin montpelliérain Armangaud Blaise, à Murcie que Samuel de Marseille livra en hébreu le traité d'Alexandre d'Aphrodise (qui avait été traduit auparavant du grec en arabe par Ishaq ben Honein), à Besalú enfin que maître Abraham du Caylar écrivit son traité de médecine consacré aux fièvres.

Mais la Catalogne –qui sut même accueillir des Juifs avignonnais lorsque vers 1351 une émeute fomentée par les familiers du Cardinal de Limoges jeta la terreur dans la carrière –connut à son tour en 1391 son cortège de drames et de souffrances, éprouvant durement les communautés de Barcelone, Gérone, Lérida, Cervera, et ayant raison de leur existence.

Cette fin de XIV^e siècle, tragique pour la Catalogne, entérina trois ans plus tard l'éradication définitive des Juifs du royaume de France après une *dernière période autorisée* qui avait duré un peu plus, *de 1359 à 1394*, le temps d'une génération. Le rideau tombait sur l'histoire médiévale des Juifs languedociens, presque en même temps que sur celle de leurs frères catalans contraints à la conversion, égaux en misère, avec lesquels ils avaient entretenu dans l'épreuve comme dans la vie quotidienne tant de liens étroits.

Ainsi tel un mouvement pendulaire de balancier, des Juifs catalans durent à leur tour chercher refuge dans le Midi de la France: non plus dans un Languedoc vidé définitivement de ses Juifs, mais dans le Comté de Provence qui, à l'instar des terres ibériques –et malgré les rudes épreuves de 1348⁴– leur offrait encore un siècle de sursis.

C'est à Arles que l'on appréhende des Juifs catalans. En 1394, un patron de navire arlésien a sans doute ramené de Catalogne sur les bords du Rhône des réfugiés: un procès est engagé par treize convertis et par un Juif de Barcelone contre ce patron. En 1414, on relève encore dans cette même cité la présence de Juifs espagnols convertis: le Conseil de la ville ordonna au trésorier de verser 2 florins à Paul Bonafé de Murcie, juif qui s'est fait baptiser avec sa femme et ses enfants et qui a imploré une aumône.

On pourrait là encore rapporter l'écho de ces moments dramatiques, tel qu'il est relaté par les lettrés du Midi:

– Moïse de Narbonne (qui appartenait à une famille originaire de Narbonne établie à Perpignan), eut à souffrir comme ses coreligionnaires des persécutions inhérentes à la Peste Noire: il dût s'enfuir avec toute la communauté de Cervère; il y laissa son avoir et ses livres. Initié dès l'âge de 13 ans à la pensée maïmonidienne (et ceci en dépit des interdits!), formé à la médecine à Perpignan auprès d'Abraham Caslari, possédant l'arabe, le latin et le catalan, il réalisa de nombreux commentaires sur les principaux philosophes arabes; dans celui qu'il fit en mai 1349 du roman d'Ibn Tofail, il évoque les vicissitudes endurées à Barcelone:

“Pendant que je composais la Lettre sur la Possibilité, il n'y avait que les maux venant de l'extérieur, tandis qu'à présent notre malheur entre par la fenêtre, et depuis longtemps il n'y a pas eu de si terribles souffrances”.

– Le lexicographe Pérec Trevôt, qui se dit français (“tsarfati”) et catalan (sa famille originaire de la France du Nord s’était fixée dans le Midi, et lui-même émigra en Catalogne par suite d’une persécution), évoque dans sa Préface l’expulsion des Juifs de France en 1395, et les conversions forcées en Catalogne; il prônait une connaissance biblique approfondie afin d’avoir une argumentation solide dans les controverses religieuses.

– Salomon Avigdor, fils du médecin arlésien Abraham Avigdor formé à Montpellier et auteur entre autres d’une traduction de Gérard de Solo (1379), réalisa à l’âge de quinze ans –et avec l’aide paternelle– la traduction d’Arnaud de Villeneuve (en 1399) “afin que ce traité soit utile, étant donné que beaucoup de livres se sont perdus par suite de la durée de l’exil des Juifs”.

La nouvelle carte des communautés juives au XVe siècle

Elle s’est considérablement modifiée.

Du côté de l’Espagne, l’émergence d’une société marginale de “conversos” est la conséquence des drames de 1391 qui ensanglantèrent la Castille et l’Aragon: ces massacres, inscrits dans un climat de troubles économiques et de prédications incendiaires, ont entraîné un mouvement massif de conversions forcées jugées valides par l’Eglise, poursuivies par l’aversion populaire.

Un siècle supplémentaire consenti aux Juifs ibériques; le même siècle de présence autorisée pour les Juifs du Comté de Provence. Il faut souligner enfin que dans cette aire méridionale du XVe siècle, une présence juive subsiste aussi dans la Principauté d’Orange, le Dauphiné et naturellement dans le Comtat-Venaissin.

Après tous ces temps de crise, générateurs toutefois de relations privilégiées et de migrations dans les deux sens, il convient d’évoquer aussi des temps plus calmes, des périodes relativement tranquilles où des échanges commerciaux et matrimoniaux purent se nouer. De même que le Juif fut –grâce à ses vertus linguistiques... et à ses exodes– un intermédiaire intellectuel notoire et par suite un esprit créatif, il se révéla pour les mêmes raisons un intermédiaire économique certain.

Pour le Comté de Provence, terrain qui m’est familier, nous possédons nombre de matériaux sur les relations commerciales ou familiales nouées avec les Juifs ibériques, et également sur le prolongement d’une culture héritée du Languedoc.

Prolongement en Provence d’une culture héritée du Languedoc

Le XVe siècle provençal connaît le prolongement de ces temps fastes où les Juifs languedociens offraient au monde juif méditerranéen

des XII^e et XIII^e siècles un véritable foyer de culture, de sciences, de bouillonnement et d'affrontement d'idées. Il n'y aura certes pas la floraison intellectuelle propre aux Juiveries du Languedoc, avec sa moisson de traductions et d'œuvres originales, mais plutôt des vestiges repérés çà et là d'un passé brillant.

La documentation latine montre au XV^e siècle –de façon certes ténue et furtive– des achats, des ventes, des legs de parchemins précieux; on les fait recopier, on les offre dans les dots aux futurs gendres, on en traduit encore. Parmi d'autres exemples que j'ai livrés, j'en retiendrai deux, puisés comme tous les autres dans les archives notariales aixoises:

– Celui de la bibliothèque du chirurgien aixois Astruc du Sestier qui comporte 179 ouvrages ayant trait aussi bien aux rabbins du Nord (Rashi, Moïse de Coucy, R. Yehiel) qu'à l'école exégétique de Narbonne (nombreux David Kimhi), qu'à la philosophie juive d'expression arabe (Maïmonide naturellement avec ses traducteurs les Tibbonides, ses partisans dont A. Villefranche de Conflent ou Menahem ben Salomon Meiri de Perpignan, ses détracteurs dont Abba Mari, Ibn Adret de Barcelone), qu'aux commentateurs languedociens, qu'aux sciences médicales des écoles arabe et juive ibériques, des écoles de Salerne, de Montpellier, qu'aux sciences astronomiques enfin (dont Abraham bar Hiyya de Barcelone ou Jacob Poël de Perpignan). Il possédait tous les auteurs: les tenants de l'exégèse allégorique, les rationalisants aussi bien que les adeptes de la lecture littéraliste, les traditionalistes. Sa collection, inventoriée à son décès en 1439, est encore plus belle que celle (147 volumes) de son coreligionnaire de Majorque, Léon Mosconi, qui plus d'un demi-siècle auparavant, avait été un véritable érudit ayant écrit un supercommentaire du commentaire du grammairien Abraham ibn Ezra.

– Le deuxième exemple est fin XV^e celui d'un père converti et de sa fille demeurée juive qui se disputent la possession de manuscrits hébraïques; elle en héritera lorsqu'il mourra, et lui Jean Aygosi (ex-Vitalis Avigdor) aura réussi à les conserver durant presque trente ans de sa nouvelle vie chrétienne. Dix-sept volumes sont explicités, parmi eux: deux David Kimhi, trois Gersonide et quatre astronomes de l'école espagnole: deux Bar Hiyya ("ce juif catalan dont le titre de gloire le plus sérieux est son oeuvre de mathématicien et d'astronome" écrivait Georges Vajda) et un Ibn Ezra.

Relations commerciales

La part des Juifs provençaux dans le commerce international a pu être observée à partir de la plate-forme marseillaise: leur sphère d'échanges englobait outre l'Afrique du Nord, la Sicile, la Sardaigne, le Levant lointain, le Languedoc voisin et naturellement l'Espagne.

Si au XIIIe, c'est vers le Maghreb que se dirigeaient par prédilection les marchands juifs marseillais, Majorque a joué dans ce trafic un rôle de plaque-tournante comme l'a souligné Charles-Emmanuel Dufourcq. Citons les exemples suivants:

– Commande de 20 livres et 10 sous de monnaie mêlée en toiles par Pierre Asaïs à Bonisac Ferrussol⁵, fils de feu Bonjudas, pour *Majorque* et de là vers Alger et Ténès, sur le bateau de Dominique Lafont ou autre.

Pour le même voyage en 1248:

– Commande de clous de girofle et de noix muscades par Bonafous Boc à Boniac Ferrussol pour *Majorque* et la Barbarie.

Le 6 octobre 1297:

– Hugues Bourguignon, consul des marseillais à Bougie, nolise avec un gênois, deux autres marseillais et un juif la *nef catalane* “la Notre-Dame” pour porter à Bougie plus de 1000 quintaux de marchandises. Les bâtiments s'arrêtent en chemin à *Majorque* à l'aller et au retour.

Majorque était parfois prise comme point de départ, et des nefes catalanes ou gênoises venaient charger à Marseille. Quelques chiffres pour le milieu du XIIIe siècle: sur 33 actes passés avec la Catalogne, onze concernaient les Juifs, et sur onze transactions avec Majorque, quatre faisaient intervenir des Juifs.

Encore un exemple, celui de

– Bonenfant recevant en commande d'un chrétien 30 livres de monnaie en produits divers: galles, safran à porter à *Valence*.

Si au début du XIVe un gros trafic s'opérait avec la Sardaigne (cas saillant de Bondavin de Draguignan abondamment cité par Blancard), à la fin de ce même siècle, les Baléares, l'Aragon et la partie catalane de la Sardaigne (Alghero) devinrent les seuls pays méditerranéens fréquentés régulièrement par les Juifs marseillais: ils recevaient des commandes en corail (ils avaient le quasi-monopole du travail artisanal du corail) en direction du royaume de Majorque et de l'Aragon –commandes émanant de leurs coreligionnaires mais aussi de marchands chrétiens:

– entre 1325 et 1340, Salvat et Gassonet Durant font plusieurs voyages à *Majorque*; Gassonet est repéré en procès avec un catalan de Soiejas;

– en décembre 1365, Macip Turra alias Boffa, juif phocéén, nolise une grande barque pour porter du “vin judaïque” (casher) à *Barcelone*;

– le 27 janvier 1382, Isaac Malaussène nolise une coque catalane pour porter 40 boutes de vin à *Barcelone* aussi.

Quelques juifs marseillais, enrichis dans le travail du corail, trafiquaient avec Alghero, centre de pêche, et exportaient une partie de leur production au Levant. Les commandes les plus importantes furent alors données par Léon Passapayre:

– le 12 octobre 1383, il confiait à François Mayn et Guillaume Malet 880 florins pour Alexandrie en corail, et le 21 juin 1385 à Philippe de Prades de Montpellier 350 florins en draps, toiles et corail.

Il faut souligner que les Juifs entretenaient des relations avec Montpellier tant que cette ville resta soumise au roi de Majorque⁶.

– En 1391, Astrug Moïse (avec Mosson Salomon) nolisait le bâtiment d'un catalan de Collioure. Trajet: Marseille - Collioure - St. Félix - Majorque - Valence et retour à Marseille, avec arrêts et opérations commerciales dans différentes escales.

La fin du XIV^e siècle vit l'étiollement des relations commerciales avec l'Afrique du Nord, mais un autre trafic s'instaura, lié au développement de la piraterie sarrasine sur les côtes provençales. La libération des captifs (Bougie était un véritable repaire de pirates) fut un genre de transactions où Juifs catalans et nord-africains se spécialisèrent: les registres du notaire P. Calvin contiennent de nombreux contrats de ce genre entre Thomas Colomier et des varois de la région des Maures; les parents des pêcheurs ou marins razziés s'entendaient avec des patrons de navires, qui s'engageaient moyennant tribut à les faire racheter à Bône ou à Bougie.

Au XV^e siècle, la part des Juifs dans le commerce de la cité phocéenne est active avec la Sardaigne, Gênes, le Levant, la Provence ou le Languedoc.

Le commerce des produits alimentaires absorbait une part notable de leurs échanges; une partie des denrées arrivait à Marseille par mer: fromages de Sicile ou de Sardaigne, raisins d'Alicante, épices du Levant, sucre de Sicile, riz de Valence. Les Juifs en acquerraient pour leur consommation et pour la revente, les expédiant vers Avignon et les foires de Lyon:

- 12 quintaux de fromage sarde en 1460;
- 17 couffins de raisins d'Alicante en 1443;
- 3 quintaux de poivre en 1440;
- 9 quintaux de figues envoyées à Avignon;
- 12 charges de sucre en 1473;
- 7 quintaux de riz de Valence en 1481.

Fin XV^e, quelques nouveaux-chrétiens, en ayant changé leur nom comme le voulaient l'usage et le parrainage chrétien, contribuèrent à la prospérité de la ville de Marseille: citons Pierre de Ribiers (fils Botarel, issu d'un lignage juif de dirigeants communautaires), chargé pour le roi René d'acheter à bord des navires des curiosités exotiques.

Chez les notaires d'Aix enfin, on relève en 1415 cette transaction: l'envoi par la médecin juif maître Bensenhor Vidal, de 126 saumées de froment à Barcelone.

Relations familiales

On possède au XVe siècle pour la Provence de riches archives et de belles séries notariales. Leur étude a montré le phénomène d'exogamie qui se pratiquait dans les Juiveries: les contrats de mariage enregistrés chez le notaire chrétien montrent en effet une propension à aller chercher conjoint (plutôt de même rang social) sur toute l'aire méridionale: dans toutes les communautés du Comté, mais aussi dans celles comtadines (Avignon, Carpentras), dans la Principauté d'Orange, dans le Dauphiné.

C'est surtout à Arles, comme l'a montré Louis Stouff, que l'on repère des unions avec des Juifs plus lointains: des Juifs catalans. On a vu plus haut que cette cité rhodanienne avait accueilli en 1391 des réfugiés catalans; il arrive que dans les délibérations communales l'on parle des Juifs catalans désignés de façon collective. Cela est conforme aux liens familiaux existants: les habitants de la Juiverie d'Arles ont des parents en Catalogne et en Italie; mais c'est avec la Catalogne que les liens sont les plus anciens et les plus étroits.

On sait que l'autorité rabbinique des Juifs d'Afrique du Nord, Simon ben Zemah Duran (1361-1444), qui se disait parent de Gersonide, avait sa famille –d'origine provençale– fixée à Majorque. A Perpignan puis à Majorque encore se serait établi le lignage de Infantibus d'Arles fuyant les pressions fiscales comme le montre un registre de clavaire comtal de l'année 1306.

Toute une série d'actes particuliers montrent que les uns ont des cousins, les autres des nièces, des enfants en Catalogne: les *responsa* du rabbin espagnol Isaac bar-Sheshet (1326-1408) confirmaient déjà les liens de famille entre arlésiens et catalans. En 1385, fut soumise à son autorité une affaire de mariage qui révèle qu'une certaine Mayrona (prénom fréquent en Provence, féminin de Meyr), fille de Crescas Cassin, a épousé à Valence Salamias Nassi d'Arles; en 1385, le ménage habite Arles.

Plusieurs juifs arlésiens ont en Catalogne des parents devenus chrétiens. Des énoncés testamentaires l'attestent:

Isaac Salomon Bendich a une cousine en Sicile, une soeur et une cousine en Catalogne, un cousin converti appelé autrefois Astruc Vidal et habitant Montpellier, une cousine désormais chrétienne installée à Perpignan, une fille demeurant à Arles, enfin une épouse arlésienne mais originaire de Perpignan.

Bonjues de Carcassonne –autre exemple– est un juif catalan: il a deux filles chrétiennes et des biens en Catalogne, un fils, sa première femme convertis aussi, et des possessions dans la Marche d'Ancône; lui-même, sa seconde épouse et leurs deux filles habitent la juiverie d'Arles.

Ces cas sont révélateurs des migrations et des déchirements familiaux qui en résultent: 1391 et son cortège de conversions forcées ont entraîné l'éclatement de certaines parentés dont des membres demeurés juifs et réfugiés à Arles reconstituent leurs réseaux d'alliances.

Liens avec la Catalogne; avec l'Italie les liens s'accroissent aussi et annoncent les événements drastiques de la fin du XVe siècle: l'expulsion de 1492, et celle qui suivra en Provence en 1501.

Du bannissement ibérique (1492) à l'expulsion provençale (1501)

C'est à Marseille que l'on perçoit des incidences directes du formidable bannissement ibérique.

En fait, bien avant la montée des périls, la pressant vraisemblablement, un flux et un reflux de Juifs s'opèrent de l'Espagne vers l'Italie en passant par Marseille. Ainsi, le 15 janvier 1484, un marinier phocéén, Bernard Tenque, patron d'une galère, s'engage à transporter de Marseille à Pise quatre Juifs originaires d'Espagne qui se trouvaient dans la cité. En outre, dès les années 1486, les Juifs marseillais – par petits groupes – quittent leur ville pour la Sardaigne où ils ont aussi quelques parents; c'est par ailleurs un chemin connu, pratiqué depuis le temps de la route maritime du corail vers Alghero. Mais c'est d'avantage le sac meurtrier de la Juiverie d'Arles survenu en juin 1484 et son impact (conversions et menaces de réitérations d'émeutes) qui suscitent ce comportement.

Quelques convertis espagnols sont encore appréhendés dans la documentation marseillaise: tels ces deux juifs originaires de Murcie, Ascension de Sainte-Croix et Martin de Sainte-Croix (autrefois nommés respectivement Josse Aventurel et Josse Mendalon), qui le 13 juin 1483 signent une reconnaissance de dette en faveur d'un de leurs anciens coreligionnaires, espagnol, installé à Marseille. On peut citer aussi Raynaud de Murcie (anciennement Mosse Abranah), qui traite en 1493 diverses affaires avec un Juif espagnol.

Au delà de ces cas ponctuels, on assiste dès 1492 à un véritable afflux de réfugiés ibériques. C'est tout un convoi de Juifs aragonais qui parvient à Marseille le 21 août 1492! Ces 118 exilés sont connus; leur arrivée a mobilisé et préoccupé non seulement la municipalité mais également la communauté juive autochtone elle-même: la "comunitas judeorum" marseillaise devra racheter les 118 prisonniers interceptés par un capitaine de galion niçois qui entendait bien tirer parti de ces précieux otages, source et occasion prometteuses de gains et profits inespérés.

L'expulsion des Juifs ibériques va être en effet l'occasion d'un fructueux commerce pour les mariniers marseillais. Moyennant des prix

exorbitants, ils affrétèrent leurs bateaux aux Juifs exilés pour leur permettre de gagner l'Italie. J'ai développé ailleurs cet aspect des relations toutes particulières qui s'instaurèrent entre une communauté bannie, celle espagnole, et une communauté "en instance d'éviction", celle provençale, devenue en fait française depuis une décennie.

Qu'on en juge:

31 mars 1492: expulsion des Juifs d'Espagne; juillet 1493: expulsion locale des Juifs d'Arles (sans oublier en septembre-octobre 1493 le renvoi des Juifs des Comtés de Roussillon et de Cerdagne);
22 mai 1496: expulsion locale des Juifs de Tarascon; 5 décembre 1496: expulsion ou plutôt conversion massive des Juifs du Portugal.

L'imbrication chronologique est étroite: tandis que le judaïsme ibérique a vécu, celui de Provence est en cours de liquidation. *En 1500-1501, les décrets provençaux d'éradication générale* portent l'empreinte du précédent espagnol. Dans les attendus des édits, on trouve les arguments ou arguties suivants: "puisque'ils ont été deschassés de partout..."; on tolérera les conversions, mais les vraies, pas "à la manière espagnole", autrement dit pas de conversions simulées, pas de crypto-judaïsme.

En fait en Provence, il n'y aura pas de marranisme. Ceux, nombreux, qui resteront en adoptant la religion majoritaire, désormais appelés "néophytes", auront certes au départ un comportement marranique qui dérangera assurément: on dénoncera très vite les stratégies matrimoniales de ces anciens juifs qui, malgré le pas considérable franchi, s'allieront longtemps entre eux. Leur solidarité de groupe, leur ascension sociale prompte, seront sans doute à l'origine de la taxation toute spéciale de 1512 qui pèsera sur eux. Comment ne pas relever, dans le cadre de cette communication, ce nom de juif converti d'origine catalane, repéré dans les listes d'imposition sur les néophytes? Il s'agit de Balthazar Paul, courtier, taxé en 1512 de 50 florins par Louis XII: "discretus vir Balthasarus Paul, mercator cathalanus habitator Massilie".

Début XVI^e siècle, sont signalés encore à Marseille d'autres convertis d'origine catalane, les Gardiolle, de Barcelone, établis à Montpellier au départ, passés à Avignon puis prospérant dans la cité phocéenne tout comme leur parent Jean de Roddes, d'origine catalane aussi.

En tout cas, les convertis de Provence –même en butte à la méfiance de la société globale leur reprochant longtemps cette "extraction judaïque" feront souche, se greffant assez rapidement sur les plus hauts lignages du terroir provençal.

Ceux qui optèrent pour l'exil en demeurant juifs quittèrent la Provence devenue inhospitalière et abordèrent des rivages lointains plus tolérants: ceux d'Italie, des Balkans et d'Afrique du Nord.

Quant à ceux qui ne parvinrent pas à s'arracher au sol méridional, ils tentèrent de se réfugier tout près, dans les terres pontificales⁷. En ces lieux, si la présence du Saint-Siège permit à l'histoire des Juifs de perdurer jusqu'à la Révolution française, leur mode d'existence se dégrada sensiblement. Ils paieront la faveur du non-exil par une réduction considérable de leurs libertés à l'intérieur de communautés résiduelles et marginalisées, tant et si bien qu'un mouvement lent et sûr d'émigration vers la Terre Promise s'observe dès les années 1570⁸.

Danièle Iancu
Chargée de Recherche
au Centre National
de la Recherche Scientifique
(*Nouvelle Gallia Judaica*, Paris)

Orientation bibliographique

– Ouvrages collectifs:

Juifs et Judaïsme en Languedoc, sous la direction de Bernhard Blumenkranz, Toulouse (Collection "Franco-Judaïca"), 1977; en particulier les articles de David Romano et Charles Touati.

Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc. Du Moyen Age à nos jours, sous la direction de Carol Iancu, Montpellier (Centre de Recherches et d'Etudes Juives et Hébraïques, Université P. Valéry), 1988. Articles de Alfred Morabia et Simon Schwarzfuchs.

Gersonide en son temps, sous la direction de Gilbert Dahan, Louvain-Paris (Collection de la Revue des Etudes Juives), 1991. Articles de Danièle Iancu-Agou, David Romano, Colette Sirat et Joseph Shatzmiller.

Armand Lunel et les Juifs du Midi, sous la direction de Carol Iancu, Montpellier (Centre de Recherches et d'Etudes Juives et Hébraïques, Université P. Valéry), 1986. Article de Danièle Iancu-Agou.

Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale, sous la direction de Louis Miège, Paris (Editions du CNRS), 1984. Articles de Danièle Iancu-Agou et de Louis Stoff.

Minorités, Techniques et Métiers, Université de Provence, 1978. Article de Noël Coulet.

– Volumes:

Adolphe Neubauer et Ernest Renan, “Les écrivains juifs français du XIV^e siècle” *Histoire littéraire de la France*, 31, Paris, 1893.

Charles Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris (Gallimard), 1992.

Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947.

Gérard Nahon, *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris, (Collection “Franco-Judaïca”), 1986.

Maurice-Ruben Hayoun, *Moshé Narboni*, Tübingen, 1986.

Charles-Emmanuel Dufourq, *L’Espagne catalane et le Maghreb aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 1966.

Edouard Baratier et Félix Reynaud, *Histoire du commerce de Marseille*, t. II, Paris, 1951.

Danièle Iancu, *Les Juifs en Provence. De l’insertion à l’expulsion*, Préface de Georges Duby, Marseille (Institut Historique de Marseille), 1981.

– Articles

Yom Tov Assis, “Juifs de France réfugiés en Aragon (XIII^e-XIV^e siècles)”, *Revue des Etudes Juives*, 1983 (3-4), p. 285-322.

Yom Tov Assis, “Les Juifs de Montpellier sous la domination aragonaise”, *Revue des Etudes Juives*, 1989 (1-2), p. 5-16.

Danièle Iancu-Agou, “L’inventaire de la bibliothèque et du mobilier d’un médecin juif aixois au XV^e siècle”, *Revue des Etudes Juives*, 1975 (1-2), p. 47-80.

Danièle Iancu-Agou, “Le néophyte aixois Jean Aygosi (1441-1488). Passé juif et comportement chrétien”, *Michaël XII* (Tel-Aviv University), 1991, p. 157-212.

- A voir (nous en avons pris connaissance après la rédaction de cet article) la mise au point de Gérard Nahon sur "L'inscription synagogale d'Olot. Etat de la question", *Cinq siècles de vie juive à Gérone*, Paris (Etudes Hispaniques, 1992), p. 35-45.
- A signaler la publication, préfacée par Eduard Feliu, du vieil article de Pierre Vidal, *Les Juifs des anciens comtés de Roussillon et de Cerdagne*, Perpignan 1992 (Extraits de la *Revue des Etudes Juives*, 1887-88).

NOTES

¹ C'est en 1263 qu'aura lieu la fameuse "Disputation théologique" de Barcelone où les plus hautes autorités religieuses (l'illustre rabbin et cabbaliste de Gérone, Nahmanide, et le Juif converti Pablo Christiani, "ce renégat originaire de Montpellier qui désirait exterminer tous les Juifs" –citation d'Ibn Verga, historien juif du XVI^e siècle– et qui plus tard (1268-72) prit l'initiative des lois renouvelant les prescriptions sur le port des signes distinctifs (ordonnance de Louis IX), opposèrent publiquement leurs vérités.

² Le premier grand auteur à avoir subi l'influence de Gersonide est le talmudiste catalan Nissim ben Reuben Gerundi (Ran), né vers 1315 et mort vers 1375, dont les 12 sermons et les Commentaires sur la Torah sont entièrement imprégnés des enseignements du Maître de Bagnols.

³ Calette Sirat (cf. *infra*, bibliographie) a trouvé la trace des descendants du rabbin Jonas Cavalier, qui se légua durant des générations une copie enluminée (art catalan) des *Guerres du Seigneur* de Gersonide.

⁴ Le fléau noir affecta durement les petites collectivités de Toulon et de Haute-Provence qui eurent à souffrir d'une série d'émeutes: ces manifestations d'anti-judaïsme inscrites dans un climat de crise modifièrent la physionomie des communautés provençales: désertion rurale, baisse démographique et chute du pouvoir contributif.

⁵ Dans l'onomastique juive provençale, le nom des Ferrussol est très répandu (Montpellier, 1306; Perpignan 1413-14). Citons l'astronome Moïse Botarel Farissol qui vivait à Avignon vers 1465-80, ou le chantre et scribe Abraham ben Mordakhaï Farissol né à Avignon en 1451, connu pour sa *Géographie* et sa *Cosmographie*. Cf. enfin le contrat de mariage entre des Ferrussol d'Aix et d'Avignon (fin XV^e) que j'ai livré et commenté dans *Armand Lunel et les Juifs du Midi*.

⁶ Sur les relations commerciales des Juifs de Montpellier avec ceux de Barcelone et d'autres localités de Catalogne, cf. *infra* le travail cité de Yom Tov Assis.

⁷ C'est à Avignon que la famille ha-Cohen venue de Huète en 1492 se réfugia; Joseph, qui deviendra le célèbre auteur de *La Vallée des Pleurs* y naquit en 1496 et n'y demeura que cinq ans avant de poursuivre avec les siens les chemins d'errance en territoire génois.

⁸ Dans l'*Histoire du Commerce de Marseille* (t. III par R. Collier et J. Billioud, pag. 185, il est question de 3 à 4.000 Juifs arrivés du Comtat à Marseille entre septembre et novembre 1570 et dirigés vers la Syrie.

AFINITATS HISTÒRIQUES I INTERFERÈNCIES CULTURALS EN LES COMUNITATS JUEVES DE L'ESPAI OCCITANO-CATALÀ

Des del segle XII al segle XV hi ha nombrosos elements que indiquen les estretes relacions que existiren entre les comunitats jueves catalanes i ibèriques i les seves col·lectivitats germanades del Llenguadoc-Rosselló.

A més de les dades ja conegudes (assentaments de jueus andalusos al Midi de França, o el preciós testimoni de Benjamí de Tudela), la segona controvèrsia originada entorn dels escrits de Maimònides ha mostrat el partit que hi va prendre la màxima autoritat rabínica catalana, Salomó ben Adret de Barcelona.

Les migracions en els dos sentits (de França a Catalunya i a la inversa), des de la Croada dels Albigesos (inscripció sinagoga de Béziers, i còpia d'Olot), i també els exilis que van afectar el judaisme francès (1306, 1322), es repeteixen amb constància fins al 1391, data fatídica per a les comunitats jueves catalanes.

La proximitat geogràfica, i també les estretes relacions

espirituals i intel·lectuals, familiars i comercials, expliquen aquesta interpenetració i aquesta homogeneïtat entre les comunitats jueves de l'espai occitano-català.

Al segle XV les comunitats jueves del Midi de França que encara subsistien a la Provença van rebre l'herència del ric passat llenguadocià, que havia estat tan alimentat i fecundat pel judaisme català i ibèric. Hi ha relacions molt estretes entre l'expulsió dels jueus d'Espanya (1492) i l'expulsió dels antics comtats del Rosselló i la Cerdanya (1493) i també de la Provença (1500-1501).

Finalment, al començament del segle XVI, quan es localitzen a Marsella i Aix-en-Provence converses d'origen català o ibèric, també els neòfits o cristians nous provençals, afectats, el 1512 per un nou "impost sobre neòfits" seran acusats de judaïtzar, seguint el model iniciat a l'altra banda dels Pirineus.

AFINIDADES HISTÓRICAS E INTERFERENCIAS CULTURALES EN LAS COMUNIDADES JUDÍAS DEL ESPACIO OCCITANO-CATALÁN

Desde el siglo XII y hasta el siglo XV hay numerosos elementos que ponen de manifiesto las estrechas relaciones que existían entre las comunidades judías catalanas e ibéricas y sus colectividades hermanadas del Languedoc-Roussillon.

Además de los datos ya conocidos (asentamiento de judíos andaluces en el Midi de Francia, o el precioso testimonio de Benjamín de Tudela), la segunda controversia originada entorno a los escritos de Maimónides ha demostrado el partido que tomó la máxima autoridad rabínica catalana, Salomón ben Adret de Barcelona.

Las migraciones en los dos sentidos (de Francia a Cataluña y viceversa), desde la Cruzada contra los Albigueses (inscripción sepulcral de Béziers, y copia de Olot), así como los exilios que afectaron al judaísmo francés (1306, 1322), se repiten con constancia hasta 1391, fecha fatídica para las comunidades judías catalanas.

La proximidad geográfica, así como las estrechas relaciones

espirituales e intelectuales, familiares y comerciales, explican esta interpenetración y esta homogeneidad entre las comunidades judías del espacio occitano-catalán.

En el siglo XV las comunidades judías del Midi de Francia que aún subsistían en la Provenza recibieron la herencia del rico pasado languedociano, que había estado alimentado y fecundado por el judaísmo catalán e ibérico. Existen relaciones muy directas entre la expulsión de los judíos de España (1492), y la expulsión de los antiguos condados del Rosselló y la Cerdanya (1493) así como de la Provenza (1500-1501).

Finalmente, a principios del siglo XVI, cuando se localizan en Marseille y Aix-en-Provence conversos de origen catalán o ibérico, también los neófitos o cristianos nuevos provenzales, afectados en 1512 por un nuevo "impuesto sobre neófitos" serán acusados de judaizar, siguiéndose el mismo modelo iniciado al otro lado de los Pirineos.

HISTORICAL AFFINITIES AND CULTURAL INTERFERENCES BETWEEN THE JEWISH COMMUNITIES OF THE OCCITANO-CATALAN REGION

From the 12th to 15th centuries, numerous elements exist which demonstrate the close relationships which held between the Catalan and Iberian Jewish communities and their counterparts in Languedoc-Roussillon.

In addition to the data already known (the settlement of Andalusian Jews in the French Midi, or the valuable testimony of Benjamín de Tudela), the second controversy which originated from the writings of Maimonides has demonstrated the position taken by the highest rabbinical authority in Catalonia, Shlomó ben Adret of Barcelona.

The migrations in both directions (from France to Catalonia and vice versa) from the Albigensian Crusade onwards (sepulchral inscription of Béziers and copy of Olot), together with the periods of exile which affected French Jews (1306, 1322), were constantly repeated until 1391, a fateful date for the Catalan Jewish communities.

The geographical proximity

and the close spiritual, intellectual, commercial and family relationships explain this interpenetration and homogeneity between the Jewish communities of the Occitano-Catalan region.

In the 15th C., the Jewish communities of the French Midi which still subsisted in Provence received the heritage of the rich history of the Languedoc, which had been fed and fertilised by Catalan and Iberian Judaism. There are very direct connections between the expulsion of the Jews from Spain (1492) and their expulsion from the ancient counties of the Roussillon and the Cerdanya (1493) and from Provence (1500-1501).

Finally, in the early 16th C., when converts of Catalan or Iberian origin were located in Marseilles and Aix-en-Provence, the Provençal neophytes or new Christians, affected in 1512 by a new 'tax on neophytes', were also accused of preaching Judaism, on the same lines as the model initiated on the other side of the Pyrenees.

**ASPECTS OF JEWISH PHILOSOPHY IN
MEDIEVAL CATALONIA**

Warren Zeev Harvey

The Hebrew University of Jerusalem

Jewish philosophy flourished in medieval Catalonia. Barcelona is a major city in the history of Jewish philosophy, even as Girona is a major city in the history of Jewish mysticism. Although a mere 90 kilometers apart, the two cities are quite different. Barcelona, like Alexandria, is a cosmopolitan port city, perfect for the free interchange of ideas necessary for philosophy. Girona, like Safed, is a beautiful, tranquil village surrounded by hills, ideal for both the communal life and the individual meditation characteristic of mysticism. The philosophy of Barcelona influenced the mystics of Girona, and the mysticism of Girona influenced the philosophers of Barcelona. The philosophy of Barcelona gave an extraordinary depth to the mysticism of Girona, and the mysticism of Girona gave an extraordinary height to the philosophy of Barcelona.

Two Early 12th Century Thinkers

Already in the early 12th century, Barcelona was a center of Jewish philosophy. Two figures stand out: Rabbi Judah ben Barzillai (c.1060-c.1140) and Rabbi Abraham bar Hiyya (c.1070-1136?).

Rabbi Judah ben Barzillai al-Bargeloni ("the Barcelonan") ha-Nasi ("the Prince") was the Rabbi of Barcelona. The title "ha-Nasi" refers to his position as rabbinic judge. He was a distinguished authority in Jewish law, and the author of *Sefer ha-Shtarot* ("The Book of Contracts") and *Sefer ha-Ittim* ("The Book of Times"). He also wrote a Commentary on the old mystical work, *Sefer Yesirah* ("The Book of Creation"). This Commentary, written in Hebrew, is not properly a philosophic work, but is of much philosophic interest. It contains original philosophic exegeses, and also Hebrew translations of Arabic philosophic texts, such as passages from David al-Muqammi's *'Ishrun Maqalat* ("Twenty Chapters").

Rabbi Abraham bar Hiyya (or probably more correctly bar Hayya), like Judah ben Barzillai, was known as "ha-Nasi" (the Prince), indicating he held a high office in the Jewish community. He was also called "Savasdora," a Latin corruption of the Arabic *sahib al-shurta* ("master of the guard"), which indicates he held a high office in the Catalonian community. He was a mathematician, astronomer, surveyor, philosopher, astrologer, and translator. Nine works by him are known (five were translated by Millàs i Vallicrosa, three into Castilian and two into Catalan). All were written in Hebrew. He was the first author to write major scientific works in Hebrew. Among his works was *Hibbur ha-Meshihah ve-ha-Tishboret* ("On Measuring"; Catalan translation, 1931), a comprehensive introduction to surveying. Translated into Latin by Plato of Tivoli (1145?), it played a revolutionary role in introducing to the West not only the art of surveying, but also Arabic geometry and trigonometry. Bar Hiyya was also active in translating scientific works from Arabic to Latin, usually in collaboration with Plato of Tivoli.

In writing their philosophy and science in Hebrew, Judah ben Barzillai and Abraham bar Hiyya were bold pioneers. To get an idea of just how pioneering these two Barcelonans were, it should be remembered that their contemporary, Judah Ha-Levi of Toledo, the immortal Hebrew poet, wrote his philosophic *Kuzari* in Arabic; that one generation after them, Abraham ibn Daud of Toledo wrote his *Exalted Faith*, the first systematic Aristotelian work in Jewish philosophy, in Arabic; and that two generations after them, Maimonides of Cordoba (later of Egypt) wrote his *Guide of the Perplexed*, the *magnum opus* of Jewish philosophy, in Arabic. Had Maimonides lived in Barcelona, he would surely have written the *Guide* in Hebrew.

Scores of technical philosophic and scientific terms were coined by Judah ben Barzillai and Abraham bar Hiyya. The contribution of bar Hiyya to the Hebrew language was prodigious, and he may well be seen as the father of Hebrew scientific terminology. Many of his *termini* are still used in modern Hebrew; for example, *ma'alah* (degree), *merkaz* (center), *qeshet* (arc), *shoq* (side of an isosceles triangle). Some terms are found in the writings of both Judah ben Barzillai and bar Hiyya; for example, *geder* (definition), *mofet* (proof), *koah* (potentiality).¹

Bar Hiyya's own philosophic views are set down in his *Hegyon ha-Nefesh ha-'asubah* ("Meditation of the Sad Soul"; English translation, 1969). His *Megillat ha-Megalleh* ("The Scroll of the Revealer"; Catalan translation, 1929), an eschatological treatise, contains important philosophic passages.

The *Meditation of the Sad Soul*, usually classified as Neoplatonic, is a study of human nature. It discusses the place of human beings in Creation, the good life, repentance (including an analysis of the Book of

Jonah), and the future world. It is argued in it that the study of Creation leads to knowledge of the Creator. In particular, the study of the human being leads to this knowledge, as it is written, "from my flesh shall I see God" (Job 19:16). From the form of your own flesh and the structure of your own organs, explains bar Hiyya, you can comprehend the wisdom of God. Biology and psychology reveal God to us. Thus, concludes bar Hiyya, studying the books of the philosophers on such subjects has consummate religious value.²

Judah ben Barzillai and Abraham bar Hiyya were involved in a fascinating controversy concerning astrology. It happened at a wedding in Barcelona. Bar Hiyya advised a student of his to delay his wedding one hour in order to avoid an unpropitious influence of Mars. Judah ben Barzillai, himself a competent astrologer, protested that such a deference to astrology would amount to sorcery and idolatry. The wedding was *not* delayed, despite bar Hiyya's fervid entreaties. After the wedding, Bar Hiyya wrote a long *Epistle* in defense of his view, and sent it to Judah ben Barzillai. He argued *inter alia* that astrological considerations are legitimate, just like medical ones.³

Nahmanides

Rabbi Moses ben Nahman (1194-1270) of Girona was not a philosopher, but a kabbalist. However, he had a strong impact on Jewish philosophy in Catalonia. A trenchant critic of Maimonides' *Guide of the Perplexed*, he nonetheless deeply appreciated the book, and showed how some of its radically intellectualist ideas (e.g., regarding good and evil in *Guide*, I, 2, and regarding conjunction with the Active Intellect in III, 51) could be defused, reworked, and appropriated. Indeed, Nahmanides and Thomas Aquinas were the two great thinkers in the 13th century who developed profound strategies for reinterpreting the *Guide* within the framework of a more fideistic theology.

Nahmanides wrote an extensive Commentary on Maimonides' *Book of the Commandments*. In his Commentary on the *Pentateuch*, he carries on a sustained dialogue (or disputation) with Maimonides, as well as with Rabbi Abraham ibn Ezra.

No fanatic, Nahmanides approved of the study of Greek philosophy, as long as it did not lead to the denial of miracles. He attacked Aristotle and the Aristotelians for denying miracles, demons, and other paranormal phenomena. Aristotle, he wrote in his Commentary on Leviticus 16:8, "denied everything except what was sensorily perceived by him," and he and his "wicked students" arrogantly maintained that "anything he did not apprehend by his reasoning is not true."

Still, Nahmanides' attitude toward philosophers like Ibn Ezra and Maimonides was complex. Borrowing a phrase from Proverbs 27:5, he characterized his attitude toward Ibn Ezra as one of "open rebuke and concealed love" (*tokhahat megullah, ahabah mesutteret*). This phrase also characterizes his attitude toward Jewish philosophy in general.⁴

When the French rabbis sought to ban the study of Greek philosophy, he stated unequivocally: "When our own books on the sciences were lost when we lost our homeland...we necessarily had to study them from the books of the Greeks and various other nations."⁵

As he defended philosophy against the supernaturalists, so he defended the supernatural against the philosophers. Rationalism, he argued, must not be allowed to ban the miraculous from the world. It must not be allowed to blind us from seeing the divine wonders around us.

Nahmanides and the Miraculous Raiment

Let me give one example of Nahmanides' stance regarding the natural and the supernatural. The example is from his Commentary on Deuteronomy 8:4.

In previous verses, it was stated that God took the Israelites out of Egypt amid "signs and wonders" (Deuteronomy 7:19), and performed miracles in the desert, like the manna, to teach that "man doth not live by bread alone, but by every thing that proceedeth out of the mouth of the Lord doth man live" (*ibid.* 8:3). Having made this statement, the biblical text continues: "Thy raiment [*simlatkha*] waxed not old upon thee...these forty years" (*ibid.* 8:4).

In his Commentary on this verse, Rashi seizes upon the word "raiment," which is in the singular, and in effect raises the question of how *one garment* could last forty years. Rashi seems guilty of hyper-literalism. Quite obviously, the words "thy raiment waxed not old upon thee" mean simply: you always had clothes to wear. Rashi, however, seems to be unreasonably troubled by the singular "raiment," and thus needs an explanation of how a garment could last forty years. His explanation (based on *Yalqut Shime'oni*, I, 850) is as follows. The "clouds of glory" (*anane kabod*) would regularly press and clean the clothes, miraculously preserving them (*hayu shafim bi-khesutam u-megahasim otam ke-min kelim meguhasim*). A cosmic dry-cleaning service! Thus, each individual raiment of each individual Israelite lasted 40 years!

Now, Ibn Ezra, a rationalist, did not fancy this interpretation. He saw no need to speak here about miracles. In his own Commentary on Deuteronomy 8:4, he sought other ways to deal with Rashi's supposed problem. Perhaps, he suggested, each Israelite took *many* garments

(*malbushim rabbim*) out of Egypt. He also had an alternative suggestion: perhaps when you eat manna, you do not sweat, and so the one garment would indeed last a long time, even forty years.

We now come to Nahmanides' Commentary on Deuteronomy 8:4. He defends Rashi against Ibn Ezra's rationalizing interpretations. Ibn Ezra, in his view, misunderstood the problem Rashi had with the text. Rashi was not initially bothered by the singular form of "raiment." He of course knew the text could be understood simply: you always had what to wear. Rashi's problem was that the biblical text is speaking about a miracle. *The context requires a miracle!* The text has mentioned miracles in the desert (*ve-ha-kol mi-ma`aseh ha-nes*), and the raiment is cited as an example of such a miracle. In other words, Rashi is not indulging in gratuitous homily, but addressing himself to the *plain meaning* of the text (*peshat*). Since the Bible, unlike Aristotle, recognizes miracles, its *peshat* is sometimes miraculous. Rashi's initial implicit question, therefore, was, "What is the miracle?" The homily about the clouds of glory is brought as an illustration of the miracle. Ibn Ezra's rationalizations, thus, do not answer Rashi's question. They miss the point, are irrelevant, and do not do justice to the plain meaning of the text. Moreover, continues Nahmanides, Ibn Ezra's curious theory about the manna and sweat is unhelpful; for if we take a new garment and just hang it up on a beam for forty years, it will wear out. Ibn Ezra's rationalistic explanation is not only poor exegesis, it is poor rationalism. One can imagine the pleasure Nahmanides felt in so twitting the philosopher-exegete.

Rashba

Rabbi Solomon ben Abraham Adret (c.1235-1310), known by acronym as Rashba, was a famed scholar of Jewish law, and Rabbi of Barcelona. He was a student of Nahmanides and of Rabbi Jonah of Girona, the moralist and author of the popular *Sha`are Teshubah* ("Gates of Repentance").

Like Nahmanides, Rashba was a kabbalist, not a philosopher. His attitude toward philosophy was similar to that of Nahmanides: he recognized its importance, but was critical. He did agree to ban the study of Greek philosophy (in 1305), but his ban did not include Jewish philosophy, and was directed only at young people under the age of twenty five; which is to say, advanced students were allowed to study Aristotle, and anyone might study Maimonides' [*Guide of the Perplexed*]. The ban was thus not unequivocally anti-philosophic. Indeed, the philosophers themselves stressed that philosophy is to be studied only by mature

individuals (e.g., Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 3, 1095a; Maimonides, *Guide*, I, 34). Maimonideans must have found Rashba's ban overly restrictive, but not outrageous.

Rashba taught that philosophy is legitimate, provided it does not contradict biblical or rabbinic tradition. He criticized excessive allegorizing by philosophers, which uproots the historical sense of the text; e.g., Abraham = form, Sarah = matter, the twelve tribes = the Zodiac. However, he also criticized the anti-rationalists who never interpret anything figuratively. We have proved that God can change physical phenomena at will, he wrote, but it does not follow that He *always* does so. Rashba's Commentary on the *Aggadot* contains some passages which reflect his own study of philosophic books.⁶

Nahmanides and Rashba set the dominant attitude of the Catalonian rabbinate toward philosophy: respectful but critical. Catalonian rabbis found themselves between the science of the South and the fideism of the North. They appreciated the arguments of both rationalists and anti-rationalists, and were critical of both. Their bottom line: philosophy, yes; but not at the expense of miracles.

The position of the Catalonian school reflected independence of mind, and a critical spirit.

Ritba

This independence of mind and this critical spirit are found paradigmatically in Rashba's leading pupil, Rabbi Yom Tob ben Abraham Ishbili ("the Sevillian") (c.1250-1330), whose acronym is Ritba. He studied under Rashba in Barcelona, later served as Rabbi of Saragossa, and gained distinction for his talmudic *Novellae*.

He was a kabbalist and a loyal follower of Nahmanides, but also a serious student of philosophy. He wrote a book, *Sefer ha-Zikkaron* ("The Book of Remembrance"), in which he defended Maimonides against the criticisms of his own hero, Nahmanides. Nahmanides, he explained, was a brilliant scholar, but *not* in philosophy, and much of his critique of Maimonides' *Guide* is a result of his failure to penetrate its secrets.⁷

Llibre de Paraules e Dits de Savis e Filososfs

Jewish philosophers in Catalonia did not write only in Hebrew, nor did they translate only into Latin. They also contributed to Catalan.

For example, Judah ben Astruc Bonsenyor of Barcelona (d. 1331), a royal physician and translator, composed in 1293 a Catalan book entitled

Llibre de Paraules e Dits de Savis e Filososfs. The book was commissioned by King Jaume II for his children. It contains 753 aphorisms of “sages and philosophers,” culled mostly from Arabic and Hebrew sources. One source used frequently is Solomon ibn Gabirol’s *Choice of Pearls*.⁸

Ran

Rabbi Nissim ben Reuben Gironi (c.1310-c.1380), or Ran, lived in Barcelona, although his name shows his family came from Girona. He was Rabbi of Barcelona, and an outstanding authority in rabbinic law. He continued the tradition of independent and critical thought characteristic of Nahmanides and Rashba. However, he went further. He was also critical of the Kabbalah.

He wrote highly original philosophic homilies (*derashot*), which forged a new genre of philosophic writing. He was influenced by Maimonides and other Jewish Aristotelians, but seems also to have been well acquainted with Latin philosophers, such as William of Ockham. The Franciscan *studium generale* was situated only about 500 meters from Ran’s talmudic academy in the Barcelona *call*. In the early 14th century, Anfredus Gonteri and Peter Thomae taught Scotistic philosophy there. Texts of recent Latin philosophers, and especially Franciscans like Duns Scotus and Ockham, were thus available in Barcelona.

Ran was praised for his “grand philosophizing” (*hitpalsefut gadol*) by Rabbi Isaac Abrabanel (see his Commentary on Genesis 2:1-3), who was referring to his cosmological views. Indeed, in his discussions of physics and metaphysics one may detect the beginnings of the critique of Aristotelian science, which was later developed by his pupil, Rabbi Hasdai Crescas.

However, Ran’s main contribution as a philosopher was in the field of political theory. In his famous homily on Deuteronomy 16:18, he made a sharp distinction between judicial and executive power. The judge, for example, must *always* judge in accordance with pure justice, never taking into consideration utilitarian arguments; but the king is empowered to overturn the judge’s decision on the grounds of public welfare. In another homily, he developed a theory of punishment based on correction and rehabilitation. Elsewhere, he advanced a very strong theory of tolerance, arguing that a community is virtuous only when all sorts of people are allowed to express themselves, for the mean is attained through the free interaction of the extremes.⁹

Ran’s attitude toward philosophic speculation was in the tradition of the Catalonian school. He was boldly independent in his investigations,

yet skeptical about the possibility of philosophy to uncover ultimate truth. In the course of his discourse on the Creation of the world (which seems to have been influenced by Ockham), he turns to his reader, and raises a problem. Why, he asks, am I allowed to explain the first verses of Genesis publicly? Was this not forbidden by our Rabbis in the Mishnah (*Hagigah* 2:1)? No, he answers. Explaining the Bible by reason was not forbidden by the Rabbis. They forbade the public teaching of the Work of Creation (*ma`aseh bereshit*). However, this esoteric teaching is *not* knowable by human reason, but only by divine inspiration. Therefore, concludes Ran, since this teaching was not revealed to me, and since it is impossible to discover it by philosophy, I do not have to worry about transgressing the prohibition of divulging it. By this line of argument, Ran secured for himself and others complete *freedom to philosophize*.

Now, in denying that human reason can penetrate the secrets of *ma`aseh bereshit*, Ran would seem to be taking a patently anti-Maimonidean stance. However, he in fact presents his stance as an explication of Maimonides, not a rejection of him. Maimonides had identified *ma`aseh bereshit* with physics or natural science (*Mishneh Torah*, *Hilkhot Yesode ha-Torah* 2:11-12; 4:10-13; *Guide of the Perplexed*, I, introduction). Ran accepts this, but not before distinguishing between two kinds of natural science (cf. Judah Halevi, *Kuzari*, IV, 3). There is the science of nature "from the standpoint of rational investigation" (*mi-sad ha-mehqar*), and there is the science of nature which concerns "that of which knowledge is impossible from the standpoint of rational investigation" (*mi-sad mah she-ha-yedi`ah ne'elemet bo mi-sad ha-mehqar*). The former deals with what Aristotle calls "accidents" (or what Kant would call *phenomena*); the latter with what Aristotle calls "essence" (or what Kant would call *noumena*). The former includes all rational speculation about the universe; the latter is *ma`aseh bereshit*. By thus interpreting Maimonides, Ran protected both philosophical freedom and supra-rational esotericism. A splendid Catalonian solution!¹⁰

Ran had two exceptional students in his talmudic academy in Barcelona: Rabbi Isaac ben Sheshet, the renowned Halakic decisor, and Rabbi Hasdai Crescas, the greatest of all Catalonian-Jewish philosophers.

Ribash

Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet (1326-1408), known as Ribash, a native Barcelonan, served as Rabbi of Saragossa and Valencia until the massacres of 1391, when he fled to North Africa. Two of his Halakic *responsa* are of interest to us here: one concerns philosophy; the other Kabbalah. He was wary of both, but more so of the latter.

He ruled there is no prohibition to study philosophy. The rabbinic prohibition to study "Greek wisdom" (*hokhmat yevanit*) does not refer to philosophy, but to an esoteric language of riddles. Nonetheless, one must avoid philosophic books which teach heresies, like the denial of creation or providence. The danger of some philosophic books is very real, and even two "kings" and "great ones of the world" (*shene melakhim...gedole ha-'olam*) like Maimonides and Gersonides were misled on occasion by them. As for lesser individuals, many have renounced prayer and the commandments as a result of studying philosophy.

Notwithstanding these reservations, some of Ribash's *responsa* evidence that he was widely learned in philosophic literature; and it is recorded that he commissioned a Hebrew translation of Ibn Daud's *Exalted Faith*.¹¹

Ribash's discussion of the Kabbalah is somewhat sardonic. Regarding the kabbalistic practice of praying to a particular divine *sefirot*, he comments: Who forces us to get involved in this? Is it not good to pray simply to God, and He will know how to respond? Regarding the theory of the *sefirot* in general, he quotes a philosopher who said that the Christians are "believers in the Trinity," and the kabbalists "believers in the Decade." He quotes his teacher, Ran, who criticized Nahmanides for devoting himself "much too much" to the Kabbalah, and states that he therefore does not devote himself to it. Anyway, he writes, he has never studied under a kabbalist, and kabbalistic secrets may be accepted only from kabbalists, and even then only "maybe" (*ve-'adayin ulai*).¹²

Hasdai Crescas

Rabbi Hasdai ben Judah Crescas (or Cresques; c.1340-1410/11) came from a distinguished Barcelonan family. He served as Rabbi of Saragossa, with judicial authority over all the Jews of Aragon, and also served in the court of King Joan and Queen Yolant de Bar. At the court, he was in contact with Bernat Metge, and traces of his influence can be discerned in *Lo Somni*.¹³

His major work, *Or Adonai* ("The Light of the Lord"), is known for its radical critique of Aristotelianism, and for its contribution to the revolution of modern science, as well as for its influence on Spinoza. The *Light of the Lord* contains a logico-conceptual critique of Aristotelian theories of space, time, and motion. Against Aristotle, he argued for the possibility of a vacuum and for the existence of actual infinity. The universe, he held, is infinite in space and time, and contains many — presumably an infinite number of — worlds; and the God

of this universe is Infinite Goodness, infinitely creating. The rabbinic dictum that God "travels in 18,000 worlds" (*Abodah Zarah* 23b), an embarrassment to the Aristotelians, was taken literally by him to refer to God's providence over so many worlds (*Light*, I, 3, 4; IV, 2). There are similarities between Crescas' universe and that of Nicole Oresme, his older contemporary.

Why did Crescas undertake this critique of Aristotelianism? His motivation was initially theological. Maimonides had based the faith of Judaism (God's existence, unity, and incorporeality) on 26 physical and metaphysical premises (*Guide of the Perplexed*, II, introduction); which is to say, he based it on Aristotle! In order to free Judaism from Aristotle, Crescas set out to disprove these premises, and this required him to undertake a wholesale critique of Aristotelian science. In the end, he demonstrated at least 14 premises false.¹⁴

As opposed to Maimonides' God of reason, Crescas' God is a God of joy, passion, and love. Like Duns Scotus, Crescas held that joy is in the will, not the intellect; although unlike him, he defended physical determinism (*Light*, II, 5, 1-6). True to the Catalonian tradition of Nahmanides, he argued that there are truths beyond reason: he affirmed the existence of demons, and maintained the efficacy of amulets and incantations (*ibid.*, IV, 5-6).

The difference between Maimonides and Crescas may be illustrated by their different treatments of a midrash about Abraham in *Genesis Rabbah* 39:1. A parable is told there about a traveler who, chancing upon an illumined castle, exclaimed: "Would you say this castle has no governor?!" Upon which the master of the castle replied, "I am the master of the castle!" Similarly, continues the midrash, Abraham exclaimed, "Would you say that the world has no governor?!" Whereupon God replied, "I am the Master of the world!" Basing himself on this midrash, Maimonides teaches that Abraham contemplated the eternal motion of the celestial orbs, and learned that God is Governor of the world (*Mishneh Torah*, Hilkhot Akum 1:3). Physics gives knowledge of God! This conclusion was not accepted by Crescas, who subjected the midrash to a closer reading. Physics, he concluded, did not give Abraham knowledge of God, but only an *inclination* toward that knowledge. It was *prophecy* which gave him the knowledge. Abraham did not escape doubt until God said, "I am the Master of the world" (*Light*, I, 3, 6). Philosophy and science are good as far as they go. Abraham went further (cf. Judah Ha-Levi, *Kuzari*, IV, 16-17).¹⁵

Millas i Vallicrosa, in a Castilian essay, called the philosophy of Hasdai Crescas "el canto del cisne de la filosofía hebrea en Barcelona."¹⁶ With the destruction of the Jewish community of Barcelona in the riots of 1391, the glorious history of medieval Jewish

philosophy in that city came to an end. Crescas himself wrote his *Light of the Lord* in Saragossa. Indeed, the destruction of the Barcelona *call* was a critical blow to all Jewish philosophy in Catalonia. There were of course Catalonian Jews who philosophized after Crescas, but it is difficult to speak about the continuation of the tradition of Catalonian Jewish philosophy. Crescas had several students, some of whom, like Rabbis Astruc Ha-Levi, Zerahiah Ha-Levi, Mattithias Ha-Yishari, and Joseph Albo, performed valiantly in the Disputation of Tortosa (1413-1414); however, most of his students lived and worked outside Catalonia. In Palma de Mallorca, like Barcelona a cosmopolitan port city and a hub of Jewish science, philosophic activity was stifled by the 1391 riots; Rabbi Simeon ben Semah Duran, the prolific talmudist-philosopher, escaped to Algiers, and he, his sons, and his grandsons philosophized there. Perhaps the last outstanding Catalonian Jewish philosopher was Rabbi Abraham Shalom of Cervera, who flourished in the generation before the Expulsion in 1492.¹⁷ He was an erudite, astute, and moderate Maimonidean, author of *Neveh Shalom* ("Abode of Peace"), and translator of selections from Albert the Great, but he was not sympathetic to either Nahmanides or Hasdai Crescas, and did not inherit their legacy. He never tired of saying how he could not understand Rabbi Hasdai. About that, by the way, he was right.

Let me confide that the swan song of Jewish philosophy in Barcelona is to my ears one of the most beautiful songs in the entire history of philosophy. Alas, the noble swan!

NOTES

¹ See Israel Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York and London 1974, pp. 171-252; Gad B. Sarfatii, *Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages* (Hebrew), Jerusalem 1968, pp. 61-129.

² Abraham bar Hiyya, *The Meditation of the Sad Soul*, translated and introduced by Geoffrey Wigoder, London 1969, pp. 37-38. Cf. J.M. Millas Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949, pp. 219-262; *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1969, pp. 183-190.

³ The *Epistle* was published by Arthur Zechariah Schwarz in *Festschrift Adolf Schwarz* (Hebrew section), ed. S. Krauss, Berlin and Vienna 1917, pp. 23-36. Cf. Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985, pp. 94-104, 425.

⁴ See Bernard Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition," in *Robbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass., 1983, pp. 11-34. Nahmanides' comment appears in the introductory poem to his Commentary on the *Pentateuch*.

⁵ Nahmanides, *Kitbe Ramban*, ed. C.B. Chavel, Jerusalem 1963, I, p. 339.

⁶ Rashba, *Responsa*, ed. Chaim Z. Dimitrovsky, Jerusalem 1990, I, nos. 9, 414, 416, 417; Commentary on *Aggadot*, ed. Leon A. Feldman, Jerusalem 1991, pp. 102-110; and cf. Feldman's Introduction, pp. 10-14.

⁷ Ritba, *Sefer ha-Zikkaron*, ed. Kalman Kahana, Jerusalem 1982; pp. 45-49.

⁸ *Libre de paraules e dits de savis e filòsòfs*, ed. Gabriel Llobres y Quintana, Palma de Mallorca 1889. 37 aphorisms were traced to the *Choice of Pearls* by Meyer Kayserling, "Jehuda Bonsenyor and his Collection of Aphorisms," *Jewish Quarterly Review*, 8 (1896), pp. 632-642.

⁹ Ran, *Derashot ha-Ran*, ed. Leon A. Feldman, Jerusalem 1977, pp. 1-8, 162-164, 176-178; *Commentary on the Bible*, ed. Feldman, Jerusalem 1968, pp. 1-11, 54-58. See my "Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter," *Jewish History* 6 (1992) [*Frank Talmage Memorial Volume*, II], pp. 87-98.

¹⁰ *Derashot ha-Ran*, pp. 8-13.

¹¹ Ribash, *Responsa*, ed. David Metzger, Jerusalem 1993, no. 45; cf. nos. 118, 439. His commissioning the translation of Ibn Daud's work is mentioned in the translator's dedicatory poem in the unique Monaco MS of the Samuel ibn Motat translation (*Emunah Nisa'ah*), edited in Amira Eran, *The Philosophical Sources of Abraham ibn Daud* (doctoral dissertation), The Hebrew University of Jerusalem, 1990, Appendix, p. 1. Ribash is hailed in the poem as "the prince who with his intellect rules over all science."

¹² Ribash, *Responsa*, no. 157.

¹³ See my "Hasdai Crescas and Bernal Metge on the Soul" (Hebrew), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 5 (1986), pp. 141-154; Catalan translation (with additions) by Jaume Riera i Sans, *Calls*, 4 (1990), pp. 53-68.

¹⁴ See Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass., 1929; Shlomo Pines, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 1:10 (1967), pp. 1-51.

¹⁵ See my "Crescas vs. Maimonides on Knowledge and Pleasure," in *A Straight Path* (Essays in Honor of Arthur Hyman), ed. Ruth Link-Solinger *et al.*, Washington, D.C., 1988, pp. 115.

¹⁶ Jose M. Millas Vallicrosa, "Hasday Crescas, o el canto del cisne de la filosofía hebraica, en Barcelona," *Miscellanea Barcinonensis*, 6:17 (1967), pp. 33-40.

¹⁷ See Herbert Davidson, *The Philosophy of Abraham Shalom*, Berkeley and Los Angeles 1964.

FILOSOFIA JUEVA A LA CATALUNYA MEDIEVAL

La filosofia jueva va florir a la Catalunya medieval. Barcelona és una ciutat important per a la història de la filosofia jueva, i Girona és la ciutat més important per al misticisme jueu.

Al començament del segle XII Barcelona ja era un centre de filosofia jueva. Rabí Abraham bar Hiyya de Barcelona (1136) fou un autor que va escriure tractats filosòfics i científics en hebreu, i molts dels seus conceptes són encara utilitzats en l'hebreu actual.

Nahmànides (1194-1270), encara que cabalista, i no filòsof, va significar un impacte molt gran per a la filosofia jueva a Catalunya. Malgrat que en va apreciar l'obra, va escriure una crítica mordaç de la *Guia dels Perplexos* de Maimònides, i va demostrar que moltes de les idees radicals d'aquesta obra podien ser revisades i reutilitzades.

Rabí Nissim ben Reuben Girondí (1290-1380) va escriure

unes homilies (*derashot*), obres mestres de la filosofia, en les quals les premisses de Maimònides són sovint empeses cap a unes conclusions decidivament antimaimonidistes.

El seu alumne, Rabí Hasday ben Judà Cresques (c. 1340-1410/11), fou el més gran filòsof català. La seva obra *Or Ardonai* (La Llum del Senyor) és una crítica profunda a la filosofia, la metafísica, la psicologia i l'epistemologia d'Aristòtil, i també a la visió teològica de Maimònides, Averroes i Gersònides. La seva crítica a Aristòtil va contribuir a fer més planer el camí de la revolució de la ciència moderna. També va tenir influència en la formació d'Espinoza.

Els filòsofs jueus de Catalunya eren, en general, racionalistes no radicals. Per a molts d'ells, la raó era molt menys important que l'amor, la passió i l'alegria. Però sabien, malgrat tot, com utilitzar la raó per al servei del cor.

FILOSOFÍA JUDÍA EN LA CATALUÑA MEDIEVAL

La filosofía judía floreció en la Cataluña medieval. Barcelona es una ciudad importante para la historia de la filosofía judía, así como

Girona es la ciudad más importante para el misticismo judío.

A principios del siglo XII Barcelona era un centro de

filosofía judía. Rabí Abraham bar Hiyya de Barcelona (1136) fue el primer autor que escribió tratados filosóficos y científicos en hebreo, y muchos de sus conceptos todavía son utilizados en el hebreo actual.

Nahmánides (1194-1270), aunque cabalista y no filósofo, significó un enorme impacto para la filosofía judía en Cataluña. A pesar de que apreció su obra, escribió una mordaz crítica a la *Guía de los Perplejos* de Maimónides, y mostró así cómo algunas de las ideas radicalistas de esta obra podían ser revisadas y reutilizadas.

Rabí Nissim ben Reuben Girondí (1290-1380) escribió unas homilías (*derashot*), obras maestras en filosofía, en las cuales las premisas de Maimónides son frecuentemente empujadas hacia unas conclu-

siones decididamente antimaimonidianas.

Su alumno, Rabí Hasday ben Judà Cresques (c. 1340-1410/11), fue el mayor filósofo judío catalán. Su obra *Or Adonai* (La Luz del Señor) es una crítica profunda de la filosofía, la metafísica, la psicología y la epistemología de Aristóteles, y también a la visión teológica de Maimónides, Averroes y Gersónides. Su crítica a Aristóteles contribuyó a allanar el camino a la revolución de la ciencia moderna. Tuvo también influencia en la formación de Spinoza.

Los filósofos judíos de Cataluña eran, en general, racionalistas no radicales. Para muchos de ellos, la razón era menos importante que el amor, la pasión y la alegría. Pero sabían, a pesar de todo, cómo utilizar la razón para servir al corazón.

LA PHILOSOPHIE JUIVE DANS LA CATALOGNE MÉDIÉVALE

La philosophie juive a fleuri dans la Catalogne médiévale. Barcelone est une ville importante pour l'histoire de la philosophie juive et Gérone est la ville la plus importante pour le mysticisme juif.

Au début du XII^{ème} siècle, Barcelone était déjà un centre de philosophie juive. Rabi Abraham bar Hiyya de Barcelone (1136) fut le premier auteur qui écrivit des traités philosophiques et

scientifiques en hébreu et beaucoup de ses concepts sont encore utilisés dans l'hébreu actuel.

Nahmanide (1194-1270), quoique cabaliste et non philosophe, eut un impact énorme dans la philosophie juive en Catalogne. Bien qu'il apprécât l'oeuvre de Maïmonide, il écrivit une critique mordante de la *Guide des Perplexes* en démontrant ainsi comment certaines des idées radicales de cette oeuvre

pouvaient être révisées et réutilisées.

Rabi Nissim ben Reuben Girondí (1290-1380) écrivit des homélies (*derashot*), chefs d'oeuvre de philosophie, dans lesquelles les prémisses de Maïmonide sont fréquemment poussées vers des conclusions décidément antimaimonidiennes.

Son élève, Rabi Hasdai ben Juda Cresques (c.1340-1410/11) fut le plus important philosophe juif catalan. Son oeuvre *Or Ardonai* (La Lumière du Seigneur) est une critique profonde de la philosophie, de la métaphysique, de la psychologie

et de l'épistémologie d'Aristote, et également de la vision théologique de Maïmonide, Averroès et Gersonide. Sa critique d'Aristote a contribué à aplanir le chemin de la révolution de la science moderne. Il eut également une influence dans la formation de Spinoza.

Les philosophes juifs de Catalogne étaient, en général, des rationalistes non radicaux. Pour beaucoup d'entre eux, la raison était moins importante que l'amour, la passion et l'allégresse. Mais ils savaient, quoiqu'il en soit, comment utiliser la raison pour servir le coeur.

**NAHMANIDES AND
THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF
EVIL IN THE KABBALAH**

Joseph Dan

The Hebrew University of Jerusalem

I

The golden age of the kabbalah in Spain, in the second half of the thirteenth century and the beginning of the fourteenth, mainly in Castile, is the period in which the kabbalistic concept of evil took shape and was expressed in the most forceful manner. The *Zohar* presented a dualistic concept of existence,¹ in which a continuous struggle between the divine powers of goodness and those of the evil powers, the *sitra ahra*, "the Other Side" (that is, the left side), characterizes and decides the fate not only of Man, but also that of the divine realm. The lowest part of the divine world, the feminine divine power, the *shekhinah*, is described as the main battleground between good and evil. The intense *Zoharic* myth on this subject, developed in rich, suggestive images, had great impact on subsequent Jewish mysticism throughout the ages.² A further intensification of this dualistic myth marks the modern stage in the history of Jewish mysticism, in the teachings of Rabbi Isaac Luria in Safed in the sixteenth century.³ It is now nearly seven hundred years in which the dualistic concept of evil has characterized Jewish mysticism in various degrees of intensity. The problem of the origins of this concept and the ways in which it developed is, therefore, a most meaningful one in any attempt to understand the development of Jewish mysticism and Jewish thought. This study is dedicated to an attempt to identify the role of Moshe ben Nahman in Girona in the first half of the thirteenth century in this enormous process.

There can be very little doubt concerning the direct sources from which the author of the *Zohar* derived many of the elements which combined to develop his myth of the *sitra ahra*: these were the writings of Rabbi Isaac ben Jacob ha-Cohen, who flourished in Castile in the second half of the thirteenth century, and who was the author of the paramount work of Kabbalistic dualism: *The Treatise on the Emanations on the Left*, published by Gershom Scholem nearly seventy years ago.⁴ In this work, Rabbi Isaac presented a scheme of a hierarchy of evil powers which corresponds to the holy system of the divine powers, the *sefirot*,

on the right side. The leader of the powers of evil is Samael⁵, and he is supported by his feminine counterpart, Lilith.⁶

Rabbi Isaac ha-Cohen was not supported by the group of the kabbalists to which he belonged when he developed his unique concept of evil. The writings of his father, Rabbi Jacob, do not include it, and neither do those of his brother, also named Rabbi Jacob.⁷ The only kabbalist from this circle who deals with this subject was Rabbi Isaac's disciple, Rabbi Moshe of Burgos, who wrote commentaries on his teacher's works. His treatise, *Ha-Amud ha-Semali*, ("The Pillar of the Left"), is based on Rabbi Isaac's treatise, though in many respects it is different from the earlier work.⁸

Rabbi Isaac's work is a model of kabbalistic pseudepigraphy. He cites dozens of sources and traditions, most of which are completely or partially fictional.⁹ It is probable, according to present knowledge, that the intense dualism was the original contribution of Rabbi Isaac to this subject, as was his description of a messianic myth, not found in earlier kabbalistic sources.¹⁰ Yet the question should be asked: did Rabbi Isaac follow an earlier kabbalistic tendency, which assisted him in formulating his concept of the hierarchy of evil powers? If there were such a trend in earlier kabbalah, it should be sought in Girona, the great center of kabbalistic creativity in the first half of the thirteenth century. Many aspects of the teachings of Rabbi Isaac, and his brother, Rabbi Jacob, are based on the speculations of the kabbalists of Girona. Could this subject be one among those in which the Castile kabbalists developed the teachings of their Gironese predecessors?

When Gershom Scholem wrote an essay on the concepts of Good and Evil in the Kabbalah,¹¹ he dedicated a section to the concept of evil among the kabbalists in Girona. The example he chose to present was a treatise called "The Secret of the Tree of Knowledge", an anonymous brief work, which he tended to identify as a work by the earliest Girona kabbalist, Rabbi Ezra ben Shlomo. It is not certain that Rabbi Ezra is indeed the author, but it is very probable that it does express the views concerning evil among the early kabbalists in the Girona circle.

Rabbi Ezra, like his colleague Rabbi Azriel, are among the first authors who quote and use extensively the book *Bahir*, which was written, most probably, in the end of the twelfth century.¹² The concept of evil in the works of these early kabbalists in Girona should, therefore, be compared to that of the book *Bahir*. If Rabbi Ezra was the author of the *Secret of the Tree of Knowledge*, then his attitude towards that realm should be regarded as completely opposed to that of the *Bahir*. These two treatises express the two main directions in the kabbalistic understanding of the problem of evil.

The teachings of the *Bahir* concerning evil include several elements which are very difficult to harmonize. There is no doubt that his interest in the subject is unusual, compared to other Jewish works of the twelfth century: the rationalists of that period hardly recognized it as a major theological problem, and treated it as a marginal one. Rabbi Abraham bar Hijja and Rabbi Judah ben Barzilai neglected it almost completely, as did Maimonides. The fact that several significant sections in the *Bahir* are dedicated to it already makes it an exception in its period. The author seems to identify the duality of matter and form, which he presents in terms derived from Bar Hijja, with that of good and evil. This duality characterizes, according to him, divine power, and is an integral element in the nature of God and that of creation as a whole.¹³ In other sections, the powers of evil are identified as the fingers of the divine hand (probably the left hand), which tempt Man and bring harm and sin to the world, even though they are a part of the anthropomorphic image of God.¹⁴ The last section of the work is dedicated to an adaptation of the *Pirkey de-Rabbi Eliezer* narrative concerning Samael, Adam, Eve, the snake and original sin.¹⁵ In these and other *Bahir* discussions, except the last, evil is presented as an integral part of the divine world and an element in the divine direction of worldly affairs; yet it acquires in these descriptions a mythological dimension completely absent from previous Jewish traditions concerning this subject. The last section, however, does not clearly identify Samael as a part of the divine system; rather, following the late midrash, he is a rebel against God, and Adam's sin is the result of his scheming against the divine order of the world. This is not presented as a theological statement, but only as a part of the midrashic narrative.

While some aspects of the *Bahir's* concept (or concepts) of evil are not completely clear, it is evident that the direction pointed by them is one of increased mythologization and a tendency to regard evil at least as a partially independent enemy of Man, if not of God. The Zoharic dualism is not to be found in the *Bahir*, yet this early treatise does point in that direction. Comparing the *Bahir* to other works of its period, it can be viewed as a radical statement concerning the centrality of the power of evil in creation.

The treatise *The Secret of the Tree of Knowledge* points in exactly the opposite direction. Not every sentence in this brief work is clearly understood, but it is rather obvious that its main thesis is that the sins of Adam and Eve were committed because of their own disobedience to God, deriving from their human nature. Evil is not a part of the divine figure or the divine system of creation; it was introduced into the world by the sins of Man. It seems probable that this treatise is a deliberate response to the *Bahir's* attitude, a deliberate opposition to the

mythical tendencies in the early treatise which attribute the origin of evil to elements outside of Man himself.

Rabbi Ezra's concept of evil can be regarded as a formulation, in a kabbalistic context (though one which does not use intensely kabbalistic terminology and symbolism), of the basic tendencies of Jewish rationalists, especially those among them who absorbed Neoplatonic doctrines, to regard evil as an absence rather than as an entity of ontological meaning. This is also attested by the attitude found in the other works of Rabbi Ezra and Rabbi Azriel, who did not follow the *Bahir's* direction. The *Bahir*, on the other hand, seems to be developing attitudes found in *Hekhalot Rabbati*, describing Samael as the Prince of Rome and the celestial opponent of the people of Israel, and the *Pirkey de-Rabbi Eliezer* tradition, derived from ancient sources, concerning Samael as a rebel against God. These two conflicting concepts seem to have co-existed in the beginning of the thirteenth century, presenting the kabbalists of Girona with a choice between the denial of evil's divine dimension and its mythological intensification. By the end of that century the second direction has achieved complete victory in the writings of Rabbi Isaac ha-Cohen and the *Zohar*. What is Nahmanides's place in this process?

II

It is impossible to survey in this paper all aspects of Nahmanides's attitude towards evil. The problem includes several theological discussions found in his works, the question of the place of evil in his eschatology, in the process of creation, and especially his unusual attention to demons and supernatural phenomena, in which Nahmanides showed great interest and original formulations. We shall concentrate this discussion in the concept of Samael, which represents the basic choice between mythologization or negation of the ontological nature of evil. The key section in which Nahmanides discussed this problem is found in his Commentary on the Torah, the Book of Exodus, ch. 14, concerning the sacrifice to Azazel.

It is no accident that Nahmanides dedicates his commentary on the verse 14:8 to a discussion of the principle of evil. The verse itself is one of the most perplexing ones in the pentateuch concerning the unity of God and the position of demonic and evil powers. The legal demand posed by this verse, that during the Yom Kippur ritual one goat will be sacrificed to God, and another should be given to Azazel, can easily be interpreted as indicating some kind of dualism and the worship of Satan and demons. It is no wonder that several Jewish medieval commenta-

tors dedicated much effort to elucidate this verse in a way that will deny such a possibility, and that they utilized old midrashic discussions of the subject to enhance their own conceptions. Nahmanides begins his commentary on this verse presenting an anthology of previous discussions, to which he adds his own critical assessment.

He first quotes Rashi on this verse, who interprets Azazel as a geographic term. Azazel, according to Rashi, is "a tall, hard rock, a high mountain".¹⁶ Nahmanides continues by presenting the midrashic source for Rashi's statement, and indeed, the ancient source includes both Rashi's conclusion and his proof-text, as well as an insistence, based upon another term in this context, 'to the desert'.¹⁷ According to this interpretation, the verse under discussion is not theological in any way; it demands that one goat should be sent free to the desert, to a high and hard mountain-rock, without connecting it with any ritualistic significance. Nahmanides himself continues to present a linguistic interpretation of the term 'azazel' which fits this concept. He says: If so, the word includes a doubling of the letter z in order to denote hardness, something common in Hebrew, and it should be connected with the term *izuz* in Ps. 24:5, which is derived from the same root, *oz* (= power, courage, here interpreted as 'tough') and the z is doubled for emphasis.

If all that Nahmanides wanted to achieve was to present an interpretation which will seemingly overcome the danger of a dualistic concept, he could have stopped here, like Rashi. It may be surmised that he was well aware of the inadequacy of this exegesis. It does not solve the problem of the reason for the presence of the second goat in this ritual, nor does it explain why should it be sent to the desert. Even more, it does not do justice to the full power of the term Azazel in Hebrew, which cannot be denied by the simple identification with tough, forbidding terrain. Nahmanides goes on, presenting and analyzing the commentary of Abraham Ibn Ezra on this verse.

Nahmanides begins by presenting a quotation from the talmudic discussion of the subject which Ibn Ezra included in his commentary in a critical manner. In the talmud, Rav Shemuel addressed the difficulty in the verse which states that the goat, the *seir*, which is sacrificed, is sacrificed to God. From this it could be surmised that the second *seir* is not to God, but to some other divine or demonic power. Shemuel therefore stated that even though it is said in the verse that the first goat is to be sacrificed to God, the second one, the one sent to the desert, is also to God. To this Ibn Ezra retorted that Shemuel's statement is superfluous because the second goat is not sacrificed, therefore the verse did not have to designate it to God; only that which is actually sacrificed has a ritualistic meaning.¹⁸

This opening of the exegesis of the verse consisted actually of the presentation of two interpretations, both of them midrashic, one as brought by Rashi, the other as used by Ibn Ezra. Both share the complete denial of any reference to the powers of evil and their role in the Yom Kippur ritual. Nahmanides continues his presentation, however, as if these two statements have not been made at all, or at least they do not carry any weight concerning the true meaning of the verse. He turns now to use enigmatic language, demonstrating by this that there is a great secret hidden in this verse:

"If you could understand the secret which is after the word *azazel* then you shall understand his (*azazel's*) secret and the secret of his name, because there are other such references in the bible. And I shall give you a hint which will reveal a portion of the secret: when you shall be thirty three years old you shall know it."¹⁹

These words are not those of Nahmanides; they are quoted from Ibn Ezra. The secret denoted here is a reference to a verse which is found thirty-three verses after the one under discussion, and this is the meaning of the number included here as an age to be attained. That verse includes a reference to the forbidden sacrifices to the *seirim*, the demonic powers (17:7). This awkward hide-and-seek by Ibn Ezra is needed in order not to give a clear hint concerning the possibility that behind the biblical text there is indeed a recognition of the sacrifice to the demonic powers, while the author definitely seems to think that is the case.²⁰

After quoting Ibn Ezra, Nahmanides proceeds to discuss his exegesis and says: "Rabbi Abraham is really faithful in his spirit, and I shall not be the gossip who will reveal his secret, even though our sages, of blessed memory, have already done so in several places. They said in Genesis Rabba on the verse 'the seir will carry upon it' (verse 22 in this chapter), that this is Esau, who was described as a hairy person (Genesis 27:11) by his brother Jacob.²¹ The continuation of the verse, '(will carry) all their sins', should be read as 'the sins of the sons of Jacob'.²²

From here Nahmanides proceeds to the heart of his exegesis, the main point of which is the identification of Azazel with Samael. This identification is neither mentioned nor hinted at in any previous commentary to this verse, ancient or medieval (except the author's direct source), yet it seems to be taken completely for granted by Nahmanides, as if there were no doubt about it. By doing this, the author forsakes all attempts to describe Azazel as a place rather than a demonic entity, and the theological significance of the verse interpreted here is clearly revealed. His means of creating this connection is a passage from the midrash *Pirkey de-Rabbi Eliezer*, a text whose importance concerning the history of Samael has already been pointed out above.

Nahmanides quotes:

“It is explained, concerning this matter, in the Chapters of Rabbi Eliezer the Great: This is why they used to give to Samael a bribe on Yom Kippur, so that he will not annul their sacrifice. As it is said (in this verse), one lot to God and one lot to Azazel; the lot of the Holy One Blessed Be He to an *olah* sacrifice, and the lot of Azazel the goat (=seir) of sin, and all the sins of Israel are on it, as it is said, ‘and the seir will carry upon it’. Samael observes that no sin can be found in them on Yom Kippur, and says in front of the Holy One Blessed Be He: Master of all the universes, you have on earth one people which are like the ministering angels in heaven. In the same way that the ministering angels are barefoot, so is Israel barefoot on Yom Kippur. In the same way that the ministering angels do not eat and drink, so are the people of Israel without eating and drinking on Yom Kippur. In the same way that the ministering angels do not have joints,²³ so Israel is standing on its feet on Yom Kippur. In the same way that peace is present in the midst of the ministering angels, so is peace present among the people of Israel on Yom Kippur. In the same way that the ministering angels are pure of any sin, so are the people of Israel pure of any sin on Yom Kippur. And the Holy One Blessed Be He hears the testimony concerning Israel from their prosecutor,²⁴ and extends his forgiveness over the temple and the priests and all the congregated people, as it is said: ‘He will absolve the holy temple’.²⁵ This is the end of this tradition.”

This idealized picture of the Yom Kippur ritual, quoted by Nahmanides from the *Pirkey de-Rabbi Eliezer*,²⁶ is significant in that it leaves no doubt that the ‘*kategor*’ is a servant of the divine court and not an independent evil power. When the people of Israel follow the rituals correctly, the prosecutor turns into a witness to the people’s perfection and enhances divine absolution for them. This is a very different power from the rebellious Samael of Ch. 13 of that midrash. The main point, however, for Nahmanides’s presentation, is the opening sentence, in which all this idealized description is connected – and made dependent on the bribing of Samael by sending to him the second goat.

Nahmanides seizes this element and separates it from the rest of the tradition in an unambiguous manner: “We have thus been informed of his name and his functions”, namely, Samael has been identified as the power to whom the goat is given, and his position has been described. The long quotation was copied mainly to bring Samael into the foreground of the discussion of the goat to Azazel. From here Nahmanides proceeds to describe Samael using his own terms:

“And this is the secret of the matter, that they were worshipping foreign gods, which are angels, and giving them sacrifices...²⁷ And you

should observe what is stated in the scriptures and in the tradition, for the Torah has completely forbidden the acceptance of their divinity and any act of worship for them, but the Holy One Blessed Be He ordered that a *seir* will be sent to the desert on Yom Kippur, to the prince who governs the places of desolation. And this is appropriate for him, because he is its master, and from the emanation of his power desolation and desert is derived. This is because he is the cause of the stars of the sword and of bloodshed, of wars and, struggles and wounds and blows and conflict and destruction. The principle is, that (he is) the soul of the sphere of Mars. And his lot among the nations is Esau, which is a people who inherited the sword and wars. And among the animals (his lot is) the *seirs* and the goats. And his lot also includes the demons who are called maleficia,²⁸ by our rabbis. And the biblical verse calls them *seirim*, for he and his people are called Seir.”

I believe that this passage can be characterized as the earliest Hebrew comprehensive description of a devil's domain in so many aspects. Nahmanides draws the borders of the Samael's realm on several levels. He is the ruler of the goats and the *seirim* among animals; of Rome and the gentiles descended from Esau among human beings; he is the master of desolate and destroyed territories. Among human activities, he is the master of wars, bloodshed, weapons and wounds. He is the master of demons and other evil-doers, a concept which is innovative and meaningful in the long process of the assemblage of all beings who are dangerous to human life under the auspices of the theological entity assigned to be the master of all evil.²⁹ This is an innovative, even revolutionary picture, presented here in Nahmanides's own words and terminology. Many of the main aspects of this description are repeated, in various forms, elsewhere in Nahmanides's works.³⁰

The author presents the boundaries of Samael's domains, and he also devotes one brief sentence, yet a most important one, to designate the source of the devil's powers. He uses strictly astrological terminology in defining Samael's these powers. He is the 'cause', meaning the spiritual, essential source of potency, of the stars which are characterized as those responsible for wars and bloodshed, and, in principle, he is the 'soul', that is, the intrinsic spiritual drive, within the sphere of the fifth planet, Mars. This makes him independent of human affairs, because the sphere and its intrinsic driver are an integral part of the cosmic constellation. Nahmanides also uses the term *azilut*, a Hebrew word adopted in the previous century by various Hebrew writers to designate a process of emanation. Here the emphasis in the use of the term may be more on the astrological concept of influence than the purely theological Neoplatonic concept of emanation.³¹

From a theological point of view, this paragraph should not be regarded as a depiction of a divine power of evil. Its innovative character lies in the concept of concentration, uniting all elements of earthly and cosmic evil under the power of Samael. The theological consequences are discussed by Nahmanides himself in the continuation of his commentary. But before turning to the analysis of that part, another aspect should be presented: the impact of language on the picture drawn by Nahmanides concerning the nature and meaning of Samael.

It is very difficult, when dealing with an exegetical text, to distinguish between theological and exegetical-linguistic drives which shape the author's presentation. It may be argued that such a separation did not exist in the mind of the author, and even the positioning of the question reflects modern bias, which tends to diminish the pure textual impact of scriptures. Be it as it may, in this case, Nahmanides demonstrates the fullness of the powers inherent in textual-traditional terminology; so much so, that one may assign to the intrinsic force of this process a major part of the responsibility for the innovative character of his formulations.

The starting-point of this essay on the powers of evil is the biblical term, central in this verse and this chapter: *seir*. In the immediate context, *seir* is a goat, a sacrificial animal. Yet not for a moment can it be forgotten that this very term has two other biblical meanings: it is a geographic term, referring to the Edomean mountain-range in the southern Trans-Jordan. And it is the central element in the description of Esau, Jacob's evil twin-brother. The fact that Esau was hairy distinguished him from his twin brother from the beginning, and when Rebecca wanted to present Jacob to the blind Isaac in the guise of his brother, she made him wear a goat's fur.³² The separation between Jacob and Esau, which was later conceived as that between Jews and gentiles, is one between the 'hairy one', *seir*, and the one who is not.

These three biblical meanings were developed in talmudic-midrashic literature. The mountain of Seir, the residence of the Edomites, was identified with the residence of the sons of Esau, following the biblical tradition.³³ To these three, a fourth one should be added, which is emphasized in this context both by Ibn Ezra and Nahmanides – *seirim* in the plural as a reference to both pagan deities and demonic entities which may be the subjects of erroneous, sinful human worship. Yet a completely new dimension of meaning was given to these terms when the Roman Empire was identified in talmudic literature with the term Edom. This word became one of the most hated ones, representing the rule of evil on earth. This gave rise to the identification of Rome, and the gentiles in general, with Esau, disregarding completely the obvious fact that Esau was the son of Isaac and the grandson of Abraham, the

twin brother of Jacob.³⁴ The identification of Seir-Edom-Esau-Rome is a prominent, unambiguous linguistic phenomenon of talmudic Hebrew. In this identification, hatred and rejection are the most powerful elements, increasing every decade with the tragic and destructive struggles between the Jews and the Romans.

Nahmanides utilized, as has been shown, all these elements. He added to them another one, which is not completely original but was inherent in this combination from the beginning: the word *adam*, red, associated with the people of Edom in biblical metaphors, meaning blood (and, in biblical terminology, also sin³⁵), and the name of the red planet, long believed to be responsible for warfare and bloodshed (hence its name Mars, the God of war), whose reddish image was understood to be connected with blood. Nahmanides could thus confidently present the linguistic unity of *seir*, Edom, Esau, Rome, red, blood, sin, and the planet Mars. The unity of diverse elements presented in this paragraph by Nahmanides is brought together by the history of the linguistic elements which constitute it. It is a Hebrew construct, founded upon the development of the Hebrew language in the preceding two millennia. Demons and evil planets, evil empires and evil people, sinister celestial forces and disastrous historical memories are brought together and bound into one comprehensive picture of an earthly and cosmic evil realm.

In this intricate linguistic equation the most important element is missing: Samael himself. His name does not include any of the connotations listed above. The traditional derivations of his name—left, north and blindness—are not inherently connected to any of the terms in these sequences. Yet it is clear that Nahmanides deliberately introduced the long quotation from the *Pirkey de-Rabbi Eliezer* in order to make this name the central appellation of evil, the word binding together all the variegated realms he described. Here, it seems, the reason should not be regarded as linguistic but as derived from a textual situation. The unavoidable fact is that in three key texts which Nahmanides utilized in formulating his concepts Samael is the dominant appellation of the devil. These three are *Hekhlot Rabbati*, *Pirkey de-Rabbi Eliezer* and the *Book Bahir*. The first is the most forceful presentation of Samael as the celestial power in charge of Rome and the instigator of evil designs against the people of Israel. The second continued in this characterisation, but added to it the rebellion of Samael and his identification with Satan and the snake in the story of the Garden of Eden, and thus with human sin and death. The third introduced the *PDRE* concepts into a kabbalistic context by adapting its narrative, and, by inference, thus gave the name Samael to other, unnamed, functions of evil described in the *Book Bahir*.

The original contribution of Nahmanides can therefore be defined as the bringing together of the linguistic sequence with the textual one, to which he added an element absent in all of them – astrological terminology. These new characterizations, which connected Samael with the terms ‘emanation’, ‘sphere’, ‘cause’, give the contemporary medieval scientific-cosmological placing of Samael. It turned Samael into a contemporary relevant power, not only the subject of ancient legends.

The absence of a crucial aspect has to be emphasized. Samael had very old roots in gnostic literature, based, undoubtedly, on his presence in apocryphal and pseudepigraphical Jewish literature of the post-biblical period. The early kabbalah, especially the *Book Bahir*, has been described as the expression of the re-appearance of gnostic elements in medieval Judaism.³⁶ Yet Nahmanides does not use, and leaves no place, for the inclusion of gnostic elements in the newly-emerging figure of Samael. We find no reference in this description to any of the common motifs concerning this power which characterize its position in gnostic literature,³⁷ and the new components presented here are derived, as shown above, from astrological and cosmological contexts. The development of the figure of Samael in the writings of Nahmanides does not support the thesis that the kabbalah of that period can be characterized by the absorption of gnostic elements and making them central in the development of Jewish mystical thought.

III

Nahmanides was keenly aware of the theological tension surrounding his discussion of Samael and Azazel, and that the main problem presented by the verse interpreted here is that of the independence of the power of evil. The next section of this exegesis is dedicated to an attempt to clarify the relationship between Samael’s evil deeds and the omnipotence of God. He tries to explain this by a detailed parable:

“The intention of the sending of the *seir* is not that we present a sacrifice to him (i.e., to Samael): heaven forbid. The intention is that we obey the will of our Creator who ordered us to do that. This can be expressed by a parable: It is like someone preparing a feast for his master, and the master ordered the person who is preparing the feast: give one portion to this certain servant of mine. The person preparing the feast does not give anything (of his own) to that servant, and does not do anything in his honor. He gives everything to the master, and the master gives a prize to his servant. And he (the person preparing the feast) has obeyed his master’s command and did everything in honor of the master. The master, because of his love to the one preparing the

feast wanted all his servants to enjoy it, so that he (the particular servant) will praise him and will not speak against him.

This is the meaning of the (priest) giving the lots. If the priest were to dedicate them explicitly to God and to Azazel, he would have seemed to be worshipping him and swearing in his name. But since he put both of them at the gate of the tabernacle, for both of them are a gift to God, and He gave from them to his servant the proper portion which he deserves from God, and He made the lots and his hand gave them the portion."

In the parable and in its interpretation Nahmanides has one paramount purpose: to deny any possibility of understanding this ritual as if Man is worshipping Azazel by the gift of the *seir*. Man only obeys God; it is purely God's decision to give a portion to one of his servants. Man obeys this divine decision in the same way that he follows all the other divine commandments. Therefore, there cannot be any trace of idolatry or devil-worship in this ceremony.

While absolving Man from any trace of intention to worship Samael, Nahmanides problematizes the relationship between God and Samael. If we accept Nahmanides's exegesis, it means that Man has nothing to do but to follow divine commands, even those which seem strange to him. But why did God give such an order? the answer to this is found in a hint within the parable, which is not repeated in the explication. God wants all his servants to enjoy the feast, so that even the particular servant who presumably is not inclined to do so, will praise the person who prepares it. This he can achieve by ordering Man to give that portion to Azazel. No direct relationship is thus created between Azazel and Man, but one remains wondering why does God have to give a specific 'bribe' to that servant. In a subtle way, divine omnipotence seems to have some limitation in the case of Azazel. Man is not obligated to give an offering to the devil, but God is.

On the other hand, the structure Nahmanides presents is one in which there cannot be any doubt that Azazel or Samael are servants of God and that they belong to the celestial court. Samael, in this structure, cannot be regarded, on the one hand, as a rebellious angel positioning himself in opposition to God. Neither can he be regarded as a part of an 'emanation on the left', an independent system of evil powers opposing the good ones. Samael here essentially fulfils his ancient role as presented in *Hekhlot Rabbati*: he is the representative of earthly evil powers, but he does not have independent authority. He has to acquire divine permission to carry out any act against Israel, and he therefore observes their sins in order to use them as arguments. Yet one wonders why, in such a structure, he has to be bribed by being honored as if he were receiving a sacrifice which is equal to God's. The need to bribe

him does express some belief in his authority to take independent decisions, a process which the bribe attempts to influence.

In this section, like in many others in Nahmanides's commentary, one should not expect to find a comprehensive theological discussion. Nahmanides states here, as he does so often in the kabbalistic discussions in this work, that "we cannot explain" this in full. This is the reason why several kabbalists in the next two generations wrote extensive commentaries on Nahmanides's 'secrets'. While complete analysis of all the elements which converge in this section is impossible, one more point should be discussed, because the author himself makes it in strong terms in the end of this exegesis: the meaning of this verse as a refutation of Aristotle's philosophy.

IV

It is my suggestion that the strengthening of the image of the powers of evil, the convergence of many old and new motifs in the creation of a new, empowered figure of Samael, in Nahmanides's Commentary, has been motivated by the fierce anti-Aristotelian sentiments of the author. The centrality of the great controversy concerning the study of rationalistic philosophy among the kabbalists in Girona has been demonstrated by several studies.³⁸ One should not be surprised, therefore, to find that this exposition of the role of evil is concluded by a fierce statement against "those who follow³⁹ the Greek one, who deny everything which they cannot sense, and he and his evil disciples are so crude as to suspect⁴⁰ that anything that he cannot reach by his discourse is not true." What is the relationship between Aristotelianism and the powers of Samael?

The particular example which the author gives is necromancy, and by inference the subject is the existence of the spirits of the dead, the powers of sorcerers and witches who invoke them, and the demons who often participate in such practices. These three elements, to which Nahmanides often alludes in many of his works, represent theological beliefs rather than superstition. Their existence expresses the faith in the afterlife and in the separate existence of the soul, while witchcraft and demonology represent the supernatural, which should be called in this context 'the miraculous'. Several sections of Nahmanides's sermons are dedicated to argumentation against the rationalists and particularly Aristotle, concerning the truth of miracles, a subject closely connected with that of the creation. It seems that Nahmanides believed that the denial of creation is equivalent to the denial of miracles and of supernatural phenomena, because all of them represent the belief in a God

who is active in the world. An eternal, uncreated universe means the absence of divine intervention in worldly affairs. In such a world, the laws of nature are eternal and unchanging, allowing no exceptions. Miracles and miraculous phenomena are impossible in such a world, because they denote an intervention from the outside or the existence of a different set of laws, which the concept of the eternal universe does not allow. For Nahmanides, the creation, the miracles and the supernatural became united in the defence of the concept of an active God who governs the universe exercising His will in the forms of cosmogony, in breaking His own laws by incurring miracles, and hinting at the existence of realms beyond the physical world by the existence of supernatural powers.

Nahmanides was not the only one in that hectic period to realize this. The best-known example of such awareness was the accusation of Maimonides that he denied the existence of demons. This argument, it was quickly proved, was the result of a mistake in the Alharizi translation of the *Guide of the Perplexed*.⁴¹ But even though Maimonides did not state such a belief explicitly, the suspicion that his picture of the world did not allow such supernatural creatures to exist persisted.⁴² It is evident, however, from the text under discussion and other expressions in Nahmanides's works that for him, the belief in the existence of demons, spirits and witchcraft divided Aristotelian scientists and rationalists from the believers in Jewish tradition.

It is evident, therefore, that Nahmanides's discussion of Samael and his powers is far removed from any dualistic drive. There is no similarity whatsoever between his basic attitude and that demonstrated by Rabbi Isaac ha-Cohen a generation later. The question of the existence of evil on earth and its sources was not paramount in his mind. The main subject was divine providence and active direction of existence, and its religious implications, including some Halachic principles.⁴³ The exegetical discourse is directed towards removing any possibility of understanding the verse as demanding sacrifice to Satan, and the contemporary ideological discourse is directed to demonstrating the miraculous nature of divine providence by the creator. Both motives are categorically opposed to the emergence of dualistic tendencies.

This is as far as we can go in understanding Nahmanides's considerations and motives. From this point of view, Nahmanides can be regarded as a faithful follower of Rabbi Ezra his teacher, if he indeed was the author of the "Secret" published by Scholem. His concept of evil can be regarded as one opposing any possibility of recognition of an independent opponent of God. Yet texts have lives of their own, and often they may become part of a process which the author never intended to support. Within the thirteenth-century process of the development of

the concept of the 'left emanations', the description of Samael by Nahmanides has a position rather different from the author's intentions.

Compared to Rabbi Ezra's treatise, it is evident that Nahmanides did not attribute the emergence of evil to the Garden of Eden narrative. Samael is a cosmic power, and, as 'the soul of the sphere of Mars' his impact is not dependent on Adam, Eve and the snake. His domination of the realm of evil is cosmic in nature, and is closely associated with the structure of other universal powers. It is neither of human origin nor is it directly connected to the divine realm. It is doubtful whether Nahmanides intended his analysis of the position and powers of Samael to increase the dualistic element in the kabbalah, yet it is probable that his followers, especially Rabbi Isaac ha-Cohen, were influenced by the elevation of Samael to a cosmic position and were assisted by these ideas in the formulation of the realm of emanations of left.

The kabbalists of Girona in the first half of the thirteenth century did not develop the myth of the powers of evil as presented in the *Book Bahir*, nor did they introduce any gnostic elements into the concept of evil in the kabbalah. The writings of Nahmanides express an increase in the interest in this subject and its integration in the new world-view which this school formulated. These elements were later used by Rabbi Isaac ha-Cohen and Rabbi Moshe de Leon in developing the dualistic myth of Samael in the second half of that century.

NOTES

¹ See G. Scholem, Good and Evil in the Kabbalah, in his: *The Mystical Shape of the Godhead*, New York: Schocken 1992, pp. 56-86; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford: Oxford University Press 1989, vol. 1.; idem, Mythological versus Systematic Trends in Kabbalah, in: J. Don (ed.), *Binah* vol. II, *Studies in Jewish Thought*, New York: Praeger 1989, pp. 121-130.

² A review of later developments see J. Dan, Gnostic and Kabbalistic Dualism, in: *Binah* vol. III: *Studies in Jewish Intellectual History in the Middle Ages*, New York: Praeger 1994, pp. 19-34; and compare idem, The Concept of Evil in 16th Century Jewish Thought, in: I. Twersky, B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1987, pp. 63-76.

³ A detailed description of this chapter in the history of Jewish concepts of evil is to be found in I. Tishby, *Torat ha-Ra ve-ha-Kelipah be-Kabbalat ha-Ari*, Jerusalem: Schocken 1942.

⁴ *Ma'amar al ha-Azilot ha-Semalit*, published in a collection of works by Rabbi Isaac and his brother, Rabbi Jacob ha-Cohen, in *Mada'ey ha-Yahadut* vol. II, 1927, pp. 244-264. An English translation of this treatise is to be found in: J. Dan, R. Kiener, *The Early Kabbalah*, New York: Paulist Press 1986, pp. 165-182. It should be noted that in Scholem's study the relationship between Rabbi Isaac ha-Cohen and the Zohar was not stated clearly, because at that time Scholem has not arrived yet at a definite conclusion concerning the time in which the Zohar was composed, so that the possibility that Rabbi Isaac was influenced by the Zohar and not vice versa was regarded as probable. Only later did Scholem prove conclusively that the Zohar was written in the end of the 13th century, and that the works of the Cohen brothers from Castile were among its major sources. See J. Don, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension in Jewish History*, New York: New York University Press 1987, pp. 203-204 et passim.

⁵ Concerning the history of Samael in the apocrypha and pseudepigrapha, in talmudic and midrashic literature and in the kabbalah see G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter 1974, pp. 385-389, and bibliography there. See also: J. Don, Samael and the Problem of Jewish Gnosticism, in: A. Ivry (editor), *Proceeding of the London Conference in Memory of Alexander Altmann* (1995, in press).

♦ This is the first time in which the pair of Samael and Lilith is presented as a couple; both of them existed for many centuries—even millennia—in Jewish culture, yet Rabbi Isaac was the first to describe them as connected to each other, See: J. Dan, Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah, *AJS Review* V, 1980, pp. 17-40. There is another text in which this connection is found, but it is undated, and probably is the result of the impact of the Treatise on the Emanations on the Left. See G. Scholem, *Sidrey Shimusho Raba*, *Tarbiz* 16 (1945), pp. 196-209.

⁷ Compare: D. Abrams, *The Book of Illumination of Rabbi Jacob ben Jacob ha-Kohen*, Ph.D. Thesis, New York University 1993 (UMI, Ann Arbor, 1994).

⁸ This work was published by G. Scholem in *Tarbiz*, vol. 4 (1933), pp. 207-225. It should be noted that one of the differences between the two treatises is to be found in a different list of sources, most of which are completely fictional. Rabbi Isaac does not mention any Gironese source for his tradition, true or fictional, while Rabbi Moshe attributes some of his statements to Nahmanides.

⁹ His reliance on "Hekhalot Zutarti" is pure fiction, while the tradition he claims to have received from Rabbi Eleazar ben Yehudah of Worms, the great writer of Ashkenazi Hasidic esoteric works, is only partially so. It can be shown that Rabbi Isaac utilized a commentary by Rabbi Eleazar concerning the nature of the worlds which were destroyed before this world was created (a legend found in *Bereshit Robbo*), and introduced into it dualistic elements which were not in the original exposition, which is found in Rabbi Eleazar's *Hochma: ha-Nefesh*. See Dan, Samael, Lilith etc. (above, note 5).

¹⁰ See J. Dan, The Emergence of the Messianic Mythology in 13th-Century Kabbalah in Spain, in: *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, Budapest and Leiden: Brill 1988, pp. 57-68.

¹¹ Above, note 1.

¹² G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Trans. by A. Arkush, ed. by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton: Princeton University Press 1986, pp. 35-197. The date of the Bahir's appearance can be decided by its use of the works of Rabbi Abraham bar Hijja, Rabbi Abraham Ibn Ezra, and, probably, some terms taken from the early translations of Yehudah Ibn Tibbon; these sources extend to the seventh decade of the 12th century. It is reasonable, therefore, to assume that the book was written in the eighth or ninth decade of that century. It is an unanswered question whether the early kabbalists in Provence, especially Rabbi Isaac the Blind, who wrote in the very end of the 12th century and the beginning of the 13th, were familiar with it. Rabbi Ezra's extensive use of the Bahir can be regarded as the earliest combination of Provençal traditions with those of the Bahir.

¹³ Margalioth's edition, sec. 10-13.

¹⁴ *Ibid.*, sec. 165.

¹⁵ Bahir sec. 200, PDRA ch. 13. It should be noted that the previous section of the Bahir, 199, includes a brief statement that "the soul of the masculine is derived from the masculine and that of the feminine from the feminine", and the feminine element is always open to the impact of evil".

¹⁶ Rashi bases his interpretation on the term presented in a verse later in this chapter, verse 22, in which Azazel is equivalent to 'eret gezero', a forbidden territory. The important point in this commentary is that Azazel is identified with a territorial term, and therefore it cannot be a divine entity.

¹⁷ The author calls this text 'arat Kohanim'; compare,

¹⁸ This discussion is found in and compare the other elements in it which neither Nahmanides nor Ibn Ezra chose to quote,

¹⁹ See Shevell's note, p. 88.

²⁰ Ibn Ezra's position can be compared to that of Maimonides, who wrote about it several decades later. According to Maimonides, several biblical injunctions and commandments have to be understood as accommodating the Israelites' devotion to the worship of idols, and divine inability to completely forbid them to follow such customs. Thus, even the practice of sacrifices in the tabernacle and temple is explained as God's inability to forbid such pagan customs completely, and His preference that if they do sacrifice animals because they are as yet unprepared for spiritual faith, let them at least dedicate them to God Himself. There is a talmudic basis to this exegesis. See concerning this: Stephen Benin, *The Footprints of God, Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, NY: SUNY Press 1993. It seems that Abraham Ibn Ezra viewed this concept as the esoteric meaning of this verse, namely, that God commanded the sending of the seir to the desert as an accommodation, to prevent the people of doing worse rituals of idolatry. It should be noted, however, that no clear reference to the meaning of the name azazel is included in this esoteric hint, despite the author's promise.

²¹ In Hebrew, of course, sair [hairy] and seir are spelled in the same way. So does also the Edomite mountain, Har Seir, which has been described as the abode of the Edomites=Sons of Esau.

²² 'Their sins' = *avonotam*, which should be read, according to this exegesis, *avonot tam*, when tam is the appellation of the patriarch Jacob (following Genesis 25:27).

²³ That is, their legs are 'straight', without joints, as the prophetic vision attests (Ezekiel 1:7), and therefore they cannot sit; This belief had meaningful consequences in Talmudic and Hekhalot literature. Elisha ben Avuyah, the colleague of Rabbi Akiva in the 'entering to the pardes' and the ascension to the chariot saw Metatron sitting on a throne in the entrance to the seventh hekhal, and concluded 'there may be two powers in heaven', a mistake for which both Aher and Metatron were severely punished (see Bavli Hagiga 15b and Third Enoch ch. 15). The mistake was caused by Metatron's sitting, which proved that he was not an angel, for they do not have joints and cannot sit. The solution in Third Enoch is the identification of Metatron with the human being Enoch son of Jared; as an ex-humon, Enoch-Metatron could sit. See J. Dan, *Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv: MOD 1993, pp. 108-124.

²⁴ The term used here, *kategor*, is the traditional talmudic-midrashic one which describes the celestial power in the divine court whose duty is to bring forward before God all the sins of Israel and

demand punishment for them. In *Hekhalot Rabbati* this duty is assigned to Samael, who also serves as the celestial prince of Rome and its protector.

²⁵ Lev. 16:33.

²⁶ Chapter 57, with several versions which differ from the texts we have; see Shevell's notes there, pp. 88-89.

²⁷ The author quotes here the verse from Ezekiel 16, 18-19, and interpreting it as a description of sacrifices to angelic powers.

²⁸ The Hebrew term, *mazikim*, literally: those who cause harm, can be translated, I believe, in this context by the term denoting the evil activities of demons in their capacity of their being the devil's servants.

²⁹ Classical Hebrew sources, and many early medieval ones, did not regard the realm of demons; witches and spirits as being a part of an evil realm governed by the devil. This process occurred in the period under discussion here, and Nahmanides's statement is a major step in this direction.

³⁰ See especially his sermon *Torat ha-Shem Temimah*, Shevel's edition, pp. 146-149, 171.

³¹ There is no textual reason to associate the use of this term here with the kabbalistic concept of the emanated sefirot. The context seems to be essentially cosmological.

³² See Genesis 27, 11-17.

³³ The settlement of the descendants of Esau in Seir mountain is explicitly stated in Genesis 36, 8.

³⁴ This identification became so deep-rooted that medieval legend attempted to identify the descendants of Esau as the founders of the city of Rome. This is found in an embryonic form in the 10th-century book of Jossipon, and in a developed, extended form in the 16th-century novel concerning the employs of Zefo ben Elifoz, the grandson of Esau, which constitutes a Hebrew version of the epic of Rome's founding, in the *Sefer ha-Yashar*.

³⁵ See, for instance, Isaiah 1, 18.

³⁶ A great deal has been written concerning the problem of the place of gnosticism in the early kabbalah and the *Book Bahir*. Some of the 19th-century scholars took it for granted, and Scholem analyzed it in detail in his studies of that period. See especially *The Origins of the Kabbalah*, pp. 67-97. Compare: J. Dan, *Jewish Gnosticism* *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995) (in press).

³⁷ There is no connection between Samael and the process of the creation, or its relationship with other divine or evil powers. Even the most elementary one – the explanation of his name as derived from 'blindness' is not presented or hinted at, even though a short while after Nahmanides we do find it in the *Meirat Einayim* of Rabbi Isaac of Acre, and, indirectly, in the *Treatise on the Emanations on the left* by Rabbi Isaac ben Jacob ha-Cohen.

³⁸ See Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 393-430, and J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle and London: Washington University Press 1987, passim, and especially my study: *The Cultural and Social Background of the Emergence of Traditional Ethical Literature*, in: *Shlomo Pines Jubilee Volume*, Part I, ed. M. Idel, E. Schweid, Z. Harvey, Jerusalem 1988, pp. 239-264. The main thesis is, that Rabbi Isaac the Blind's prohibition concerning the writing of kabbalistic works turned the Girona authors towards publication of traditional works of ethics, directed mainly against rationalistic ethics, in the framework of the great controversy.

³⁹ I do not believe that there can be any doubt that by 'those who follow' here and 'evil disciples' in the continuation of the sentence the author refers to Maimonides and his followers. Politics prevented Nahmanides (and many others) to confront Maimonides directly, but the attack against Aristotle is not directed against Arab or Christian thinkers; it is the Jewish rationalists who are under attack.

⁴⁰ The author uses the term *lahashod*, to suspect, instead of *lahashov*, to think, because their reasoning should not be respected by a verb connected with 'thought'.

⁴¹ Concerning this accusation and the mistranslation that caused it see Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden: Brill 1965, pp. 158,

⁴² This may be another reason why Nahmanides did not attack Maimonides directly: he did not have a clear textual basis for such a confrontation. Nahmanides was in similar situation concerning the subject of the creation. On the face of it, Maimonides seemed to support the concept of the creation and claimed that Aristotle did not succeed in proving logically that the universe was eternal. Many medieval and modern thinkers believed that Maimonides chose not to state exoterically his true opinion on this matter, and I believe that Nahmanides was one of them.

⁴³ One of the most important hidden elements in this controversy was the problem of sacred time. If the universe is eternal, the concept of a 'holy day' loses its meaning. Sabbath cannot be the seventh day after the creation, and Rosh ha-Shanah cannot be the day creation began. The division of the year into weeks and months becomes arbitrary, as there is no meaningful starting point. As so much of the halachah is based on specific sacred times, the adoption of the concept of a non-created world is intrinsically anarchic and antinomianistic. This argument was not used in the open debate, probably because of the existence of the Mishneh Torah, which includes the great codes concerning the observance of sacred time. Yet it gave power and persistence to the controversy concerning the creation.

NAHMÀNIDES I EL DESENVOLUPAMENT DEL CONCEPTE DE DIABLE A LA CÀBALA

La importància dels ensenyaments de Nahmànides en la història del pensament jueu en general i de la càbala en particular és indiscutible. Però fins ara, la seva contribució en el desenvolupament del concepte cabalístic del diable no ha estat gaire profundament estudiada. Aquesta ponència intenta provar que ell representa un punt decisiu en l'actitud mística vers els orígens del diable en el món diví.

El primer llibre que coneixem de la càbala medieval, el Llibre del Bahir, conté nombrosos passatges relacionats amb el problema del diable: alguns d'ells inclouen un caràcter mitològic, retratant Satan i els seus poders en termes que denoten el seu poder independent, si bé s'insisteix al llarg de tot el llibre en el fet que aquests poders són subjacents a Déu i representen un aspecte de la Seva providència. Els cabalistes de la Provença del tombant del segle XIII i la

primera generació de cabalistes de Girona ens han deixat només uns quants passatges dedicats a aquest tema. Scholem va publicar un tractat sobre el dimoni que ell creia que havia estat escrit per Rabí Ezra ben Salomó de Girona, el qual descriu el diable com un fenomen terrenal i humà, derivat del pecat de l'home i no de la substància divina.

Nahmànides sembla haver estat el primer en expressar la visió, en el sentit críptic, que el diable és un poder espiritual independent, que té les seves arrels en el món diví i que afecta els assumptes humans. L'identificà amb "l'ànima del planeta Mart", donant-li una dimensió astrològica, i amb la figura tradicional de Samael. És probable que l'intens dualisme que es troba en els escrits de Rabi Isaac ha-Cohen de Castella, qui tingué una gran influència en el Zohar, estigui basat en els ensenyaments de Nahmànides de Girona.

NAHMÀNIDES Y EL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE DIABLO EN LA CÁBALA

La importancia de las enseñanzas de Nahmánides en la historia del pensamiento judío en

general y de la cábala en particular es indiscutible. Pero, hasta el momento, su contribución al

desarrollo del concepto cabalístico del diablo no ha sido estudiada con profundidad. Esta ponencia intenta probar que él representa un punto decisivo en la actitud mística del origen del diablo en el mundo divino.

El primer libro de cábala medieval del cual tenemos conocimiento, el Libro del Bahir, contiene numerosos pasajes relacionados con el problema del diablo: algunos de los mismos incluyen el carácter mitológico, mostrando a Satán y sus poderes en términos que denotan su poder independiente, si bien hay una insistencia a lo largo de todo el libro de que éstos poderes son subyacentes a Dios y representan un aspecto de Su providencia. Los cabalistas de Provenza de inicios del siglo XIII y la primera generación de cabalistas de Girona nos dejaron solamente unos pocos pasajes dedicados a este tema.

Scholem publicó un tratado sobre el demonio que creía que había sido escrito por Rabí Ezra ben Salomón de Girona, y que describe al demonio como un fenómeno terrenal y humano, derivado del pecado del hombre y no de la sustancia divina.

Nahmánides parece haber sido el primero en expresar la visión, en sentido críptico, de que el diablo es un poder espiritual independiente, que tiene sus raíces en el mundo divino y que afecta los asuntos humanos. Lo identifica con el "alma del planeta Marte", dándole una dimensión astrológica, y con la figura tradicional de Samael. Es probable que el intenso dualismo que se halla en los escritos de Rabí Isaac ha-Cohen de Castilla, que tuvo gran influencia en el Zohar, esté basado en las enseñanzas de Nahmánides de Girona.

NAHMANIDE ET LE DÉVELOPPEMENT DU CONCEPTE DE DIABLE DANS LA CABALE

L'importance des enseignements de Nahmanides dans l'histoire de la pensée juive en général et de la cabale en particulier est indiscutable. Mais, jusqu'à présent, sa contribution au développement du concept cabalistique du diable n'a pas été étudiée en profondeur. Cet exposé essaie de prouver qu'il

représente un point décisif dans l'attitude mystique sur les origines du diable dans le monde divin.

Le premier livre de cabale médiévale dont nous avons connaissance, le Livre du Bahir, contient de nombreux passages en rapport avec le problème du diable; certains incluent son

caractère mythologique, en montrant Satan et ses pouvoirs dans des termes qui dénotent son pouvoir indépendant, bien que l'on insiste tout au long du livre sur le fait que ces pouvoirs sont sous-jacents à Dieu et représentent un aspect de Sa Providence. Les cabalistes de Provence du début du XIII^e siècle et la première génération de cabalistes de Gérone ne nous ont laissé que peu de passages consacrés à ce sujet. Scholem a publié un traité sur le démon qu'il croyait avoir été écrit par Rabi Ezra ben Salomon de Gérone et qui décrit le démon comme un phénomène terrestre et humain, dérivé du péché de

l'homme et non de la substance divine.

Nahmanide semble avoir été le premier à exprimer la vision, dans le sens cryptique, que le diable est un pouvoir spirituel indépendant, qui a ses racines dans le monde divin et qui affecte les affaires humains. Il l'identifie comme "l'âme de la planète Mars" en lui donnant une dimension astrologique, et avec la figure traditionnelle de Samael. Il est probable que l'intense dualisme qui se trouve dans les écrits de Rabi Isaac ha-Cohen de Castille et qui a eu une grande influence sur le Zohar, soit fondé sur les enseignements de Nahmanide de Gérone.

**EL COMENTARI SOBRE EL PENTATEUC
DE MOSSÉ BEN NAHMAN¹**

Eduard Feliu

“Vegeu, lector, quina resposta dono als qui em fan preguntes sobre el fet que escrigui un comentari a la Torà: el meu pensament no és sinó de procedir segons el costum dels antics [exegetes] per tal d’aquietar el desfici dels estudiants, que, cansats d’exili i malaurances, llegeixen les perícopes els dissabtes i les festes, i de fer-los adonar del sentit literal i de certes coses plaents als qui entenen i comprenen la Gràcia [= la Tradició esotèrica]². I que Déu [...] *s’apiadi de nosaltres i ens beneeixi* (Ps 67:2), talment que *trobem gràcia i comprensió als ulls de Déu i dels homes* (Pr 3:4)”³.

És amb aquests mots que Mestre Mossé de Girona, conegut modernament per Nahmànides, anuncia al capdavant del seu *Comentari*, d’una manera ben explícita, els dos sentits bàsics que intentarà d’esbrinar en l’Escriptura: allò que les paraules diuen literalment, és a dir, el sentit literal (que no sempre és prou clar), i allò que volen dir segons les diverses interpretacions a què les sotmetrà, recorrent adesiara (i sempre com qui vol i dol) a la tradició esotèrica⁴.

El corrent de l’exegesi bíblica, al qual el nostre autor vol ajuntar les seves aigües a mitjan segle XIII, ve de lluny i duu el cabal de molts afluents⁵. Pel que fa a l’elucidació del sentit literal, cal dir que el contacte dels jueus amb la cultura musulmana d’Al-Andalus havia produït anys abans un bon nombre de filòlegs que, esperonats per l’estudi que els àrabs feien de llur llengua i de llurs Escriptures, ja havien aprofitat el gran desenvolupament experimentat per les coneixences gramaticals per aclarir el sentit dels mots i dels passatges més foscos de la Bíblia. Els més antics d’aquests gramàtics no van compondre, tanmateix, comentaris a la Sagrada Escriptura sistemàtics i complets, ans més aviat reculls d’observacions filològiques⁶. Expliquem-ne una mica la història per tal de fer més entenedora la figura del Mestre de Girona.

Tot i que l’origen d’algunes comunitats jueves, sobretot del sud de la península Ibèrica, es pot remuntar fins als temps dels romans, no hi ha cap prova que permeti d’avaluar, per poc que sigui, l’activitat cultu-

ral d'aquells grups ni molt menys encara l'interès que poden haver tingut en els estudis bíblics o lingüístics abans de l'arribada dels àrabs^{6b}. Són les conquestes àrabs que van treure aquelles comunitats de l'aïllament en què havien viscut i els permeteren d'entrar de nou en contacte amb els centres de cultura jueva dels quals havien estat tallades. Amb els àrabs arribaren a la península jueva d'arreu del nord d'Àfrica, de Palestina, de Síria i fins i tot de Babilònia, que dugueren el Talmud i feren fèrtil el camp gairebé erm de la cultura jueva hispànica. Malgrat la influència que les acadèmies de Babilònia (Sura, Pumbedita, Bagdad) exerciren damunt la vida religiosa i cultural de les comunitats jueves hispàniques, aquesta influència es limità als estudis talmúdics i litúrgics. No hi ha cap dictamen dels gaons de Babilònia adreçat als jueus d'Hispania que tracti de qüestions bíbliques, sinó que tots toquen temes de jurisprudència religiosa (*halakhà*) relatius a la vida quotidiana.

A mitjan segle X, època de gran puixança cultural i econòmica als territoris d'Al-Andalus (que, recordem-ho, s'estenien aleshores fins ben a prop de Barcelona), i en què Abderraman III, tallant els darrers lligams amb Bagdad, es proclamà califa de Còrdova, és en aquesta època que l'hegemonia d'aquelles acadèmies minva ràpidament i s'esvaeix. Però sorgeixen altres influències, entre elles la del judaisme palestinenc, el Talmud del qual no havia trobat encara gaire acceptació. En aquest sentit cal remarcar que els nous contactes amb les comunitats de Palestina dugueren a les d'Hispania el coneixement del famós i antic *Séfer Yetsirà*, obra esotèrica basada en especulacions místico-lingüístiques, que tingué més endavant una influència transcendental en la Càbala occitano-catalana⁷; i també de les activitats dels massorettes i de llurs intents de fixació del text de la Bíblia, veritable propedèutica dels estudis bíblics i lingüístics posteriors.

D'altra banda, el coneixement de la llengua àrbiga, i de l'arameu, i el tracte amb l'hebreu bíblic, afuà la sensibilitat dels erudits envers els estudis lingüístics. Tanmateix, tots aquests gramàtics dels segles X al XII van escriure llurs obres en àrab, ja que l'hebreu no havia recuperat encara l'aptitud necessària per a l'expressió literària, llevat del cas de la poesia. Vers la fi del segle XI, l'estudi de l'hebreu bíblic havia aconseguit de fer-se indispensable a qualsevol jueu que pretengués ser culte.

Els coneixements gramaticals s'aprofundiren, la terminologia i l'estil s'adaptaren poc o molt a les necessitats del moment. Per a la poesia, l'hebreu bíblic es mantingué així fins al segle XIII, fins al grup de poetes que Ezra Fleischer anomena "escola de Girona", representada sobretot per Messul-lam ben Salomó de Piera, però també pel mateix Mossé ben Nahman, autor d'una reduïda obra poètica⁸.

Un dels primers gramàtics que comentà el Pentateuc fou Moisès ha-Cohen ibn Xicatella (mort vers 1080). Però les seves opinions exegeti-

ques, molt agosarades (interpretació racional de miracles i profecies, entre altres coses), provocaren un fort escàndol en molts erudits, entre ells el mateix Mossé ben Nahman, que un segle i mig després el tracta de “fal·laç”⁹. Però l'exegesi textual tingué el seu més il·lustre representant en el gramàtic Jonà ibn Janah (c. 985-1040), que intentà introduir en el text de l'Esriptura, fent cas omís del seu caràcter inviolable, més de dues-centes esmenes.

Abraham ibn Ezra (nat a Tudela vers 1089), gramàtic, exegeta i gran viatger, home d'esperit crític i liberal, divulgador de les idees filològico-exegètiques del judaisme andalusí, és un dels dos autors que Mossé ben Nahman va tenir constantment davant dels ulls en escriure el *Comentari sobre el Pentateuc*. La seva relació amb Ibn Ezra és clarament ambivalent, com ell mateix fa remarcar a la introducció, on, després de ponderar les virtuts de Salomó ben Isaac (RASII), afegeix: “A rabí Abraham ibn Ezra, el blasmaré obertament, però li serviré l'amor ocultament”. I tanmateix, malgrat les crítiques i les invectives, a vegades virulentes, que li adreça, hi ha una certa afinitat entre els dos. I més de quatre vegades prefereix les explicacions filològiques d'Ibn Ezra a qualsevol altra interpretació. En realitat, coincideixen en la solució de molts problemes; i és principalment a través d'Ibn Ezra que la filologia dels gramàtics andalusins arribà al Mestre Mossé de Girona, bé que també li pervingué per conducte de David Quimhí, que, curiosament, només és anomenat una sola vegada en tot el *Comentari*.

Al costat de l'exegesi de tipus filològic realitzada pels gramàtics damunt esmentats (i d'altres que passo en silenci), hi hagué la interpretació al·legòrica, el primer representant de la qual fou el filòsof i poeta Salomó ibn Gabirol. La interpretació al·legòrica va ser el resultat de la influència dels corrents filosòfics neoplatònics i aristotèlics (en més d'un punt difícils de destriar) damunt els pensadors jueus, que foren obligats a reconciliar llurs creences religioses amb l'especulació filosòfica que la cultura islàmica els havia fet conèixer. Aquest tipus d'exegesi, que interpretava al·legòricament el text de l'Esriptura per tal de fer-li justificar les idees metafísiques i ètiques dels autors, i que en el fons volia acordar raó i Revelació, arribà al cim de la glòria amb l'obra de Maimònides, el qual dedica una quarantena de capítols de la *Guia dels Perplexos* a una inacabable investigació lexicogràfica dels múltiples sentits dels mots bíblics i del principi de l'homonímia.

La relació de Nahmànides amb Maimònides va ser força ambivalent també. La figura del savi de Fustat, el pensador més eminent de tot el judaisme medieval, produí sempre un gran respecte a tothom, fins i tot als adversaris. Tot i que de les quaranta-set vegades que Mossé ben Nahman el cita en el *Comentari sobre el Pentateuc*¹⁰, trenta s'oposa als seus punts de vista, Maimònides és tractat sempre com un mestre molt con-

siderat, davant el qual ningú no pot restar indiferent. Nahmànides, que sens dubte havia estudiat filosofia, el cita amb una especial reverència. En la polèmica que algunes de les seves idees provocaren dins del judaisme en la primera meitat del segle XIII, Nahmànides prengué una actitud molt conciliadora, intentant assossegat els més esverats i posant en relleu la gran vàlua d'aquell pensador, que havia esdevingut ja un dels puntals més fermes del judaisme¹¹.

Cal dir, però, que l'ús de la interpretació al·legòrica anà, amb el temps, més enllà dels límits dins dels quals havia d'haver-se mantingut. Alguns filòsofs de la generació posterior a Nahmànides exageraren de tal manera aquest principi exegetic que promogueren aquella enverinada controvèrsia que acabà el 1305 amb l'excomunió de tots els qui ensenyessin o estudiessin la filosofia abans de tenir vint-i-cinc anys, excomunió que fou signada per Salomó ben Adret i trenta-set prohoms de Barcelona¹². Segons el pensament d'aquests filòsofs (dels quals Leví ben Abraham, de Vilafranca del Conflent, fou el capdavanter i finalment el boc emissari), la història de la Creació era una paràbola per explicar com els homes havien començat a pensar; Adam i Eva, o Abraham i Sara, eren la matèria i la forma; el Jardí d'Edèn, una al·legoria de la ment; els patriarques, arquetipus; els dotze fills de Jacob, els dotze signes del Zodíac, etc. Ja per Salomó ibn Gabirol, per exemple, l'escala del somni de Jacob havia representat l'ànima racional, i els àngels les activitats intel·lectuals. Aquesta interpretació acabava negant, pràcticament, el caràcter històric dels esdeveniments bíblics. El Déu dels filòsofs semblava incompatible amb el Déu que s'havia comunicat amb el poble d'Israel. Per aquest camí, l'esquinçament entre els intel·lectuals i el poble arribà a ser molt gran.

A més dels diversos corrents d'origen hispànic que acabo d'esmentar, el Mestre de Girona no deixà mai la companyia de l'exegeata més cèlebre de tots els temps i d'influència més duradora damunt tots els comentadors de la Bíblia en el camp del judaisme d'ençà d'aleshores: Salomó ben Isaac, (més conegut per RASHÍ), nat a Troyes l'any 1040, representant il·lustre de la cultura franco-germànica. Nahmànides, a la introducció del seu *Comentari sobre el Pentateuc*, proclama que "s'emba-dalirà en l'amor dels seus comentaris i en meditarà les paraules i les interpretacions". RASHÍ fonamenta el seu *Comentari* sobre el sentit literal i la interpretació midràixica o moral, que havia estat gairebé l'única fins aleshores en el judaisme franco-germànic. Bé que alguns autors repeteixen d'esma la idea que Nahmànides no deixa de petja les opinions de RASHÍ, la veritat que qualsevol lector descobreix, en embarcar-se en la lectura directa dels textos, és que Nahmànides critica i rebutja les explicacions del seu famós predecessor més vegades que no pas les acull. Els seus comentaris li semblen insuficients, i ben sovint els

retreu només per rebatre'ls o, si més no, per completar-los amb explicacions de caràcter filològic o cabalístic molt allunyades del món intel·lectual de RASHÍ. D'altra banda, cal afegir que els temes filosòfics i teològics, tan abundants en el *Comentari* de Nahmànides, són completament absents de l'obra de RASHÍ, cosa que els dona característiques ben diferents¹³.

La tradició esotèrica

Conscient de l'existència de diversos nivells d'exegesi, Nahmànides, recorre sovint –quan el text ho requereix– a la interpretació per la “via de la Veritat” (*dérekh ha-emet*), que és una part, la més profunda, de la interpretació figurativa. Entenc per interpretació figurativa tota explicació del text que vulgui veure-hi més del que aquest diu literalment, com ara la de caràcter tipològic, moral o místic. En Nahmànides, la dimensió mística, representada per una tradició esotèrica coneguda amb el nom de *Càbala* (= Tradició, per excel·lència), li permetia anar més enllà i més endins en la interpretació d'un text. Però cal fer avinent que per ell, l'objectiu principal de la Càbala no era pas d'aconseguir cap mena d'èxtasi místic, com en alguns cabalistes posteriors, ni de cercar la unió amb Déu, a l'estil dels místics cristians. Per Nahmànides, aquesta tradició esotèrica era un conjunt de coneixences revelades per Déu a Moisès, que constituïen una disciplina intel·lectual vàlida per a l'estudi de la Torà, i que aspirava a conèixer el procés de la creació del món, el seu origen, el seu governament, la seva fi, mitjançant l'aplicació d'unes coneixences transmises oralment entre iniciats. Aquesta tradició esotèrica no suplantava, en Nahmànides, el raonament filosòfic, ans el complementava. La filosofia podia dur a la veritat, però era insuficient per atènyer *tota* la veritat, cosa que la Càbala sí que podia fer. La Càbala era, de fet, una mena de filosofia *esotèrica*, amb què hom intentava donar resposta a problemes que la filosofia *exotèrica* d'aquells temps no podia resoldre satisfactòriament. “Per Nahmànides diu David Berger –la Càbala era una autèntica metafísica jueva, inspirada per Déu a Moisès i, per tant, part integrant de la Torà, una metafísica que donava solució a molts problemes que no podien ser resolts de cap altra manera. Era –creia Nahmànides– filosofia jueva per excel·lència. Les seves solucions eren més completes, tant des d'un punt de vista filosòfic com exegetic; algunes vegades, tanmateix, només eren complementàries [...]. La filosofia, doncs, no només no és gens blasmable, sinó que tampoc no és gens supèrflua. El raonament filosòfic correcte sempre pot atènyer almenys una part de la veritat [...]. Nahmànides féu un esforç molt gran per integrar els mons de la filosofia i de la Càbala, i fer servir aquestes

dues disciplines, normalment diferents, com a elements per construir un sistema de pensament integrat”¹⁴. No obstant això, i contràriament al que pensaven Jacob ben Sésset i Azriel, Nahmànides pensava que aquests ensenyaments de la tradició esotèrica havien de romandre en possessió d’una minoria. Calia no escampar-los. Per això, potser, no va innovar gens en aquestes matèries. Va utilitzar només certes idees que havia rebut dels seus mestres.

A dir veritat, el *Comentari sobre el Pentateuc* no conté cap sistema cabalístic plenament desenvolupat, com en d’altres cabalistes, sobretot de generacions posteriors. Només hi trobem al·lusions, que demostren, això sí, que el Mestre de Girona sabia moltes més coses que les que va deixar escrites. (D’aquí que després de la seva mort sorgissin tants *Supercomentaris* volent explicar els secrets o misteris continguts en la seva obra). És clar que creia en la doctrina, típicament cabalística, de les deu *sefirot* o emanacions divines, a través de les quals es desplega o es manifesta, en aquest món, la unitat dinàmica de Déu. Per les deu *sefirot*, que són els atributs divins reduïts a deu categories fonamentals, Déu esdevé immanent en tots els fenòmens còsmics i en totes les activitats i els assoliments morals de l’home. Déu hi apareix com un conjunt d’elements espirituals, que en llur relació determinen les circumstàncies del món i de la història. El sistema exegetíc cabalístic consistia bàsicament a trobar correlacions de les *sefirot* amb aspectes de la vida del món, d’Israel o de l’home. A través d’aquest simbolisme, les *sefirot* esdevenien atributs ètics concrets: els que la vida dels diversos personatges representaven en la història del poble d’Israel. Abraham representa la *sefirà* HESED (Amor), Jacob la *sefirà* RAHAMIM (Misericòrdia); el dissabte, la *sefirà* YESOD (Fonament), etc. Nahmànides utilitza aquesta doctrina no només en tractar del tema de la Creació i d’alguns aspectes cosmològics (la teoria dels cicles còsmics, el jubileu, etc.), ans també en múltiples indrets del *Comentari* per explicar els fets reportats per l’Escriptura. Per exemple, comentant el combat contra Amalec (Ex 17:12), i després d’explicar el sentit literal del mot “refermat” que apareix en aquest verset, referit a les mans enlairaides de Moisès, afegeix: “Però segons la via de la Veritat, Moisès alçà els deu dits cap al cel en significança de les deu *sefirot* i de la seva ferma adhesió en Aquell que combat per Israel. Aquest gest de Moisès explica el fet que hom alci les mans en la benedicció sacerdotal”. També utilitza altres doctrines esotèriques molt relacionades amb el pensament cabalístic, com ara la de la transmigració de l’ànima, en explicar algunes qüestions de teodicea.

A vegades és capaç d’emprar fins i tot els dos llenguatges per explicar una mateixa realitat, com en el cas de la Creació, en què l’emergència d’un punt petitíssim, a partir del qual es forma la matèria primordial

o *hyle*, d'on procedeix, per desenvolupament, tot el que hi ha en el món de dalt i en el món de baix, segons que afirma en el *Comentari sobre el Pentateuc*, es pot explicar també dient que la primera *sefirà* KETER ELYON (Corona Suprema) es contrau i deixa una zona de foscor que és omplerta per una llum anomenada HOKHMÀ (Saviesa), la segona *sefirà*, com a operació que precedeix l'emanació de les altres vuit *sefirot*, que és vista com un desplegament d'energia i de llum divines, segons que diu en el *Comentari sobre el Séfer Yetsirà*¹⁵. D'altra banda, els antropomorfismes són considerats alguna vegada com a símbols de les *sefirot*.

Cal insistir que les doctrines esotèriques només traspunten en l'obra de Nahmànides, que sempre fou molt prudent en l'expressió d'aquestes idees.

Home del seu temps

Nahmànides és un intel·lectual arrelat a la seva terra i al seu temps. Sens dubte, estava assabentat de les idees físiques i metafísiques que constituïen l'entrellat de la visió del món de l'home medieval i compartia amb els seus contemporanis jueus i cristians el substrat de creences i de llocs comuns que tothom emprava per definir i interpretar la realitat, per més que en un segon moment cada pensador acolorís aquest substrat amb característiques de la pròpia tradició cultural jueva, cristiana o musulmana, sobretot amb la intenció de voler trobar-hi precedents o justificacions, o l'integrés dins la perspectiva que li oferiria la seva pròpia visió del món. Els elements bàsics, heretats dels diversos corrents platònics (o neoplatònics) i aristotèlics, que l'home medieval destriava en l'estructura del món apareixen en l'obra de Nahmànides, sense cap mena d'escarafalls, com una cosa òbvia. Estava perfectament familiaritzat amb la terminologia filosòfica de l'època i no hi pot haver cap mena de dubte que coneixia les obres dels pensadors més llegits en l'àmbit de les cultures jueva i cristiana. Nahmànides, de fet, anà incorporant tant com pogué en el seu pensament els conceptes filosòfics que no transgredien el seu sentiment religiós. Menyspreava, això sí, els pensadors exageradament racionalistes que es lliuraven a l'especulació filosòfica com si Déu no s'hagués revelat a l'home. Sembla que fins i tot podem afirmar d'ell que considerava la religió sostinguda pel raonament com a més sòlida que no pas la religió fonamentada sobre el pur sentiment o la fe cega, posició que també altres pensadors havien pres abans que ell en el judaisme (Saadia Gaó, Bahya ibn Paquda o el mateix Maimònides). Tot intent, doncs, de recloure'l dins una tradició jueva sense contactes amb el món exterior al judaisme rabínic és, evidentment, absurd. Mestre Mossé de Girona es refereix sovint a conceptes tan

corrents en el pensament filosòfic medieval com els de matèria i forma, l'intel·lecte actiu, les teories dels quatre elements o dels quatre humors, etc. En medicina, d'altra banda, participa també, com és natural, de les nocions fisiològiques i etiològiques dels seus contemporanis.

Comentant, per exemple, el cas de la somera de Balaam (*Com.* Nm 22:23) diu que “els àngels del Senyor, que són les intel·ligències separades, no es manifesten al sentit de la vista, car no són cap cos que es pugui percebre amb els ulls. Quan s'apareixen als profetes o als homes que posseeixen l'esperit de santedat, els perceben en visions de l'ànima intel·lectiva”. Que els àngels són intel·ligències separades, ho repeteix a Ex 20:3. Dins la tradició filosòfica jueva, Maimònides ja havia dit el mateix¹⁶.

La vida de tot animal és la seva sang, diu l'Escriptura i Nahmànides comenta (*Com.* Lv 17:14): “[La relació entre la vida i la sang és] com la de la matèria i la forma en les coses físiques, en què no es pot trobar l'una sense l'altra”.

Parlant dels dimonis, que són criatures espirituals (*Com.* Lv 17:7), a les quals els israelites no han de fer sacrificis, diu: “Talment com al principi, en l'obra de la Creació, la creació del cos de l'home, i de totes les criatures vivents, les plantes i els minerals, va ser feta dels quatre elements, que la força divina ajuntà per fer-ne cossos materials que fossin percebuts pels cinc sentits [...], així també hi hagué una creació amb dos elements: el foc i l'aire, el resultat de la qual fou un cos que no es pot percebre ni copsar per cap dels cinc sentits”. Són els *shedim*, els dimonis.

Insistent en la idea que no s'ha de menjar la sang dels animals (bé que sí el cos), i després d'explicar que l'home era vegetarià abans del Diluvi, retreu l'opinió del “filòsof grec” (= Aristòtil), tal com la presenten els qui estudien les seves paraules, que l'ànima dels animals procedeix de l'intel·lecte actiu, i tot fa creure que aquesta idea li semblava perfectament vàlida (*Com.* Lv 17:11).

En donar la seva interpretació del sentit literal de Gn 1:1, es refereix a la matèria primordial, anomenada *hyle* pels grecs, de la següent manera: “Déu Sant, beneït sia Ell, creà totes les coses del no-res absolut. En la llengua sagrada no tenim cap més expressió per designar el fet que una cosa vingui del no-res a l'existència, si doncs no és el mot *barà*, ‘crear’. Tanmateix, no tot allò que existeix dejús o dessús el sol ha estat creat del no-res des del bell començament, sinó que Déu produí del no-res absolut un element subtilíssim, mancat de corporeïtat, però dotat de potència formadora, capaç de rebre una forma i de passar de la potència a l'acte. És aquesta la matèria primordial que els grecs anomenen *hyle*. Després de l'*hyle*, Déu no ‘creà’ res més, ans féu i formà les coses, les féu venir en existència a partir de l'*hyle*, les dotà de forma i les ordenà”¹⁷.

A més d'Aristòtil en persona, que és qualificat a vegades despectivament, Nahmànides recorre –més sovint que no hauríem gosat esperar d'ell– a les teories dels grecs i fa referència a llurs llibres en múltiples ocasions.

Parlant de la formació de l'arc iris (*Com. Gn 9:12*), abans de fer-ne una interpretació absolutament cabalística, diu, en relació amb el seu aspecte material, que “no podem defugir de creure el que diuen els [savis] grecs, és a saber, que l'escalfor del sol damunt l'aire humit produeix l'arc, car també es forma en un atuell ple d'aigua posat al sol”.

Pel que fa més concretament a la medicina, abunden les referències a les malalties i als llibres de medicina que, sense ser gaire importants, confirmen les paraules formals del seu deixeble Salomó ben Adret, el qual, en un dictamen (I:120) on discuteix si és permès que un metge israelita sotmeti una dona gentil a tractament perquè concebi, afirma haver vist el seu mestre Mossé ben Nahman ocupar-se en aquesta feina per una remuneració. O en aquell altre dictamen (I:825) on explica que el seu mestre Mossé ben Nahman solia aplicar una plaqueta d'argent o d'or amb la figura d'un lleó per guarir el mal de ronyons, sense tenir-ne mai cap recel des del punt de vista de la *halakhà*¹⁸. Tot i que com a home profundament religiós, posava la fe i la confiança en Déu per damunt dels metges i dels medicaments, Nahmànides admet l'actuació i l'eficàcia dels metges competents.

L'íntima relació entre el cos i la ment, que era un fet notori i indubtable en la medicina medieval, es deixa albirar en molts llocs del *Comentari*. La dona de Lot, que guaità enrera desobeint les ordres dels àngels, es convertí en una columna de sal en veure el sofre i la sal¹⁹ que queien del cel. El mal que l'afectà entrà primer dins la seva ment. Per això és dolent de mirar una nafra o un mal contagiós, i fins i tot de pensar-hi, ja que es poden encomanar (*Com. Gn 19:17*).

Explicant l'aparent contradicció inclosa en el fet que Moisès, seguint les ordres de Déu, fes una serp de coure perquè els qui havien estat picats justament per una serp, només mirant-ne aquella imatge de coure es guarissin (*Com. Nm 21:9*), Nahmànides explica el que segueix: “És notori en medicina que els qui han estat mossegats per un animal verinós es posen malalts només de veure'l, o de veure'n una imatge. I tant és així que els qui han estat mossegats per un gos foll, o per qual-sevol altra bèstia folla, si miren aigua, se'ls apareix la imatge del gos o de la bèstia que els atacà, i moren, com diuen el llibres de medicina [...]. Els metges també es guarden d'esmentar davant d'aquests malalts el nom de la bèstia que els mossegà, per tal que no la recordin en absolut, ja que llur ànima restaria fixada en aquest pensament, sense poder desaferrar-se'n mai, fins a un punt que arribaria a matar-los. Fins i tot expliquen que un dels fets més certs i meravellosos que es pro-

dueixen és que quan un gos foll mossega algú i li encomana la ràbia, si aquesta persona mira la seva orina recollida en un vas de vidre, hi veurà tot de gossets cadells. Si fas passar l'aigua per un filtre per filtrar-la, no hi trobaràs cap traça de gossets; però si la tornes a abocar al vas de vidre, al cap d'una estona hi tornarà a veure els cadelllets. Això és una de les coses més certes entre les meravelles que les forces de l'ànima produeixen”.

L'antiquíssima creença que la mandràgora ajuda la dona a quedar embarassada, com deixa traslluir prou clarament la Bíblia, en explicar la història, quasi picant, de Lea i Raquel disputant-se per dormir una nit amb Jacob, ofereix a Mestre Mossé l'avinentesa de dir (*Com. Gn 30:14*) que si aquest efecte tan especial de les mandràgores és veritat, deu ser per alguna virtut oculta i no pas per les seves característiques naturals; ja que ell no ha vist mai això en cap dels llibres de medicina que parlen d'aquestes coses.

Quan els fills de Jacob l'assabenten que Josep és viu i sobirà de tot el país d'Egipte, Jacob és pres d'un sobrecor, que Mestre Mossé explica així (*Com. Gn 45:26*): “Això és el que passa quan algú té sobtadament una gran alegria. Els llibres de medicina diuen que els vells i els qui es troben en estat de feblesa no poden resistir de tenir alegries d'una manera sobtosa, perquè s'esvaneixen. El cor se'ls eixampla i, obrint-se de cop, deixa escampar la calor innata per les parts exteriors del cos; aleshores el cor deixa de funcionar i es refreda. Per això el vell Jacob caigué esmortit”.

Parlant de les malalties del cabell (*Com. Lv 13:29*) i havent explicat els diversos tipus de calvície que són naturals, Nahmànides fa notar que quan el cabell que cau és el del mig del cap, això és degut a “aquella nafra que en la nostra llengua vulgar s'anomena **ninya**”.

Per cloure aquestes referències als diversos aspectes mèdics que podem trobar espigolant aquesta obra del Mestre de Girona, reportaré una part del seu comentari sobre el verset que fa: *Si una dona emet la semença i pareix un fill mascle, serà impura set dies* (*Lv 12:2*)²⁰, en el qual, després d'esmentar la interpretació literal dels Doctors del Talmud²¹, que diuen que “si una dona emet la semença primer, l'infant serà un noi; si és l'home qui emet la semença primer, l'infant serà una noia”, afegeix:

“No obstant això, llur intenció no és pas de dir que l'infant es forma de la semença de la dona, ja que, per més que aquesta tingui ovaris, d'una manera anàloga als testicles de l'home, o no produeixen cap semença o aquesta no es coagula ni exerceix cap mena d'acció en l'embrió; sinó que en dir que la dona emet semença es referien a la sang uterina, que s'acumula en la matriu durant la consumació de la còpula i s'uneix amb la semença de l'home. Els doctors del Talmud creuen que

l'infant es forma de la sang de la dona i de la substància blanca de l'home; per això ambdues són anomenades "semença", i diuen que són tres els qui tenen part en [la formació de] l'home: l'home, que forneix la substància blanca de què són fets els nervis, els ossos i el blanc dels ulls; la dona, que forneix la substància roja de què són fetes la pell, la carn, la sang i la part fosca dels ulls; [i Déu Sant, beneït sia Ell, que li dóna l'ànima, etc.]. L'opinió dels metges sobre la formació de l'infant també és aquesta. Segons el parer dels filòsofs grecs, és tot el cos de l'embrió que és format de la sang de la dona; l'home no hi concorre sinó amb aquella força anomenada en llur llengua *hyle*, que és la força que dóna forma a la matèria. Car no hi ha cap diferència entre l'ou que la gallina pon, fecundat pel gall, i l'ou que pon a causa d'haver-se rebotcat per terra, tret que, del primer, en sortirà un pollet, mentre que el segon, no havent estat fecundat, no produirà cap fruit, puix que li manca aquella calor fonamental anomenada *hyle*"²².

Entre Girona i la terra d'Israel

Comentant Dt 28:42 i d'altres versets del mateix capítol, en els quals Déu anuncia les desgràcies que patiran (entre elles, específicament, el malmetement dels fruits i del bestiar), si no obceixen Déu o no compleixen els preceptes, desgràcies que arribaran fins a la destrucció del segon Temple pels romans i l'exili d'aquella generació, Nahmànides afegeix: "Però una vegada que ens hem trobat ja en exili en els països dels nostres enemics, el treball de les nostres mans no ha estat maleït ni s'han malmès les cries del nostre bestiar, ni les nostres vinyes, ni els nostres oliverars, ni les nostres sembrades, sinó que, en aquests països, hi vivim com els altres pobles que els habiten, o fins i tot més bé que ells, car la misericòrdia de Déu és damunt nostre i el nostre viure en exili té una promesa [de redempció], com diu l'Escriptura: *Malgrat això, també aleshores, quan seran en el país de llurs enemics, jo no els menysprearé ni els avorriré fins a destruir-los, ni els trencaré la meua aliança amb ells, perquè jo sóc el Senyor, llur Déu (Lv 26:44)*".

Val a recordar que Nahmànides escrivia això a mitjan segle XIII. Si hagués viscut una generació més tard, probablement no hauria dit el mateix. Sigui com sigui, després de la disputa religiosa de 1263 amb Fra Pau Cristià a Barcelona, decidí d'anar-se'n, més que a viure a morir, a la terra d'Israel. Un manuscrit del segle XIV que conté el *Sermó sobre l'Eclesiastès* explica les circumstàncies de la seva redacció així: "Sermó pronunciat pel gran rabí Mossé ben Nahman, de santa i beneïda memòria, a la sinagoga de Girona, quan va prometre al Poderós de Jacob que passaria en terra d'Israel"²³. No hi ha cap document ni cap referència a

les seves pròpies obres que faci pensar que hi fou obligat; al contrari, la seva partença va ser un acte de gran coherència amb les idees que ell mateix havia expressat sovint²⁴ d'acord amb el pensament dels antics rabins: instal·lar-se a la terra d'Israel té el mateix valor que tots els altres preceptes junts²⁵, paraules a les quals afegeix: “Vet aquí, doncs, el motiu que em va fer sortir de la meua terra i em va allunyar del meu lloc. Vaig abandonar la casa, vaig deixar l'heretatge, vaig fer com el corb amb els meus fills, vaig ser crucl amb les meves filles, perquè volia anar al si de la Mare”²⁶. Un dels grans retrets que Mestre Mossé de Girona fa a Mestre Mossé d'Egipte (Maimònides), en comentar el *Llibre dels Preceptes* d'aquest darrer, és precisament que no va incloure l'obligació d'establir-se a la terra d'Israel com un precepte religiós positiu, que tot jueu ha d'esforçar-se a complir²⁷.

Més enllà de les circumstàncies individuals, potser caldria inserir l'*aliyà*, l'emigració, de Nahmànides dins un context històric més ampli de motivacions messiàniques, car el poblament d'aquella terra pels jueus (després d'haver-ho intentat debades molts altres pobles) era un preliminar indispensable per a la manifestació del Messies²⁸, l'activitat del qual havia de començar el 1358²⁹. De totes maneres, l'emoció i la devoció amb què parla de les excel·lències de la terra d'Israel arreu de les seves obres representa el naixement d'una nova sensibilitat envers l'antiga pàtria i potser també l'esperança d'una reconstrucció política. Aquesta darrera possibilitat va ser expressada formalment una generació després per Jucef Caspí de l'Argentera³⁰.

Nahmànides arribà a Jerusalem l'1 de setembre de 1267, segons diu ell mateix en una pregària escrita a Jerusalem³¹, havent entrat a la terra d'Israel, probablement per Akko (aleshores Sant Joan d'Acre) uns mesos abans, i un parell d'anys abans de la fracassada croada de Jaume I (1269). Les dates i el recorregut amb què diversos erudits han volgut confegir l'estada i mort del nostre rabí en aquella terra somniada són incertes i precàries. Però és segur que quan l'abordà duia sota el braç, per dir-ho així, un exemplar del voluminós *Comentari sobre el Pentateuc* que devia haver anat escrivint al llarg de molts anys de la seva vida. Durant el parell o tres d'anys que encara visqué, introduí gairebé un centenar d'addicions i correccions, de les quals alguns manuscrits donen la llista, i que foren incorporades en les edicions posteriors. El contacte amb la realitat del país, el féu adonar d'algunes inexactituds, que volgué esmenar o completar³².

Vegem-ne alguns exemples. Sobre el significat del mot *kibrat* per indicar la distància de Betlem a la qual Raquel donà a llum Benjamí i morí, Nahmànides (*Com. Gn 35:16*), després de reportar la interpretació de David Quimhí, que diu que es tracta de la mesura d'un espai de terra recorregut des del matí fins a l'hora de menjar, afegeix: “Això és el que

jo mateix havia escrit al principi. Però ara que he merescut de venir a Jerusalem, he vist amb els meus propis ulls que de la tomba de Raquel fins a Betlem no hi ha ni una milla. Cal rebutjar, doncs, tant l'explicació de David Quimhí com la interpretació de Menahem³³, i acceptar com a bones les paraules de RASHÍ quan diu que es tracta d'una mesura superficial [petita]”.

Tot el comentari (que és afegit) de les poblacions d'asil esmentades a Nm 35:14 prova que el va escriure després d'haver vist que “entre Jerusalem i Hebron hi ha només la distància de mitja jornada de camí”.

Alguna vegada la informació li ha pervingut de gent que té una coneixença directa de certa qüestió. Enmig de subtils disquisicions sobre la ciutat nadiua d'Abraham manifesta que “havent encercat una mica aquest tema, hem sabut, pel que ens han dit molts estudiants que han viscut en aquella terra, que Cut és una gran ciutat entre Haran i Assíria, lluny de Babilònia, de la qual dista unes sis jornades; però està situada a l'altra banda del riu, puix que es troba entre Aram-Naharàyim i l'Euftrat, que és la frontera de la terra d'Israel, i el Tigris, que corre a l'est d'Assíria”.

En una nota afegida al comentari sobre Ex 30:13, en què, amb la intenció d'escatir el sentit i el valor del “sicle sant” esmentat per l'Esriptura en aquest verset, havia parlat de diverses monedes, ens explica que “havent, per la gràcia de Déu, arribat a Akko, he trobat, en possessió dels ancians del país, una moneda d'argent amb l'encuny d'una branca d'ametller en una cara i una mena de flascó en l'altra i al voltant, en ambdues cares, una inscripció gravada molt clarament. Havent-la ensenyat als samaritans, aquests la van llegir de seguida, car era l'escriptura hebrea que ells han mantingut, com diu el tractat *Sanhedrin*³⁴. En una cara, hi llegiren: *Sicle de sicles*, i en l'altra: *Jerusalem, la santa*. Diuen que la branca representa la vara d'Aharon³⁵ amb flors i ametlles; i que l'altra figura és la gerra del mannà. La vam pesar a les taules de canvi i feia deu esterlins d'argent³⁶, que equivalen a la mitja unça esmentada pel rabí Salomó [RASHÍ]”.

La relació amb el cristianisme i els cristians

És cosa raonable de pensar que al llarg dels segles d'exili les comunitats jueves han rebut tota mena d'influències del medi que les ha envoltades. Llur vida ha estat sempre íntimament relacionada amb els esdeveniments del món exterior a la comunitat, tant en la vida material com en l'activitat intel·lectual. És veure la història d'una manera molt cànvida creure que els jueus vivien en un esplèndid aïllament de la cultura que els envoltava³⁷. En molts casos és evident que el grau d'acul-

turació i de convivència ha degut ser força elevat, malgrat les persecucions i les discriminacions. A les terres musulmanes de la península Ibèrica, per exemple, els jueus no es distingien gaire de la resta de la població, llevat en la pràctica de la religió i en l'àmbit, ben estret, de la vida privada, on aquesta ha mantingut sempre la preponderància. Intervingueren activament en el governament dels diferents regnes, ocupant càrrecs polítics i econòmics de força importància i responsabilitat. Parlaven àrab i és en aquesta llengua que van escriure pràcticament tota llur producció cultural, científica o erudita, fora de la poesia. Salomó ibn Gabirol diu que la meitat de la població jueva parlava romanç i l'altra meitat àrab³⁸, contraposant-ho a la desconeixença de l'hebreu; aquest repartiment lingüístic (diguem-ho de passada) potser indica diferències en la procedència dels dos grups: l'un essent més autòcton que l'altre. La recuperació de l'hebreu com a llengua de cultura tingué lloc a Al-Andalus, seguint les petjades dels filòlegs àrabs.

En els regnes cristians del nord, veiem que les autoritats civils i eclesiàstiques (sobretot aquestes) no es cansen de repetir els entredits que papes i concilis posaven a les relacions entre jueus i cristians per tal de destorbar el contacte quotidià que hi havia entre ells³⁹. La insistència a impedir que els jueus utilitzessin el servei de cristians, o viceversa, només demostra la realitat d'aquests contactes i les dificultats per atallar-los. A l'època de Nahmànides, els batlles de Barcelona i altres oficials reials eren jueus, com ara el famós Benvenist de Porta, amb qui hom ha volgut trobar-li lligams familiars erròniament⁴⁰. També les disputes de temes religiosos eren, pel que sembla, el pa de cada dia. La voluntat de l'Església d'intentar la conversió dels jueus per tots els mitjans (amb la col·laboració de molts conversos, que coneixien l'hebreu i el Talmud) començà a enverinar les coses a la segona meitat del segle XIII i tingué les conseqüències tràgiques que tots sabem⁴¹.

L'esforç missioner dels cristians degué empènyer també els jueus a procurar-se un bon bagatge de coneixences de les Escriptures i de la cultura filosòfico-teològica cristianes amb afany, o per necessitat, apològics. Però això no fou sinó un aspecte més, provocat per unes circumstàncies concretes, del transvasament d'idees que havia operat sempre. Els jueus –diu Shlomo Pinès– són refractaris a admetre influències, sobretot, i comprensiblement, idees cristianes⁴². Però aquestes hi són, ara explícitament, adés implícitament. L'impacte del cristianisme damunt dels intel·lectuals jueus de l'edat mitjana no ha estat gaire estudiat, bé que en els darrers temps la recerca d'aquest aspecte històric ha pres una mica d'embranchida. “Aquesta manca d'atenció no redueix de cap manera –afirma Jeremy Cohen– la realitat del fet ni la magnitud de l'impacte [...]. La cultura rabínica europea de l'edat mitjana té un deute clar envers el medi cristià en què va viure”⁴³.

Un parell de segles abans del temps de Nahmànides, i en medi musulmà, sabem que Samuel ha-Naguid (mort el 1056) sabia llatí i cercava les obres d'alguns Sants Pares de l'Església⁴⁴. Salomó ibn Gabirol, vers el mateix temps, reflecteix, en més d'un indret de la seva obra filosòfica, algunes idees de Joan Escot Eriúgena⁴⁵. El barceloní Abraham bar Hiya (mort després del 1136) presenta influències directes d'Isidor de Sevilla i d'Agustí, segons Julius Guttman⁴⁶ i Amos Funkenstein⁴⁷. Jeremy Cohen troba influències cristianes en el pensament d'Abraham ben David de Posquières (segle XII), relatiu a la legitimitat de la sexualitat conjugal⁴⁸. La influència del tomisme naixent és notori en alguns jueus que visqueren en el medi cultural italià, com ara Jacob Anatoli, Judà ben Daniel Romano i Hil-lèl ben Samuel de Verona (segona meitat del segle XIII), el qual gosa dir que "la interpretació de Maimònides en una perspectiva tomista és l'única que no està en contradicció amb la fe jueva"⁴⁹. En autors posteriors a Nahmànides, la influència del medi cristià és cada vegada més evident. Els contactes i les discussions amb savis cristians i, en conseqüència, les necessitats apologetiques dels mestres jueus, havien de deixar forçosament algun pòsit d'idees filosòfiques i teològiques d'origen cristià en aquests darrers. Hom l'ha fet ressortir en diversos aspectes del pensament de nombrosos intel·lectuals jueus⁵⁰. Cal afegir, tanmateix, que també hi ha casos d'influència en el sentit contrari, és a dir, d'autors cristians que van incorporar elements exegetics o filosòfics jueus en llurs doctrines⁵¹.

No ha de fer estrany, doncs, que la relació amb els cristians suri també una mica pertot arreu en l'obra de Nahmànides. Al *Sermó sobre les excel·lències de la Torà* (Torat Adonai Temima) ens diu explícitament que discutia amb ells: "Parlant d'aquest tema amb mi [sobre el primer dels Deu Manaments en la tradició jueva] els he respost: Amb les vostres migrades coneixences i el vostre grosser enginy, per què no resoleu de dir que només hi ha nou manaments? [No ho dieu] perquè [prou sabeu que] són deu les paraules que els digué...". Més endavant, a la mateixa obra, afirma: "L'opinió que sostenen els gentils quan diuen que la creació de l'ànima s'esdevé com la del cos és de tots punts incorrecta"⁵². Dos dels autors que acabo d'esmentar, Shlomo Pinès⁵³ i Amos Funkenstein⁵⁴, insisteixen a demostrar que la influència de la tradició cristiana sobre alguns aspectes de l'obra de Mossé ben Nahman és claríssima, sobretot de sant Agustí. És d'aquest autor, segons Pinès, la idea expressada pel Mestre de Girona, comentant Gn 2:9, sobre la vida sexual d'Adam i Èva abans del pecat: "En aquell temps, l'ajustament carnal de l'home i la dona [concretament: d'Adam i Eva] no era acomplert per satisfer el desig, sinó que en el moment d'haver d'engendrar els fills s'unien i procreaven. Per consegüent, tots els membres del cos eren com la cara o les mans, i no se n'averonyien. Però havent menjat

el fruit d'aquell arbre, l'home hagué el lliure albir, és a dir, la facultat de preferir el mal o el bé, per a ell o per als altres. Això és un atribut diví que en un cert sentit és dolent per a l'home, ja que per ell posseeix instint i desig”.

Amos Funkenstein considera irrefutable també la influència de sant Agustí en el tema de la concordança dels sis dies de la Creació amb les sis edats, de mil anys cadascuna, que el món ha de durar, i que Nahmànides utilitza en comentar bellament Gn 2:3. Aquesta concordança és, tanmateix, anterior a sant Agustí, ja que apareix en Ireneu de Lió i en l'*Epístola de Bernabé* i també és al·ludida en el Talmud (TB *Rosh ha-Shaná*, 31a)⁵⁵. En algun cas, doncs, no es tracta de descobrir qui va ser el primer de pensar tal cosa o tal altra, sinó de determinar qui pot haver suggerit a Nahmànides aquesta tipologia d'una manera més immediata.

Un altre punt de contacte que l'esmentat historiador proclama amb força és l'ús de la interpretació tipològica que Nahmànides fa dels personatges i dels esdeveniments del llibre del Gènesi en nombrosos casos. Diríeu que vol demostrar que aquest mètode, exegetíc, tan utilitzat pels cristians per demostrar l'acompliment de les profecies i per revelar el sentit amagat de certs esdeveniments bíblics⁵⁶, es pot fer servir també per entendre la història del poble d'Israel i per contrarestar la força de l'argumentació dels cristians. Per això en fa un ús abundant, molt més que no justificaria la dita talmúdica sobre la qual es recolza: “Tot allò que esdevé als Pares [als Patriarques] és senyal del que esdevindrà als fills”⁵⁷. Malgrat aquest precedent i les al·lusions que a vegades fa a textos midràixics que contenen explicacions tipològiques, l'aprofitament sistemàtic que fa d'aquest mètode només s'explica per l'ús que en feien, a tort i a dret, els cristians. El paral·lelisme que trobem en la seva interpretació de la figura d'Adam com a prefiguració del Messies, fill de David⁵⁸, no fa sinó enfortir la impressió que les doctrines cristianes no li eren, certament, gens desconegudes.

En realitat, tota l'exegesi nahmanidiana de la història de la Creació, inclosa la identificació de la matèria primera (*hyle*), els elements i altres aspectes que apareixen en diversos llocs de les seves obres, presenta no solament paral·lelismes, sinó fins i tot punts de contacte evidents amb interpretacions cristianes, sobretot amb Sant Agustí. David Berger també inclou entre aquestes influències el que diu sobre l'existència d'una ànima en els animals⁵⁹.

D'altra banda, trobem així mateix diverses referències a la història del cristianisme (per exemple, la conversió de Constantí)⁶⁰ que fan pensar que la seva coneixença de la religió dels cristians anava més enllà de les doctrines filosòfiques. Comentant Gn 41:45 (en què el Faraó nomena Josep primer ministre) diu que els escriptors egipcis canviaren els

noms estrangers per formes més comprensibles o habituals, com fa el Targum d'Onquelos, que en alguns casos canvia el nom de topònims antics per formes en llengua aramea existents en el moment de la traducció, i afegeix: "És el mateix que van fer els traductors cristians".

Finalment, bé que es tracta només d'un aspecte purament formal, cal fer remarcar que les introduccions que precedeixen el *Comentari* de Nahmànides a cadascun dels llibres de la Tòrà, on l'exegega explica la intenció de l'autor sagrat, la matèria que hi tracta o el guany espiritual que hom en pot treure, és una novetat que els autors cristians introduïren en llurs comentaris de l'Esriptura o de la literatura patristica al segle XII⁶¹.

Resumint...

Nahmànides escull de cada doctrina allò que li sembla millor, és a dir, allò que no està en contradicció amb la seva manera de veure i de viure el judaisme. És, dins dels seus límits, un eclèctic. Acull les ciències físiques i mèdiques del seu temps sense rebutjar l'astrologia, la bruixeria, la nigromància o alguna altra superstició de molt baixa estofa. Recorre als conceptes i les teories de la filosofia medieval, comuna a jueus, cristians i musulmans, sense menystenir les doctrines de la tradició esotèrica jueva. Blasma severament Abraham ibn Ezra, rebutja contínuament les interpretacions de RASHÍ, manté Maimònides a una certa distància, però accepta sempre que cal, i sense cap dificultat, llurs explicacions; i en el cas de Maimònides, se sap que el defensà com pogué de les escameses barroeres dels representants més exaltats del corrent antifilosòfic de la primera meitat del segle XIII. El nostre Mestre Mossé fou, sens dubte, una personalitat forta, que no es deixà enjovar per cap disciplina ni per cap apriorisme. Diguem, clar i català, que era del morro fort! I probablement un disputador terrible, amb qui es volgué mesurar més d'un adversari cristià, que hi trobà la sabata de son peu. No devia ser pas per raons fútils que fos cridat a Barcelona per disputar davant del rei i de les més altes autoritats civils i eclesiàstiques. La seva fama l'havia precedit. Per tots els motius que he anat esgranant en els paràgrafs d'aquesta breu presentació, cal bandejar del nostre esperit aquell tòpic consentit que oposa Maimònides i Nahmànides, talment com si aquell representés la raó, el pensament i la filosofia, i aquest la fe, el sentiment i el misticisme teosòfic. Bernard Septimus prefereix caracteritzar-los, d'una manera general, si és que fa falta, dient que Maimònides fou la darrera gran figura de l'Andalusia musulmana i Nahmànides la primera gran personalitat jueva hispànica que pertany totalment al món cultural de l'Europa cristiana⁶². El Mestre de Girona,

cert, no intenta conciliar la religió amb la raó. S'avé amb les dues. No s'adreça a cap minoria selecta sinó a la majoria dels homes, i parla de les coses humanes amb un llenguatge entenedor, tot permetent-los adesiara de donar una llambregada a les divines, acolorides a vegades amb els tons cabalístics que ell havia rebut dels seus mestres. El seu *Comentari* és amarat de paraules de consol en els nombrosos passatges on cal justificar la condició adversa dels jueus en exili. S'hi sent implicat personalment. S'hi transparenten les circumstàncies de la seva vida quotidiana. S'hi manifesta el seu profund arrelament en la tradició jueva. És escrit en "una de les proses més memorables de tota la literatura hebrea medieval" (B Septimus)⁶³. Podem afirmar, sense cap mena d'exageració, que és la pedra més preciosa del tresor cultural que ens ha llegat el judaisme català de l'edat mitjana.

APÈNDIX

Fragments del *Comentari sobre el Pentateuc*
de
Mossé ben Nahman

Gn 1:26

[En la creació de l'home, la terra produeix el cos i Déu li infon l'ànima] (*)

Déu digué: Fem l'home [a la nostra imatge, segons la nostra semblança, i que dominin sobre els peixos del mar, sobre els ocells del cel, sobre el bestiar, sobre tota la terra i sobre totes les bèsties que s'arrosseguen per terra]

La formació de l'home fou objecte d'un manament específic a causa de la seva gran superioritat, car la natura de l'home no és pas com la dels animals o del bestiar, els quals Déu creà en el manament que precedeix aquest. La interpretació literal correcta del mot 'fem' és que Déu, com ja ha estat explicat⁶⁴, només creà del no-res el primer dia; després formà i féu les coses amb els elements que havia creat⁶⁵. Així, doncs, com que havia donat a les aigües la força de produir animals que hi pul-luessin, dient: *Que les aigües produeixin animals que hi pul-lulin* (Gn 1:20), i a la terra la de donar naixença al bestiar, per això digué 'fem' en referir-se a l'home, volent dir: 'Que jo i l'esmentada terra fem l'home'. Que la terra fes el cos utilitzant els seus elements, talment com havia fet amb el bestiar i els altres animals, com diu l'Escriptura: *1 el Senyor Déu formà l'home [adam] amb la pols de la terra [adam]* (Gn 2:7), i que Déu, enaltit sia, li donés l'alè de la boca de l'Altíssim: *Déu, bufant, li va fer entrar pel nas un alè de vida* (Gn 2:7). I diu 'a la nostra imatge, segons la nostra semblança', perquè s'assembla als dos: en la composició del cos, a la terra, de la qual ha estat pres; en l'esperit, als éssers de dalt, car no és material ni moridor. En el verset següent diu: *El creà a la imatge de Déu* (Gn 1:27), a fi de referir-nos la meravella que el distingeix de les altres criatures. Aquesta interpretació literal, l'he trobada en rabí Jucef Quimhí, i és la més versemblant de totes les que ha rebut aquest verset⁶⁶.

El sentit del mot 'imatge' és el d'aspecte o aparença, que té en diversos altres versets: *Nabucodonosor s'omplí de còlera i la imatge de la seva cara canvià* (Dn 3:19); *Certament, l'home fa camí com una simple imatge* (Ps 39:7); *En el moment de la resurrecció⁶⁷, menyspreareu llur imatge* (Ps 73:20). Es tracta en tots els casos de l'aspecte exterior.

El mot 'semblança' vol dir similitud en la forma i en l'acció, ja que els qui són acostats en alguna cosa o altra s'anomenen "semblants". L'home s'assembla als éssers de baix i als de dalt, en l'aspecte i la majes-

tat, com diu l'Esriptura: *L'heu coronat de glòria i majestat* (Ps 8:6), que és el seu desig de saber, de conèixer i de reeixir en el que fa. És coherent, doncs, de dir que l'home s'assembla a la pols de la terra pel cos i als éssers de dalt per l'ànima.

I que dominin sobre els peixos del mar. Aquí empra el plural per tal com l'home és mascle i femella⁶⁸.

Gn 2:3

[El dia setè, el dissabte, Déu descansà (*shabat*) del treball de crear el món. Els sis dies de la Creació prefiguren els sis mil·lenaris que el món ha de durar] (*)

[Déu beneí el dia setè i el santificà, perquè aquell dia reposà de tota l'obra] que havia creat per a fer.

L'obra que havia de fer el dissabte⁶⁹, la va fer produint el doble el dia sisè, com expliquen en el midraix *Be-Reshit Rabà*⁷⁰, i com diu RASHÍ. Rabí Abraham [ibn Ezra], tanmateix, diu que l'obra a què es refereix aquest verset són les arrels de totes les espècies, a les quals Déu donà la virtut de reproduir-se.

La meua interpretació és que Déu 'reposà de tota l'obra que havia creat' del no-res per fer amb ella tot allò que és esmentat en cada un dels altres sis dies. Així, doncs, l'Esriptura diu que reposà tant de *crear* com de *fer*: de crear allò que havia creat el primer dia, de fer allò que havia fet els altres dies⁷¹. És possible que calgui relacionar l'expressió 'per a fer' amb els mots que la precedeixen, i aleshores voldria dir: 'perquè aquell dia reposà *de fer* tota l'obra que havia creat', com en altres expressions semblants⁷²: *Deixà per a comptar* [= de comptar] (Gn 41:49); *deixà per a construir* [= de construir] *la ciutat* (Gn 11:8); *gardeu-vos pujar* [= de pujar] *a la muntanya* (Ex 19:12); *no es van desviar l'ordre del rei* [= de l'ordre del rei] (2P 8:15). I així en molts altres llocs.

Sàpigues que l'expressió 'per a fer' significa també que els sis dies de la Creació representen tota la durada del món, que ha d'existir per sis mil anys, com diuen els nostres Doctors: "Un dia de Déu Sant, beneït sia Ell, són mil anys"⁷³.

Els dos primers dies, el món era tot aigua i res no hi havia estat acomplert. Al·ludeix als dos primers mil·lenaris, en què no hi hagué ningú que pronunciés el nom del Senyor. Per això diuen els nostres Doctors: "Dos mil anys de desolació"⁷⁴. Tanmateix, hi hagué la creació de la llum el primer dia, que correspon al mil·lenari de la vida d'Adam, que fou llum del món en reconèixer el seu Creador. Potser Enós no

adorà els ídols⁷⁵ fins a la mort d'Adam, el primer home. El segon dia hi hagué un firmament perquè fes de separació [entre les aigües de dalt i les de baix]. Representa el mil·lenari en què els justos Noè i els seus fills foren separats dels dolents, els quals foren condemnats per mitjà de l'aigua [del Diluvi].

El tercer dia aparegué la terra ferma, la vegetació i els arbres fruiters. És el tercer mil·lenari, que prengué començament quan Abraham tenia quaranta-vuit anys, és a dir, quan començà a pronunciar el nom del Senyor⁷⁶. Sortí *un brot just* (Jr 23:5) que arrossegà molta gent cap a la coneixença del Senyor, com interpreten els nostres Doctors el verset que fa: [*Abraham prengué la seva muller...*] *i totes les persones que havien guanyat a Haran* (Gn 12:5)⁷⁷. Ell ordenà *als seus fills i al seu casal després d'ell* que seguissin *el camí del Senyor, practicant la justícia i el dret* (Gn 18:19). Aquesta situació es mantingué fins que la seva descendència rebé la Torà en el Sinaí. També va ser construït el Temple en aquell mil·lenari, i aleshores hom pogué complir tots els preceptes, que són el fruit de la Torà. Tingues en compte, d'altra banda, que l'endemà d'un dia comença en el moment de la posta del sol; en conseqüència, els fets de cadascun d'aquests dies o mil·lenaris tenen començament una mica abans, com en el cas d'Abraham, que nasqué quan encara no havia acabat el segon mil·lenari⁷⁸. Això passa en cadascun d'aquests dies.

El quart dia foren creats els llumeners, el gran i el petit⁷⁹, i les estrelles. Correspon al quart mil·lenari, que començà setanta-dos anys després de la construcció del primer Temple i abraçà fins cent setanta-dos anys després de la destrucció del segon Temple⁸⁰. En aquest mil·lenari, tots els israelites gaudiren d'una llum, *ja que la glòria del Senyor omplia el temple del Senyor* (1R 8:11). La llum d'Israel esdevingué un foc ajagut damunt l'altar com un lleó que es menja les víctimes. Després, la llum anà minvant fins que foren exiliats⁸¹, talment com desapareix la llum de la lluna en el noviluni. Però tornà a brillar durant tot el temps que hi hagué el segon Temple, i el foc era com un gos ajagut damunt l'altar⁸². Al vespre d'aquell dia es pongueren els dos llumeners i el Temple fou esfondrat.

El cinquè dia⁸³ Déu va fer que a les aigües hi hagués gran bellugadissa d'animals i que les aus volessin damunt la terra. Al·ludeix al cinquè mil·lenari, que començà cent setanta-dos anys després de la destrucció del Temple⁸⁴, durant el qual mil·lenari van dominar les nacions, i els homes esdevingueren *com peixos del mar, com bestioles que no tenen amo; hom els pesca amb l'ham, els agafa amb el filat, els arreplega amb les xarxes* (Ha 1:14-15), i ningú no cercava el Senyor.

El dia sisè, al matí, Déu digué que la terra produís *tota mena d'animals: animals domèstics, rèptils i salvatgines de la terra de tota mena* (Gn 1:24). Llur creació tingué lloc abans de la sortida del sol, com diu

l'Esriptura: *Quan surt el sol, s'apleguen i s'ajacen en llurs caus* (Ps 104:22). Llavors va ser creat l'home a imatge de Déu. És el temps del seu domini: *L'home se'n va al seu treball, a la seva tasca fins al vespre* (Ps 104:23). Correspon al sisè mil·lenari, al principi del qual dominaran les bèsties, que són els reialmes *que no coneixen el Senyor* (Jt 2:10). Però quan ja se n'haurà escolat una desena part –que és el temps que hi ha des de trenc d'alba fins als primers raigs del sol⁸⁵– vindrà el Redemptor, de qui diu l'Esriptura: *El seu tron es com el sol davant meu* (Ps 89:37). Aquest és el fill de David, que va ser creat a imatge de Déu, com està escrit: *I vet aquí que amb els núvols del cel venia com un fill d'home, i arribà fins a l'Antic de Dies; fou conduït a la seva presència, el feren acostar davant d'ell, i li fou donat l'imperi, la glòria i la reialesa* (Dn 7:13-14). Això s'esdevindrà cent divuit anys després dels cinc mil⁸⁶, perquè es compleixi la paraula del Senyor, que digué a David: *Del temps que serà abolit l'holocaust perpetu i posada l'abominació en desolació: mil dos-cents noranta dies* (Dn 12:11).

Segons que sembla, el canvi dels temps de la bellugadissa d'animals a les aigües i de les aus que volen, fins als temps de les salvatgines de la terra⁸⁷, indica que al començament del sisè mil·lenari sorgirà el reialme d'una nació dominadora, *terrible, espantosa i extraordinàriament forta* (Dn 7:7), que s'acostarà a la veritat més que no pas els reialmes que la precediren⁸⁸.

El dia setè, el dia de repòs, al·ludeix al “Món que Ve, que serà tot ell dissabte i vida de descans eterna”⁸⁹. Que Déu ens guardi durant tots aquests dies i posi la nostra part amb la dels seus servents fidels.

Gn 2:9

[Havent plantat un jardí a Edèn per a Adam, Déu hi fa créixer tota mena d'arbres. La vida conjugal d'Adam i Eva abans del pecat] (*)

I també l'arbre de la vida, a dins del jardí, i l'arbre del coneixement del bé i del mal.

Com sia cosa que l'Esriptura diu ‘l'arbre de la vida, a dins del jardí’ i no pas ‘en el jardí’, i que més endavant torna a dir: *Del fruit de l'arbre que hi ha a dins del jardí, Déu ha dit que no en mengem* (Gn 3:3), i, també, que no l'esmenta ni s'hi refereix amb cap altre nom, això vol dir literalment que es tractava d'un indret conegut situat a dins del jardí. Onqueros diu, en arameu, “al mig del jardí”. Segons ell, doncs, tant l'arbre de la vida com l'arbre del coneixement eren al mig del jardí, la qual cosa significa que hi devia haver, al mig del jardí, un erol clos, amb aquests dos arbres. Aquesta part central, tanmateix, cal entendre-la en

un sentit ampli, car hom ja ha dit que en un sentit estricte només Déu sap on és el punt mitjà exacte de les coses⁹⁰.

L'arbre de la vida és el que dona llarga vida als qui mengen el seu fruit. L'arbre del coneixement del bé i del mal, en canvi, és aquell, el fruit del qual engendra, segons que diuen els exegetes⁹¹, l'apetit sexual. És per això que [Adam i Eva] van cobrir llur nuesa en havent menjat el fruit [d'aquest arbre]. Addueixen com a prova d'aquesta interpretació el verset en què Barzil-lai de Galaad diu: *[Avui, als meus vuitanta anys,] ¿puc encara conèixer què és el bé i què és el mal?* (2S 19:36), volent indicar que ja no sentia aquell desig. Però aquesta interpretació no em sembla correcta, car la serp digué: *Sereu com Déu, que coneix el bé i el mal* (Gn 3:5). I no val a replicar que la serp enganyà Eva, puix que l'Escriptura afirma: *El Senyor Déu digué: L'home ha esdevingut com un de nosaltres pel coneixement del bé i del mal* (Gn 3:22). [...]

Segons el meu albir, l'home feia allò que havia de fer segons la seva natura, talment com els cels i llurs estols, servents fidels, acompleixen fidelment la tasca que els ha estat assignada⁹², sense que hi intervingui ni l'amor ni l'odi. El fruit d'aquell arbre, en canvi, féu néixer en els qui en menjaren la voluntat i el desig de triar una cosa o una altra, tant per a bé com per a mal. Per això és anomenat "arbre del coneixement del bé i del mal", ja que el mot "coneixement" [*dà'at*] té també el sentit de "voluntat" en la nostra llengua hebrea⁹³, com ara quan els nostres Doctors diuen que [el qui pren vela trenta dies abans de Pasqua ha d'eliminar el llevat de casa seva] si "té la intenció [*dà'at*] de tornar"; o en aquesta altra frase [del mateix text]: "Si té la intenció [*dà'at*] d'eliminar el llevat"⁹⁴. I també en la llengua de l'Escriptura: *Senyor, què és l'home perquè el conegueu* [teda'ehu]? (Ps 144:3), és a dir, perquè el desitgeu i li porteu voluntat. Ítem: *Jo t'he conegut pel nom* (Ex 33:12)⁹⁵, volent dir: T'he triat entre tots els homes. Cal entendre d'una manera semblant els mots de Barzil-lai: *Puc encara conèixer què és el bé i què és el mal?* 2S 19:36), els quals mots indiquen que havia perdut la força del desig i res no el determinava a voler o a rebutjar una cosa: menjava sense sentir-ne el gust i escoltava cants sense cap mena de fruïció.

En aquell temps, doncs, l'ajustament carnal de l'home i la dona no era acomplert per satisfer el desig, sinó que en el moment d'haver d'engendrar els fills s'unien i procreaven⁹⁶. Per consegüent, tots els membres del cos eren com la cara o les mans, i no se n'averonyien. Però havent menjat el fruit d'aquell arbre, l'home hagué el lliure albir, és a dir, la facultat de preferir el mal o el bé, per a ell o per als altres. Això és un atribut diví que en un cert sentit és dolent per a l'home, ja que per ell posseeix instint i desig⁹⁷. És possible que l'Escriptura al·ludeixi aquest tema en dir: *Que Déu va fer l'home dreturer, i que són ells els qui s'han buscat les complicacions* (Ecle 7:29). La dretura hauria estat

que l'home seguís un sol camí dret, mentre que les complicacions són les múltiples possibilitats d'acció que el lliure albir li ofereix. Quan Déu Sant, beneït sia Ell, manà Adam de no menjar el fruit d'aquell arbre, no l'assabentà que tenia aquella qualitat, ans només li digué que no mengés el fruit de l'arbre que hi havia a dins del jardí, és a saber, al mig del jardí. I és això el que la dona digué a la serp. L'Escriptura ens en diu el nom propi: *De l'arbre del coneixement del bé i del mal, no en mengis* (Gn 2:17).

Gn 11:28

[La terra originària dels avantpassats d'Abraham i la ciutat nadiua d'aquest. Sentit del mot *ur*] (*)

[Aran morí] davant el seu pare Térah, a la seva terra nadiua, a Ur dels caldeus.

RASHÍ escriví el mateix que ja havien escrit els nostres Doctors⁹⁸: “Térah acusà el seu fill Abram, en presència de Nimrod, d’haver trencat els ídols, i aquest el llançà dins un forn. Aran, que era allí, pensava: Si Abram en surt victoriós, aniré a favor seu; si guanya Nimrod, seré dels seus. Quan Abram sortí del forn sa i estalvi, digueren a Aran: A favor de qui vas? D’Abraham, respongué. Aleshores el van llançar al forn, i el foc el va consumir. Per això hom parla d’Ur [foc] dels caldeus. Tanmateix, Menahem [ben Saruq] interpreta *ur* en el sentit de ‘vall’, ‘clotada’⁹⁹, com si fos aquest el sentit de: *Glorifiqueu el Senyor als ‘urim’* [valls] (Is 24:15); o bé: *La ‘meürà’* [clot, cau] *de l’aspid* (Is 11:8)¹⁰⁰, perquè tot forat o esquerda profunda és anomenada *ur*”. El sentit que els nostres Doctors atribuïren a aquest mot és el veritable. Assajaré d’aclarir el tema.

El nostre Pare Abraham no va néixer a la terra dels caldeus, ja que els seus avantpassats eren semites. La Caldea i tot el país de Xinar eren terres habitades per camites¹⁰¹. L'Escriptura diu: *Abram, l'hebreu* (Gn 14:13), i no pas ‘el caldeu’. Ítem: *Els vostres avantpassats vivien a l'altra banda del riu [Euftrat] des d'antic, Térah, pare d'Abraham i pare de Nahor* (Js 24:2). L'expressió ‘des d'antic’ indica que la seva família provenia d'allí en tot el temps passat. Ítem: *Jo vaig treure el vostre pare Abraham de l'altra banda del riu* (Js 24:3). La prova és que Nahor s'estava a Haran¹⁰². Si el lloc de Térah hagués estat Ur dels caldeus, en el país de Xinar, tenint esguard que l'Escriptura explica que en sortir d'Ur dels Caldeus, Térah només *prengué el seu fill Abram, el seu nét Lot, fill d'Aran, i la seva nora Sarai* (Gn 11:31), aleshores Nahor hauria romàs a la terra dels caldeus¹⁰³.

A dir veritat, llur terra nadiua era Aram¹⁰⁴, a l'altra banda del riu [Euftrat], que havia estat des d'antic possessió dels avantpassats d'Abraham. Diu l'Escriptura sobre els descendents de Sem: *Habitaven des de Meixà fins a Sefar, la muntanya de l'est* (Gn 10:30), que és una denominació genèrica¹⁰⁵, com afegeix l'Escriptura: *[Aquests són, doncs, els descendents de Sem, amb els seus llinatges i llengües], territoris i nacions* (Gn 10:31); i també: *Balac m'ha fet venir d'Aram, el rei de Moab [m'ha fet venir] de les muntanyes de l'est* (Nm 23:7)¹⁰⁶. És prou clar que Abraham i els seus avantpassats provenien d'aquella terra des d'antic. A més, veiem que el Talmud diu que Abraham va ser empresonat a Cut¹⁰⁷, que no és precisament cap ciutat del país dels caldeus, com està escrit: *I el rei d'Assíria va fer venir gent de Babilònia, de Cut, d'Avà i de Hamat* (2R 17:24); ítem: *I la gent de Babilònia es va fer [un déu anomenat] Sucot-Benot; la de Cut, [un d'anomenat] Nergal* (2R 17:30). Sembla, doncs, que la ciutat de Cut estava a l'altra banda del riu, a la terra d'Aram-Naharàyim [Mesopotàmia], car Haran és el nom d'una ciutat mesopotàmica, com diu l'Escriptura: *[El servent d'Abraham] es posà en camí cap a Aram-Naharàyim, cap a la ciutat de Nahor*¹⁰⁸ (Gn 24:10), que és Haran. Havent encercat una mica aquest tema, hem sabut, pel que ens han dit molts estudiants que han viscut en aquella terra, que Cut és una gran ciutat entre Haran i Assíria, lluny de Babilònia, de la qual dista uns sis dies; però està situada a l'altra banda del riu, puix que es troba entre Aram-Naharàyim i l'Euftrat, que és la frontera de la terra d'Israel¹⁰⁹, i el Tigris, que corre a l'est d'Assíria.

Térah engendrà els fills grans, Abraham i Nahor, mentre era a l'altra banda del riu [Euftrat], a la terra dels seus avantpassats. Després se n'anà, amb el seu fill Abraham, a la terra dels caldeus, i és allí on li nasqué el fill petit, Aran¹¹⁰. Però Nahor havia restat a l'altra banda del riu, a la ciutat de Haran, tant si hi havia nascut com si s'hi havia establert procedent de Cut¹¹¹. És aquesta la raó per la qual l'Escriptura diu, d'Aran, que morí *a la seva terra nadiua, a Ur dels caldeus*, car és allí on ell nasqué, però no pas els seus germans. Aquesta tradició apareix també en un antic llibre dels gentils, esmentat pel mestre [Moisès ben Maimon] en la *Guia dels Perplexos*¹¹²: el *Llibre del Treball Agrícola Egipci*, on diuen que Abraham, el qual havia nascut a Cut¹¹³, contradigué l'opinió de la gent, que adorava el sol, i el rei el ficà a la presó; però allí discutia amb ells contínuament. El rei, tement que no li malmetés tot el país i desatansés la gent de llur creença, el bandejà als confins del país de Canaan, bo i confiscant-li els béns.

És evident que en aquell lloc¹¹⁴, a la terra dels caldeus, el nostre Pare Abraham va gaudir d'un miracle, sia d'un miracle amagat: que aquell rei prengué el determini d'alliberar-lo en lloc de matar-lo, que el tragués de la presó i el deixés anar lliure; sia d'un miracle manifest: que

fos llançat dins el foc d'un forn i en sortís escàpol, com diuen els nostres Doctors.

No et deixis esgarriar per rabí Abraham [ibn Ezra] i les seves dificultats, quan diu que l'Esriptura no parla d'aquesta meravella¹¹⁵. Jo et forniré encara més raons i proves d'això i d'altres coses que hi estan relacionades. Aquells gentils no feren esment d'aquest miracle en llur llibre, perquè tenien opinions contràries a les d'Abraham, i consideraren que el miracle havia estat fet per art de bruixeria, com va passar amb el nostre Mestre Moisès i els egipcis al començament de la seva activitat. D'altra banda, l'Esriptura no esmenta aquest miracle, perquè hauria calgut retreure també els mots dels contradictors d'Abraham, talment com havia hagut de fer en el cas dels màgics egipcis. En realitat, els mots d'Abraham no van tenir el reforç que van tenir els del nostre Mestre Moisès¹¹⁶. Per això diu l'Esriptura: *Jo sóc el Senyor; que t'he fet sortir d'Ur dels caldeus per donar-te aquest País en possessió* (Gn 15:7), és a dir, els mots 't'he fet sortir' indiquen un miracle; no diu 't'he agafat d'Ur dels caldeus', sinó 't'he fet sortir', com qui fa sortir de la presó un captiu¹¹⁷ o com en aquell verset que fa: [*Jo sóc el Senyor, el teu Déu,*] *que t'he fet sortir del país d'Egipte* (Ex 20:2). I afegeix 'per donar-te aquest País en possessió', perquè des del moment que el féu sortir d'Ur dels caldeus, la voluntat de Déu, enaltit sia, era d'engrandir-lo i de donar-li aquella terra¹¹⁸. El dia que Abraham es va salvar, tant Téràh, el seu pare, com ell mateix, s'havien posat en cor d'anar al país de Canaan, per tal d'allunyar-se dels caldeus de por del rei, puix que Haran era molt a prop, i eren un sol poble i parlaven la mateixa llengua, és a saber, l'arameu. Ambdós volien anar-se'n a un poble, la llengua del qual no fos entesa per aquell rei i el seu poble¹¹⁹. És això el que vol dir: [*Téràh prengué el seu fill Abram, el seu nét Lot...*] *i, sortint d'Ur dels caldeus, s'encaminà amb ells cap al país de Canaan. Però, arribats a Haran, s'hi van establir* (Gn 11:31). Allí hi havia llurs famílies, i llurs avantpassats hi havien viscut des d'antic. S'hi detingueren i hi restaren força temps. És allí que Abraham rebé el manament de fer allò que ja tenia la intenció de fer: anar al país de Canaan, tot deixant el seu pare, que morí allí, a Haran, la seva terra¹²⁰. Llavors Abraham se n'anà amb la seva dona i el seu nebot Lot vers el país de Canaan, com diu l'Esriptura: *Jo vaig agafar el vostre pare Abraham de l'altra banda del riu i li vaig fer recórrer tot el país de Canaan* (Js 24:3), car aquest manament li fou donat mentre era encara a l'altra banda del riu. D'allà l'agafà Déu i el menà per tot el país de Canaan.

L'opinió dels nostres Doctors¹²¹ justifica d'entendre *Ur* dels caldeus en el seu sentit literal, és a dir, el que té en el verset: *M'he escalfat, veig el foc* [ur] (Is 44:16). D'altra banda, l'Esriptura diu: [*Téràh prengué el seu fill Abram, el seu nét Lot...*] *i, sortint d'Ur dels caldeus, s'encaminà cap al país de Canaan* (Gn 11:31), tot i que Téràh no sortí escàpol de cap foc [ur].

El cas és, tanmateix, que l'Esriptura té en vista Abraham, que és el motiu principal de la història. També podria ser que el lloc s'anomenés així¹²² a partir d'aquell miracle, com en el cas de: *A Taberà, a Massà i a Quibrot ha-Taavà* (Dt 9:22)¹²³, i en d'altres llocs semblants. L'Esriptura ens fa entenenent que en sortir Abraham del forn, tota la família fugí d'aquella ciutat.

El sentit del verset que fa: *Glorifiquen el Senyor als 'urim'* (Is 24:15) és, segons el meu parer, el que expressaren els nostres Doctors, car es refereix a les muntanyes altes, al cim de les quals hom encén focs i alimares per transmetre amb rapidesa noves al llunyedar, com afegeix l'Esriptura: *A les illes del mar, [glorifiquen] el nom del Senyor, Déu d'Israel* (Is 24:15), és a dir, que anunciïn arreu del món el miracle i la meravella que s'acompliren en ells per a glòria de Déu. Així mateix: *La 'meürà' de l'àspid* (Is 11:8) indica el seu forat o cau, allà on hi ha el seu gran foc [ur] i la seva escalfor, com indica el nom d'"abrusador" que hom li dóna¹²⁴.

Gn 12:6

[L'entrada i l'estada d'Abraham a la terra promesa prefiguren el que esdevindrà als seus descendents. Les Alzines de Moré i les de Mambré](*)

Abram travessà el País fins al lloc de Siquem, [fins a l'Alzina de Moré. Els cananeus eren aleshores els habitants del País]

T'explicaré una regla amb la qual podràs entendre tots els passatges que vénen relatius a Abraham, Isaac i Jacob. És un tema importantíssim, al qual els nostres Mestres es van referir d'una manera ben concisa en dir que tot allò que esdevé als pares és senyal del que esdevindrà als fills¹²⁵. D'aquí que l'Esriptura s'estengui en la narració dels viatges, l'excavació dels pous i altres històries de semblant estil. Hom pot pensar que són coses supèrflues o inútils; però, en realitat, totes ens ensenyen fets esdevenidors. Tots els incidents que sobrevenen a cadascun dels tres patriarques li fan entenenent allò que ha estat decretat que passi als seus descendents.

Sàpigues que tot decret de Déu¹²⁶ que passa de la potencialitat del decret a l'actualitat d'un fet simbòlic¹²⁷ [d'algun futur esdeveniment], tal decret s'acomplirà necessàriament. És per això que els profetes, quan profetitzen, realitzen algun acte, com ara Jeremies, que manà a Baruc: ¹²⁸*Quan acabis de llegir aquest escrit, lliga-hi una pedra i llença'l al mig de l'Euftrat, tot dient: Així s'enfonsarà Babilònia*, etc. (Jr 51:63-64). També Eliseu, quan posà el braç sobre l'arc¹²⁹ i digué: *Tira! I [Joàs] tirà. [Eliseu] digué llavors: Aquesta és la fletxa de la victòria del Senyor, la fletxa*

de la victòria contra Aram (2R 13:17). I més endavant: *L'home de Déu*¹³⁰ *es va aixar contra ell i li digué: Si haguessis donat cinc o sis cops, hauries exterminat Aram del tot; ara els derrotaràs només tres vegades* (2R 13:19). Per aquesta raó, Déu Sant, beneït sia Ell, féu que Abraham prengués possessió [simbòlica] del País, fent-li fer coses que prefiguressin el que havia de passar a la seva descendència. Entén bé aquest principi. Començaré ara, amb l'ajuda de Déu, a explicar amb tots els detalls el sentit d'aquests versets.

Abram travessà el País fins al lloc de Siquem. Es tracta de la ciutat de Siquem, que és coneguda amb aquest nom. Siquem, fill de Hamor, va ser anomenat així pel nom de la seva ciutat nadiua¹³¹. RASHÍ diu que Abraham entrà dins el País, fins al lloc de Siquem, a fi de pregar pels fills de Jacob, que tornarien del camp i s'inflamarien d'ira [contra Siquem]¹³². Aquesta interpretació és correcta. Cal afegir, però, que Abraham prengué possessió [simbòlica] d'aquell lloc abans que Déu li donés el País¹³³, la qual cosa al·ludeix al fet que la seva descendència conqueriria aquell lloc abans de merèixer-lo i abans que la iniquitat dels habitants del País fos tan completa que en justificués llur expulsió¹³⁴.

Per això diu l'Esriptura: *Els cananeus eren aleshores els habitants del País.* Quan Déu digué que li donaria el País, Abraham se n'anà d'allà i plantà la tenda entre Bet-El i Ai, que és el primer lloc que Josuè conquerí¹³⁵. L'Esriptura ens fa sabedors que *els cananeus eren aleshores els habitants del País* potser per explicar-nos el sentit d'aquesta història, és a saber, que Abraham arribà a la terra de Canaan, però com que Déu no li mostrà el país que li havia promès, anà fins al lloc de Siquem. En aquells temps els cananeus, *aquell poble cruel i violent* (Ha 1:6), eren encara els habitants del País. Abraham en tingué por i per això no va construir cap altar al Senyor. Després anà al lloc de Siquem, a l'Alzina de Moré, i allí Déu se li aparegué i li donà el País. Aleshores perdé la por, puix que Déu li prometia el País que li mostraria, i construí un altar al Senyor per retre-li culte públicament. L'Alzina de Moré és en el lloc de Siquem, que és anomenada també Alzines de Moré, com diu l'Esriptura: *Enfront de Guilgal, al costat de les Alzines de Moré* (Dt 11:30). És allà, a Siquem, on hi ha la muntanya de Garizim i la d'Ebal, prop del Jordà i on arribaren els israelites al principi de llur entrada al País¹³⁶. Les Alzines de Mambré, en canvi, són a la regió d'Hebron¹³⁷, lluny del Jordà.

Sàpigues que tota vegada que l'Esriptura esmenta les Alzines de Mambré, les anomena així perquè era el nom de l'amorreu a qui pertanyia el lloc: *[Abram] s'estava a les Alzines de Mambré, l'amorreu, germà d'Escol i d'Aner* (Gn 14:13). Quan diu l'Alzina de Moré o les Alzines de Moré, dóna a aquest lloc el nom d'un tal Moré, que era un cananeu, *del país dels cananeus que habiten a l'Arabà, [enfront de Guilgal, al costat de les*

Alzines de Moré] (Gn 11:30). Quan l'Esriptura esmenta el nom de Mambré tot sol es refereix a la ciutat: *Jacob arribà a casa del seu pare Isaac a Mambré, Quiriat-Arba, que és Hebron* (Gn 35:27), o bé: *[Abraham enterrà Sara a la cova del camp de Macpelà] davant de Mambré, que és Hebron* (Gn 23:19), ja que l'home propietari de les alzines era conegut amb el nom de la ciutat, com en el cas de Siquem, fill de Hamor, que duia el nom de la ciutat de Siquem.

Gn 12:10

[Abraham, havent travessat una part de la terra de Canaan i rebut de Déu la promesa que donaria aquell país a la seva descendència, es veu obligat a anar a Egipte a causa de la fam] (*)

Però hi havia fam al País [i Abraham baixà a Egipte per estar-s'hi, car la fam era molt gran al País]

Vet aquí que Abraham baixà a Egipte a causa de la fam per tal d'estar-s'hi i de salvar la vida en temps d'extrema escassetat. Els egipcis l'oprimiren sense cap motiu i li agafaren la dona, però Déu Sant, beneït sia Ell, prengué venjança dels egipcis, fent-los patir grans flagells i traient Abraham d'Egipte ben proveït *de bestiar, d'argent i d'or* (Gn 13:2). El Faraó manà a alguns dels seus homes que l'acompanyessin fins a la frontera. Amb aquests fets Déu va fer saber a Abraham, d'una manera al·lusiva, que els seus descendents baixarien a Egipte a causa de la fam¹³⁸ per estar-se en aquella terra i que els egipcis els maltractarien i els prendrien les dones, com digué el mateix Faraó: *[Tots els nois que els neixin, als hebreus, tireu-los al Nil], però deixen viure les noies* (Ex 1:22); i que Déu Sant, beneït sia Ell, prendria venjança dels egipcis, fent-los patir grans flagells, fins que els deixarien sortir amb argent i or, *ovelles i bous, i una gran quantitat de bestiar* (Ex 12:38), bo i apressant-los a sortir d'aquell país. Res del que passà al pare no deixà d'esdevenir-se en els fills. En el midraix *Be-Reshit Rabà*¹³⁹ ho comenten així: "Rabí Pinhas, en nom de rabí Oshaya, deia: Déu Sant, beneït sia Ell, digué a Abraham que sortís o obrís el camí per als seus fills. Per això tot allò que l'Esriptura diu d'Abraham, ho diu també dels seus fills. Diu d'Abraham: *Però hi havia fam al País* (Gn 12:10), i diu d'Israel: *Ja fa dos anys que hi ha fam al País* (Gn 45:6), etc."¹⁴⁰

Sàpigues que el nostre pare Abraham va cometre, sense voler, un gran pecat, en empènyer la seva virtuosa muller al caire de la iniquitat per por que [els egipcis] el matessin¹⁴¹. Havia d'haver tingut confiança que Déu el salvaria, i que salvaria també la muller i tots els seus béns,

car Déu té el poder d'ajudar i de treure dels perills. I també pecà granment en abandonar el País –a propòsit del qual Déu li havia fet fermaça al principi¹⁴²– a causa de la fam, puix que Déu, en la fam, l'hauria salvat de la mort¹⁴³. És per aquest fet que Déu va decretar per a la seva descendència l'exili en terra d'Egipte, a les mans del Faraó. *Al lloc del dret hi ha la maldat* (Ecle 3:16) i el pecat¹⁴⁴.

Gn 26:20

[Isaac torna a obrir els pous que el seu pare Abraham havia fet excavar a la vall de Guerar i que els filisteus havien cegat. Els pastors d'Isaac troben una deu d'aigua viva i la gent de Guerar els la disputa] (*)

I els pastors de Guerar es posaren a discutir amb els d'Isaac, tot dient-los: Aquesta aigua és nostra! Isaac li donà el nom de Pou de la Baralla, perquè s'havien barallat amb ell...

L'Escriptura parla llargament de la història d'aquests pous, tot i que el sentit literal de la narració no enclou cap mena de lliçó ni té cap gran importància per a Isaac. Tant ell com el seu pare van fer exactament la mateixa cosa. Però la història amaga un sentit, car ens vol anunciar coses esdevenidores. El pou d'aigua viva representa al·legòricament el Temple de Déu que els descendents d'Isaac bastiran, que és anomenat aquí 'pou d'aigua viva'¹⁴⁵, talment com diu en un altre lloc: *[Perquè han abandonat el Senyor], la font d'aigua viva* (Jr 17:13). Isaac donà el nom de Baralla al primer pou per al·lusió al primer Temple i a les baralles que van armar contra nosaltres, i els altercats i les guerres que ens van moure fins que el destruïren. El segon pou, l'anomenà de l'Hostilitat, cosa més greu que l'anterior. Es tracta del segon Temple, el qual l'Escriptura posa en relació amb aquest nom en dir: *Al començament del regnat d'Asuer, redactaren un escriu¹⁴⁶ ple d'hostilitat contra els habitants de Judà i Jerusalem* (Esd 4:6). Aquesta hostilitat envers nosaltres durà mentre el Temple existí, és a dir, fins que el van destruir i ens van bandejar amb cruel exili. I el tercer, l'anomenà de l'Eixamplament, nom al·lusiú al futur Temple (tant de bo que sigui bastit ben ràpidament, en els nostres temps!), que serà fet sense baralles ni disputes, i Déu eixamplará el nostre territori, tal com diu l'Escriptura: *I si el Senyor, el teu Déu eixamplava el teu territori, com ho havia [jurat als teus pares]* (Dt 19:8)¹⁴⁷. Això tindrà lloc en l'esdevenidor. A propòsit del tercer Temple també hi ha escrit: *I s'eixamplava tot girant i pujant cada vegada més amunt* (Ez 41:7)¹⁴⁸, vol dir que prosperarem en el País, car tots els pobles serviran el Senyor unànimes.

Gn 45:12

[Josep es fa conèixer als seus germans]

Ja veieu amb els vostres ulls, vosaltres i el meu germà Benjamí, que us parlo amb la meva pròpia boca.

Vol dir que els parlà en la llengua santa, segons pensen els comentaristes¹⁴⁹ i segons traduí Onquelos a l'arameu. Podria ser que els hagués dit això amb intenció justificativa i conciliatòria. El fet que un egipci parlés la llengua santa no era una prova suficient [que fos Josep], perquè segons el meu parer aquesta era la llengua de Canaan. Abraham no la digué d'Ur dels caldeus ni de Haran, puix que allí hom parlava arameu, com ho demostra el fet que en pactar Laban amb Jacob, el munt de pedres que els serví de testimoniatge, Laban l'anomenà *Yegar Sahadutà*, en arameu, i Jacob *Galed*, en la llengua santa¹⁵⁰. Tanmateix, no era pas la llengua d'un sol home, ans de tot Canaan, i a l'Egipte, que era a prop, molts la coneixien, més que més el qui governava, perquè els reis i els governants acostumen a saber llengües. Fixeu-vos, si no, en el cas de Nabucodonosor, que digué en la llengua santa¹⁵¹: *He tingut un somni i estic tot neguitós per conèixer aquest somni* (Dn 2:3), perquè allí hi havia mags i endevins, encantadors i caldeus, que parlaven llengües diverses, i també gent d'Israel. I tots l'entengueren, i li respongueren en arameu, com diu l'Escriptura: *I els caldeus respongueren al rei en arameu* (Dn 2:4), car li eren més acostats i *els principals del regne* (Est 1:14), els qui tenien permís per parlar amb el rei. A més, talment com Josep anà de Canaan a l'Egipte, així també d'altres hi devien anar. Però la prova més gran que reberen fou en dir-los el seu nom i les circumstàncies de la venda: *Jo sóc Josep, el vostre germà que venguéreu a Egipte* (Gn 45:4).

Ex 20:6

[En manar de no cometre idolatria, Déu afirma que és gelós i castiga la culpa dels pares en els fills, però també que és mil vegades més fidel en l'amor. L'arquetipus de l'amor en la tradició jueva és Abraham] (*)

[Però mantinc el meu amor fins a mil generacions] dels meus amants i dels qui observen els meus preceptes.

Apar, segons el sentit de l'Escriptura, que es tracta d'una promesa en relació amb la qüestió dels manaments que acaba d'enunciar¹⁵², és a dir, que Déu manté el seu amor fins a mil generacions dels qui l'estimen, dels qui donen llur vida per Ell, dels qui confessen l'únic Nom

Gloriós i la seva divinitat, descreuen tot déu estranger i rebutgen de retre-li culte, encara que sigui a risc de perdre la vida. Aquests són anomenats “amants”, car és aquest l’amor pel qual hem de donar la vida, com diu l’Escriptura: *Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l’ànima i amb tota la força* (Dt 6:5), la qual cosa vol dir que has de lliurar la teva ànima i la teva vida per l’amor de Déu, que no el canviaràs per cap altre déu, ni el compartiràs amb un déu estranger. És per això que ha estat dit d’Abraham: *Llinatge d’Abraham el meu amant!* (Is 41:8), perquè a Ur dels caldeus cuidà donar la vida per no adorar els ídols¹⁵³. Els altres justos, en canvi, són anomenats “observants” dels preceptes.

Molts exegetes expliquen l’expressió “els seus amants” dient que són els qui serveixen Déu per amor, i no pas per rebre’n cap mena de recompensa, com ja digueren els nostres Doctors¹⁵⁴. A la *Mekhilta*¹⁵⁵ he trobat el que segueix: “Els meus amants’ al-ludeix a Abraham i als qui són com ell; ‘els qui observen els meus preceptes’ es refereix als profetes i als ancians. Rabí Natan diu que ‘els meus amants i els qui observen els meus preceptes’ són els qui habiten a la terra d’Israel i donen la vida per l’observança dels preceptes. Per què et porten a decapitar? Perquè he circumcidat el meu fill. Per què et porten a cremar? Perquè he llegit la Torà. Per què et porten a crucificar? Perquè he menjat pa alís. Per què et porten a rebre fuetades? Perquè he complert el precepte de la palma. I també diu: [*Què són aquests blaus que tens al cos?*] *Són dels cops que he rebut a casa dels meus amics* (Za 13:6). Són aquests cops que han fet que el meu Pare del cel m’estimi”. Així, doncs, rabí Natan interpretava que l’amor és el sacrifici de la vida per l’observança del precepte. El text es refereix certament a la idolatria, abans de cometre la qual ens hem de deixar matar sempre i en tot lloc. Tanmateix, [rabí Natan] estén aquesta obligació a tots els preceptes, car en temps de persecució hem de morir per qualsevol d’ells¹⁵⁶, en virtut d’aquest altre verset de l’Escriptura: *No profanareu el meu sant nom* (Lv 22:32). El primer dels mestres damunt esmentats, que digué que ‘els meus amants’ al-ludeix a Abraham i ‘els qui observen els meus preceptes’ als profetes, no té raó, ja que voldria dir que els profetes ho feien per rebre’n una recompensa. En realitat, aquesta qüestió conté un secret¹⁵⁷, és a saber, que Abraham cuidà donar la vida en l’Amor, com fa l’Escriptura: *L’Amor a Abraham* (Mi 7:20); els altres profetes en el Rigor¹⁵⁸. Entén això.

Lv 1:14

[Llei sobre l’holocaust. Són les virtuts morals, més que no pas les qualitats naturals, allò que fa que l’Escriptura triï un animal o un altre] (*)

[Si la seva ofrena consisteix en un holocaust d'ocells, oferirà] una tórtora o un colomí.

L'Escriptura trià aquestes dues castes d'ocells perquè són molt fàcils de trobar i d'agafar, per la mateixa raó que els nostres Mestres diuen¹⁵⁹, referint-se a l'anyell i el cabrit, que foren triats perquè tothom pogués fer ofrena d'animals criats a casa i no calgués armar-se d'arc i buirac i sortir a caçar-los al camp. D'altra banda, el fet que Déu preferís tórtores grans¹⁶⁰ és a causa de llur castedat i fidelitat al mascle que han conegut. Car, talment com no s'ajusten mai més amb cap altre mascle, quan el company es mor¹⁶¹, així també Israel ha de restar fidel al seu Déu i no unir-se mai més amb cap altre Déu. Els coloms, en canvi, són molt gelosos i per gelosia canvien de parella o l'abandonen. Per això l'Escriptura no parla sinó de coloms joves, és a dir, que encara no s'han aparellat, ja que quan el colom és jove posa més d'amor en el niu on ha crescut que no pas els altres ocells. Els nostres Mestres diuen¹⁶² que si hom toca el niu d'un ocell amb la intenció d'agafar-ne els pollets o els ous, els ocells fugen i no hi tornen a niar mai més, llevat dels coloms, que no l'abandonen per res del món. Tampoc els israelites no canviaran mai llur Creador: o jueus o penjats¹⁶³. L'Escriptura no trià els galls, perquè són molt lascius.

El Mestre [Moisès ben Maimon] diu a la *Guia dels Perplexos*¹⁶⁴ que l'Escriptura mana de fer ofrena de tórtores grans i de coloms joves, perquè és, en cada cas, quan són més bons, puix que els coloms grans no són gens gustosos. Però això no és veritat. Els colomins són també gairebé immenjables per l'excés d'humitat que tenen. De fet, si preniem en consideració les qualitats naturals, caldria dir que foren triats per llurs propietats específiques, ja que les tórtores tenen la propietat específica d'afuar la intel·ligència, i els colomins la de ser molt beneficiosos per als qui estan flacs, com ara els adolescents i semblants.

Lv 26:6

[Entre les benediccions que serveixen de cloenda a les prescripcions religioses i socials per viure a la terra d'Israel, alguna només s'acomplirà en l'època messiànica] (*)

I cessaré tota mala bèstia de la terra.

Segons el parer de rabí Judà¹⁶⁵, vol dir que les expulsarà d'arreu del món i, literalment, que les males bèsties no entraran a llur terra, ja que en haver-hi abundància de béns i créixer-hi el benestar i la gent de les ciutats, les bèsties no entraran en els llocs poblats. Però segons el parer de rabí Simó, Déu vol fer avinent que les farà descansar de fer mal, és a

dir, que farà que les bèsties feres de la terra no facin cap mal. Aquesta és l'explicació més correcta. La terra d'Israel, en els temps que hom hi complirà els preceptes, serà com era el món al principi, abans que el primer home pequés, quan ni les bèsties ni els rèptils no mataben els homes, com declaren els nostres Doctors¹⁶⁶: “No és pas l'onagre que mata, sinó el pecat”. Quan l'Esriptura diu: *L'infantó jugarà sobre el forat de l'escurçó* (Is 11:8); ítem: *La vaca i l'óssa pasturaran, llurs cries jauran plegades, i el lleó menjarà palla com un bou* (Is 11:7), ens vol fer sabedors que les bèsties feres només fan presa en l'home a causa del pecat. És per això que Déu decretà que l'home fos presa de llurs dents (Ps 124:6) i que per a aquestes bèsties esdevingués una cosa natural, tan natural que després d'haver atacat l'home s'atacaren, com se sap, les unes a les altres i es tornaren encara més dolentes, com diu l'Esriptura: *[Un dels cadells... es féu un lleó jove], aprenqué a fer presa, a devorar homes* (Ez 19:3).

Tanmateix, en la creació del món, l'Esriptura diu, de les bèsties, que Déu els donà l'herba per aliment: *I a totes les bèsties de la terra, a tots els ocells del cel i a tota cosa animada que s'arrossega per terra, els dono tota l'herba verda per l'aliment*, i afegeix: *I així fou* (Gn 1:30), és a dir, que aquesta natura els fou imposada per sempre. Però després aprenqueren a atacar l'home per raó del pecat, que causa la mort, com ja he explicat. Quan va ser permès als fills de Noè de matar animals després del diluvi¹⁶⁷, Déu els advertí a propòsit de l'home: *Demanaré compte de la sang de cada un de vosaltres: [en demanaré compte a tots els animals i a l'home; a qualsevol germà seu demanaré compte] de la vida de l'home* (Gn 9:5), però no pas de la vida d'un animal a un altre animal, car fer presa els uns en els altres esdevingué llur costum.

Les bèsties de la terra d'Israel, en l'estat de perfecció futura, abandonaran llurs costums cruels i tornaran a posseir aquella primera natura que els fou imposada en el moment de ser creades, com ja he esmentat en la secció *Toledot Nóah*¹⁶⁸. Per això diu l'Esriptura respecte als temps del redemptor que ha de sortir de la soca de Jessè¹⁶⁹, que la pau tornarà al món i les bèsties feres, deixant de fer presa, tornaran a ser com eren al principi en llur natura. L'Esriptura al·ludia a Ezequies, el qual Déu volia fer messies, però els mèrits d'aquella generació no van ser suficients perquè fos així¹⁷⁰. Aquest fet, doncs, s'acomplirà en el messies que encara ha de venir.

Nm 33:53

[A la riba del Jordà, enfront de Jericó, Déu dóna a Moisès les darreres instruccions per ocupar el país de Canaan, destruir-ne tot senyal d'idolatria i repartir aquella terra entre les tribus d'Israel] (*)

Preneu possessió del País i habiteu-hi, ja que us l'he donat perquè el posseïu.

Segons el meu parer, es tracta d'un precepte positiu¹⁷¹, pel qual els mana que habitin al País i en prenguin possessió, perquè Déu els l'ha donat i no han pas de rebutjar l'heretat del Senyor¹⁷². Si se'ls acudia d'anar a conquerir la terra de Xinar o la terra d'Assíria, o qualsevol altra terra, i d'establir-s'hi, transgredirien un precepte del Senyor. Tot allò que els nostres Doctors digueren fermament respecte al manament d'establir-se a la terra d'Israel i a la prohibició d'abandonar-la, i respecte al fet que dictaminessin que cal considerar com a rebel la dona que no vol anar a viure a la terra d'Israel amb el seu marit, i semblantment de l'home¹⁷³, tot això ens va ser manat per mitjà d'aquest precepte, que és un precepte positiu. Hi ha molts altres llocs on Déu ens fa avinent aquest mateix manament: *Entreu i preneu possessió del País* (Dt 1:8). Tanmateix, RASHÍ, en el seu comentari, diu: "*Preneu possessió del País* significa: Expulseu-ne els habitants i aleshores habiteu-hi. Així us hi podreu mantenir; si no, no us hi podreu mantenir". Però el sentit més profund és el que hem explicat¹⁷⁴.

Dt 6:18

[Resum de les condicions morals que Israel ha de satisfer per entrar a la terra promesa] (*)

Fes el que és just i el que és bo als ulls del Senyor [perquè tot et vagi bé i puguis heretar la bona terra que el Senyor va prometre als teus pares]

Segons el sentit literal aquests mots volen dir: Guardeu els preceptes del Senyor, les seves prescripcions, les seves lleis i en complir-los mireu de fer només el que és bo i el que és just als seus ulls. *Perquè tot et vagi bé* té el caràcter d'una promesa i vol dir que si fas el que és bo als ulls de Déu tot et reeixirà, car el Senyor *fa feliços els bons i els nets de cor* (Ps 125:4).

Els nostres Doctors ofereixen una bella interpretació homilètica d'aquest verset en dir que es refereix al fet d'acceptar, en els litigis, compromisos que vagin més enllà de la lletra de la llei¹⁷⁵. Primer [Moisés] digué: *Observa els preceptes i les lleis que el Senyor et dona* (Dt 6:17), però ara afegeix que cal posar esment, baldament no ho hagi manat, a fer també tot allò que és bo i just als ulls de Déu, perquè aquest estima el que és bo i el que és just. Aquesta és una qüestió de gran fet, ja que és impossible que la Torà pugui esmentar cadascun dels comportaments concrets de l'home

amb el seu veí i el seu proïme, o cadascuna de les discussions i cadascun dels ordenaments dels diversos pobles i societats; per això, després d'haver esmentat algunes coses, com ara: *No aniràs murmurant* (Lv 19:16); *no et venjaràs ni guardaràs rancúnica* (Lv 19:18); *no et mostraràs indiferent davant la sang del teu proïme* (Lv 19:16); *no maleiràs cap sord* (Lv 19:14); *t'alçaràs davant els cabells blancs* (Lv 19:32), etc., torna a dir d'una manera general¹⁷⁶ que cal fer el que és bo i el que és just en tota avinentesa, incloent en aquesta definició tot allò que va més enllà del que demana la llei, com veiem en el cas del dret de preempció¹⁷⁷, o fins i tot de la condició d'haver tingut una joventut sense màcula¹⁷⁸, o de parlar agradosament a la gent¹⁷⁹ per poder ser anomenat perfecte i just en tota cosa.

Dt 32:26

[Déu, aïrat per la infidelitat d'Israel, sospesa, en el càntic de Moisès, la possibilitat de destruir el Seu poble] (*)

[Vaig pensar: Els dispersaré per totes bandes], faré que es perdi llur record entre els homes.

Es refereix al nostre exili entre els pobles. Nosaltres, Judà i Benjamí, no som comptats entre els pobles, no som considerats cap poble ni cap nació en absolut. L'Escriptura ens dóna a entendre que seria just que Déu ens mantingués en l'exili per sempre, si no fos per l'arrogància de l'enemic¹⁸⁰. Això ens demostra que en l'exili actual el mèrit dels nostres pares ha deixat de tenir eficàcia¹⁸¹ i que la nostra deslliurança de les mans de les nacions depèn només del gran Nom de Déu, beneït sia, com diu Ezequiel: *Us aplegaré dels països on esteu dispersats, seré santificat en vosaltres a la vista dels pobles* (Ez 20:41); *I sabreu que jo sóc el Senyor, quan us tractaré d'acord amb el meu Nom i no pas segons la vostra mala conducta i les vostres malifetes, oh casa d'Israel!* (Ez 20:44); i també: *Vaig procedir en consideració al meu Nom, per no profanar-lo als ulls dels pobles [enmig dels quals es trobaven...]* (Ez 20:9). Per això diu Moisès en la seva pregària: *[¿Fareu, doncs, morir tot aquest poble...]* i les nacions que han sentit parlar de la vostra fama diran: *[Com que el Senyor no ha pogut dur aquest poble a la terra que els havia promès, els ha fet morir al desert?]* (Nm 14:15-16). I Déu, beneït sia, acollí el prec de Moisès i li digué: *El perdono tal com m'has demanat* (Nm 14:20).

La causa d'aquest debat no és que Déu vulgui demostrar la seva força als enemics, car *per ell totes les nacions són com si no existissin; les considera com no res i com buidor* (Is 40:17). En realitat, Déu creà l'home entre els éssers de baix per tal que reconegués el seu Creador i li retés

gràcies, i posà a les seves mans la capacitat de fer el bé o de fer el mal. Quan tots els pobles pecaren intencionadament i negaren Déu, només aquest poble restà fidel al seu Nom. Fou a través d'ell que, amb prodigis i senyals, el Senyor es manifestà com a *Déu de déus i Senyor dels senyors* (Dt 10:17). I això ho saberen tots els pobles.

Per tant, si Déu s'hi repensava i feia que es perdés el record d'Israel entre els pobles, aquests oblidarien aquells prodigis i aquelles fetes, i ningú no en parlaria mai més. Si algú en feia esment, es pensarien que havien estat acomplerts per la força que sobreix de les constel·lacions i dels estels. Així, doncs, la finalitat de la creació de l'home esdevindria nul·la, car no restaria ningú que reconegués el Creador, tret dels qui l'irriten.

És lògic de pensar que la Voluntat que creà el món volgué també fer-se un poble per sempre, que fos el més proper a Déu i que el reconegués més que no pas els altres pobles. El sentit del verset que fa: *El Senyor defensarà el seu poble i es compadirà dels seus servidors* (Dt 32:36) és que en tindrà misericòrdia, perquè és el seu poble d'ençà del bell començament. Recordarà que són els seus servents i que no el renegaren durant el temps d'esclavatge i d'exili, ans suportaren les desgràcies i la servitud, com ha estat dit: *Són verament el meu poble, uns fills que no falliran* (Is 63:8). Ja he insinuat que la creació de l'home conté un misteri sublim i ocult¹⁸², segons el qual cal que nosaltres siguem el seu poble i que ell sigui el nostre Déu, com ha estat dit: *[I Déu dirà¹⁸³ al sud: Fes venir els meus fills de lluny i les meves filles del capdavañall de la terra], tots els qui porten el meu Nom i que jo he creat per a la meua glòria, que jo he format i he fet* (Is 43:6-7).

Dt 32:40

[Déu, per boca de Moisès, promet de defensar el poble d'Israel i anunciar la redempció futura] (*)

Alço la mà cap al cel [i dic: Tan cert com que visc eternament...]

Segons el sentit literal es tracta d'un jurament fet per Déu en el seu tron. Diu *alço la mà*, perquè tothom qui fa un jurament alça la mà i toca l'objecte pel qual jura¹⁸⁴. Segons la via de la Veritat, considerant que en el temps de l'exili *[el Senyor] llançà del cel a terra l'esplendor d'Israel* (Lm 2:1), llavors, en el temps de l'amor, alçarà cap al cel sobirà aquella *mà forta* (Ex 14:31) que lluita a favor d'Israel¹⁸⁵. L'objecte del jurament: *Tan cert com que visc eternament...*, és que Déu farà revivre la seva mà forta: *Quan hauré esmolat la meua espasa com un llamp, i la portarà per brandar-*

la en els judicis d'Israel i *prendre venjança dels seus enemics* (Dt 32:41). Llavors el Nom de Déu i el seu tron apareixeran en tota llur integritat¹⁸⁶. L'intel·ligent prou que ho entendreà.

Aquest cant, que és per a nosaltres un testimoniatge ver i fidel, ens diu, doncs, de manera explícita, totes les coses que ens esdevindran¹⁸⁷. Esmenta de bell antuvi¹⁸⁸ la misericòrdia que Déu Sant, beneït sia Ell, tingué amb nosaltres d'ençà que ens va triar com a porció seva, i així mateix les bones coses amb què ens afavorí quan érem al desert, les terres que ens donà de pobles grans i poderosos, i l'abundància de béns, de riquesa i d'honor que ens dispensà; i com, malgrat aquest munt de bondats, es rebel·laren contra el Senyor adorant ídols. Esmenta la ira tan gran que sentí contra ells, fins a un punt, que els envià pesta, fam, feres i espasa a llur terra, i després els dispersà a tots els vents. Tot això són fets notoris, que s'acompliren així.

El cant afirma que al capdavant Déu prendrà venjança dels seus adversaris¹⁸⁹ i donarà la paga als qui l'odien, la qual cosa vol dir que totes les coses dolentes que aquests pobles fan contra nosaltres, ho fan a causa de l'odi que senten contra Déu. No odien Israel per haver comès idolatria com ells, ans per no comportar-se de la mateixa manera que ells, car Israel dóna culte a Déu, guarda els seus preceptes, no es casa amb ells, ni participa de llurs sacrificis, ans menysprea llurs pràctiques idolàtriques i les allunya dels seus llocs. Talment com diu el salmista: *És per vos que ens maten cada dia* (Ps 44:23), és també per l'odi que senten contra Déu que ens fan tots aquests mals. Són, per tant, els seus enemics i adversaris, dels quals Déu haurà de prendre venjança. És evident que en aquests versets Déu ens dóna fermaça de la futura redempció¹⁹⁰, puix que a l'època del segon Temple el poble de Déu no fou aclamat per les nacions, ans va ser objecte d'escarn: *Què fan aquests miserables jueus?* (Ne 3:34), i els seus homes més eminents foren servents en el palau del rei de Babilònia. Tot el poble estava en la servitud del rei. Però en aquells temps, Déu no prengué venjança dels seus adversaris ni va perdonar la seva terra i el seu poble.

Cal remarcar que aquest cant no assenyala cap condició de penediment o de culte [per a la futura redempció], ans testifica només que les calamitats s'esdevindran, que nosaltres les suportarem i que Déu, beneït sia, ens reprendrà severament, però no permetrà que es perdi el nostre record, sinó que tindrà pietat i castigarà els enemics *amb la seva espasa dura, gran i forta* (Is 27:1) i ens perdonarà els nostres pecats per amor del seu Nom¹⁹¹. Aquest cant, doncs, és una clara promesa de la redempció futura, mal que pesi als infidels¹⁹². Hom ja diu en el midraix *Sifre*¹⁹³: "Aquest és un gran cant, puix que conté el present, el passat i el futur, aquest món i el Món que Ve". L'Esclatadura indica el mateix en dir: *I Moisès vingué i féu sentir totes les coses d'aquest cant a les orelles del poble*

(Dt 32:44). El mot 'totes' ens vol fer avinent que es tracta de totes les coses que s'han d'esdevenir. Si el cant és curt de paraules és perquè Moisès els devia explicar els diversos temes que conté.

Si aquest cant l'hagués escrit un d'aquells que observen els estels i anuncien pel principi la fi de les coses¹⁹⁴, hauríem de creure el que diu, car fins ara tot s'ha acomplert, res no ha deixat de tenir efecte. Encara amb més de raó, doncs, hem de creure i esperar amb tot el cor les coses que Déu anuncia per boca de seu profeta, la pau sia amb ell, *l'home de confiança de tota la seva casa* (Nm 12:7), semblant al qual no n'hi va haver cap ni abans ni després d'ell.

NOTES

¹ No existeix cap edició crítica rigorosa d'aquest *Comentari sobre el Pentateuc*, llevat de la de la primera perícopa, que fou editada i traduïda per Jacob Newman (*The Commentary of Nahmanides on Genesis Chapters 1-6^a*, Leiden 1960). L'edició que tothom fa servir, tanmateix, és la de H.D. Chavel, *Perushé ha-Torà le-Rabenu Moshé ben Nahman*, Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1959, 2 volums, que permet una lectura relativament còmoda de l'obra. Com tots els treballs d'edició fets per Chavel, la manca de rigor científic i el silenci més absolut sobre tot allò que hagin pogut dir, de l'obra de Nahmánides, els erudits jueus no prou ortodoxos són molt evidents (cf. G. Scholem, *Ha-qabalà be-Gerona*, Aqademon, Jerusalem 1978, pàg. 89; G. Vajda a *REJ*, 121 (1962): 446-447; E. Gottlieb, *Mehqarim be-sifrut ha-qabalà*, Tel-Aviv 1976, pàg. 516-535). La traducció anglesa publicada sota el nom del mateix Chavel, *Commentary on the Torah*, Shilo Publishing House, Nava York 1971-76, 5 volums, és inservible per a qualsevol recerca, i no només pels innombrables errors que conté (molts causats per la lectura de l'hebreu del segle XIII en clau d'hebreu actual). Les paràfrasis llarguïssimes i constants (bé que indicades entre claudòtors, amb alguna excepció), la traducció aproximativa de la terminologia filosòfica, científic i cabalística medieval, la crassa ignorància del context històric català i cristià en què va viure Nahmánides, l'eliminació conscient de la majoria de referències als cristians, tot plegat fa que calgui considerar aquesta traducció una inacceptable manipulació, per dir-ho tot ras, on les intencions edificants o apològètiques prevalen contra tota altra consideració.

² El mot "gràcia" (HeN), cam a abreviatura per referir-se a la ciència esotèrica (*Hokhmà Nistarà*) va ser, segons que sembla, forjat per Nahmánides. Veg. G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pàg. 7; J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Nova York 1969 [la edició: 1912], pàg. 169, n. 10.

³ *Perushé ha-Torà le-Rabenu Moshé ben Nahman* [en endavant *Com.* + llibre + capítol i verset], vol. I, pàg. 7.

⁴ B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", dins *Rabbi Moses Nahmanides (RAMBAN): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, editat a cura d'I. Twersky, Harvard University Press, 1983, pàg. 11-34; A. Grossman, "Biblical Exegesis in Spain During the 13th-15th Centuries", dins *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, editat a cura de H. Beinart, Jerusalem 1992, vol. I, pàg. 137-146; M. Perani, "Note sull'esegesi biblica di Nahmanide", *Rivista Biblica*, 33 (1985): 229-243.

⁵ N.M. Sarna, "Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain", dins *The Sephardi Heritage*, editat a cura de R.D. Barnett, Londres 1971, pàg. 323-366; U. Simon, "The Spanish School of Biblical Interpretation", dins *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, pàg. 115-136.

⁶ A. Söenz-Badillos + J. Targarona Borós, *Gramàtics hebreos de Al-Andalus (siglos X-XII)*, Còrdova 1988, per a més detalls sobre aquests gramàtics.

^{6b} H. Schirmann, *Ha-shirà ha-ivrit bi-Sefarad u-ve-Provence*, Jerusalem 19612, vol. I, pàg. 24 de la introducció.

⁷ G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, París 1966, pàg. 33-44; D.R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, Nova York 1978, pàg. 13-46.

⁸ Veg. E. Fleischer, "The Gerona School of Hebrew Poetry", dins *Rabbi Moses Nahmanides (RAMBAN): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, pàg. 35-49.

⁹ Veg. Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, Barcelona 1993, pàg. 47; U. Simon, "The Spanish School", pàg. 119-120; N.M. Sarna, "Hebrew and Bible Studies", pàg. 350-351.

¹⁰ En dona la llista Q. Kahano en la introducció de la seva edició del *Séfer ha-Zikaron* de Yom Tov ben Abraham Al-Isbilí, Jerusalem 19822, pàg. 7-13.

¹¹ E. Feliu, "Quatre lletres de Mossé ben Nahman", *Calls*, 5 (1990): 74-75.

¹² Veg. J. Sarachek, *Faith and Reason. The Conflict Over the Rationalism of Maimonides*, Nova York 1970², pàg. 199-264; A.S. Halkin, "Ha-hérem 'al limud ha-filosofia", *Peraqim*, 1 (1967-68): 35-55.

¹³ Per a una presentació dels diversos aspectes de la vida i de l'obra de RASHÍ, veg. *RACHÍ, Ouvrage collectif*, Éditions du Service Technique pour l'Éducation, París 1974.

¹⁴ D. Berger, *Nahmanides' Attitude Toward Secular Learning and Its Bearing Upon His Stance in the Maimonidean Controversy*, submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts, in the Faculty of Political Science, Columbia University, [1965], pàg. 74-75.

¹⁵ D. Berger, *Nahmanides; Attitude*, pàg. 67.

¹⁶ Veg. Maimònides, *De la Guia dels Perplexos i altres escrits*, Barcelona 1986, pàg. 133-135.

¹⁷ La comporació amb les *raons seminals* de Sant Agustí és indefugible. Veg. l'extenso nota complementària de P. Agaësse i A. Solignac a llur edició del *De Genesi ad Litteram/Lo Gènesis au sens littéral*, Desclée de Brouwer, París 1972, vol. I, pàg. 657-668, pel que fa a l'estat de la qüestió sobre el veritable pensament del bisbe d'Hispana en aquest tema. Cal dir que l'ús del verb *barà* per indicar la creació del no-res ja havia estat fet anteriorment per Saadia Gaó i Maimònides (cf. A. Lifshitz, "Le-torat ha-beria Shel R. Moshé ben Nahman", *Sinai* 100 (1986-87): 525-541 (veg. p. 525, nota 2).

¹⁸ L'ús d'un amulet amb la figura d'un lleó amb finalitats mèdiques era corrent entre els metges de l'edat mitjana. Arnau de Vilanova en fabricà també un per al Papa Bonifaci VIII (veg. Arnau de Vilanova, *Obres Catalanes*, Barcelona 1947, II, pàg. 42).

¹⁹ Segons Dt 29:22.

²⁰ No cal dir que el comentari que segueix demana aquesta estricta literalitat en la traducció del verset bíblic, que és, d'altra banda, ben justificada gramaticalment. L'hebreu diu: *Ishà ki-tazri'ò we-yaledà zakhar...*

²¹ TB *Nidà* 31a.

²² Veg. *Lletra Santa concernent l'ajustament carnal de marit i muller*, atribuïda a Mestre Mossé de Girona, Barcelona 1986, pàg. 59-60; D. Berger, *Nahmanides' Attitude*, pàg. 35.

²³ Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 189.

²⁴ J. Prawer, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988, pàg. 154-162; E. Feliu, "Quatre lletres", pàg. 86.

²⁵ Mid *Sifré* sobre el Deuteronomi, 12, 29 (80).

²⁶ Al capdavant de l'anomenat "Sermó de Cap d'Any" (*Derashà le-Rosh ha-Shanà*), *Kivé RAMBAN*, vol. I, pàg. 251.

²⁷ *Séfer ha-Mitsvot le-ha-RAMBAM 'im hassagot ha-RAMBAN*, edició a cura de H.D. Chavel, Jerusalem 1981, pàg. 244; J. Prawer, *The History of the Jews*, pàg. 157-8; A. Newman, "The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides", *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, 10 (1968-69): 21-30; M. Nehorai, "Erets Israel be-toratam shel ha-RAMBAM we-ha-RAMBAN", dins *Erets Israel ba-hagut ha-yehudit bi-yamé ha-benayim*, Jerusalem 1991, pàg. 123-137.

²⁸ Cf. J. Prawer, *The History of the Jews*, pàg. 165.

²⁹ Per a més detalls, veg.: Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 76-92 (esp. notes 270-272).

³⁰ A l'obra *Tam ha-késsef*, editada a cura d'I. Last, Londres 1913, pàg. 41-47.

³¹ *Kivé RAMBAN*, vol. I, pàg. 429; E. Feliu, "Quatre lletres", pàg. 93, n. 68.

- 32 Q. Kahana, "Hossafot ha-RAMBAN leferushó la-Torà", *Ha-Mo'ayan*, 9 (1969): 25-47.
- 33 És el gramàtic tortosí del segle X Menahem ben Saruq, al·ludit en el context d'aquest comentari sobre Gn 35:16, el qual, fent derivar *kibrat* de *kabir*, 'gran', considerava que es tractava d'una gran distància.
- 34 TB *Sanhedrin* 21b.
- 35 Cf. Nm 17:23.
- 36 Els *esterlins* apareixen també en els dictàmens de Salomó ben Adret. Veg. E. Feliu, "Mots catalans en textos hebreus medievals: els dictàmens de Salomó ben Adret", *Calls*, 3 (1988-1989): 58-59.
- 37 Veg. L.S. Kravitz, *Text, Allegory and Symbol. The Maimonist - Anti-Maimonist Controversy and the Commentary of Nachmonides [sic] to the Torah*, Ph.D. Thesis, Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio, 1957, pàg. 26.
- 38 Així ho reporta E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Filadèlfia 1973-1984, vol. III, pàg. 100, en una citació de Gabirol que no he pogut comprovar.
- 39 S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Nova York 19662.
- 40 Pel que fa als funcionaris jueus en general, veg.: A.A. Neuman, *The Jews in Spain*, Filadèlfia 1948, pàg. 221-274; D. Romano, *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, Barcelona 1983; *id.*, *De Historia Judía Hispánica*, Barcelona 1991 (conté la reproducció facsimil de diversos articles de l'autor sobre funcionaris jueus).
- 41 J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, 1982; R. Chazan, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, 1989; J. Riera i Sans, "Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns [segles XIII-XIV]", *Calls*, 2 (1987): 113-143; A. Funkenstein, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", *Viator*, 2 (1971): 373-382.
- 42 S. Pinès, "Scholasticism After Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and His Predecessors", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. 1, núm. 10, pàg. 49-51.
- 43 J. Cohen, "Rationales for Conjugal Sex in RaABaD's *Ba'alei ha-nefesh*", *Jewish History*, 6, 1-2 (1992): 66-78 (74); *id.* "Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages", dins *Religionsgespräche im Mittelalter*, a cura de B. Lewis i F. Niewöhner, Wiesbaden 1992, p. 99 nota 22. També: J.L. Teicher, "The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the 12th century", dins *Homenaje a Millás-Vallcrosa*, Barcelona 1956, vol. II, pàg. 403-444 (esp. p. 444).
- 44 E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, II, pàg. 49-50.
- 45 Ho diu P. Duhem, *Le Système du Monde*, V, pàg. 38-75. Altres autors troben discutible aquesta influència concreta: F. Brunner, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina-París 1965, pàg. 55, nota 44.
- 46 Veg. el pròleg de Julius Guttmann a: Abraam bar Hiia, *Llibre Revelador*, versió de l'hebreu per J. Millás i Vallcrosa, Barcelona 1929 (esp. pàg. XVIII-XIX).
- 47 A. Funkenstein, "Nahmanides' Symbolical Reading of History", dins *Studies in Jewish Mysticism*, editat a cura de J. Dan i F. Tolmage, Cambridge, Mass., 1982, pàg. 129-150.
- 48 A l'article esmentat a la nota 43 de més amunt.
- 49 J. Sermoneta, "Pour une histoire du thomisme juif", dins *Aquinas and Problems of His Time*, Lovaina · La Haia 1976, pàg. 130-135; S. Pinès, "Saint Thomas et la pensée juive médiévale. Quelques notations", *ibid.*, pàg. 118-129.

⁵⁰ W.Z. Harvey, "Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter", *Jewish History*, 6, 1-2 (1992): 87-98; W. Bacher, "Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer", dins *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohen*, Berlín 1912, pàg. 119-133 (esp. pàg. 132-133); S. Pinès, "Histaberut ha-tequmà me-hadash shel medinà yehudit lefi Yossef ibn Kaspi u-lefi Spinoza", *Iyun*, 14 (1964): 289-317 (esp. pàg. 294ss) i sobretot, d'aquest mateix erudit, l'article 42 de més amunt; Ch. Touati, "Dieu et le monde selon Maïse Narboni", *AHDMA*, 29 (1954): 193-205; E. Gurwirth, "Actitudes judías hacia los cristianos en la España del siglo XV: Idearia de los traductores del latín", dins *Actos del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas* [1983], Toledo 1985, pàg. 189-196. D'altra banda, Y. Liebes ha trobat importants influències cristianes fins i tot en el *Zóhar* ("Hashpa'ot notsriyot 'al Séfer ha-Zóhar", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 2, 1 (1982-83): 43-74). Cal assenyalar també, com a complement, que l'escolàstica mèdica llatina influí poderosament sobre els metges jueus occitano-catalans del segle XIV (veg.: Arnaldi de Villanova *Opera Medica Omnia*, vol. VI.2: *Commentum in quosdam parabolis et alias aphorismorum series*, Barcelona 1993, pàg. 98-126, signades per L. García-Ballester i E. Felu). G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, París 1990, p. 232 ss.

⁵¹ Veg. W.Z. Harvey, "L'ànima: un tema comú a Rabí Hasday Cresques i Bernat Metge", *Colls*, 4 (1990): 53-68. Crec que hi ha punts de contacte clars entre l'escatologia jueva i les doctrines d'Arnau de Vilanova, que no s'han investigat encara; vegeu-ne algunes poques indicacions a: Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció*, pàg. 81 (nota 268) i pàg. 83 (nota 273). L'ús de les obres de Maimònides per part de diversos teòlegs cristians, sobretot Tomàs d'Aquino i Albert el Gran, ja ha estat força estudiat (vegeu-ne un estudi aprofundit a: A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, París 1988).

⁵² Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 125 i 144.

⁵³ S. Pinès, "Divré ha-RAMBAN 'al adam ha-rishon be-Gan 'Eden", dins *Galut ahar Golà. Mehqarim be-toledot 'am Israel mugashim le-Professor Hoim Beinart*, a cura d'A. Mirsky, A. Grossman i Y. Kaplan, Jerusalem 1988, pàg. 159-164.

⁵⁴ A l'article esmentat a lo noto 47 de més amunt.

⁵⁵ Vegeu-ne dades més completes a: Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 168-170.

⁵⁶ Hi ha un excel·lent resum de l'exegesi cristiana a: *Introduction à la Bible*, a cura d'A. Rabert i A. Feuillet, Tournai 1959, vol. I, pàg. 169-212. Per a un tractament exhaustiu, veg.: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'Écriture*, París 1959. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens*, p. 293, 394-405.

⁵⁷ *Mid Tanhuma*, pericopo *Lekh Lekhà*, 9; *Mid Be-Reshit Rabbà*, 40-8.

⁵⁸ *Com. Gn 2:3*. Veg. L.S. Krovitz, *Text, Allegory and Symbol*, pàg. 206. Abraham bar Hiia, *Llibre Revelador*, pàg. XIX, nota 1 (pròleg de J. Guttmann).

⁵⁹ *Com. Lv 17:11*. Cf. D. Berger, *Nahmanides' Attitude Toward Secular Learning*, pàg. 15-95 (notes 45, 46 i 47).

⁶⁰ Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 75.

⁶¹ S. Kamin, "Roshbam's Conception of the Creation in the Light of the Intellectual Currents of his Time", *Scripta Hierosolimitana*, 31 (1986): 116 [article reproduït posteriorment en el llibre del mateix autor: *Jews and Christians Interpret the Bible*, Jerusalem 1991].

⁶² B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love", pàg. 11.

⁶³ *Ibid.*, pàg. 26.

⁶⁴ *Com.*, Gn 1:1.

⁶⁵ *Com. Gn 1:1*. Veg. la nota 17 de més amunt.

⁶⁶ Veg. Joseph Kimhi, *The Book of the Covenant*, Toronto 1972, pàg. 39-40. El seu fill David Quimhi també li atribueix aquesta explicació comentant Gn 1:26.

⁶⁷ Cf. David Quimhi en el seu comentari a Ps 73:20, que fa aquesta mateixa interpretació tot atribuint-la al seu pare.

⁶⁸ Cf. Gn 1:27.

⁶⁹ El dia setè o de repòs.

⁷⁰ Mid *Be-Reshit Rabbà*, 11, 10.

⁷¹ Veg. el fragment del *Com.* Gn 1:1 a què es refereix la nota 17 de més amunt.

⁷² Expressions en què la forma gramatical tampoc no és, aparentment, la que hauria de ser.

⁷³ Mid *Be-Reshit Rabbà*, 19, 14. Cf. Ps 90:4 i vegeu: Mossé ben Nahman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 166-167.

⁷⁴ Cf. TB *Avodà Zarà* 9a.

⁷⁵ Cf. Gn 4:26. Que en els temps d'Enòs hom començà a idolatrar és uno de les interpretacions que s'han fet dels mots de Gn 4:26. Cf. TB *Shabat* 118b, i David Quimhi i RASHÍ *ad locum*.

⁷⁶ Cf. TB *Avodà Zarà* 9a.

⁷⁷ Aquestes persones "guanyades" quan eren a Haran són la gent que Abraham convertí a la coneixença del Senyor. Cf. Mid *Be-Reshit Rabbà*, 39, 21.

⁷⁸ Abraham nasqué l'any 1948 de la Creació, segons se segueix de TB *Avodà Zarà* 9a (vegeu-ne les notes aclaridores que duu la traducció anglesa del Talmud de Soncino Press).

⁷⁹ El sol i la lluna.

⁸⁰ El segon Temple fou esfondrat pels romans l'any 3828 de la Creació (68 dC), segons la tradició jueva, és a dir, cap al vespre d'aquell "dia" o mil·lenari.

⁸¹ A Babilònia.

⁸² El lleó, suara esmentat, representa Salomó, que pertanyia a la tribu de Judà, el símbol de la qual és el lleó. El gos representa (TB *Rosh ha-Shanà* 4a) el govern persa, que permeté de construir el segon Temple. Veg. TB *Yomà* 21b.

⁸³ Gn 1:20-23.

⁸⁴ Començà el 16 de setembre de l'any 239 (i acabà el 31 d'agost de 1239).

⁸⁵ Cf. TB *Pessahim* 94a.

⁸⁶ És a dir, el 5118 (= 1358 dC), en què prendrà començament el procés de la Redempció, amb la manifestació del Messies fill d'Efraïm. Veg. Mossé ben Nohman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 82.

⁸⁷ Vol dir l'espai de temps del cinquè mil·lenari, de Gn 1:20 a Gn 1:24.

⁸⁸ Podria ser que aquest text no fos correcte, car el començament del sisè mil·lenari fou el 1239. En lloc de "sisè" potser hauria de dir "cinquè". En aquest cas, la noció que s'acosta a la veritat seria la cristiandad. Veg. Mossé ben Nohman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 67, on aquest verset de Daniel és aplicat a Roma.

⁸⁹ M *Tamid* VII, 4.

⁹⁰ Potser al·ludeix al *Llibre de la Saviesa* (7:18), que ell mateix cita al "Sermó sobre les excel·lències de la Torà" (veg. Mossé ben Nohman, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 151). Però cal tenir en compte també TB *Berakhot* 3b, on hom diu, específicament, que només Déu coneix el punt mitjà de la nit.

⁹¹ Ho diu David Quimhí, explicant Gn 2:17, i Abraham ibn Ezra, comentant Gn 3:7.

⁹² Cf. TB *Sanhedrin* 42a. Mots de la benedicció de la lluna nova.

⁹³ "Voluntat" o "intenció". Cf. en català: "tenir lo idea de...", "fer pensament de...".

⁹⁴ TB *Pessahim* 6a.

⁹⁵ Mots que Déu adreça o Moisès.

⁹⁶ Coincideix plenament amb Sant Agustí, *De Gen. ad lit.*, IX, 6; *Civ. Dei*, XIV, 26.

⁹⁷ El lliure albir és fruit d'una transgressió i compta un risc per a l'home, que hauria pogut viure acomplint les seves funcions com la resta de criatures creades per Déu, com ara els astres o els àngels. Veg. Y.T. Longermann, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude Towards Science", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1992): 223-245 (esp. pàg. 228-229).

⁹⁸ Comentari de RASHÍ sobre Gn 11:28; *Mid Be-Reshit Rabbà*, 38, 13.

⁹⁹ Menahem ben Saruq, *Mahberet*, edició a cura d'A. Sáenz-Badillos, Granada 1986, pàg. 58*.

¹⁰⁰ A. Sáenz-Badillos, *Un diccionario hebreo de Provenza (siglo XIII)*, Granada 1987, pàg. 4*, recull aquests sentits. I també David Quimhí, tant en el seu diccionari (s.v. wr) com en el comentari sobre Gn 11:28.

¹⁰¹ Cf. Gn 10:10. Nahmànides considera que Caldea i el país de Xinar eren només les terres deçà l'Euftrat, i que els semites habitaven dellà el riu.

¹⁰² És a Haran, dellà l'Euftrat, on Jacob anà a cercar muller i s'enamorà de la bella Raquel, néta de Nahor, el germà d'Abraham, com explica Gn 29:4-5.

¹⁰³ Però l'Escriptura prova que restà a Haran, com demostra el viatge de Jacob a l'altra banda del riu per casarse amb algú de la seva nissaga.

¹⁰⁴ Aran era fill de Sem, segons Gn 10:22, i per tant avantpassat d'Abraham.

¹⁰⁵ És l'expressió que la Bíblia fa servir per referir-se al territori que habitaven els fills de Sem.

¹⁰⁶ Els paral·lelismes Balac = rei de Moab i Aram = Muntanyes de l'est d'aquest verset confirmen que Aram era en terra semita.

¹⁰⁷ TB *Bava Batra* 91a. Veg. Mossé ben Nahman, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 109-110; Maimònide, *Le Guide des Égarés*, trad. francesa de S. Munk, vol. III, pàg. 219, nota 6.

¹⁰⁸ Nahor és, aquí, el nom del germà d'Abraham, que vivia, com diu tot seguit, a Haran.

¹⁰⁹ Segons l'aliança que Déu va fer amb Abraham: *Dono aquest país als teus descendents, des del torrent d'Egipte fins al gran riu, el riu Euftrat* (Gn 15:18).

¹¹⁰ Aran nasqué a Ur dels caldeus segons Gn 11:28, però només ell, segons la interpretació restrictiva que en fa Nahmànides.

¹¹¹ Nahmànides creu que Abraham nasqué a Cut, com diu el *Llibre del Treball Agrícola Egipci* o *Agricultura Nabatea*, esmentat per Maimònides, però està en dubte sobre el lloc de naixença del seu germà Nahor.

¹¹² Llibre III, cap. XXIX. Sobre el *Llibre del Treball Agrícola* o *Agricultura Nabatea*, veg. el vol. III, pàg. 231, nota 2, de la traducció francesa de Munk.

¹¹³ És el que diu la traducció hebrea d'Al-Harizí, que Nahmànides utilitzava. L'original àrab i la traducció hebrea de Samuel ibn Tibon diuen "crescut" en lloc de "nascut".

¹¹⁴ A Ur dels caldeus. Reprèn el tema del primer paràgraf.

¹¹⁵ Comentant Gn 11:26.

- 116 Els mots de Moisès van tenir el suport de les plagues miraculoses.
- 117 Mots d'Is 42:7.
- 118 El país de Canaan.
- 119 La llengua de Canaan no era l'arameu.
- 120 Gn 11:32.
- 121 Que Nimrod llançà Abraham dins un forn.
- 122 Ur = foc.
- 123 [Llocs que tenen noms relacionats amb els fets que s'hi esdevingueren (cf. Nm 11:3, Ex 17:7 i Nm 11:34, respectivament)].
- 124 "Abrusador" (*saraf*) és un altre nom per indicar una serp.
- 125 Veg. la nota 57 de més amunt.
- 126 literalment: dels Vetlladors, missatgers que duen a terme les ordres de Déu, segons Dn 4:14.
- 127 En hebreu: *dimyon*, mot amb què Nahmànides intenta expressar la idea de prefiguració (veg. A. Funkenstein, "Nahmanides; Symbolic Reading of History", pàg. 137).
- 128 El text de Jeremies que precedeix aquest verset diu Seraiò i no pas Baruc.
- 129 L'orc que Joàs, rei d'Israel, havia empanyat.
- 130 Eliseu.
- 131 Cf. Gn 34:2.
- 132 El pas d'Abraham per Siquem (Gn 12:6) prefigura la lluita dels fills de Jacob contra Hamor per l'ultratge fet a Dina (Gn 34:7).
- 133 Quan Déu diu que li donarà el País, Abraham ja és a Siquem (Gn 12:7).
- 134 Es refereix al borreg de la vila de Siquem pels fills de Jacob (Gn 34:25-29). Veg. també Gn 15:16.
- 135 Veg. Js 8:1-24. Jericó, conquerida anteriorment, ho havia estat d'una manera miraculosa.
- 136 TB *Sotà* 36a.
- 137 Veg. Gn 35:27.
- 138 Veg. Gn 47:4.
- 139 Mid *Be-Reshit Rabbò*, 40, ó.
- 140 El midraix dona nombrosos exemples d'aquesta correspondència, presa com a prefiguració, entre versets referits a Abraham en un lloc i als seus descendents en l'altre.
- 141 Quan intentà fer passar Sara (aleshores Sarai) per germana seva davant dels oficials del Faraó (Gn 12:11-20).
- 142 Veg. Gn 12:1-3.
- 143 Mots de Jb 5:20.
- 144 Amb aquest afegitó de l'Eclesiastès, Nahmànides sembla valer justificar que també els justos pequen i Déu els jutja: *Al lloc del dret hi ha la maldat i al lloc de la justícia hi ha la dolenteria. I jo pensava: Déu jutja tant el bo com el dolent* (Ecle 3:16-17).
- 145 Aquest tipus d'al·legorització, que utilitzada prudentment per Nahmànides no provocà cap mena de reacció, és la que encengué l'esca de la controvèrsia de 1303-1306 sobre l'estudi de la

filosofia. Cal dir, però, que els filòsofs jueus titllats d'al·legoristes, de la generació posterior a Nahmònides, van anar molt més enllà en aquestes interpretacions. Veg. Ch. Touati, "La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques", *REFJ*, 128 (1968): 21-37.

¹⁴⁶ L'escrit en què els habitants del país s'oposaven a la reconstrucció del Temple que els jueus repatriats de Babilònia havien començat. Aquesta oposició creà molta enemistat i durà molts anys.

¹⁴⁷ Vegeu l'abast profètic d'aquest i d'altres versets semblants a: Mossé ben Nahmon, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 22.

¹⁴⁸ Passatge obscur de la visió del Temple restaurat, on el mot clau que Nahmònides aprofita és el verb "eixamplar".

¹⁴⁹ RASHÍ, David Quimhí, Abraham ibn Ezro, entre els qui precediren Nahmònides en aquesta interpretació.

¹⁵⁰ Aquestes dades lingüístiques són ben certes. L'hebreu pertany a la branca semítica occidental septentrional i no és sinó un dialecte cananeu (veg. M. Hadas-Label, *Histoire de la langue hébraïque*, Publications Orientalistes de France, París 1977, pàg. 14-15). Abraham, pel seu origen, devia parlar arameu. Referint-se a Jacob, l'Esriptura diu: *El meu pare era un arameu errant que baixà a Egipte...* (Dt 26:5), tot i que Jacob ja emprà l'hebreu en els seus tractes amb Laban.

¹⁵¹ El començament del llibre de Daniel és escrit en hebreu fins a 2:4; per tant, els mots de Nabucodonosor reportats a 2:3 són en aquesta llengua, però la conseqüència que Nahmònides treu d'aquest fet purament literari és inversemblant. No és creïble que el rei de Babilònia parlés hebreu; és ell mateix que mana que hom ensenyi a Daniel i els seus companys "la llengua dels caldeus" (Dn 1:4).

¹⁵² Relatiu a la prohibició de la idolatria.

¹⁵³ Veg. *Cam. Gn* 11:28.

¹⁵⁴ *M. Aval* I, 3.

¹⁵⁵ *Mid Mekhilta de Rabí Ismael*, edició de J.Z. Lauterbach, II, pàg. 247.

¹⁵⁶ Veg. Maimònides, *Mishné Torà*, I, *Yesodé ha-Torà*, cap. V (trad. francesa de V. Nikiprowetzky i A. Zaoui: Maimonide, *Le Livre de la Connaissance*, París 1961, pàg. 68-76).

¹⁵⁷ Té un sentit esotèric, cabalistic.

¹⁵⁸ Abraham manifesto la *sefirá* o atribut de l'Amor. Els profetes, en canvi, que solen anunciar càstigs, representen lo *sefirá* o atribut del Rigor. Veg. G. Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, París 1957, pàg. 200-201.

¹⁵⁹ *Mid. Wa-Yiqrà Rabbà*, 27, 6.

¹⁶⁰ *Cf. Maimònides, Mishné Torà*, VIII, *Issuré Mizbeah*, cap. III, 2.

¹⁶¹ Dada que figura en molts autors antics i medievals. Veg. els testimoniatges (un de cristià i un de jueu) a: Brunetto Latini, *Llibre del Tresor*, I, 165 [vol. II, pàg. 75-76, de l'edició catalana a cura de C.J. Wittlin, Barcelona 1976]; Gershon ben Shloma d'Arles, *The Gates of Heaven (Shaar ha-Shamayim)*, traducció de F.S. Bodenheimer, Jerusalem 1953, pàg. 208.

¹⁶² *Mid Shir ha-Shirim Rabbà*, I, 5.

¹⁶³ *Mid Shemot Rabbà*, 42, 9.

¹⁶⁴ Part III, cap. 46.

¹⁶⁵ *Mid Sifra*, perícopa *Be-huqotai*, 2,1; Mossé ben Nohman, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 131-132.

¹⁶⁶ *TB Berakhot* 33a.

¹⁶⁷ A Gn 1:29-30, Déu dona les herbes i els arbres perquè serveixin d'aliment a l'home. En

canvi, després del Diluvi, li dona tot allà que es mou i té vida, bé que caldrà que s'abstingui de menjar la carn amb la sang (Gn 9:3-4).

168 En comentar Gn 9:5. La pericopa *Toledot Noàh* comprèn de Gn 6:9 a Gn 11:32. Veg. Y. I. Langermann, *Acceptance and Devaluation*, pàg. 239.

169 Cf. Is 1:1:1.

170 TN *Sonhedrin* 99a. Veg. Mossé ben Nahman, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 31, nota 62.

171 Veg. la nota 27 de més amunt i el seu context.

172 Mots de Is 26:19.

173 TB *Ketubot* 110b.

174 RASHÍ ho interpreto com una promesa que depèn d'unes condicions. Per Nahmànides, en canvi, és un precepte positiu, una obligació.

175 Important principi talmúdic que té en vista de fer prevaler la misericàrdia contra tota interpretació massa rigorosa o legalista de la llei. Nahmànides sembla citar literalment els mots de RASHÍ en el seu comentari a Dt 6:18. Cf. TB *Bava Qama* 99b-110a; TB *Bava Metsi'a* 30b; D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Filadèlfia 1976, pàg. 90-101; R. Drai, *Le mythe de la loi du talion. Une introduction au droit hébraïque*, Ais de Provença 1991, pàg. 177-189.

176 En aquest verset de Dt 6:18.

177 Principi que obliga el venedor d'unes terres a donar la preferència de poder-les comprar al propietari dels terrenys adjacents. Cf. TB *Bava Metsi'a* 108a.

178 Requisit que els Doctors del Talmud afegiren a les tres condicions (saber les pregàries, tenir fills i no tenir res de menjar o caso) que la *Misnà* estipula per o l'ancià que és triat per a fer de lector davant l'arca els dies de dejuni. Cf. TB *Ta'anit* 16a-b.

179 Un dels trets pel qual ha de distingir-se l'estudiós de la Torà. Cf. TB *Yoma* 86a.

180 És Déu mateix, en el verset següent (32:27), que diu que tem que els enemics d'Israel no diguin que són ells els que l'han vençut.

181 TB *Shabat* 55a.

182 Déu necessitava el poble d'Israel perquè la seva Divina Presència (la *Shekhinà*) pogués habitar en aquest món de boix, com diu a Com. Ex 29:46. Per a alguns aspectes cabalístics d'aquesta idea, veg. M. Idel, "Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale", dins *Lettre sur la Sainteté*, traduïda i comentada per Ch. Mopsik, Verdier, Lograsse 1986, pàg. 341-342.

183 En el moment de la redempció final.

184 El cel en el cas de Déu.

185 La *mà forta* al·ludeix a l'atribut de Justícia, que és la cinquena *sefirà*: DIN. Cf. Com. Ex 14:31 i 17:16.

186 La redempció d'Israel comporta la redempció de la *Shekhinà* del seu místic exili. Veg. G. Scholem, *Kabbalah*, pàg. 166.

187 L.S. Kravitz, *Text, Allegory and Symbol*, pàg. 267ss.

188 El que ve a continuació és un resum de Dt 32:7-25.

189 Cf. Dt 32:41 i 43.

190 Veg. Mossé ben Nahman, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, pàg. 23.

191 Mots de Ps 79:9.

¹⁹² Els cristians, que referien les promeses de redempció a l'època del segon Temple, és a dir, a Jesús de Natzaret. Veg. A. Grossman, "Biblical Exegesis in Spain" (nota 4 de més amunt), pàg. 140.

¹⁹³ Mid *Sifré* sobre el Deuteronomi, perícopa *Haazinu*, 333.

¹⁹⁴ Mots d'Is 46:10, però emprats aquí per descriure els astròlegs.

EL COMENTARIO AL PENTATEUCO DE MOSSÉ BEN NAHMAN

La imagen de Nahmánides que han puesto de relieve la investigación histórica y filológica de estos últimos tiempos es bastante diferente de la que la tradición nos había transmitido miméticamente. La constante contraposición de Maestro Mosse de Girona y Maimónides, cómoda y perfectamente gratuita, había impuesto al gran rabino catalán el papel de representante de una religión en la que la fe ahogaba a la razón y el sentimiento a la filosofía. No nos habíamos dado cuenta con suficiente claridad de que Nahmánides es un ecléctico que acepta todo lo que le parece mejor de las doctrinas y de las ciencias de su tiempo, un disputador temible, muy al corriente del pensamiento filosófico y de las doctrinas religiosas de los cristianos, una personalidad fuerte, digna de representar al judaísmo ante las más altas autoridades civiles y eclesiásticas del país. Su *Comentario al Pentateuco*, obra máxima del judaísmo catalán, superior, en mi opinión, a los comentarios de Salomón ben Isaac (Rashi) y de Abraham ibn Ezra, a quienes menciona continuamente, contiene una de las "prosas más memorables de toda la literatura hebrea medieval" (B. Septimus). No hay duda alguna de que debió dedicar largos años de su

vida en Girona a esta obra, así como está claro que la retocó estando ya en tierra de Israel, a donde se trasladó con el deseo de cumplir con un precepto que los antiguos maestros del judaísmo habían valorado altísimamente: instalarse en tierra de Israel tiene el mismo valor que todos los demás preceptos juntos. Consciente de la existencia de distintos niveles de exégesis, Nahmánides explora la Escritura intentando hallar, antes que nada, el sentido literal, teniendo en cuenta las doctrinas filosóficas de los antiguos gramáticos judíos de Al-Andalus, y extrayendo después los diversos sentidos que permite la interpretación figurativa: el tipológico, el moral, el místico... entendiéndolo por místico el sentido que le ofrece la "vía de la Verdad", es decir, la tradición esotérica que en aquellos momentos empezaba a ser conocida con el nombre específico de Cábala. Nahmánides no se desdigna de recorrer a algunas doctrinas físicas y metafísicas de su tiempo con tal de hacer más comprensible su exégesis, mientras ello no traicione su sentimiento religioso, profundamente arraigado en la tradición judía. Sus palabras se dirigen a todo el mundo, y mientras habla de las cosas divinas y de las cosas humanas, nunca se olvida de

tener palabras de consuelo en aquellos pasajes en los que es necesario justificar la condición adversa de los judíos en el exilio. Su *Comentario al Pentateuco* que

acompaña al texto de la Biblia rabínica desde hace siglos, es la piedra más preciosa del tesoro cultural que nos legó el judaísmo catalán de la edad media.

THE COMMENTARY ON THE PENTATEUCH BY MOSES BEN NAHMAN

The image of Nahmanides which has been thrown into relief by historical and philological research in recent times is quite different from that which had previously been transmitted to us in mimetic fashion by tradition. The constant antithetical comparison, too easy and too gratuitous, of Master Moses of Girona and Maimonides, had imposed on the great Catalan rabbi the role of representative of a religion in which reason was suffocated by faith and philosophy by feeling. We had not realized clearly enough that Nahmanides was an eclectic who gathered together everything that seemed to him to be the best of the doctrines and the sciences of his time: he was a fearsome debater, well versed in the philosophical thinking and religious doctrines of the Christians, and a strong personality worthy of representing Judaism before the country's highest civil and ecclesiastical authorities. His *Commentary on the Pentateuch*, the finest work of Catalan Judaism - superior, in my opinion, to the commentaries of Solomon ben

Isaac (Rashi) and of Abraham ibn Ezra, whom he mentions continuously - contains one of the "more memorable prose passages in medieval Hebrew literature" (B. Septimus). There can be no doubt that he must have dedicated long years of his life in Girona to this work, as it is also clear that he revised it once he had settled in the land of Israel, where he had gone with the aim of complying with the precept which the ancient masters of Judaism had valued so highly: settling in the land of Israel has the same value as all the other precepts combined. Aware of the existence of different levels of exegesis, Nahmanides explores the Scripture searching for, above all else, its literal sense, bearing in mind the philosophical doctrines of the ancient Jewish grammarians of Al-Andalus, and subsequently extracting the various meanings permitted by figurative interpretation: typological, moral, mystic, and so on - 'mystic' being understood as the meaning offered by the 'way of Truth', that is, the esoteric tradition which at

that time was coming to be known by the specific name of Cabala. Nahmanides did not spurn resorting to certain physical and metaphysical doctrines of his time in order to make his exegesis more comprehensible, as long as this did not betray its religious feeling, deeply rooted in the Jewish tradition. His words are addressed to everyone, and while he speaks of things

human and divine, he never omits to have words of consolation in those passages where it is necessary to justify the adverse condition of the Jews in exile. His *Commentary on the Pentateuch*, which has accompanied the text of the rabbinic Bible for centuries, is the most precious stone of the cultural legacy bequeathed to us by the Catalan Jews of the Middle Ages.

LE COMMENTAIRE SUR LE PENTATEUQUE DE MOÏSE BEN NAHMAN

L'image de Nahmanide mise en relief par la recherche historique et philologique de ces derniers temps est assez différente de celle qui nous avait été transmise par la tradition d'une façon mimétique. L'opposition constante entre Maître Moïse de Gérone et Maïmonide, facile et parfaitement gratuite, avait imposé au grand rabbin catalan le rôle de représentant d'une religion dans laquelle la foi étouffait la raison et le sentiment la philosophie. Nous ne nous étions pas rendu compte d'une façon suffisamment claire que Nahmanide est un éclectique qui accueille tout ce qui, à son sens, est le meilleur des doctrines et des sciences de son temps, un polémiste redoutable, tout à fait au courant de la pensée philosophique et des doctrines religieuses des chrétiens, une personnalité forte, digne de représenter le

judaïsme devant les plus hautes autorités civiles et ecclésiastiques du pays. Son *Commentaire sur le Pentateuque*, oeuvre capitale du judaïsme catalan, supérieur, à mon avis, aux commentaires de Salomon ben Isaac (Rashi) et d'Abraham ibn Ezra, qu'il cite continuellement, contient l'une des "proses les plus mémorables de toute la littérature hébraïque médiévale" (B. Septimus). Il n'y a aucun doute qu'il dut consacrer à cette oeuvre de longues années de sa vie à Gérone et il est également clair qu'il la corrigea, une fois en terre d'Israël, où il se rendit avec le désir de suivre le précepte auquel les anciens maîtres du judaïsme accordaient le plus haut prix; S'installer en terre d'Israël a la même valeur que tous les autres préceptes réunis. Conscient de l'existence de différents niveaux d'exégèse, Nahmanide explique

l'Écriture en essayant d'y trouver, avant tout, le sens littéral, en tenant compte des doctrines philosophiques des anciens grammairiens juifs d'Al-Andalous et en en extrayant ensuite les divers sens que permet l'interprétation figurative: le typologique, le moral, le mystique... en entendant par mystique le sens que lui offre la "Voie de la Vérité", autrement dit, la tradition ésotérique qui commençait à être connue à cette époque sous le nom spécifique de Cabale. Nahmanide ne dédaigne pas de recourir à quelques doctrines physiques et métaphysiques de son temps, afin de ren-

dre plus compréhensible son exégèse, pour autant que cela ne trahisse pas son sentiment religieux, profondément enraciné dans la tradition juive. Ses mots sont adressés à tous, et pendant qu'il parle de choses divines et de choses humaines, il n'oublie jamais de prononcer des mots de consolation dans les passages où il est nécessaire de justifier les conditions adverses des juifs dans l'exil. Son *Commentaire sur le Pentateuque*, qui accompagne le texte de la Bible rabbinique depuis des siècles, est la pierre la plus précieuse du trésor culturel qui nous a été léguée par les juifs catalans du Moyen Age.

COMUNICACIONES

VIVRE SA JUDÉITÉ A PUIGCERDÀ DU MILIEU DU XIII^{ème} SIÈCLE A LA GRANDE PESTE

Claude Denjean

Université de Toulouse-Le-Mirail

La plupart des travaux concernant les Juifs de Catalogne –comme d’Aragon, des Comtés de Toulouse ou de Provence– tant synthétiques que ponctuels– traitent de cités le plus souvent riches, d’un poids démographique, économique et politique certain, où ont vécu des Juifs de cour ou des personnalités célèbres par leur activité intellectuelle¹. Le but du travail en cours, s’effectuant dans le cadre d’une thèse de Doctorat² consiste en l’étude statistique d’une population qui ne s’est pas spécialement illustrée dans l’histoire, que l’on peut espérer représentative du peuple juif médiéval qui vit au milieu des Chrétiens l’expansion du marché cerdan³. Hommes et femmes “ordinaires” laissant trace de leur vie matérielle dans les registres notariés de la “scribanie” locale. Aux côtés des Chrétiens, ils font confiance au notaire à l’occasion des actes de leur vie commerciale, financière ou familiale. Ils se rendent auprès du “scriptor” ou dans quelque local commercial où la transaction s’opère “in tabula”⁴ lorsque celui-ci ne se déplace pas dans le call⁵. Toutefois, cette communication ne représente encore qu’un bilan provisoire puisque la documentation n’est pas encore totalement analysée et le traitement statistique sur les fortunes et les prêts non terminé⁶. Cette étape dans la recherche laissera donc certaines questions en suspens même si nous pourrions tenter de les éclaircir grâce à des documents dépassant la limite chronologique de 1348 qui correspond au début d’une période de décrue démographique, économique... et documentaire⁷.

Puigcerdà est, avec sa voisine Llivia, la seule communauté urbaine de Cerdagne, vallée d’altitude qui communique avec le Languedoc par le col du Puymaurens, avec le Roussillon par le col de la Perche et avec la Catalogne septentrionale par les cols de Núria ou de la Molina. C’est une ville récente, une “re població” de 1177, centre d’un actif marché rural où se négocient boeufs, vaches, mules, troupeaux d’ovins ou de “bêtes à laine” avec ou sans chèvres et même petite volaille; où s’échangent blé, seigle, froment ou herbe⁸. C’est un centre textile avec ses

“sastre” et “textor”... et ses travailleurs dispersés dans les vallées voisines⁹. Ici deux aires s’interpénètrent: celle du Languedoc, plus précisément du Comté de Foix¹⁰ avec ses natifs d’Ax, de Pamiers, de Foix et quelques toulousains; puis, plus prégnante parce qu’aussi administrative, celle du Roussillon: Villefranche de Conflent, Cuxa, Elne, Perpignan... On prête aussi à des Andorrans et les chanoines ou paysans d’Urgell fréquentent ce marché. Comme de nombreux Chrétiens, les Juifs habitants de Puigcerdà sont originaires de Carcassonne¹¹, de Villefranche, de Collioure, d’Elne ou de Perpignan, d’Urgell... Nous pouvons donc examiner quelle est la place et l’intégration des Juifs dans la société à travers leurs activités de commerce et de crédit. Question particulièrement sensible par l’utilisation qui a pu en être faite. Qu’en est-il du Juif prêteur? Du Juif usurier prenant des gages à des paysans endettés?¹² Comment peuvent-ils vivre leur judéité?

Les Juifs de Puigcerdà sont présents dès le milieu du XIIIème siècle alors que la cité s’agrandit comme le prouve le nombre croissant de registres ou l’extension des murailles. Mais les premiers registres conservés remontant à 1260, il n’est pas possible de dater plus précisément l’arrivée des Juifs d’après les actes notariés. En effet, leur nombre croît dans la décennie quatre-vingt. Mais celui des Chrétiens aussi. Il est donc permis de croire que ces Juifs s’installent à Puigcerdà durant ces vingt années qui connaissent l’essor des transactions car certains Juifs opérant dans la cité cerdane sont spécifiés originaires de Perpignan ou de Villefranche puis deviennent “*habitor podiiceretani*”. Certains sont souvent absents, font des affaires seulement durant plusieurs périodes et nomment des procureurs pour le reste de l’année. Mais nous ne serons pas aussi affirmatifs que M. Delcor¹³ et nous nous contenterons de conclure à l’activité courante de Juifs au moins en 1260 puis à leur connaissance toujours meilleure par les scribes¹⁴. Certains habitaient la ville avant cette date, d’autres avaient poussé des incursions en vue d’étendre leurs affaires depuis Perpignan ou d’autres cités méridionales¹⁵. D’ailleurs, avec R. Emery, nous resterons prudents au sujet de l’utilisation de l’onomastique comme signe d’immigration récente et des origines géographiques du migrant¹⁶. Se nommer Roxela, Besalú ou Cogliure n’est pas une preuve suffisante d’arrivée récente ou de telle provenance. Les documents le prouvent qui nous parlent plus tard de ces mêmes Juifs comme venant du Languedoc, du Roussillon ou de Catalogne sans que leur nom ne l’indique alors que d’autres dont l’appellation semblerait le présager sont d’anciens habitants de la cité. Il nous suffira dans notre démonstration présente d’avoir signalé que le Juif à Puigcerdà n’est pas un individu exotique ou étranger mais un personnage familier et qu’il connaît des clients habituels.

Enfin, ces Juifs ne sont pas tous connus. Seuls ceux qui prêtent, commercent ou testent sont inscrits dans les registres. Et tous ne prêtent pas. Nous pouvons découvrir par hasard des Juifs empruntant, témoignant ou testant qui nous échappent totalement par ailleurs. Il est donc difficile d'apprécier leur nombre exact. Se pose alors le problème du choix d'un coefficient adapté. Non seulement celui des feux, qui peut être relativement réglé par le dépouillement des testaments – nous dirons alors: un feu comprend en moyenne cinq personnes. Mais celui du rapport entre Juifs connus du notaire et ceux absents du milieu du commerce ou des prêts, mourant sans penser à tester, trop peu notables pour témoigner. Si nous estimons autour de cinq les Juifs prêteurs dans les années 1260, vingt en 1270, quarante en 1280 mais quatre-vingt-cinq en 1286 sur une population totale de 6.500 habitants au XIVème siècle dans la quatrième ville de Catalogne, nous pouvons déjà noter que l'augmentation significative est sans doute accentuée par l'effet produit dans les calculs par le dépouillement d'un seul "*Liber judeorum*". En outre ce calcul nous permet d'évaluer la population juive autour de quinze pour cent¹⁷. Mais seules quatre ou cinq familles ou sociétés sont importantes et possèdent des fortunes conséquentes¹⁸. Les autres sont de petits prêteurs ou des prêteurs occasionnels. Les derniers travaillent dans le textile mais ne prêtent pas. Un fait est certain, aucun n'est simplement prêteur. Il est difficile de connaître au XIIIème siècle les métiers exercés¹⁹ car ils ne sont pas spécifiés mais au cours du XIVème siècle nous trouvons de nombreux médecins, marchands, travailleurs du textile qui pratiquent le prêt commercial ou agricole ou lèvent les impôts de Llivia et de Queroll²⁰. Cette société ressemble donc à celles des autres cités connues mais semble numériquement importante en proportion des Chrétiens.

Cette population caractéristique des communautés sans aljama semblables du monde méditerranéen occidental peut être observée à travers un prisme parfois déformant: la plume du scribe chrétien. En effet, nous n'avons pas travaillé sur des sources hébraïques, Puigcerdà ne conservant qu'un passage de la *Bible* dans ses registres et Perpignan quelques rares textes. Ces documents étaient pourtant fondamentaux pour les Juifs eux-mêmes qui y faisaient référence dans les actes passés auprès des Chrétiens, surtout les actes de mariage²¹. Mais ils ont été sans doute victimes de l'expulsion comme le plus souvent les vestiges archéologiques ou épigraphiques²².

Sans doute existe-t-il plusieurs *Libri judeorum* à Puigcerdà. Mais un seul, celui de 1286 contient des actes spécifiquement juifs, surtout des prêts, quelques actes familiaux. Les autres sont des *Debitorum et judeorum*²³. Certains *Libri extraneorum*²⁴ se révèlent à la lecture mériter le nom de *judeorum* tant les actes impliquant les Juifs se succèdent. Les

hasards de la conservation ne sont pas les seuls responsables. Les divers éléments se corroborent pour montrer que le scribe ne classe pas le plus souvent ses registres selon la qualité de Juif ou de Chrétien mais selon le type d'acte: dette, solde, constitution de dot, testament... Avec toute la part de négligence que cela comporte.

Au début de notre travail s'est posé le problème suivant: qui est juif? Le repérage s'est effectué d'abord grâce à l'unique *Liber judeorum* car au XIIIème siècle, le scribe oublie assez souvent de signaler la qualité de juif de tel ou tel prêteur. Le nom n'est pas toujours une preuve: des Astruch, Struch ou Bonastruch ne sont pas toujours juifs, des Bonmacip, des Vidal peuvent l'être ou pas comme certains Sala ou Czasala. Un Abraham, une Regina ou Preciosa le sont toujours mais pas les Bonafilia ou Maria. Un Salomon n'est pas juif... Bien sûr, nous finissons toujours par trouver les actes contenant la mention de juif ou juive. Mais il importe que le nom courant ne désigne pas précisément les Juifs même si certains sont seulement portés par des Juifs, d'autres par des Chrétiens. Le système de transmission est plus spécifique: le fils porte le nom de son père et de son grand-père: par exemple, le fils de Deuslosal Boniach s'appelle Boniach Deuslosal²⁵, Abraham Juceff, Juceff Abraham comme abrégé de Juceff, fils d'Abraham de Rochela. Dans le cas chrétien, le fils porte exactement le même nom que le père. Cependant, certains Juifs possèdent un nom se transmettant comme celui des Chrétiens: les de Turri, les de Soall du moins pendant une ou deux générations²⁶. Dans d'autres cas, les deux systèmes se mêlent²⁷. Mais ce nom est un nom social, le nom pour les Chrétiens. Les actes de mariage constituant des dots de la fin du XIVème siècle²⁸ spécifient qu'il existe un nom hébreu à destination interne. Un notaire juif écrivant l'hébreu existe d'ailleurs à l'intérieur de la communauté comme ce Struch responsable des actes de mariage juifs²⁹. Il fallait un scribe pratiquant l'hébreu pour écrire les actes conservés de nos jours. Les membres de la communauté de Puigcerdà pouvaient donc, dans une certaine mesure et pour certains d'entre eux, utiliser les textes religieux dans la langue appropriée, comme le prouve la mention de livres en caractères hébraïques, et posséder cet important acte de mariage comme le veut la tradition. Du reste de leur pratique, nous ne savons rien. Cette population juive est donc intimement mêlée et liée à la société chrétienne, sans ségrégation et avec une conscience limitée de la différence. Le Juif est identique. Et pourtant, il est autre, étranger, irréductiblement, et appartient d'abord à sa communauté. Il a double face, double vie pour le scribe chrétien qui le nomme. Il est voisin mais juif.

L'habitant de Puigcerdà distingue-t-il le Juif du Chrétien avec précision, dans le sens de différenciation visuelle immédiate, puis de ségrégation? Nous venons de l'affirmer, le scribe, pressé, l'oublie à l'occasion.

Combien de fois d'ailleurs à la fin du XIII^{ème} siècle et au début du XIV^{ème} doit-il rajouter "judeus" au-dessus du nom. Non pas obligatoirement qu'il ne sache pas la qualité de juif du prêteur mais il ne ressent pas la nécessité de la préciser. Peut-être parce que c'est "le Juif", il le connaît. En effet, si nous pouvons nous autoriser une analyse des lapsus des scribes, nous remarquons que le nom erroné affecté au juif correspond au gribouillage d'un copiste porté aux oublis et aux ratures mais aussi à celui qui fréquente souvent certains prêteurs et ayant l'habitude d'écrire leur nom les écrit encore une fois ou qui confond le nom du père et du fils. Parfois rapidement, parfois avec grand soin, selon la valeur de l'acte. Par contre, lorsque les témoins appartiennent aux deux communautés, leurs noms sont le plus souvent séparés entre juifs et chrétiens. Plus encore, lorsque quelque testateur rappelle à ses "manuissores" le remboursement des dettes qu'il a contractées et parle de prêteur juif, il fait mention de "ce juif"³⁰, sans plus d'aménité, le démonstratif se faisant alors signe du doigt pour désigner. Ces documents sont d'ailleurs très rares, soit que les dettes soient remboursées – nous en connaissons de nombreuses – soit peut-être oubliées. La proportion des références à des prêts non remboursés nous semble cependant actuellement particulièrement faible³¹.

Le Juif est donc fort proche du scribe chrétien. De même, il connaît, grâce à une fréquentation assidue, les notabilités locales, consuls et syndics des lieux où il lève l'impôt comme la vallée du Queroll ou Llívia³². Certains paysans sont des clients traditionnels de certains juifs.

Le Chrétien et le Juif, s'ils ne se distinguent pas sur le papier de manière nette différent-ils par le vêtement? Si nous trouvons trace d'un vêtement traditionnellement attribué au Juif³³, les testaments mentionnant des pièces d'habillement ne diffèrent pas nettement de ceux des Chrétiens. Pourtant un inventaire mentionne toujours ce qui sort de l'ordinaire. Les scribes de Puigcerdà peuvent recopier les interdictions de saint Vincent Ferrier³⁴ interdisant aux Juifs certains lieux ou éléments de luxe comme la couleur rouge. Ces interdits ne devaient pas être fort respectés.

La distinction du Juif s'accompagne donc d'une intégration qui nous semble notable selon nos documents et que de nombreux auteurs ont soulignée³⁵. A tel point que les testateurs juifs de Puigcerdà donnent à l'"*elemosina*" juive, aux "pauvres de Jésus-Christ"³⁶.

Cette "convivencia" est-elle spatiale? Ou bien peut-on reconnaître la différence entre un espace juif et un espace non-juif? Tout d'abord, se marque-t-elle dans la possession de biens immobiliers? A Puigcerdà, les mentions de propriété juive de prés et de champs sont rares. De même, les animaux appartenant traditionnellement aux Juifs comme les mules ou la volaille peuvent être élevés en dehors de grands espaces

ruraux. Ces commerçants sont plutôt des urbains, dans une ville où vivent des hommes dont le métier est "pastor". Nous trouvons mention d'achat de vin mais non de vigne, d'herbe plus souvent que de prés, éventuellement de "bêtes à laine". Le plus souvent de mules. Qui peuvent provenir de gages. Par contre, achats et ventes de maisons sont courants, avec, dans certains cas "aerea, ortum et columbarium" quoique les testaments soient le plus souvent muets à leur sujet. Ces maisons sont les résidences familiales, "hospitum meum", la "domus" abritant l'épouse, les enfants et éventuellement un ascendant. Et sans doute à l'occasion quelque Juif de passage, parent ou associé. Ce sont aussi des propriétés de rapport, parfois dans ce cas également issues de gages. Manière d'avoir peu différente de celle des autres habitants de Puigcerdà dont certains collectionnent les demeures et trafiquent des biens immobiliers.

Par contre les Juifs, peut-être parce qu'ils sont de nouveaux arrivants, possèdent des immeubles dans les quartiers périphériques ou les nouveaux lotissements. Plusieurs mentions concernent le quartier des Lices, près des murailles et près du couvent des frères prêcheurs³⁷. D'autres maisons se trouvent dans la Villeneuve³⁸, adossées aux murailles près de la porte de Sainte-Marie, donc de l'église paroissiale et du cimetière³⁹. Là aussi, l'obéissance aux interdits traditionnels rappelés plus tard en 1415 par saint Vincent Ferrier devait être très relative: les Juifs voisins devaient facilement circuler dans l'espace sacré de l'église et des cimetières tant paroissial que conventuel. Là aussi la présence auprès des clercs est notable. Suite logique de l'occupation de la Villeneuve, les Juifs ont enfin des maisons dans les quartiers nouvellement lotis au XIIIème siècle près de l'étang. Nous trouvons donc deux axes majeurs d'habitat juif: le premier du nord au sud, c'est-à-dire de l'étang au couvent dominicain et aux Lices; le second de l'ouest à l'est coupant les quartiers nord récents de Puigcerdà, c'est-à-dire de l'église de Sainte-Marie à la Morera, sans compter les jardins situés près de l'escarpement dans le quartier affecté à cet usage. Une rue de la "Boveria velha" au XIVème siècle, près du couvent des frères mineurs reste mystérieuse mais confirme la relation de proximité avec les Franciscains signalée par des documents tardifs⁴⁰. Pendant le XIVème siècle, des textes citent le call de Puigcerdà mais sa localisation exacte pose problème pour être établie avec précision⁴¹, les fouilles archéologiques ayant été limitées par l'extension des constructions récentes.

Les confronts des maisons juives peuvent être occupés par des propriétés chrétiennes ou des voisins juifs, selon le quartier habité. Les biens les plus éloignés des axes d'urbanisation juive sont en général revendus assez vite, surtout s'ils ont été obtenus par hypothèque. Spatialement, le juif est donc bien intégré mais la ségrégation est peut-

être plus visible. Il nous faudra en préciser la chronologie. D'autant plus qu'existent dans la communauté de Puigcerdà les bâtiments essentiels du culte juif: la "schola" ou synagogue utilisée pour la prière et pour l'éducation et l'encadrement moral et religieux rappelé avec reconnaissance dans les testaments; l'"elemosina", dont rien ne dit qu'elle n'est pas située dans le même lieu que la "schola"; des bains et un bain rituel peut-être différents. Les nouveaux quartiers sont d'ailleurs bien desservis en eau depuis 1310 grâce au "rec" venant du Queroll⁴². Mais ces bâtiments ne sont pas obligatoirement bien lisibles dans la topographie urbaine. De toute façon, les nouveaux quartiers n'ont pas une organisation parfaitement stable car ils sont détruits en partie par des incendies comme celui de 1319.

Comment les communautés voisines de Puigcerdà, Juifs et Chrétiens majoritaires vivent-elles ensemble au XIII^{ème} et au début du XIV^{ème} siècle? Les registres de Puigcerdà, même ceux concernant les délibérations des consuls, citent des prêteurs et leurs clients, ainsi que des commerçants. Les "societas" les plus courantes sont familiales. Mais il existe des "comenda" où se mêlent Juifs et Chrétiens⁴³ même si elles sont rares et représentent moins de cinq pour cent des sociétés, calcul effectué à partir de chiffres trop petits pour fournir un résultat véritablement satisfaisant. Mais cela nous permet de nier une ségrégation absolue. Les Juifs, malgré l'interdit, peuvent également se prêter entre eux et n'hésitent pas à réclamer leur intérêt. Il arrive même qu'à l'intérieur d'une même famille, un membre exige des comptes dans le respect des engagements consentis: reddition des comptes des tuteurs, leg d'une dette d'un fils à son père, fin de l'indivision entre enfants ou neveux héritiers⁴⁴. Le comportement du juif ne semble pas présenter dans ce domaine de particularités par rapport au comportement des Chrétiens de même richesse –prêteurs, marchands, notaires. Le Juif peut avoir un métier commun avec les Chrétiens, comme "sastre" ou "phisicus"⁴⁵. Un médecin juif travaille en collaboration avec un médecin chrétien, même s'il existe une nuance de condescendance et de contrôle du premier sur le second, ou une inégalité dans le salaire entre les deux⁴⁶. Les prêteurs juifs les plus riches ont également des rapports fréquents avec les consuls de Puigcerdà qu'ils aident dans la gestion de leur ville ou ceux de Llívia et du Queroll qu'ils rencontrent lors des versements des termes de la taille⁴⁷. Cependant, l'interdiction de charges urbaines est respectée. Des veuves vendent à des Chrétiens leurs droits sur les impôts d'Osseja, qu'elles ne sont plus capables de gérer mais qu'elles monnayent⁴⁸. Les relations d'affaires avec les Chrétiens s'étendent à des ventes de biens immobiliers qui circulent au XIII^{ème} siècle à l'intérieur de l'élite sociale assez limitée à Puigcerdà. Les témoins des actes juifs étant moitié chrétiens moitié juifs, cela implique dans les

milieux fréquentant les notaires l'existence de relations ponctuelles dans le cadre d'un témoignage de passage du client de l'acte suivant transcrit par le scribe; mais des relations plus personnelles lorsqu'il s'agit d'aller dans la maison d'un malade pour entendre un testament⁴⁹.

Vivant une telle intégration, le Juif peut-il donc respecter la Loi et conserver son identité tout en étant mêlé à la vie des Chrétiens? Nous l'avons dit, pas en ce qui concerne le prêt d'argent à l'intérieur de sa communauté et la non exigence d'un intérêt. Les achats de céréales ou de produits alimentaires peuvent faire présumer une préparation de la nourriture contrôlée et respectant les préceptes de la religion. Mais Juifs comme Chrétiens ne sont pas très respectueux de la ségrégation –pour-tant fondamentale et exigée de part et d'autre– dans l'abattage des bêtes et la vente de la viande. Le *Livre des provisions*⁵⁰ doit rappeler à la fin du XIV^{ème} siècle l'interdiction de faire boucherie commune. De même, le calendrier chrétien baigne la vie du prêteur juif dont les termes sont des fêtes chrétiennes aussi importantes que Noël, Pâques et la Pentecôte, la Toussaint ou les diverses fêtes de saints rythmant la vie rurale et festive. Même dans les actes passés entre Juifs. Nous nous demandons même si le sabbat est véritablement chômé car des actes sont datés du Samedi. Bien sûr certains actes n'ont pas été recopiés le jour même et la date de l'acte diffère parfois de celle de la copie lorsqu'elle est indiquée au XIV^{ème} siècle. Mais les présomptions sont fortes. Seule particularité, s'il peut être question des *Evangelies*, les Juifs jurent sur la "loi de Moïse". Mais cela n'empêche pas le pouvoir civil d'intervenir dans des affaires internes à la communauté par un contrôle du "commissarius judeorum" dans les années 1316. Le juge cerdan tranche aussi les problèmes liés aux dots ou la désignation de tuteurs et de tutrices. Les actes prennent soin d'ailleurs d'insister plus que de coutume sur le respect de la loi et du pouvoir civil. En ce qui concerne les prescriptions rituelles ou l'éducation et l'assistance, nous avons vu que les Juifs de Puigcerdà étaient pourvus. Le scandale peut être cependant soulevé par un Juif possédant deux épouses⁵¹ alors que la communauté lui conseille de vivre en respectant les règles de la société dans laquelle il est immergé.

Mais cette "convivencia" demeure limitée, assortie d'une présence de l'autorité chrétienne jusque dans les affaires personnelles et familiales –fait logique puisqu'elle peut même être religieuse. D'abord, les diverses relations que nous avons examinées ne sont que strictement économiques, de bon voisinage ou rendues nécessaires par l'intérêt commun. Nous n'avons pas trace d'autre type de relation. Bien sûr, nos sources ne s'y prêtent pas. Mais autant les indices relevés au fil des pages contestent l'idée d'une ségrégation, autant ils dénotent également la distance la plus infranchissable entre Juifs et Chrétiens: celle

qui ne se nomme pas. Il suffit de lire à la fin du XIV^{ème} siècle les premiers documents révélant des conversions pour pressentir le fossé entre les deux communautés. Lorsque Jacob Amarell se fait néophyte en 1376⁵², non seulement il devient Johanes de Luczano, mais en outre il vend ses livres. Cette dépossession ne devait pas être seulement matérielle car nous savons d'après les testaments le soin que prenaient les Juifs de leurs livres, livres qui avaient accompagné leur vie personnelle et religieuse. Vers 1400, lorsque Pierre Gironi⁵³ rejette sa judéité, il s'emploie à la conversion de ses semblables. Les prêches de saint Vincent Ferrier peuvent tenter d'imposer la ségrégation. Du côté des Juifs comme des Chrétiens, la société est prête à l'entendre. Cependant, cette atmosphère règne après la Grande Peste de 1348. Durant la période que nous étudions dans cet article, elle n'apparaît pas. Qu'en est-il réellement? Des sentiments négatifs à l'encontre des Juifs ne sont-ils pas prêts à surgir à la faveur des limites de cette "convivencia"? Les Juifs venus du Languedoc après 1306 pouvaient le craindre. Mais nos documents ne laissent pas transparaître d'inquiétude sensible à part les références au respect de l'autorité publique par les Juifs. Les prêtres longs existent toujours, sans méfiance visible. Il faut dire que notre documentation s'est caractérisée jusqu'à présent par l'absence de références à des conflits ou à des violences, même en 1348. Peut-être parce qu'elles n'ont pas été conservées. Peut-être parce que la situation est calme. En 1348, les Juifs testent peut-être moins que les Chrétiens en proportion. Certains n'en sont pas moins morts intestat comme de nombreux Chrétiens; ont participé à la réorganisation familiale et économique qui suit les périodes de peste. Si nous pouvons donc affirmer sans conteste que les Chrétiens et les Juifs vivent bien ensemble sans ségrégation, il faut nuancer notre conclusion et souligner combien cette situation semble fragile et ambiguë.

Le problème du Call juif le montre à l'évidence et nous permet de préciser notre chronologie. Au XIII^{ème} siècle, pas de mention d'un quartier typiquement juif. Durant les premières décennies du XIV^{ème} siècle, alors qu'apparaît le "comissarius judorum", les textes parlent tout à coup du portail du call ou "kall". Mais comme par exemple à Perpignan⁵⁴, des Juifs habitent "ex portall del call" et possèdent des voisins chrétiens comme nous l'avons dit. Il faut cependant souligner que la société se dirige vers la ségrégation bien que ce ne soit pas de manière linéaire. Comment concevoir alors ce Call? Sans doute comme une rue préférentiellement juive mais n'abritant pas tous les Juifs au début –ni à la fin– du XIV^{ème} siècle, dotée cependant d'un portail pouvant donc se fermer en cas de besoin et sans doute adossé à des murailles puisqu'il est question d'une barbacane. La tradition rapporte que le réfectoire du couvent franciscain serait construit sur la synagogue

juive⁵⁵. Bien que ce texte contredise nos documents, il n'est peut-être pas nécessaire de le disqualifier totalement, des récits erronés pouvant se baser en général sur un élément réel –reste à savoir lequel. En effet, le Call, et la synagogue, existent bien après la construction du couvent des Franciscains qui ne correspond d'ailleurs pas à une vague de conversions connue⁵⁶. Ce qui est certain par contre, c'est que dans les trente dernières années du XIV^{ème} siècle, le Call s'est déplacé auprès de l'étang, là où des Juifs possédaient déjà des maisons. Ce qui n'empêche pas des Juifs de réinvestir le quartier de la Villeneuve, plus anciennement occupé⁵⁷. De quoi pouvons-nous être sûrs? De l'existence d'un Call au XIV^{ème} siècle mais sans ségrégation totale. D'une migration vers l'extérieur de la cité. Après l'étang, plus d'espace sur le "puig" cerdan! Ne resterait-il plus alors que l'expulsion ou la conversion? C'est-à-dire le retour du Juif à l'intérieur de la cité mais transformé, intégré, bien qu'encore suspect et obligé de se renier.

Alors, au fond, être juif, qu'est ce que cela peut représenter? Nos documents ne nous permettent pas de sonder les âmes et les cœurs. Mais peut-être pouvons-nous ébaucher quelques directions de recherches et hypothèses de travail à confirmer par une étude plus précise des prêts et des testaments.

Être juif, cela serait peut-être une manière de posséder et de gérer sa fortune. Non pas avide et usuraire mais donnant tout son rôle à la monnaie par rapport à la terre. Plus mobile et adaptable. Acceptant de prêter petit ou gros selon l'occasion, d'être remboursé six mois plus tard ou vingt ans après... et peut-être même de ne pas rentrer dans ses fonds. Les biens et les dettes circulent beaucoup entre Juifs. Ceux de Puigcerdà possèdent des maisons à Perpignan et ceux de Perpignan peuvent habiter à Puigcerdà. D'autres s'installent à Barcelona et y font leur testament, ou préfèrent Urgell. Les hommes aussi circulent, plus que les Chrétiens de même niveau social. Par force, les Juifs sont toujours prêts à partir. Ils manifestent finalement un relatif détachement par rapport aux biens et aux choses matérielles. Ainsi, alors que les testateurs chrétiens s'évertuent à préciser où et auprès de qui ils doivent reposer, les Juifs parlent de la "fossa judorum" sans plus d'inquiétude. Pourtant, nous savons par ailleurs l'importance attachée au cimetière. Peut-être que plus qu'un mépris des choses, s'agit-il d'une confiance dans le rôle de la communauté qui réagit traditionnellement comme les confréries pour les Chrétiens. Les Juifs sont ainsi moins attentifs à la constitution de "manuissores" que les Chrétiens. D'autant plus qu'à Puigcerdà, tous les Juifs peuvent encore se connaître personnellement. Enfin, ils se sentent à la fois de Puigcerdà et de passage. Ils n'éprouvent pas le besoin de grandes déclarations religieuses au début de leur testament comme cela peut se faire ailleurs, par exemple à Girona⁵⁸. Seuls

les dons pieux nécessaires calqués sur ceux des Chrétiens aux diverses églises prennent quelques lignes. Eventuellement, le prix du fossoyeur est précisé.

La valeur qui semble la plus importante est la famille, qui s'étend jusqu'aux neveux et aux petits-enfants et correspond surtout au couple et à ses jeunes enfants. Les Juifs semblent plus attentifs à la destinée de leurs ascendants en cas de décès prématuré de l'adulte responsable du foyer. Ils précisent bien la nécessité de leur entretien. Astruga, "uxor Juceff Abrae", envisage même le remariage de son époux après son décès et les conflits qui pourraient s'ensuivre avec sa mère recueillie au foyer. Salamo Bedocz teste poussé par son père et avec son accord. Il prévoit le remboursement d'une dette et l'entretien du père au même titre que celui de sa femme et de sa fille. Cette importance attribuée à la famille n'empêche pas les déviances, nous l'avons vu, ou les mauvaises ententes entre générations. Mais il semblerait que le Juif plus que le Chrétien ait à se replier sur cette "valeur refuge" où il peut vivre plus pleinement que dans la société chrétienne. Provisoirement, nous concluons donc cette étude par la constatation qu'il existe pour les Juifs une vie à deux niveaux: Une vie publique, extérieure dans laquelle il paraît bien intégré même si la ségrégation se marque de plus en plus. Puis pour pouvoir vraiment vivre sa judéité, il doit être au milieu de sa communauté et de sa famille, même si en leur sein les conflits ne manquent pas.

NOTES

- ¹ Comme par exemple:
 Richard W. Emery *The Jews of Perpignan in the 13th century* New-York: 1959
 Leila Berner *On the western shores. The Jews of Barcelona during the reign of Jaime I* Los Angeles: University of California, 1986
 Yom Tov Yassif *The Jews of Santa Coloma de Queralt* Jérusalem: "Hispanio judaica", 1988
 Thèse soutenue à Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes sur les Juifs de la sénéchaussée de Carcassonne, en 1994 ou des recueils d'articles comme:
 David Romano [s.d] *Per una història de la Girona jueva*: 1988
De historia jueva hispanica Homenatges: 1991
- ² Sous la direction de monsieur Maurice Berthe, professeur à l'Université de Toulouse-le-Mirail
- ³ Mathias Delcor "Els jueus de Puigcerdà al segle XIII" *Estudis històrics sobre la Cerdanya* Barcelone: Barcino, collection Tramuntana, 1977
- ⁴ "in tabula...", le plus souvent dans le cas des affaires de llivia ou lorsque des "fideijussors" remboursent en dehors de Puigcerdà; la transaction peut se faire à l'auberge. Arxiu Històric Comarcal de Puigcerdà, *libri extraneorum* 1370
- ⁵ AHCP *Liber extraneorum* 1376-1378 Guillem Font
- ⁶ AHCP Au XIIIème siècle: 25 registres, au XIVème siècle: 14 registres de testaments où des mentions de Juifs ont été trouvées; tous les autres --à peu près un par an-- ont été dépouillés; 90 *libri extraneorum* lus; le dépouillement des *libri firmitatis* et des *libri debitorum* est en cours; 4 *libri judeorum*.
- ⁷ Par exemple 5 registres pour les étrangers en 1347-1348 de 300 folii en moyenne mais 5 pour 1361-1365 de 80 à 100 folii.
- ⁸ Sebastià Bosom Isern *Puigcerdà* Revista de Girona: 1993
 Christine Rendu Mémoire de D.E.A Université Paul-Valéry, Montpellier.
- ⁹ Voir les inventaires de la vallée du Queroll dans le *Liber extraneorum* de 1375 par Guillem Font.
- ¹⁰ Les bailes du Comte de Foix et du Vicomte de Costelbon, son allié, passent des actes à Puigcerdà.
- ¹¹ Par exemple, Astruch Bonjuses de Carcassona dans le L.E de 1378 par Bernat Manresa; Bonjuses de Besaldu ou Salamo de Cogliure dans le L.J anonyme de 1286. Mais attention à Abrae de Roxela... Nous n'avons comptabilisé que les Juifs dénommés "habitor podiiceretani, olim de" ou "qui fuit de".
- ¹² A noter par exemple l'inventaire de la série B des Archives des Pyrénées-Orientales qui exagère la place des collecteurs d'impôts juifs. En fait, ils ne contrôlent pas la majorité des impôts de Cerdagne.
- ¹³ M. Delcor O.C.
- ¹⁴ Une étude paléographique à partir de l'orthographe et des erreurs ainsi que de la qualité des textes serait-elle possible?
- ¹⁵ R.W. Emery O.C.
 Pierre Vidal *Les Juifs des anciens Comtés de Roussillon et de Cerdagne* Perpignan: Mare Nostrum, 1992.
- ¹⁶ R.W. Emery "Les Juifs en Conflent et en Vallespir"
- ¹⁷ David Romano "Les Juifs de la couronne d'Aragon avant 1391" *Revue d'Etudes juives* CXIII 1.2.198 pp.169-182.

- 18 Comme de Soal, Comte, Roxela, Turri.
- 19 David Ramona "Les Juifs de la caur..." O.C. présente une liste plus complète.
- 20 Surtout visible dans les LE de la fin du XIVème siècle.
- 21 Contrats de mariage nombreux dans le LE de 1376-1378 par Guillem Font. Les Juifs doivent posséder un contrat de mariage soigné.
- 22 Bernhard Blumenkranz *Art et archéologie des Juifs en France* Toulouse: Privat, 1980.
D.Romano O.C. à propos de Gérone.
- 23 Sous le nom de *Libri judearum* de la première moitié du XIVème siècle.
- 24 LE 1345 de Joan Torrent et Ramon Guillem de Lora
LE 1376-1378 de Guillem Font
LT 1306-1307 Bernat Mauri, Mateo de Alp
- 25 LE 1326 de Bernat Montaner
lj 1286 anonyme
lf 1282
- 26 Maria de Turri et sa famille dans la première moitié du XIVème siècle. Les de Soal de 1270 à 1400.
- 27 Juceff Abrae de Roxela, les Coen ou Cahen.
- 28 LE 1376-1378 de Guillem Font.
- 29 LE 1376-1378 de Guillem Font
- 30 LT 1348-1349 de Joan Montaner, Bernat Manresa, Guillem Castells et Francesc Esteva.
- 31 Deux références pour la période.
- 32 LE 1350 à 1380.
ADPO série B.
- 33 M. Delcor O.C.
- 34 AHCP, Ordinacions de sant Vicens Ferrier.
- 35 Danièle Iancu.
- 36 Testament de Jacobus Astruch, folio 5 du LT 1315-1316 de Guillem Roger et Jaume de Lora.
- 37 lf 1289 folio 85.
- 38 LT 1313 F°6.
- 39 LE 1376-1378 de Guillem Font.
- 40 M. Delcor O.C.
A comparer avec la situation de Gérone dans D.Romano O.C., de Saragosse dans Asuncion Blasco-Martínez, de la Provence étudiée par Danièle Iancu.
- 41 Des fouilles archéologiques ont été faites en 1993 sous la direction de Oriol Mercadal Fernández et Carme Subiranes.
- 42 S.Basom O.C. et ADPO série B.
- 43 Au XIVème siècle d'après les LE.
- 44 LT 1306-1307 et 1313-1314.
- 45 ADPO série B et AHCP LE décennie 1370.
- 46 Fait qui se retrouve à Gérone et à Barcelone; D.Romano O.C.

47 LE décennies 1360 et 1370.

48 LE 1370.

49 LT 13

50 *Livre des Provisions* conservé à AHCP.

51 ADPO série B.

52 AHCP LE 1376 PAR Guillem Font.

53 ADPO série B.

54 Actes de ventes dans les LE du XIV^{ème} siècle.

55 Dans LE et Delcor O.C.

56 Les premières conversions datent des trente dernières années du XIV^{ème} siècle.

57 LE 1377.

58 D.Roman ● O.C.

VIURE EL FET DE SER JUEU A PUIGCERDÀ (S. XIII-XIV)

A Puigcerdà s'hi detecta la presència de jueus des del segle XIII, si bé és difícil obtenir dades molt concretes entorn de la comunitat. El que resulta evident és que es dedicaven majoritàriament al préstec de diners amb interès, en molts casos com a activitat econòmica complementària.

Pel que fa als aspectes de la vida quotidiana, i al lloc de residència dels jueus dins la vila, també es tracta d'un aspecte difícil, ja que la comunitat jueva estava lligada i barrejada amb la cristiana, no es donava una situació clara de segregació i la consciència de ser diferent era mínima.

Els jueus de Puigcerdà disposaven dels edificis que els eren propis, com els Banys, l'Almoina o la Sinagoga, i, a partir del segle XIV ja apareix esmentat el "Kall", cosa que indica que la societat cerdana s'adreçava a la segregació.

Amb tot, els jueus de Puigcerdà vivien la seva judeïtat potser com una manera pròpia i distinta de gestionar la seva fortuna. Aquesta seria la gran diferència. La conclusió és que, a Puigcerdà, els jueus tenien una vida a doble nivell: una vida pública, exterior, a la qual estaven ben integrats, i una vida familiar, interior, que els permetia de viure la seva "judeïtat".

VIVIR EL HECHO DE SER JUDÍO EN PUIGCERDÀ (S. XIII-XIV)

En Puigcerdà se detecta la presència de jueus desde el siglo XIII, aunque es difícil obtener datos concretos acerca de la comunidad. Lo que sí resulta evidente es que se dedicaban mayoritariamente al préstamo de dinero con interés, en muchos casos como actividad económica complementaria.

Respecto a los aspectos relacionados con la vida cotidiana y al lugar de residencia de los judíos, también se trata de un tema

difícil, puesto que la comunidad judía estaba mezclada con la cristiana, no se daba una clara situación de segregación y la consciencia de ser diferente era mínima.

Los judíos de Puigcerdà disponían de los edificios que les eran propios, como los Baños, la Limosna o la Sinagoga, y a partir del siglo XIV aparece ya mencionado el "Kall", cosa que indica que la sociedad cerdana se dirigía a la segregación.

A pesar de todo, los judíos de Puigcerdà vivían su judeidad quizás como una manera propia y distinta de gestionar su fortuna. Esta sería la gran diferencia. La conclusión es que, en Puig-

cerdà, los judíos tenían una vida a doble nivel: una vida pública, exterior, a la cual estaban bien integrados, y una vida familiar, interior, que les permitía vivir su judeidad.

HOW THE JEWS LIVED THEIR 'JEWISHNESS' IN PUIGCERDÀ IN THE 13TH AND 14TH CENTURIES

The presence of Jews in Puigcerdà is detected from the 13th C. onwards, although it is difficult to obtain specific data about the community. What is clear is that most of them dedicated themselves to lending money with interest, in many cases as a complementary economic activity.

With regard to matters connected with the Jews' everyday life and place of residence, this is also a difficult question, since the Jewish community was mixed with the Christians, there was no clear situation of segregation, and the awareness of being different was minimal.

The Jews of Puigcerdà had

their own buildings, such as the Baths, the Almshouse or the Synagogue, and in the 14th C. mentions of the 'Kall' begin to appear, which indicate that the society of the Cerdanya was moving towards segregation.

Nevertheless, the Jews of Puigcerdà lived their Judaism perhaps as their own characteristic way of managing their fortune. This would be the great difference. The conclusion is that, in Puigcerdà, the Jews had a dual level of life: an external public life, into which they were well integrated, and an internal family life which enabled them to live their 'Jewishness'.

RABÍ XEIXET BENVENISTE VERSUS RABÍ MEIR ABULÀFIA (Un episodi de la controvèrsia maimonidiana a Catalunya)

Manuel Forcano

Associació de Relacions Culturals Catalunya-Israel

Al principi del segle XIII, Judà Al-Harizí féu aparèixer en el pròleg de la seva versió a l'hebreu de "La Guia dels Perplexos" la següent quarteta de lloança per aquesta obra de Maimònides:

*"Si vols complaure't en el jardí de la saviesa
aquí tens un verger tot ell curull de flors.
Si vols oferir el teu cor a Déu en sacrifici,
aquí en tens els encenalls i el foc".¹*

Però també aviat, possiblement al mes de desembre de 1232, sembla ser que a Montpeller, el Morch ha-Nebukhim va ser literalment foc i encenalls: un grup de jueus o conversos rabiosament antimaimonidians aconseguiren, amb el recolzament del clergat romà que acabava de proscriure els escrits d'Aristòtil (1231), de condemnar també i cremar la *Guia*². La polèmica sorgida arran dels escrits de Maimònides que enfrontà les juderies de l'Occident europeu unes en contra de les altres, arribava amb aquest fet al seu punt més àlgid i virulent.

L'harmonització de la filosofia aristotèlica amb els postulats de la fe jueva que Maimònides féu en les seves obres *Mixneh Torah* ("La Segona Llei") i el *Morch ha-Nebukhim* ("La Guia dels Perplexos") desfermà la controvèrsia que sacsejà el judaisme medieval durant ben bé dos segles (XII-XIV). Aquesta disputa tingué el seu origen en terres occitano-catalanes on, a més de ser una polèmica intel·lectual que enfrontà diferents formes d'interpretació de la fe jueva, fou també l'expressió de la rivalitat de diferents classes socials dins les aljames³. Els *nessim* o classe aristocràtica amb poders polítics i prerrogatives socials, s'adheriren al corrent racionalista, és a dir promaimonidià, mentre que la nova burgesia jueva, formada per comerciants i homes de negocis dedicats també profusament a l'estudi del Talmud i la Càbala, representà el corrent ortodox que rebutjava l'esperit racionalista de Maimònides i acusava l'aristocràcia jueva de relaxament en els costums i de no observar íntegrament la llei judaica⁴.

Les terres de Provença foren, a partir del segle XII, privilegiades receptors de la cultura aràbiga, fonamentalment a causa de l'increment de l'intercanvi comercial amb Catalunya que políticament dominava la zona, i l'establiment en les seves ciutats de molts jueus sefardites que fugien de la invasió almohade⁵. Fou aleshores que es començaren a traduir a l'hebreu les principals obres científiques i filosòfiques escrites en àrab, entre les quals es troben les de Maimònides, causants de l'esclat de la polèmica.

Destacà en aquesta ingent tasca de traducció la vila de Lunel, situada prop de Montpeller, que esdevingué un importantíssim centre de traducció des d'on es propagaren les obres traduïdes del gran rabí de Còrdova. El rabí Iehonatan ha-Cohen de Lunel (1135-1210) era amic personal de Maimònides i aconseguí que aquest li enviés un exemplar àrab de "La Guia dels Perplexos" perquè Samuel Ibn Tibbon en fes una traducció a l'hebreu. Iehonatan ha-Cohen fou un dels primers defensors de Maimònides quan de seguida s'alçaren veus de crítica contra les seves obres, destacant-ne especialment les acusacions i els esbroncs de rabí Meir Abulàfia de Toledo⁶.

Però la primera obra clau de Maimònides a partir de la qual s'inicia tota la polèmica fou la *Mixneh Torà* o "La Segona Llei", que presentant-se com una excel·lent codificació de les lleis del Talmud, despertà ja les primeres discussions sobre temes jurídics i sobre la qüestió de la resurrecció dels morts. La polèmica s'avivà amb la intervenció de **rabí Meir Abulàfia de Toledo** (1170-1244), que escriu una virulent carta a l'escola rabínica de Lunel tot acusant Maimònides de negar la resurrecció física entre d'altres coses⁷.

Contra tals acusacions, però, saltà **rabí Xeixet Benveniste de Barcelona** (1130-1209), una de les personalitats més influents de l'aristocràcia jueva barcelonina, metge dels reis Alfons II i Pere II, diplomàtic i membre distingit de la cort dels reis catalans, essent al mateix temps escriptor, poeta i veritable mecenes⁸. Com a gran defensor que va ser de la filosofia grega, i per tant de la síntesi que Maimònides en féu amb el judaisme, el respongué també amb una carta de to ofensiu i polèmic ridiculitzant els jutges de les aljames castellanques que no havien sabut entendre ni valorar prou les paraules de Maimònides⁹.

La lletra de rabí Xeixet Benveniste de Barcelona¹⁰

Per tal com està és escrita la carta, sembla estar redactada ben bé al principi del segle XIII, pels volts de l'any 1200, encara en vida de Maimònides.

Assabentat rabí Xeixet Benveniste de Barcelona de la carta de desaprovació que rabí Meir Abulàfia de Toledo envià als membres de l'es-

cola talmúdica de Lunel, ell també els escriu, especialment al seu cap rabí Iehonatan ha-Cohen abans que aquest mateix contesti les paraules del toledà. Rabí Xeixet coneix bé la correspondència dels estudiants de Lunel amb Maimònides sobre el “Codi” o *Mixneh Torà*:

“Doncs quan vau dubtar d’alguna cosa d’entre els llibres del Geni, el Veritable Savi, el Rabí Mestre de Justícia que ensenya allò que debò val i escriu de la millor manera, vau dirigir-vos-hi per demanar-li un aclariment. Li plantejàveu una qüestió i ell us la resolïa seguint l’Halakhà, omplenant-vos, a més, de benediccions”.

Això mateix és el que també sabia Abulàfia de Toledo, i és per això que aquest els trameté la carta i s’hi dirigí amb el to que ho féu. Rabí Xeixet s’astora del to reprensiu de la carta del toledà, ja que aquest demana que deixin de banda ja les tesis racionalistes de Maimònides i que *“reconduueixin el seu cor extravïat”*.

Aquesta carta provoca en rabí Xeixet una indignació i furor tals que no pot esperar la reacció dels estudiosos de Lunel –dels quals està segur que contestaran l’atac de rabí Meir d’Abulàfia:

“Els grans savis als quals s’ha dirigit, jo ja sé que li contestaran que tot el que diu és una gran tonteria i que procuri de ser més savi i que aparti del seu davant tot allò que ara el trava i l’afrena”.

Rabí Xeixet els urgeix a condemnar aquest presumptuós jove que té per nom Meir, que vol dir en hebreu “il·lumina”, però que no fa més que enfosquir-ho tot:

“I no en té prou aquest que s’anomena Meir però que només fa que enfosquir amb els seus mots sense discerniment el que no ha entès del Rabí dels tants encisos d’or”.

D’això encara gosa fer-ne un vers tot explicant el nom com si fos un eufemisme:

*“Com pot dir-se de nom Meir –els companys em demanaren– quan camina tan a les fosques i a tomballons?
La resposta fou que uns savis ja a la nit llum anomenaren i ell és una d’aquestes inversions”.*

Rabí Xeixet no s’està d’insultar-lo, i titlla sovint el rabí de Toledo de *ximple* o *beneit*, *bocamoll*, *orgullós*, *pervers* i *abominable*. Déu, que pot fer qualsevol cosa, *“li hauria pogut donar enteniment, però no ho ha fet”*.

Rabí Xeixet també ens diu que tot aquell que pot llegir els textos i cartes de rabí Meir “*es veu obligat a esquinçar-se els vestits i deixar anar reguers de llàgrimes pel rostre*”, i considera les seves paraules ridícules i mancades de valor i de profunditat, i les equipara a les paraules pròpies només del poble baix, a la xerrameca vana i nímia de les dones o dels nens:

“I encara afegiré tornant als seus mots que, sobre aquests i sobre ell mateix, un només pot enriure-se’n o burlar-se’n. Car són veritablement com les enraonies vanes de les dones i els infants de quan s’aplega la gentada i parlotegen...”

El barceloní l’acusa, a més, de no observar les formes ordinàries de cortesia que s’han de seguir i aplicar en tot escrit on es critiquen o es posen en dubte diverses opinions entre dues autoritats:

“Així doncs, em quedo parat de veure com ell exposa els seus arguments sense justificar-los, o com no gosa ni plantejar-se que potser s’equivocui ací o allà, o que potser oblidí algun detall, car això és propi i natural de les persones (...) Aquesta és veritablement la norma que tot home savi correcte fa servir per defensar una veritat o bé per mostrar el seu acatament i humilitat, que són els més grans senyals de saviesa i preparació”.

És cert que l’aparició del “Codi” o “Segona Llei” de Maimònides, va treure importància als jutges dins les aljames, perquè féu clares i accessibles moltes lleis i disposicions de caire judicial¹¹, i rabí Xeixet atribueix a l’enveja i a la rancúnia els atacs que se li feren, car ara tothom busca assessorament directament en l’obra de Maimònides i no pas tant en l’estament judicial, a cops corrupte:

“I llavors va tenir por, perquè abans de l’arribada de la Mixneh Torà a les terres de Castella, ell es distingia per la lectura que en feia de les Lleis així com del Talmud, i meravellava tothom perquè “Al ximple, la saviesa se li fa una muntanya”¹², i pogué erigir-se com a únic jutge i feia i desfeia segons la seva voluntat, i ningú no el contradia car ningú tampoc sabia on ni com pervertia la justícia ja que tothom el necessitava. I en poder veure els excepcionals llibres de la Mixneh Torà, i podent estudiar-los a fons tots aquells que sabien la llengua santa, van començar a veure com n’era de clara la disposició dels manaments...”

Entre les paraules de menyspreu que expressa contra rabí Meir Abufàlia, hi trobem també les de lloança i exaltació per Maimònides a qui qualifica de *sant*, d’*home de Déu*, i d’*home superior per damunt de tots els*

savis, de Geni, de Rabí Mestre de Justícia, així com de llum de l'Occident que il·lumina tot Israel. Ens fa veure que fins i tot els gentils el reverencien i el tenen per una gran personalitat, passant a exposar-nos l'exemple d'un savi de la cort del rei àrab de Marraqueix que s'enorgullia d'haver estat deixeble de Maimònides:

“Heus ací que he sentit d'un dels savis de la cort del rei de Marraqueix que presumia d'haver après tota ciència del Gran Mestre el Savi jueu Abu Imran ben Abd-Al·lah, essent aquest el nom de Moisès en la seva llengua”.

R. Xeixet ressalta també els avantpassats de Maimònides, com el rabí Obàdia, Gran Jutge de la ciutat de Còrdova:

“I el seu avantpassat fou el primer rabí Obàdia el Gran Savi —de beneïda memòria— jutge de la ciutat de Còrdova, lloadíssim per tots els seus companys que s'encomanaven al seu nom”.

La discussió teològica:

La major part de la carta està dedicada a tractar el tema de la resurrecció dels morts, tema rei de tota la controvèrsia maimonidiana i que el gran rabí de Còrdova ja tracta en la seva “Segona Llei” o *Mixneh Torà*¹³. De “l'incomparable Codi”, i especialment del *Séfer ha-Madà* (“El Llibre del Coneixement”) rabí Xeixet en parla amb gran entusiasme tot indicant-nos que rabí Meir no ha sabut veure'n la importància ni el valor dels principis i les paraules de Maimònides, de les quals és impossible desviar-se'n sota cap concepte:

“I si aquest, en lloc d'anar orb a les palpentes s'hagués dedicat a reflexionar a fons les regles fonamentals del seu Codi, així com les lleis ben formulades al Llibre del Coneixement¹⁴ on exposa al complet tota la sapiència i la moral que es desprèn del més excels Saber, aleshores veuria que el Rabí en tot el que diu dona exemple i testimoni. I no es pot dubtar de cap dels seus principis, ni desviar-se a dreta ni esquerra de les seves ordenances i preceptes”.

En la part dedicada exclusivament a la discussió teològica, l'autor, a través de les cites que hi fa aparèixer, ens mostra un amplíssim bagatge de lectures literàries àrabs i clàssiques en àrab. Cita Aristòtil, Epicur i Plató, de qui n'esmenta *La República* que ell anomena “El Llibre de les Lleis”. Descriu també la mort de Sòcrates, es remet, doncs, al *Fedó*, tot

i que ell diu treure-ho “*del mateix llibre*”. Aquest episodi no coincideix exactament amb el de Plató, pel que hem de buscar-ne potser les fonts en d'altres llibres de la literatura àrab. Fa també altres cites: un desconegut “Llibre dels Dubtes” que conté l'estudi crític de les opinions d'un eminent estudiós grec que ha estat traduït a l'àrab, i també fa referències als “vells savis” i als “teòlegs”, les citacions dels quals es veu obligat a justificar, segur perquè es tractava d'escriptors no jueus, tot presentant-los com a veneradors i temerosos també d'un déu únic creador de tot i omnipotent, un déu que també resideix a la més alta seu al cel, així com de creure en diversos postulats sobre l'ànima amb els quals coincideix plenament. Sembla també referir-se al moviment sufi, corrent d'inspiració mística dins de l'Islam, i en concret a l'obra *Mizan al-Amal* d'Al-Gazzali pels paral·lelismes que presenta en diversos fragments de la carta¹⁵. Com és natural, durant la disquisició de les seves idees, en va citant també dels “nostres savis, autoritats en el Talmud”.

Pel que fa als temes concrets sobre els quals es dreça el cos polèmic de la lletra, hi ressalten, primer, i amb forma d'increpació a les paraules d'Abulàfia, la disquisició sobre l'heretat de la terra en els temps de la resurrecció; a mode de resposta a les crítiques que fa Abulàfia de la concepció més de caire espiritual que Maimònides proposa, R. Xeixet ridiculitza les paraules del toledà, de qui creu que no ha entès res, i passa a exposar-li les seves idees i les dels diferents filòsofs “teòlegs” que cita, car aquests defensen també, per exemple, que l'ànima incorporària és la que resta viva després de la mort i que aquesta tendeix a identificar-se amb Déu:

“...i per la força de la Raó podem copsar que el cos, creat dels quatre elements en tot moment canviant, és impossible que existeixi sense menja ni beguda, però l'ànima intel·ligent i pura que no és pas un cos, és viva i s'adherirà a Déu i el revenciarà així per sempre”.

També dedica atenció a temes com els antropomorfismes, i en concret als àngels: que tot i que pels racionalistes són intel·ligències separades i incorporàries, justifica que la Bíblia els descriu com si fossin homes o animals, car això és una manera de fer entendre el que l'enteniment humà no pot capir. Totes les paraules dels profetes són –diu– al·legories:

“També al cel, els homes veuen (els àngels) amb aparença humana, o bé canviant, o en d'altres formes (...) I si és que els profetes van veure alguna cosa sense cap tipus d'aparença o forma, no van saber com explicar-la. És cert que la “Parla la Torà en la llengua dels humans”, però igualment els homes no podran entendre el que és, per exemple, l'Esperit Sant que no té cos, fins

que no se'ls presenti en la forma o imatge d'un cos. L'enteniment humà no pot entendre el secret de totes aquestes coses, ni les seves explicacions".

Com també són al·legories les idees de Paradís i *Guehenom*:

"I jo dic que tot home instruït sap que el Jardí de l'Edèn i la Vall de Ben Henom, anomenada Guehenom, es troben en aquest món. I els savis veritables companys nostres —sobre ells sigui la Pau— no van dir més que al·legòricament que els justos anirien al Jardí de l'Edèn".

Aquest tipus d'afirmacions no van fer més que escandalitzar el corrent ortodox i tradicional del judaisme, que obertament contrari a aquests nous plantejaments racionalistes, provocà avivats i enfurismats enfrontaments com n'és un exemple la carta de rabí Meir Abulàfia de Toledo a l'escola rabínica de Lunel, i la carta que la rebut de rabí Xeixet Benveniste de Barcelona, de la qual ara us he presentat uns fragments. Aquest darrer no s'està de ridiculitzar en la seva carta els jutges de les aljames castellanques per no haver entès que la resurrecció corporal és contrària a la raó i a la sana filosofia, i per ell, és l'enveja qui priva rabí Meir de Toledo i els altres juristes castellans de valorar la importància cabdal de la *Mixneh Torà* de Maimònides per orientar les masses, ignorants de les subtileses de les disposicions jurídiques.

La qüestió de la resurrecció dels morts fou un tema gens entès en un principi, i fou el causant de la polèmica desfermada entre els diferents corrents d'interpretació dels postulats de la fe judaica del moment arran dels escrits de Maimònides. La dura carta rabí Xeixet Benveniste de Barcelona contra les paraules de rabí Meir Abulàfia de Toledo és un claríssim exemple de l'alt grau d'enfrontament i del caire d'una disputa que fou abrivada, i on no s'estalviaren, entre les discussions teològiques, els insults i les desqualificacions més atrevides. Nahmànides, més tard, tractarà de reconciliar els dos corrents filosòfics enfrontats, el racionalista amb el tradicionalista i místic, tot intentant d'evitar la divisió d'Israel.

NOTES

¹ AHorizí, Judah b. Joseph, *Tahkemoni*. Editat per Israel Toporovsky, Jerusalem: Masod Rav Kook, 1952, pàg. 204.

² Cf. Silver, D.J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leiden 1965, pàg. 148-149.

³ Vegeu-ne sobre això: Ribera i Florit, J., "La polèmica sobre la "Guia de Perplejos" en Cataluña y Provenza", *Anuari de Filologia*, Barcelona 1986.

⁴ Cf. Septimus, B., *Piety and power in Thirteenth-Century Catalonia*, a "Studies in medieval Jewish History...", pàg. 197-230.

⁵ Vegeu: Ribera i Florit, J., "La controvèrsia maimonista a Catalunya", dins de *850è Aniversari del Naixement de Maimònides (Resum de Conferències)*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1985.

⁶ Cf. Septimus, B., *Hispano-Jewish culture in transition: the career and controversies of Ramah*, Harvard 1982, pàg. 42-44. També vegeu Silver, D.J., o.c., pàg. 98-108.

⁷ La correspondència de rabí Meir Abulàfia de Toledo fou publicada amb el títol *Kitab al-Rasail* per Brill, J., Paris 1871. Aquesta carta es troba o les planes 13-25.

⁸ Sobre rabí Xeixet Benveniste vegeu: Vallicrosa, M., *Documents hebraics dels jueus catalans*, núm. IV-VIII, Barcelona. També Baer, I., *Historia de los judios en la España Cristiana*, vol. II, pàg. 684-685.

⁹ Cf. Ribera i Florit, J., "La controvèrsia maimonista a Catalunya", op. c., p. 28-29.

¹⁰ La carta de rabí Xeixet fou publicada per Marx, A., "Text by ond about Maimonides", dins *Jewish Quarterly Review* núm. 25, 1934-1935, pàg. 414-428.

¹¹ Vegeu-ne sobre això: Marx, A., "Text by ond about Maimonides", op. c., Introducció, pàg. 409.

¹² Pr. 24,7.

¹³ Vegeu: *Maimònides: De la Guia dels perplexos i altres escrits*. Traducció i edició a cura d'Eduard Feiu, Ed. Laia, Barcelona 1986. Especialment sobre el Codi o *Mixneh Torah*: pàg. 217-246.

¹⁴ Aquest és el *Séfer Ha-Madà*, primera gran port de la "Segona Llei" de Maimònides.

¹⁵ És A. Marx, o.c., p. 410 i 423- noto núm. 278, qui ens remet sobre aquesta qüestió a l'edició de Goldenthal: *Mouzne ho-Sedeq*, Leipzig 1839.

RABÍ XEIXET BENVENISTE VERSUS RABÍ MEIR ABULAFIA

La armonización que hizo Maimónides entre la filosofía aristotélica y los postulados de la fe judía provocó un grave enfrentamiento en las comunidades judías del occidente medieval, entre tradicionalistas y maimonidianos. La polémica llegó a su punto más álgido en 1232, cuando en Montpellier los rabinos ortodoxos lograron que el *Moré ha-Nevochim* del filósofo de Córdoba fuera quemado en la hoguera.

El enfrentamiento se había iniciado tiempo atrás, con la aparición de la *Mishné Torá* de Maimónides, que despertó las

primeras discusiones sobre temas jurídicos y sobre la cuestión de la resurrección de los muertos. Contra esta obra se pronunció virulentamente rabí Meir Abulafia de Toledo y a sus acusaciones respondió con una carta de tono ofensivo y polémico rabí Sheshet Benvenist de Barcelona. En la carta, el rabino de Barcelona acusaba al de Toledo de “necio y charlatán” y calificaba a Maimónides de “Luz de Occidente”. La consecuencia de la carta fue una todavía más cruenta oposición entre maimonidianos y tradicionalistas.

RABI XEIXET BENVENISTE VERSUS RABI MEIR ABULAFIA

Maimonides' harmonisation of Aristotelian philosophy and the postulates of Jewish faith caused a serious confrontation between traditionalists and Maimonidists within the Jewish communities of the western world in the Middle Ages. The controversy reached its highest point in 1232, when the orthodox rabbis of Montpellier had the Cordobese philosopher's *Moré ha-Nevochim* burned in public.

The confrontation had begun some time before, with the appearance of Maimonides' *Mishné*

Torah, which aroused the first arguments on juridical matters and on the question of the resurrection of the dead. Rabbi Meir Abulafia of Toledo violently attacked this work, and Rabbi Sheshet Benveniste of Barcelona replied to his accusations with an offensive and polemical letter, calling the former an 'ignorant windbag' and describing Maimonides as 'the Light of the West'. The consequence of this letter was an even more bitter conflict between the Maimonidists and the traditionalists.

RABI XEIXET BENVENISTE VERSUS RABI MEIR ABULAFIA

L'harmonisation effectuée par Maïmonide entre la philosophie aristotélicienne et les postulats de la foi juive provoqua un grave affrontement dans les communautés juives de l'Occident Médiéval, entre traditionalistes et maimonidiens. La polémique arriva à son paroxysme en 1232, lorsque, à Montpellier, les rabbins orthodoxes obtinrent que le *Moré ha-Neukim* du philosophe de Cordoue fût brûlé sur le bûcher.

L'affrontement avait commencé il y avait quelque temps déjà, avec la parution de la *Misné Tora* de Maïmonide, qui réveilla

les premières discussions sur des thèmes juridiques et sur la question de la résurrection des morts. **Rabi Meir Abulafia de Tolède** se prononça avec virulence contre cette oeuvre et Rabi Sheshet Benveniste de Barcelone répondit à ces accusations dans une lettre d'un ton outrageant et polémique. Dans sa lettre, le Rabbin de Barcelone accusait celui de Tolède de "sot et charlatan" et qualifiait Maïmonide de "Lumière d'Occident". La conséquence de cette lettre fut une opposition encore plus sanglante entre maimonidiens et traditionalistes.

RAMON LLULL AND THE JEWS

Jennifer L. Green

University of California, Los Angeles

Scholars studying thirteenth-century Christian missionizing have devoted a great deal of attention to the Dominican friars' mission to the Jews, but studies of another great thirteenth-century missionary, Ramon Llull, have tended to focus almost exclusively on his mission to the Muslims. This is natural, since it was to the spiritual conquest of Islam that Llull dedicated the greatest part of his writing and preaching. Yet he also left a significant corpus of work dealing with Judaism. Thus far, little has been written about this aspect of Lullism. It is an aspect deserving closer examination.

The basis of Lullian missionizing argumentation was the system Llull called his Art, an original method of argumentation by which he believed that the answer to any question could be found. The Art is difficult to describe briefly, both because it is complex and because Llull made changes in it over his lifetime, in an effort to improve it and make its workings more understandable. It relies on a system of symbolic notation and a series of figures, such as circles and rectangles, which serve as mnemonic devices to facilitate the Art's use. The symbolic notation consists of letters which represent the basic principles or concepts to be used in argumentation. These letters can be arranged inside circles and rectangles in a manner representing how the concepts are related and how they should be combined. Llull intended that by using the figures to combine various principles, a practitioner of the Art could find out the answer to any philosophic or scientific question.

Llull spent his life trying to obtain the resources to create a cohort of missionaries trained in foreign languages, philosophy, theology, and the Lullian Art, in order to convert Muslims, Jews, and other non-Christians¹. He also advocated forced instruction in the Catholic faith for Jews and Muslims living within Christendom². There were several reasons why the greatest part of Llull's efforts was devoted to the Muslims. For one, he wrote that if the large and powerful Islamic world could be converted, it would be easy to convert the adherents of other,

presumably less powerful religions as well. Also, he considered Islam the religion most like Christianity, so presumably Muslims would be most receptive to Christian preaching³; and in addition, Islam was Christianity's most powerful adversary and thus the greatest and most immediate threat. But Llull also preached to Jews throughout the Crown of Aragon, and applied many of the arguments in his anti-Islamic writings to Judaism as well.

Llull was the product of an era of zealous Christian proselytizing. Before the thirteenth century, most medieval missionizing consisted of attempts to prove the truth of Christianity by means of christological exegesis of Biblical verses. But, there seems to have been little concern with the impact of such arguments on Jews and other unbelievers; rather, the purpose of *adversus Judeos* literature seems to have been primarily to bolster Christian faith. The Augustinian doctrine that Jews should be allowed to practice Judaism without harassment or interference, as long as they did not harm Christians or insult Christianity, was usually adhered to in this period, at least in theory (the great exception being the crusade massacres). Robert Chazan has written that despite the interest Christians sometimes expressed in converting the Jews in these centuries, a number of elements necessary for a serious proselytizing campaign were lacking: a willingness to commit substantial human resources; proselytizing techniques that had a chance of reaching a wide Jewish audience; and arguments that would be effective against Jews, which presupposed some familiarity with Jewish thought⁴. Most Christian anti-Jewish polemic before the thirteenth century was confined to the written word and usually did not result in action. As a result, Jews were able to maintain a degree of religious liberty.

The early years of the thirteenth century, however, saw the creation of the mendicant orders, which took an increased interest in educating and preaching to the Christian laity, and brought increased missionizing ardor to the Latin Church, especially in southern France (where heretics were numerous), and in the Crown of Aragon (where there were many Muslims and Jews). The mendicant friars obtained royal permission to preach in synagogues and mosques, held formal disputations with non-Christians, traveled to North Africa and the Holy Land to preach, and founded schools to teach friars Hebrew, Arabic and other languages spoken by non-Christians. The Dominican and Franciscan orders in particular were involved in these activities; they have been called the fathers of modern missionizing⁵.

Llull's argumentation based on the *Art* is another manifestation of the heightened missionizing ardor of the thirteenth century, though Chazan views Llull's polemical works as closer to the pre-thirteenth-century tradition⁶. In fact, however, Llull's argumentation, based on the

Art, resembles more closely the new missionizing techniques developed by the friars, both in the aggressiveness of its attempt to convert the Jews, and in its use of innovative arguments based on a better understanding of Jewish beliefs than had informed the arguments of earlier centuries⁷.

The new lines of argumentation sprang from new attempts to understand the development of the Jewish religious tradition. Instead of seeing contemporary Judaism as a frozen relic of Biblical Judaism, Christians developed a greater awareness of post-Biblical Jewish thought. They developed arguments based on parts of the Jewish canon previously unfamiliar to medieval Christians (i.e., the Talmud and rabbinic commentaries), on an awareness of contemporary developments such as the Maimonidean controversies and, in Lull's case at least, possibly some awareness of Kabbalistic ideas as well. Pre-thirteenth-century argumentation based on christological exegesis of the Bible for the most part did not take Jewish Biblical interpretation into account. Hence such arguments had little success in persuading the Jews of the truth of Christianity, as Jews developed arguments based on their own reading of Scripture to rebut them. The new thirteenth-century missionaries hoped that their new arguments would provide a more serious challenge to Judaism⁸.

The central argument of the new Dominican missionizing was that the Jews' own writings revealed that the Messiah had already come⁹. Most of the arguments were based on certain Talmudic passages that Dominican missionaries used to prove this. Pau Cristià, for example, tried to demonstrate in his debates with Nahmanides at the Barcelona Disputation of 1263 how the Talmud reveals that: 1) the Messiah had already come; 2) he was intended to be both divine and human; 3) he was intended to suffer and die for the sins of humankind; and 4) the law given at Sinai was intended to be abrogated by the Messiah's arrival. Cristià believed that if the Jews could be convinced of these claims, they would be compelled to confess the truth of Christianity¹⁰.

For Lull, however, it was not helpful to prove that the Messiah had already come. Successful conversion of the Jews required addressing primarily other major points of Christian doctrine, especially the doctrines of Trinity and Incarnation. He argued that if one were convinced on these two points, acceptance of the rest of Christian doctrine would inexorably follow. Conversely, if a potential convert were to remain unconvinced of them, such a person would never choose Christianity, even if he agreed with the friars' contention that the Talmud attested to the Messiah's arrival¹¹. Lull may also have believed that Talmud-based disputes, such the 1263 disputation, would be ineffective because they put only the truth of Judaism up for debate, and were carefully designed to

shield Christianity from challenge. Either rabbinic literature proved that the rabbis knew the Messiah had already come, or it did not prove it; either way, Christian doctrine was neither proved nor disproved¹². Llull's argumentation, on the other hand, challenged unbelievers to turn the tables and try to convince him to abandon Christianity. Llull's *Libre del gentil*—which describes a debate between three sages, one a Christian, one a Muslim, and one a Jew—is famous for taking this stance¹³; and his monastic *Vita* of 1311 reports that on his first trip to Tunis he declared his readiness to convert to Islam if anyone could prove its truth to him (though perhaps this story is a rhetorical device and not literally true):

“Ramon, after slowly gathering together, day by day, those most versed in the Mohammedan religion, said to them, among other things, that he knew the foundations of the Christian religion well in all its articles, and that he had come with the idea of converting to their sect if, having heard the foundations of their religion, that is to say, that of Mohammed, and having debated with them over this matter, he found them more valid than those of the Christians.”

The outcome, the *Vita* assures its readers, was that Llull confounded his Muslim companions and ended by proving the truth of Christianity¹⁴.

Also, Llull's attempt to develop universally acceptable arguments that would appeal to adherents of all non-Christian faiths, naturally precluded referral to rabbinic sources. Even in his one surviving work aimed primarily at converting Jews¹⁵, the *Liber predicationis contra Judeos*, Llull explains in the prologue that the book's object is to prove that the Jews and Muslims are in error, and that while the sermons that follow are intended mainly for preachers speaking to Jews, the arguments are intended to be convincing to other unbelievers as well. Llull's avoidance of rabbinic sources, then, may stem in part from his desire to achieve a more universal appeal rather than limiting the appeal of his arguments to Jews. Llull also believed that arguments based on texts would ultimately prove less effective than arguments based on necessary reasons¹⁶.

The Dominicans argued that contemporary rabbinic Judaism had deviated from biblical Judaism, and that therefore modern Jews were heretics, or nearly so. Llull, in contrast, did not view contemporary Jews as deviants from “true” Judaism; rather, he emphasized, as the basis for argument, the common ground between contemporary Judaism—especially Jewish mysticism—and Christianity. In emphasizing that Judaism and Islam were partially true, Llull, given his familiarity with Islamic

beliefs, may have been influenced by the Islamic conception of Jews and Christians as “people of the Book”¹⁷.

Llull’s missionizing program does share with that of the Dominicans other characteristic elements of the new thirteenth-century missionizing argumentation¹⁸. While the specific method—argumentation based on rabbinic exegesis—is absent, other elements that distinguish it from earlier argumentation are present in Llull’s work: commitment of substantial human resources to the missionizing endeavor; development of proselytizing techniques intended to reach a wide Jewish audience; and development of arguments intended to be effective against Jews, based on familiarity with Jewish thought and an attempt to start from postulates acceptable to both sides. Chazan sees this last element as absent from Llull’s work. If we look closely, however, we will see that all three elements were present.

Llull was not unaware of the substance of the arguments of Cristià and other important Dominicans such as Ramon Martí, author of the influential instruction book for preachers *Pugio fidei contra mauros et judeos*. He knew Martí, at least, personally¹⁹, and it seems unlikely that one as concerned with missionary work as Llull would have been uninformed about one of the most important lines of missionizing argumentation of his day. Rather, he seems to have been aware of them and believed them to be ineffective. In his popular romance *Blanquerna*, and again in six other books, he repeats a story about a mission made by Ramon Martí to convert the king of Tunis²⁰, in which Martí convinced the king of the falsity of Islam, but was unable to prove to him the truth of Christianity. Therefore the king upbraided him, saying it would have been better to remain in error than to find himself a believer in no religion at all. Consequently, Llull adds in one of the works in which he cites the story, it is necessary to demonstrate the truth of Christianity through rational proofs²¹. Chazan argues that this refers only to missionizing among Muslims, since Martí did have arguments with which to convince Jews of the truth of Christianity. But in the version of the story in Llull’s *Liber de acquisitione de Terrae Sanctae*, Llull refers to Martí’s anti-Jewish arguments specifically. After recounting Martí’s failure to convert the Tunisian king, Llull adds:

“Later on this friar [Martí] learned to speak Hebrew and, among others, used to dispute rather frequently in Barcelona with a certain Jew, very learned in Hebrew and a Rabbi. This Jew told me several times that on many occasions he had said to this friar that if he showed himself to understand what he believed in his faith, he [i.e., the Jew] would make himself Christian. The friar used to reply that he could not [rationally] understand [his own faith]; wherefore the

Jew remained as he was, despising our law as improbable and untrue.”²²

Llull preached to the Jews and Muslims of his own land, and went on several missions to North Africa as well. In 1299 he requested and received an order from King Jaume II, requiring the Jews and Muslims of the Realms of Aragon to allow him to preach and give instruction in their synagogues and mosques. Whether his preaching had any direct effect on the Jews is not known, although it is known that during Jaume's reign (1291-1327), possibly as a result of the king's extensive commitment to converting the Jews, a number of Jews converted to Christianity²³. It is clear, however, that the mass conversions sought by both Llull and other missionaries did not occur.

Llull saw the point of contact among Judaism, Christianity and Islam in their shared belief in a single omnipotent Creator. The main points of discord, he believed, were the Christian mysteries, particularly the doctrines of Trinity and Incarnation. In his *Tractatus de modo convertendi infideles* he wrote that an apologetic method must be developed so as to show Jews and Muslims “the true content of these dogmas... [Moreover, on] the day when they shall have been informed about our beliefs and freed from their errors, we shall be permitted, with the help of God, to harbor the greatest hopes for their conversion”²⁴. To this end Llull developed his Art to use arguments of congruence to prove that the main points of Christian doctrine were an essential part of the structure of the universe as the medievals perceived it. In medieval thought (heavily influenced by Neoplatonism), creation was a visible manifestation of the Creator. Thus, Llull reasoned, if he could prove that the Christian mysteries were reflected in creation, or that the structure of the universe would be imperfect without them, the truth of Christianity would be proven. Llull hoped, in particular, to prove the doctrine of the trinity of persons in the Deity. He would not have to argue from human authority, which could always be rejected, but instead would prove that Christian doctrine was the logical outcome of acceptance of the Neoplatonic world view, which he expected would be convincing to all.

Tomás and Joaquín Carreras y Artau, in their great work on medieval Spanish philosophy, have called Llull's thought a “philosophy of conversion”, combining Dominican intellectualism with Franciscan affective spirituality²⁵. The method Llull devised was not based on logic or metaphysics, but on proofs by analogy, which he called necessary reasons. He began from postulates that he hoped would be acceptable to Christians and non-Christians alike. When he preached to Jews and Muslims, his postulates included the existence, unity, omnipotence

and eternity of God, the nature of the virtues and vices, and a doctrine of the divine attributes (or “dignities”) which resembled the Kabbalistic doctrine of the sefirot.

The question of Kabbalah’s possible influence on Llull has been much debated²⁶. In 1960, Frances Yates convincingly argued that Llull’s doctrine of the dignities was drawn not from Kabbalah, but from the Neoplatonic philosophy of John Scotus Erigena²⁷. Her work has since come to be widely accepted as the final word on the subject. Nevertheless, the question of Kabbalistic influence on other aspects of Llull’s thought continues to be discussed. Moshe Idel has suggested that the system of the Lullian Art itself shows an affinity to a kind of Kabbalah mentioned by Pico della Mirandola, a Kabbalah which made use of an *ars combinandi* that Pico compared to that of Llull²⁸.

Llull is known to have been in contact with Catalan Jewish leaders. He seems to have been personally acquainted with some of the leading members of the Jewish community of Barcelona, and most likely of his native Majorca as well. A fragment of a letter from Llull to R. Solomon ibn Adret, R. Aaron Halevi de na Clara, and R. Judah Solomon, all of Barcelona, survives. The incipit addresses them courteously: “Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Denanet e Mestre Aron i Mestre Bon Jue Salamon i altres savis que son en la aljama, Ramon Llull, salut”²⁹. One wonders how extensive the relationship was. Llull’s statement, in *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, that a rabbi of Barcelona had discussed the arguments of Ramon Martí with him “several times” seems to indicate sustained contact between Llull and this unnamed rabbi. Jeremy Cohen has suggested that the rabbi in question was one of the three named in the incipit just cited, most likely Solomon ibn Adret³⁰.

Given that certain aspects of the Art may have been inspired by Kabbalah, and that Llull knew at least the three above-named Jews, and perhaps others, the possibility that he was familiar with at least certain aspects of Kabbalah cannot be ruled out, particularly since Solomon ibn Adret, and possibly Judah Solomon, were students of Kabbalah³¹. This leaves open the possibility that Llull did indeed develop his doctrine of the dignities with an eye to what would strike a chord of identification in a Jewish audience—at least among a Jewish elite familiar with Kabbalah—even if his primary influence was John Scotus Erigena.

Llull believed that acceptance of the doctrine of the dignities must lead to acceptance of the Trinity. Arguing that God is good, and goodness is more in accord with activity than non-activity, he concluded that God must be active. Furthermore, he argued, activity occurring inside God is better than activity extrinsic to God (since activity is good, and goodness inside God is better than goodness outside God), and thus the

doctrine of the Trinity attributes more perfection to God than doctrines which insist on God's strictly unitary nature, because without the Trinity, God's only action is creation of the world, which is extrinsic; but in the Trinity, there is a continuous intrinsic action of begetting, being begotten, and issuing forth (in Llull's view). Since Christianity attributes greater perfection to the Creator, Llull thought, it must therefore be the true faith. If the Jews and Muslims could only be brought to understand this, he believed, they would certainly convert³². The problem lay in their misunderstanding of the tenets of the Christian faith and of the implications of their own doctrines (that God is good, great, etc). The divine attributes implied activity within God (God being the ultimate good, and activity being better than non-activity), and, since every action has three components—the actor, the acted-upon, and the process of acting itself—if activity was intrinsic to God, it followed that God was a Trinity. The actor was the Father, the acted-upon was the Son, and the process itself was the Holy Spirit.

Having outlined Llull's arguments, it will be helpful to turn our attention to Llull's two works that deal most extensively with Jews. Both are missionary in intent. In *Libre del Gentil*, one of Llull's earliest works, written probably around 1274-1276³³, Llull tells the story of a pagan (the Gentile) who, despairing at the thought of death, wanders in a forest, where he encounters three wise men—a Jew, a Christian, and a Muslim—who each seek to save him from despair by proving the truth of their religions. The argumentation of the three sages is based entirely on the Art, which Llull here attempted to popularize. Instead of illustrating their points with letters and figures, the wise men use flowers and trees, on which are written the names of the virtues and vices in various combinations. The identities of the virtues and vices are the agreed-upon basis for discussion, and no appeal is to be made to Scripture or any other authority. Llull makes one (unidentified) wise man remark to the others at the outset of their debate that "we cannot agree by means of authorities, [so] let us try to come to some agreement by means of demonstrative and necessary reasons"³⁴.

The *Libre del Gentil* has often been remarked upon for the unusual courtesy with which its disputants treat each other. But it remains a work of Christian apologetics all the same. Although the book ends without revealing which religion the Gentile chooses, Llull subtly pushes the Christian viewpoint, making the Gentile pose questions which the Jew and the Muslim are unable to answer. At the same time, he asks the Christian questions which allow him to clarify further the points he wants to make. In speaking to the Jew, the Gentile at times becomes a mouthpiece for medieval Christian criticisms of the Jews. As an explanation for the Jews' state of exile, the Gentile suggests:

“Perhaps you are in a state of sin, and therefore contrary to God’s goodness, and perhaps you do not realize you are in a state of sin and thus do not ask forgiveness of God’s goodness, which is in accord with justice; by which justice He does not wish to free you until you have acknowledged your sin and asked forgiveness for it.”³⁵

The Jew makes no reply.

Llull does, however, represent Jewish beliefs fairly accurately. His enumeration of the Jewish articles of faith is similar to that of Maimonides³⁶, and he substantially agrees with the Jewish enumeration of the divine attributes. He also clearly expounds Jewish beliefs about the Messiah³⁷ and about resurrection of the dead, although he makes the Gentile criticize those about resurrection as too diverse. According to Yitzhak Baer, he may have learned part of what he knew about Judaism from Maimonides’ *Guide of the Perplexed*³⁸. He appears to have been aware of some of the issues involved in the Maimonidean controversy. The Gentile comments:

“I am amazed that you Jews can be divided and separated into different opinions over the [resurrection of the dead], which is so important.”³⁹

Llull, who wrote *Gentil* originally in Arabic and then translated it into Catalan (or at least he so claimed; no Arabic version is extant), seems to have intended it to be read by Muslims and Jews as well as by Christians. Hence, again, although his argumentation did not use the new Dominican method, it possessed the thirteenth-century trait of making a serious bid for non-Christian souls.

Llull’s *Liber predicationis*, unlike *Libre del Gentil*, does adduce some of its arguments from literary authority. Written in 1305, toward the end of Llull’s life, it is intended as a book of outlines of sermons for preachers⁴⁰. Most of the sermons attempt to prove the doctrines of the Trinity and Incarnation, which Llull believed were the major obstacles in Christian doctrine for Jews and Muslims. About two-thirds of the sermons are based on Biblical verses, while the remainder are based solely on arguments from the Art, and resemble the arguments made in *Libre del Gentil*. Even in his scripturally based arguments, however, Llull applies his Art, using it to explain the meaning of each verse⁴¹.

It is true that in this book Llull’s argumentation does at times resemble that of an earlier period. Although the Jews had perhaps become inured to Christian argumentation based on Scripture (since such argumentation had been used against them for centuries), Llull may

have believed that application of the Art gave the Christian interpretation of the verses a new and perhaps more convincing twist. Also, it should not be overlooked that the book supplied fifty-two sermons so that a preacher using it would have a sermon for each week of the year. It would be difficult in such circumstances not to bring in Biblical verses, since it might otherwise have been difficult to find fifty-two different ways to demonstrate the truth of Christianity, and the Bible provided many years' worth of verses on which a preacher could expound.

No direct Jewish responses to either *Libre del Gentil* or *Liber predicationis* are known to have survived, although Jeremy Cohen has argued that certain arguments in the responsa of Rabbi Solomon ben Abraham ibn Adret of Barcelona, and a pamphlet by Moses ben Solomon of Salerno entitled *Ta'anot* (Arguments), reveal familiarity with Lullian arguments, or something resembling them⁴². The lack of direct Jewish responses to Lull is probably at least partly explained by the fact that many people found the Art difficult to understand, although Lull attempted to remedy this by writing several more simplified works on the Art: for example, his *Ars inventiva veritatis*, *Ars brevis*, and *Ars generalis ultima*, which make use of fewer figures than his earlier works; and also books such as the *Llibre del Gentil*, which made use of a popularized version of the Art, stripped of its symbolic notation.⁴³

Although it is uncertain what Jews thought of Lull's arguments, and unknown whether any Jews converted specifically as a result of them, it is certain that as the fourteenth century began, the Jewish communities of Spain entered upon a long decline that was eventually to lead to the riots of 1391 and the expulsion of 1492. To a large extent the missionary work of men like Ramon Lull contributed to this. The specific arguments advanced by the thirteenth-century missionary preachers probably ultimately mattered less than the general anti-Jewish message conveyed by their preaching, and there is no saying whether the relatively courteous tone of Lull's polemic had in the end any less damaging an effect on Spanish Jewry than the more vituperative rhetoric of men like Pau Cristià and Ramon Martí. The passage of time has found Lull, with his courteous *Libre del Gentil* and his popular romances such as *Blanquerna*, one of the best known and best loved of all medieval Spanish missionaries. His missionizing work has often not been the best understood, but it has been among the best remembered. Paradoxically, his reputation for kindness may thus have made him more of a threat to the people to whom he preached.

Bibliography

Primary Sources

- Llull, Ramon. "Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna". In *Obres essencials*, vol. 1 of 2. Miquel Batllori, et al., ed. Barcelona: Edicions Ariel, S.L. 1957. [Translated by E. A. Peers, ed. Robert Irwin. London: Dedalus. 1988.]
- . "Libre del Gentil e los tres savis". In *Obres essencials*, vol. 1 of 2. Miquel Batllori, et al., ed. Barcelona: Edicions Ariel, S.L. 1957. [English translation: Book of the Gentile and the Three Wise Men. In Anthony Bonner, ed., *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 1 vol. in 2. Princeton: Princeton University Press. 1985.]
- . *El Liber predicationis contra judeos* de Ramon Llull. Ed. José María Millàs Vallicrosa. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1957.
- Vita coetanea beati Raymundi Lulli*. French translation: Vie de Raymond Lulle. Ramon Sugranyes de Franch, ed. and trans. In Raymond Lulle: Les Actes du Colloque sur Raymond Lulle, Université de Fribourg 1984. Fribourg: Editions Universitaires. 1986. English translation: Anthony Bonner, ed. and trans. In *Selected Works of Ramon Llull*, vol. 1 of 2. Princeton: Princeton University Press. 1985.

Secondary Sources

- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. Trans. Louis Schoffman. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America. 1971.
- Berger, David. "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages". *The American Historical Review* 91 (June 1986), 576-591.
- Bonner, Anthony, ed. Introduction to *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 1 vol. in 2. Princeton: Princeton University Press. 1985.
- . "L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaisme". *El debat intercultural als segles XIII i XIV [=Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana] [=Estudi General]*. Girona: 1989 / Barcelona: Universitat Autònoma, 1989, 171-185.
- Carreras y Artau, "Tomás and Joaquín". *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. 1939-1943.
- Chazan, Robert. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1989.

- Cohen, Jeremy. "The Christian Adversary of Solomon ibn Adret". *The Jewish Quarterly Review* 71 (July 1980), 48-55.
- . *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press. 1982.
- Colomer, Eusebio. "Ramon Llull y el judaismo en el marco histórico de la edad media hispana". *Estudios lulianos* 10 (1966), 5-45, and XII (1968), 131-144.
- Funkenstein, Amos. "Basic Types of Christian anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages". *Viaior* 2 (1971), 373-382.
- Idel, Moshe. "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), 170-174.
- Maccoby, Hyam. *Judaism on Trial*. Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press. 1982.
- Millàs Vallicrosa, J. M. "Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cabala", *Sefarad* 18 (1958), 241-253.
- Peers, E. Allison. *Ramon Lull, A Biography*. New York and Toronto: The MacMillan Co. 1929.
- Yates, Frances A. "Ramon Lull and John Scotus Erigena". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), 1-44.

ENDNOTES

¹ See Lull's monastic *Vita coetanea*, French trans. Ramon Sugranyes de Franch, ed., in Raymond Lulle: *Les Actes du Colloque sur Raymond Lulle, Université de Fribourg 1984* (Fribourg: Editions Universitaires), 1986; and Anthony Bonner, *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 1 vol. in 2 (Princeton: Princeton University Press), 1985, pp. 48, 98.

² Ramon Llull, *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, in *Obres essencials*, vol. 1 of 2, ed. Miquel Batllori et al. (Barcelona: Edicions Ariel, S. L.), 1957, ch. 80, p. 230; and *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, cited in Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press), 1982, 204.

³ E. Allison Peers, *Ramon Lull, A Biography* (New York: The MacMillan Co.), 1929, 67.

⁴ Robert Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-century Missionizing and Jewish Response* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press), 1989, 9-14.

⁵ *Ibid.*, 49; Amos Funkenstein, "Basic types of Christian anti-Jewish polemic in the later Middle Ages", *Viator* 2 (1971), 373-382; David Berger, "Mission to the Jews and Jewish-Christian contacts in the polemical literature of the High Middle Ages", *The American Historical Review* 91 (June 1986), 576-591.

⁶ Chazan sees the argumentation Llull uses in the book as a throwback to the twelfth century, derived "directly from the Scriptures, utilizing time-tested but shopworn exegetical claims unlikely to have any significant impact on a thirteenth- or fourteenth-century Jewish audience". Hence, he concludes "that Llull was almost oblivious to the innovative thrusts that had come so recently out of the circle surrounding Raymond of Penyafort". Chazan, 162-163.

⁷ See pp. 4-9, below.

⁸ Chazan, 19-20.

⁹ *Ibid.*, 117.

¹⁰ *Ibid.*, 70-71.

¹¹ Ramon Llull, *Tractatus de modo convertendi infideles*, cited in Eusebio Colomer, "Ramon Llull y el judaismo en el marco histórico de la edad media hispana", *Estudios lulianos* X (1968), 131.

¹² See Anthony Bonner, "L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'islam i del judaisme", *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, Girona/Barcelona: Universitat Autònoma, 1989, 171-185; and Hyam Maccoby, *Judaism on Trial* (Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press), 1982, p. 12.

¹³ See pp. 11-13, below.

¹⁴ *Vita coetanea*, Sugranyes, 105-106. English translation from Bonner, *Selected Works*, 34.

¹⁵ With Muslims as a secondary focus, instead of the usual arrangement in which Muslims were the primary focus and Jews a secondary focus.

¹⁶ See p. 7, below. Llull's limited or possibly almost non-existent knowledge of Hebrew probably also led him to avoid arguments based on rabbinic sources.

¹⁷ I am indebted to Dr. David Abulafia of Cambridge University for the idea of Islamic influence on Llull in this instance.

¹⁸ See p. 20, below. As described by Chazan (see p. 2, above).

¹⁹ It was Martí who convinced Llull, early in his career, to study in his native Majorca rather than at Paris. See *Vita coetanea*, Sugranyes, 98-99.

²⁰ The year was 1268-1269; the king was al-Mustansir.

²¹ Lull, *Blanquerna*, 241. Lull emphasizes the importance of philosophy and theology in his *Liber de conveniencia fidei et intellectus obiecto*, cited in Colomer, 1968, 132. See Bonner, *Selected Works*, 96, n. 12, for all seven citations.

²² Ramon Lull, "Le liber de acquisitione Terrae Sanctae", 3.1, ed. E. Longpre, *Criterion* III (1927), 276-277; passage translated in Jeremy Cohen, "The Christian Adversary of Salomon ibn Adret", *The Jewish Quarterly Review* 71 [July 1980], 48-55.

²³ Baer, vol. 2, p. 6.

²⁴ Colomer, 1968, 131.

²⁵ Tomás Carreras y Artau and Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española*, vol. 1 (Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales), 1939, 635.

²⁶ A work long believed to have been written by Lull, *De auditu cabbalistico*, gave him a reputation among Renaissance scholars as a cabbalist. The work is now known to be spurious. See Bonner, *Selected Works*, 74-75.

²⁷ Frances A. Yates, "Ramon Lull and John Scotus Erigena", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960), 1-44.

²⁸ Mashe Idel, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), 170-174.

²⁹ El "Liber predicationis contra judeos" de Ramon Lull, ed. with an introduction by José María Millàs Vallicrosa (Madrid-Barcelona), 1957, 21. See also Baer, vol. 1, 417-418, n.81.

³⁰ Cohen, "The Christian Adversary", 50-54.

³¹ Idel, 173-174, discusses the Kabbalistic connections of these two rabbis.

³² See for example Lull, *Blanquerna*, 244.

³³ Bonner, *Selected Works*, 100.

³⁴ *Libre del Gentil* in *Obres essencials*, 1059.

³⁵ *Ibid.*, 1081. English translation from Bonner, *Selected Works*, 172.

³⁶ *Ibid.*, 1073.

³⁷ *Ibid.*, 1080.

³⁸ Baer, vol. 1, 184.

³⁹ Lull, *Libre del Gentil*, 1083. English translation from Bonner, *Selected Works*, 177.

⁴⁰ Lull, *Liber predicationis*, 27.

⁴¹ See Colomer, 1968, 136.

⁴² Cohen, *Friars*, 221.

⁴³ Even educated Christians sometimes had trouble understanding Lull's Art. As a result of his experiences lecturing at the University of Paris in the late 80s, he reduced the number of symbolic figures used in the Art from sixteen to four, "for love of human frailty". *Vita coetanea*, Sugranyes, 102.

RAMON LLULL I ELS JUEUS

Els estudis sobre l'evangelització de jueus al segle XIII han dedicat molta atenció a les noves argumentacions d'evangelització dels frares dominicans, però han prestat poca atenció a les tècniques originals d'evangelització de Ramon Llull. El treball de Llull mereix un examen més acurat per part dels estudiants de la història jueva.

Mentre que l'argument central de l'evangelització dels dominicans era que el Talmud, per ell mateix, testificava que el Messies ja havia arribat, Llull es basava, en canvi, en intentar provar les doctrines cristianes de la Trinitat i l'Encarnació. En contrast amb els dominicans, Llull eludia sempre que era possible les disputes

basades en textos, i preferia basar els seus arguments en postulats que ell creia que serien acceptables per a les dues doctrines (per exemple, la unitat de Déu o la bondat de Déu). Alguns aspectes de l'Art lul·lià devien haver estat inspirats en la càbala, i alguns dels escrits de Llull també suggereixen una familiaritat amb el treball de Maimònides.

Tot i les diferències, tant Llull com els dominicans basaven els seus arguments en el coneixement del judaisme rabínic; tots dos eren originals en trencar amb la polèmica cristiana d'abans del segle XIII, que havia estat centrada en la idea que el judaisme era una relíquia congelada dels temps bíblics.

RAMON LLULL Y LOS JUDÍOS

Los estudios sobre la evangelización de judíos en el siglo XIII han dedicado mucha atención a los nuevos argumentos de evangelización de los frailes mendicantes, pero han prestado poca atención a las técnicas originales de evangelización de Ramon Llull. El trabajo de Llull merece un examen más atento por parte de los estudiantes de la historia judía.

Mientras que el argumento central de la evangelización de los dominicanos se basaba en

que el Talmud, por sí mismo, testificaba que el Mesías había ya venido, Llull se basaba, en cambio, en intentar probar las doctrinas cristianas de la Trinidad y la Encarnación. En contraste con los dominicanos, Llull eludía siempre que le era posible las disputas basadas en textos y prefería fundar sus argumentos en postulados que él creía que serían aceptables para las dos doctrinas (por ejemplo, la unidad de Dios, o la bondad de Dios). Algunos aspectos del Arte

Luliano debían haber estado inspirados en la cábala, y algunos de los escritos de Llull sugieren también una familiaridad con el trabajo de Maimónides.

A pesar de las diferencias, ambos, Llull y los dominicanos, basaban sus argumentos en el

conocimiento del judaísmo rabínico; los dos eran originales en el hecho de romper con la polémica cristiana anterior al siglo XIII, que había estado centrada en la idea de que el judaísmo era una reliquia congelada de los tiempos bíblicos.

RAMON LLULL ET LES JUIFS

Les études sur l'évangélisation des juifs au XIII^{ème} siècle ont voué une grande attention aux nouveaux arguments d'évangélisation des frères dominicains, mais ont prêté peu d'attention aux techniques originales d'évangélisation de Ramon Llull. Le travail de Llull mérite un examen plus précis de la part des étudiants de l'histoire juive.

Alors que l'argument central de l'évangélisation des dominicains était que le Talmud, de par lui même, témoignait de la venue du Messie, la base de Llull, en échange, était d'essayer de prouver les doctrines chrétiennes de la Trinité et de l'Incarnation. En contraste avec les Dominicains, Llull éludait chaque fois que cela était possible, les disputes fondé-

es sur les textes et préférait fonder ses arguments sur des postulats qu'il pensait acceptables pour les deux doctrines (par exemple, l'unité de Dieu ou la bonté de Dieu). Certains aspects de l'Art de Llull devaient être inspirés dans la cabale et certains écrits de Llull suggèrent également une familiarité avec le travail de Maïmonide.

Malgré les différences, aussi bien Llull que les dominicains fondaient leurs arguments sur la connaissance du judaïsme rabbinique et l'originalité de tous deux résidait dans le fait de rompre la polémique chrétienne antérieure au XIII^{ème} siècle, centrée sur l'idée que le judaïsme était une relique fossilisée des temps bibliques.

NOTAS ACERCA DE LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ABRAHAM BAR HIYYA EN LOS COMENTARIOS AL CANTAR DE LOS CANTARES DE 'EZRA BEN SALOMON DE GERONA

Pablo Martín Dreizik

Universidad de Buenos Aires. Argentina

El objeto de este trabajo consiste en destacar el peso de las especulaciones filosóficas del gran pensador nacido en Barcelona, Abraham bar Hiyya en la labor de interpretación del *Cantar de los Cantares* que en el siglo XIII realiza 'Ezra de Gerona. En este sentido se trata de destacar en la labor exegética que ejecuta 'Ezra de Gerona, además de la singular riqueza en la construcción de alegorías y símbolos, las nociones y categorías filosóficas provenientes del sistema cosmológico y metafísico de Abraham bar Hiyya.

El *Comentario* de 'Ezra al *Cantar de los Cantares*, atribuido a Nahmánides y publicado en Altona en 1764, se ubica en el interior de la singular producción de literatura cabalística que se desarrolló en Gerona, principalmente durante el siglo XIII. En este caso, la elección de esta pieza bíblica como objeto de comentario y reflexión filosófica parecería responder a lo que Frank Talmage ha denominado como la "calidad redentora" de la "alegoría", un recurso con arreglo al cual se pretende "espiritualizar" un texto considerado problemático en este caso por su significado erótico y sensual. Y, aunque este texto como otras piezas bíblicas fue pasible de ser objeto de exégesis e interpretaciones esotéricas o morales, es este texto bíblico llamado *Cantar de los Cantares* el que se prestaría como espacio privilegiado de reflexión filosófica para los autores medievales. Así encontramos no solamente una lectura cabalística de este texto, sino que también y abundantemente una interpretación por parte de filósofos racionalistas, como Joseph ben Judah Ibn Akin, Gersonides, Jacob ben Abba Mari Anatoli y Samuel ben Judah ibn Tibbon; que en general analizarán los pasajes con alusiones eróticas como imágenes del mutuo amor entre el Intelecto y el alma humana.

La lectura que realiza 'Ezra ben Salomón de Gerona está dominada por el pensamiento de la llamada cábala de Gerona que se desarrolló durante el siglo XIII y en la que participaron importantes pensadores como Nahmánides, Isaac 'Aveugle, Azriel y Jacob ben Sheshet. Lo que centra el nudo de problemas de esta corriente de reflexión es el nexa

entre lo que podría llamarse el concepto de la divinidad en Plotino y su relación con el mundo y por el otro lado, el Dios de la Biblia, entre la doctrina de la creación “ex nihilo” y la idea de las “emanaciones”. Así, se tratarán las categorías de “Forma” y “Materia” y se innovará con nociones como la de “Pensamiento Puro” (Mahsheba Tehora). Es entonces en el interior de esta tradición esotérica que se desenvuelve una reflexión acerca de algunos de los problemas que recorrían los términos de la filosofía en el siglo XIII. Estos problemas, dentro de la tradición judía habían conocido un importante tratamiento durante el siglo XII bajo una forma particular de “neo-platonismo”, especialmente en: Salomon Ibn Gabirol, Abraham bar Hiyya y Abraham ibn Ezra. El conjunto de los pensadores mencionados ejercieron importantes influencias sobre el esquema conceptual y la cosmogonía que proyecta ‘Ezra de Gerona, pero en esta exposición nos referiremos solamente a la obra del pensador de Barcelona, Abraham bar Hiyya.

Nociones y esquemas filosóficos de Abraham bar Hiyya

Abraham bar Hiyya vivió en la primera mitad del siglo XII y murió después de 1136; tuvo residencia en Barcelona. Se desempeñó en cargos importantes; del apelativo “Savorsorda” se puede inferir que habría ostentado un cargo de importancia en la corte de Alfonso I de Aragón y los condes de Barcelona. De igual manera fue destacada su labor dentro de la comunidad judía, lo que es testimoniado por el título de Nasi (príncipe) que le fuera conferido.

La labor intelectual de Abraham bar Hiyya se ha destacado sobre todo por sus aportes al campo de la investigación en astronomía, cosmografía y geometría. En estos dominios teóricos influyó en el pensamiento de autores medievales como Leonardo Pisano. El profesor David Romano que ha profundizado en el estudio de estos aspectos de su obra, marca como aspecto notable de la obra científica de Abraham bar Hiyya el precursor tratamiento del problema matemático de los elementos infinitamente pequeños, el problema de los “indivisibles”.

En lo que concierne al tema de esta exposición, las conjeturas filosóficas del pensador de Barcelona fueron plasmadas en el tratado *Hegyon ha-néfes* (Meditación del Alma) y el aspecto particular de la exégesis mesiánica en el *Meguil lat ha-megal lé* (Libro Revelador).

El Problema de la Forma

El tratado *Hegyon ha-néfes* (Meditación del Alma) se ocupa de desarrollar y determinar el concepto de Forma y el de Materia. Estas nocio-

nes se enmarcan en su conceptualización de la Creación narrada en el Génesis:

A) Antes de la Creación, todas las criaturas eran “nada” y “no-ser”, el mundo era solo en “potencia”: “materia”, “forma”, y “no-ser”. Con la decisión de crear el mundo Dios “actualizó” lo que era en “potencia”, sacó el “no-ser” e hizo a la Forma inherir en la Materia, dando comienzo al cuerpo del mundo. Este proceso explicado en un marco de análisis filosófico, se correspondería en opinión de nuestro autor con los terminos TOHU y BOHU que señala la Biblia en Génesis 2 (“La tierra era Tohu y Bohu”)

B) Esta creación *no* fue temporal: “...hasta que las cosas fueron de potencia actualidad, porque el Tiempo existía en “potencia” cuando todas las cosas existían en él, pues el Tiempo no tiene substancia y es solo una medida que significa la duración de las cosas” (*Medit.* p.39)

C) La “Materia” y la “Forma” que existían parcialmente antes de la Creación no están al mismo nivel. La “hyle”(Materia) no puede auto-sustentarse a menos que sea unida por la Forma; y la Forma no puede ser percibida ni sentida, a menos que “vista” a la Materia que la lleva. De todos modos, la Forma es más importante que la “hyle”, en tanto sólo requiere de la “hyle” para ser percibida, pero podría existir por sí misma sin ser vista, mientras que la “hyle” no existiría de no ser por la Forma. La Forma a su vez, posee dos partes: una limpia que es demasiado pura para estar ligada a la Materia y otra de desperdicios y sedimentos que por ser abierta puede ser anexada a la Materia.

D) Es el *Pensamiento Puro* de Dios el que decide “actualizar” a la Materia y la Forma, cuando esto ocurre Él permite a la “Forma cerrada” venir a la existencia y ser revestida con su esplendor, sin contacto con la “hyle” –ésta es la forma de los ángeles, almas y todas las formas del mundo superior–. De la unión de la Forma con la “hyle” pura y limpia, fueron creados los cuerpos celestes; esta unión constituye un lazo fuerte que no cambia mientras están unidas. Subsecuentemente, la Forma se anexa a la “hyle” impura y de esta unión fueron creadas todas las clases de cuerpos terrestres, tales como los cuatro elementos –tierra, agua, aire y fuego– y todo lo que está compuesto por ellos como la vegetación y plantas (*Idem* p.40).

De lo dicho se pueden contar cuatro categorías en las cuales la Forma puede existir:

1) La Forma auto-subsistente la cual nunca se combina con la materia, tal como todas las ya mencionadas formas del “mundo superior”.

2) La Forma que se encuentra adjunta de manera inseparable con la Materia y su forma no puede cambiar –los cielos y el firmamento–.

(Esta categoría no es eterna, ha tenido un comienzo y tendrá un fin.)

3) La Forma ligada a la materia temporariamente, pero mudando de cuerpo en cuerpo y cambiando de forma. Estas dos “formas”, las cuales están unidas a la materia, no tienen el poder de separarse de la “materia” y existir aparte de ella.

4) Hay una parte más que puede existir lógicamente, y ésta es la Forma que está adjunta a un cuerpo, pero es eventualmente separada de él y regresa a su condición prístina para existir por sí misma sin materia (*Idem* p. 46)

Esta última categoría es “el alma del hombre”, se origina en el mundo de las puras formas; después de haber habitado en el cuerpo debe regresar hacia uno de los cinco “mundos de luz” que postula Abraham bar Hiyya y que corresponden a tres niveles de profecía.

Los cinco Mundos de Luz

En el primer capítulo del Génesis, la palabra “Luz” es mencionada cinco veces y la palabra “oscuridad” tres veces, para mostrarnos los cinco grados de luz o cinco mundos de luz los cuales están por encima de los cielos y fueron creados el primer día; estos son los cinco grados o cinco mundos de acuerdo a los filósofos, y puedes llamarlos como te agrade.

El primer grado es la luz resplandeciente que apareció a los ángeles comprometidos en el servicio divino, a los profetas y a los más eminentes de los hijos de Israel en el tiempo de la Revelación del Monte Sinaí. Los filósofos llaman a esta luz el mundo luminoso, (“*‘olam hanurani*”), y las Escrituras dicen acerca de este tema: “Dios dijo, Sea la luz (Génesis I:3)”.

El segundo grado es la Voz que emana desde entre los querubines, la cual fue oída por Moisés; los ángeles la oyen cuando llevan a cabo sus misiones, todo el pueblo de Israel la oyó en el Monte Sinaí, los filósofos la llaman mundo superior (“*‘olam ha-ribonut; ‘olam ha-ravrevanut*”). De ella se dice “y fue la luz”. Estos dos mundos superiores son llamados por nuestros Padres “Trono de Gloria” y “Espíritu Santo”.

El tercer grado es la luz de la sabiduría, del Conocimiento, de la Inteligencia y de la Ley y es la intelección transmitida a los ángeles y los serafines; esta luz inteligible se expande y fluye sobre los justos de

entre los hombres y en este nivel están los ángeles, el “hashmalim” y todos los ejércitos celestiales. Los filósofos llaman a este grado mundo del conocimiento, y las Escrituras lo mencionan en la expresión “Y Él vio”, pues visión no viene por la vista, ni por el corazón, sino por la sabiduría y la ciencia, como está dicho “Y Dios vio la luz, que era buena” (Génesis I:7), y aquí el significado de “Dios vio” es que Dios dio a la sabiduría la facultad de mostrar lo que es bueno y entenderlo.

El cuarto grado es el alma, o el aliento que Dios insunfla al hombre, a los sabios y a los que no son sabios, y los filósofos llaman a este grado el mundo del alma. Las Escrituras dicen que Dios dividió esta luz en dos: “y Dios separó la luz de las tinieblas” (Génesis I: 7). La luz alude a las almas de los justos sobre quienes brilla la luz de la ciencia y el temor de Dios, y quienes por su acción son brillantes y luminosos, y las tinieblas son las almas de los malvados quienes no son tocados por la luz del conocimiento de Dios.

El quinto grado es el de la luz que Dios ha reservado para los justos en el mundo próximo por venir, y los filósofos lo llaman mundo de la Creación, siguiendo el verso: Dios llamó a la luz Día, y a las tinieblas él llamó Noche. “Día alude al paraíso preparado para los justos, y Noche al infierno que espera a los malvados” (*“Megillat Ha-Megalleh”* pp. 22).

Como se ve en esta larga cita, en un mismo sistema Abraham bar Hiyya concibe una cosmogonía, que implica una exégesis escritural, una ascesis del alma y se corresponde a su vez con los grados de la profecía.

El otro aspecto del quehacer intelectual de Abraham bar Hiyya son sus especulaciones mesiánicas pensadas en relación con los “seis mil años que durará el mundo” haciéndolos corresponder con los siete días de la creación. El profesor Norman Roth sostiene que esta correspondencia (las “eras”), aunque se derive del Talmud, es de origen cristiano –es curioso, el concepto de “pecado original” de Abraham bar Hiyya también parece ser una importación al ámbito judío de una noción cristiana–, pero habría sido Abraham bar Hiyya el primero que habría tomado prestado este simbolismo de los escritos cristianos. Más adelante volveremos con el tema en relación con el Comentario de ‘Ezra ben Salomón de Gerona.

Los ecos del pensamiento de Abraham bar Hiyya en el Comentario de ‘Ezra ben Salomón de Gerona

A pesar de que Abraham bar Hiyya no se inscribe en ninguna variante del pensamiento cabalístico, las categorizaciones metafísicas que ha establecido lo hicieron conceptualmente atractivo para este sistema de interpretación. El Comentario al *Cantar de los Cantares* de ‘Ezra ben Salomón de Gerona contiene las huellas de esta peculiar recepción y

transmisión cultural. En el contexto de los problemas metafísicos que les interesaron resolver a los cabalistas de Gerona –como la manera de articular las formulaciones neo-platónicas y emanantistas de matriz plotiniana con el esquema del creacionismo bíblico– las nociones del filósofo y astrónomo de Barcelona resultarían muy útiles. Mencionaremos algunas de ellas:

a) La noción de “Pensamiento Puro” (“mashaba tehora”): este concepto que mencionamos más arriba al referirnos a la tematización de la “Forma” en Abraham Bar Hiyya, fue tomado por el kabalista Isaac L’Aveugle (1165-1235) como objeto por excelencia de su especulación. Luego este concepto pasará a ‘Ezra ben Salomón de Gerona en tanto “pensamiento puro” que se identifica con la primera entidad. Junto a este pensamiento estuvo la cuestión de “aquello que es inasible para el pensamiento” (Mashe ‘en ha-mahshaba maseget), o como señalara G. Vajda: las “(...) determinaciones que consisten menos en precisar la comprensión de lo definido que en sublimarla en relación con lo que ella no es”. Este término neo-platónico podría designar ya sea a lo ‘En-Sof, o a la primera entidad.

b) Las figuras de “Tohu” y “Bohu” para referirse a los momentos de la Creación.

En un importante trabajo el profesor Alexander Altmann señalaba la forma en que el contemporáneo de ‘Ezra ben Salomón de Gerona, Azriel de Gerona en su Comentario al *Sefer Yetsira* interpreta un pasaje del tratado cabalístico *Sefer Bahair*: la tierra pre-existía como ‘tohu” –“algo que asombra a los hombres”– y luego se convirtió en “bohu” –“algo en lo cual hay realidad”– en términos de la distinción entre “Materia” y “Forma”: “Tohu es la potencia de las esencias en el que no hay forma (“reshimah”); Bohu es la potencia de las esencias en el que hay forma”. En el trabajo de Alexander Altmann se señala también, que la interpretación de “tohu” y “bohu” como “materia” y “forma” aparece ya en el *Hegyon ha- Nefesh* de Abraham bar Hiyya.

En el *Comentario al Cantar de los Cantares* Ezra ben Salomón de Gerona sostiene: “Tohu es algo sin forma, y bohu es lo que viste al tohu para que sea formada una forma (“siyyur”) más sutil que el aire”. Esta imagen del bohu (forma) vistiendo al tohu (materia) es la inversa a la que propone Ezra.

Otro aspecto de los desarrollos conceptuales de Abraham bar Hiyya que parecen haber hallado eco en el *Comentario al Cantar de los Cantares* es la frase de la exégesis cabalística de ‘Ezra ben Salomón al capítulo XXVIII del *Libro de Job*: Vs. 3 “La oscuridad es no-ser”. Según el profesor G. Vajda la tradición judía conocía formulaciones de la especie “La

oscuridad es privación de luz”, pero la frase de ‘Ezra ben Salomón de Gerona implica un tipo de pensamiento tributario del (“Sefer ha-Hibbur”) de Abraham bar Hiyya.

Estas reflexiones se dirigen a reconocer a las formas del pensamiento allí donde se hallen, donde suelen ser mas audaces, en el límite y frente a su sombra; anidando sensualmente en otra lectura del *Cantar de los Cantares*, hace mucho tiempo, en Gerona.

Bibliografía

Georges Vadja: *Le Commentaire d'Esra de Gerona sur le Cantique des Cantiques*. Edit. Aubier Montaigne. Paris, 1969.

Frank Talmage: *Apples of gold: the inner meaning of sacred text in medieval judaism* en "Jewish spirituality from the bible through the Middle Ages". Edit. Arthur Green. Crossroad. New York, 1986. p. 313-55.

L.D. Stitskin: *Judaism as a philosophy - The philosophy of Abraham bar Hiyya*. New York, 1960.

David Romano: *La Ciencia Hispanojudía*. Edit. Mapfre. 1992.

Alexander Altmann: *The Motif of the "Shells" (Quelipoth) in Azriel of Gerona* en "Studies in Religious Philosophy and Mysticism" Ithaca: Cornell University Press, 1969.

Norman Roth: *Seis Edades Durara El Mundo* separata de "La Ciudad De Dios". Vol. CXCIX, núm. 1. Enero-abril, 1986. Real Monasterio del Escorial.

NOTES ENTORN DE LA INFLUÈNCIA DEL PENSAMENT FILOSÒFIC D'ABRA- HAM BAR HIYYA EN ELS *COMENTARIS AL* *CÀNTIC DELS CÀNTICS* D'EZRA BEN SELOMÓ DE GIRONA

L'obra tradicionalment atribuïda a Nahmànides, el *Comentari al Càntic dels Càntics*, fou en realitat escrita per Esdres ben Salomó, cabalista gironí del segle XIII.

Abraham bar Hiyya (Barcelona, s. XIII) fou autor de dues obres importants per a la filosofia medieval: el *Llibre de la Meditació de l'Ànima* i el *Llibre Revelador*.

En el primer desenvolupa els conceptes de Forma i Matèria continguts en el Gènesi. Abraham bar Hiyya conclou que és el "Pensament Pur de Déu" que uneix Forma i Matèria en els seus diferents estats. De la unió de la Forma "Pura" amb la matèria en resulten els cossos celestials, i de la unió de la forma "Impura" amb la matèria, els

cossos terrenals. Abraham bar Hiyya concep 4 categories per a la Forma, i també l'existència de 5 *mons de llum* (la Llum revelada als Àngels; la Veu que senten els Querubins quan compleixen la missió divina; la Llum del Coneixement, la Intel·ligència i la Llei; l'Ànima o Alè que Déu va insuflar en l'home; i el Paradís, el Món de l'Avenir, reservat als justos).

Abraham bar Hiyya influí en Esdres ben Salomó sobretot en tres aspectes:

1. La noció del "Pensament Pur", que Ezra identifica amb la Primera Entitat o En-Sof.
2. Les figures del "Tohu i Bohu" per referir-se als moments de la Creació.
3. La concepció que "l'Obscuritat és el no-ser".

NOTES ON THE INFLUENCE OF THE PHILOSOPHIC THOUGHT OF ABRAHAM BAR HIYYA ON THE COMMENTARY ON *THE SONG OF SONGS* BY EZRA BEN SELOMÓ OF GIRONA

The work which is traditionally attributed to Nahmanides, the *Commentary on the Song of Songs*, was in fact written by Ezra ben Shlomó, a 13th C. Cabalist of Girona.

Abraham bar Hiyya (Barcelona, 13th C.) was the author of two important works for medieval philosophy: the *Book of the Meditation of the Soul* and the *Book of Revelation*.

In the first book, he develops the concepts of Form and Matter contained in Genesis. Abraham bar Hiyya concludes that it is the 'Pure Thought of God' which unites Form and Matter in their different states. The union of 'Pure' form with matter produces the heavenly bodies, while the union of 'Impure' form with matter produces the earthly bodies.

Abraham bar Hiyya conceives of *four categories* of Form, and also of the existence of *five worlds of light* (the Light revealed to the Angels; the Voice heard by the Cherubim when they accomplish their divine mission; the Light of Knowledge, Intelligence and the Law; the Soul or Breath which God breathed into man; and Paradise, the World of the Future, reserved for the just).

Abraham bar Hiyya influenced Ezra ben Shlomó in three principal aspects:

1. The notion of 'Pure Thought', which Ezra identifies with the First Entity or En-Sof.

2. The figures of the 'Tohu' and 'Bohu' to refer to the moments of the Creation.

3. The conception that 'Darkness is non-being'.

NOTES AU SUJET DE L'INFLUENCE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE D'ABRAHAM BAR HIYYA DANS LES COMMENTAIRES AU CANTIQUE DES CANTIQUES D'EZRA BEN SELOMÓ DE GÉRONE

L'oeuvre traditionnellement attribuée à Nahmanides, le *Commentaire au Cantique des Cantiques*, fut écrite en réalité par Ezra ben Salomon, cabaliste de Gérone du XIII^{ème} siècle.

Abraham bar Hiyya (Barcelone, XIII siècle) fut l'auteur de deux oeuvres importantes pour la philosophie médiévale: le *Livre de la Méditation de l'Ame* et le *Livre de la Révélation*

Dans le premier sont développés les concepts de Forme et Matière contenus dans la Genèse. Abraham bar Hiyya conclue que c'est la "Pensée Pure de Dieu" qui unit Forme et Matière dans ses différents états. De l'union de la Forme "Pure" avec la matière proviennent les corps célestes et de l'union de la forme "Impure" avec la matière, les

corps terrestres. Abraham bar Hiyya conçoit 4 catégories pour la Forme et également l'existence de 5 mondes de lumière (la Lumière révélée aux Anges; la Voix que sentent les Chérubins lorsqu'ils remplissent la mission divine; la Lumière de la Connaissance, l'Intelligence et la Loi; l'Ame ou l'Haleine que Dieu a insufflée à l'homme; et le Paradis, le Monde de l'Avenir, réservé aux justes).

L'influence d'Abraham bar Hiyya sur Ezra ben Salomon, présente surtout trois aspects:

1. La notion de la "Pensée Pure" qu'Ezra identifie avec la Première Entité ou En-Sof.
2. Les figures du "Tohu-Bohu" pour se référer aux moments de la Création.
3. La conception que "l'Obscurité est le non-être".

DRETS DELS CIUTADANS JUEUS PER A LA PLANIFICACIÓ URBANA I L'ARQUITECTURA DE CATALUNYA

*Magda Saura i Carulla, Ph.D.**

Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona

Objectius

El call no era l'única part de la forma urbana habitada per catalans jueus. Abans de ser castigats a viure dins d'aquest tipus de recinte de muralles, les comunitats jueves de Catalunya van construir escenaris urbans dissenyats per ells mateixos. I mentre que en alguns nuclis urbans van aparèixer calls, en d'altres, ciutadans jueus van continuar desenvolupant els projectes planejats per generacions anteriors. En aquesta comunicació es demostrarà, amb evidència documental, que, en de temps Mossé ben Nahman, no només van construir els seus propis habitatges ans aquells necessaris per altra gent de cultura i religió diversa. Es presentaran també els conceptes de disseny, què pensaven o quin tipus de coneixement artístic i tècnic van necessitar quan van planificar el territori català. Per una banda, en les fonts primàries s'hi descriuen criteris de disseny que els arquitectes, urbanistes, planificadors i/o 'promotors' jueus van utilitzar per construir habitatges particulars i espais i/o edificis públics. Per tradició –pel costum o pel dret consuetudinari–, van continuar funcionant algunes lleis antigues durant tota l'edat mitjana, per l'ordenació de l'agricultura, xarxes de comunicació fluvial i viària, defensa militar. Servituds (de dret de pas, per exemple), emfiteusi, cartes de població, normatives urbanístiques i, especialment, llicències d'obres, ajuden a entendre les pràctiques constructives que van determinar el complex procés de gestió i/o de producció de la forma física de pobles i ciutats medievals. L'emperador Justinià va recopilar aquests drets pel permís d'obra dins dels textos de lleis de propietat (*Operis novi nuntiatio*); en aquell moment, el dret urbanístic no estava separat del dret de propietat. Per altra banda, alguns principis d'arquitectura i d'urbanisme clàssics van continuar existint durant l'edat mitjana en les fonts secundàries dels textos acadèmics, tractats de l'arquitectura i de vida civil. A través de les interpretacions de textos antics (exegesi), s'observa que, tot i que no es va divulgar la seva autoritat fins al Renaixement,

la memòria del tractat de Vitruvi no s'havia perdut, ni tampoc la d'altres textos clàssics, com el d'*Ovide Moralisé*. En aquests textos 'pagans' –en els quals s'havien conservat, barrejats, comentaris de textos 'sagrats'–, s'hi poden esbrinar les idees que els ciutadans jueus van fer servir per fer-se sentir persones lliures, per implementar els seus drets de ciutadans, ajudant a edificar la *civitas* catalana. Van participar en l'experiència multicultural que va fer possible els programes de repoblament sistemàtic dels territoris que s'estaven realitzant des de les primeres fases de la reconquesta, des dels segles VIII-IX fins al segle XIII, en temps de Jaume I i de Mossé Ben Nahman¹.

Metodologia i breu comentari bibliogràfic

Amb les dades presentades en aquesta comunicació, s'intentarà refutar la hipòtesi dominant en la bibliografia existent de Judaica catalana. Abans de ser discriminats per la seva ètnia o religió– i comparant aquesta situació a Catalunya amb la d'altres ciutadanes d'Europa–, s'observa que la gent jueva tenia el mateix dret, o llibertat, d'escollir el lloc on volia viure, dret que menys els esclaus, tenia qualsevol altre tipus de ciutadà. Els calls o *ghettos*, la part del teixit urbà on eventualment van ser confinats a viure, eren cercats espacialment i temporalment; a través de les portes dels recintes de muralles, a la nit, no s'hi podia entrar ni sortir. Fins aquell moment, els jueus tenien el dret de redimir esclaus¹⁵. Metzger diu:

"Jews were cruelly *deprived of rights* and liberty wherever they lived, whether this was in a street of their own choice. (...) Jews were confined to a ghetto, whether they lived of their own accord in streets next to each other or whether they were forced into a restricted quarter of the town, isolated from the rest of the society by walls, with all access closed at night– this became a rule very early in Spain and was adopted bit by bit throughout German lands"².

El problema en la bibliografia existent de Judaica és que no s'ha estudiat prou el context cultural català. Amb exemples de la història de la literatura, es comentarà quina percepció en tenia la gent del que estava passant a mida que els ciutadans jueus anaven perdent els drets de participació ciutadana. Per arribar als resultats de la investigació que es presenten en aquesta comunicació, s'han seguit les pautes historiogràfiques de l'escola d'Abby Warburg. La biblioteca d'història de l'art d'aquest banquer es va poder salvar dels nazis, en ser traslladada pels seus col·laboradors. Ara és un dels centres més importants del món per a l'estudi de la història de l'art: l'Institut Warburg de la Universitat de Londres. En aquest institut, Moshe Idel i Frances A. Yates van iniciar

els estudis de textos catalans jueus, especialment sobre el paper del símbol de la Kabbala en la producció artística. Compartint l'ensenyament a les universitats de Londres i de Berkeley, Michael Baxandall, per exemple, està seguint les definicions del meu mestre Leo David Ettlinger³ i les d'altres mestres de l'escola Warburg, en considerar la història de l'art com una classe d'experiència cultural. És a dir, es defineix la forma urbana com a forma artística, la història de la forma urbana esdevé, doncs, part de la història de la cultura. En el mateix institut, Ernest Gombrich continua estudiant el paper de la tradició, els costums, les lleis i el concepte, específicament el de la noció de “desviació de la norma”³. A Catalunya, Xavier Rubert de Ventós examina la significació cultural de la forma urbana dels diferents estils arquitectònics a través del paper que juga la noció de desviació de la norma estètica (“herejía”) en el procés de creació de la plàstica i/o de la forma arquitectònica⁴. En els més recents estudis de la història de la forma urbana, s'utilitza el terme definit per Spiro Kostof i pels seus col·legues de la Universitat de Berkeley: la significació cultural de la forma és el “procés urbà”⁵. Dins d'aquest àmbit metodològic, es continua fent servir l'anàlisi clàssica, la que considera les idees artístiques (la *venustas* de Vitruvi) que van ordenar l'espai urbà d'una manera elegant i no pas d'una manera efímera ans sòlida (*firmitas*); la que considera que la forma material està condicionada per les diferents funcions que es representaven d'una manera confortable (*commoditas*) en escenaris urbans. Tant la forma física com el que escrivien els gestors o promotors (patrons de les arts o mecenes) que redactaven (en fulls d'encàrrec) el tipus d'activitat que calia fer-s'hi, són considerats documents vàlids en si mateixos, ja que permeten conèixer els plans del procés urbà, els medis tècnics i socials que determinà la construcció de les diferents parts de la ciutat –la mena de llocs on vivia Mossé ben Nahman, Bonastruc ça Porta o Nahmànides¹. En la història de la literatura catalana, s'hi troben testimonis dels canvis que es van produir a nivell de la vida de cada dia, pel que fa a la pèrdua dels drets programats pels jueus per actuar o moure's “lliurement” pel medi urbà. Un poema d'Ausiàs March “Colguen les gents ab alegria festes” (1397-1459) ho recorda així:

“Colguen les gents ab alegria festes/lloant a Déu, entremesclant deportes, places, carrers e delitables horts/.../interrogant ànimes infernades/.../Lo rei xipré, presoner d'un heretge”⁶.

I l'humanista Bernat Hug de Rocabertí escriu:

“Car la llei vol que ab los *infidels*, servada sia com als fidels, llur *igualtat*. A Déu desplau la crueltat... Vist llur *debat*, entram, callant, en lo *jardí* amb bell semblant... llur dol m'ha tan fort combatut l'*enteniment*. (Bernat Hug de Rocabertí, “La glòria d'Amor”, c. 1423-1490)⁷.

I Pere March, criticant als governants de la ciutat, hi afegeix:

“En l'estat hom que *tots jorns se canvia*, que el ric és baix e el baix or mantenia, e el fort és flac i el flac sap enfortir... Del Pare Sant hau ausit, quan traspassa d'aqueix *exili al Juí* destinat, des sap que deixa *mal hom regir*, o foll, o pec, e los bons calumnia... e tal humil, quan és monge de Gràcia, que és orgullós quan té gran dignitat e com a tal, *regeix una gran ciutat*, fóra millor porquer de Tarrassa”. (Pere March “Al punt que hom naix, comença a morir”, c. 1338-1413)⁸.

I Ausiàs March comenta la desviació de la norma així:

“Rei no *regeix* ne els pobles obeeixen; no sé qui és pus culpable a altre; degun estat a l'altre no impugne, car no és algú que sa fi no *desvia*. Si algun hom és que la *regla rompa*, tant poca part al tot punt no altera; ab tot açó resta la *regla ferma*: un oronell l'estiu *no denuncia*”⁹.

La percepció era, doncs, que alguns ciutadans (jueus, heretges o infidels) perdien els drets adquirits –se'n desvia de “la regla ferma” i aquesta esdevé “regla rompa”– ratificats en el període, van fer pujar més a Catalunya, en els temps que Robert S. López descriu com els de la Revolució Comercial, anys 950-1350. Coincidint amb el temps del moviment cultural pre-humanista de Mossé ben Nahman, per fer operatius els ideals de modernitat i progrés (vida contemplativa *versus* vida activa), s'havia adaptat a la vida quotidiana el binomi clàssic, aristotèlic, de “vícis i virtuts”, tant per escriptors cristians com per jueus. En aquest discurs, s'hi expressa aquest binomi paral·lelament amb, per exemple, el de l'oposició esmentada de B. de Rocabertí de “crueltat” i “igualtat”. Anar contra la igualtat de drets civils volia dir trencar l'ordre natural. En el poema “Qui ne per si ne per Déu virtuts us a”, per exemple, s'hi defensava poder saber “regir” un poble. (“Regir” en el sentit d'Eiximenis “regiment de la cosa pública”, de saber ordenar, administrar, organitzar l'estat o la nació: el projecte de Jaume I d'unificar els països catalans en una gran ciutat-estat semblant a la que es va arribar a tenir a la Toscana de Florència i en altres llocs del nord d'Itàlia durant el Renaixement). B. de Rocabertí escriu: “Si dels extrems los hòmens no s'espanten, *vícis* comuns quasi en *virtut* s'empenyen:...enteniment no es troba; si per aquells per on diners s'ajusten...*Dret natural* és que la primera causa en nostre amor les altres precesca, e quan se fa, se faça per aquella, *en ella és la fi de nós e lo principi*; en ella és, mé que en nós, lo nostre ésser, nós, ignorants, *regiram* aquest *orde*”¹⁰.

La frase del Rocabertí, “en ella és la fi de nós e lo principi”, és similar a “és lo començ per on altra s'acaba” d'un altre poeta. El debat se centra en el fet que no hi ha desviació de la norma (heretgia) sense l'existència prèvia d'una norma. Llegim en el següent poema com la polèmica es basa en qüestionar l'origen del cristianisme en el judaisme; aquests escriptors consideren que els cercles de la vida són naturals per a tothom, tant per a la gent d'una religió com d'una altra:

“Los filosofos qui aquella posaren en si mateixs, són ésser vists *discordes*; senyal és cert que en veritat no es funda; per conseqüent, a l'home no contenta. Bona per si no fou la *lleï judaica* (en Paradís per ella no s'entrava) mas tant com fou començ d'aquesta nostra, de què *es pot dir d'aquestes dues una*”... Alguna fi en aquest món se troba; no és vera fi, puix que no fa l'hom fèlix: *és lo començ per on altra s'acaba*, segons lo cos que entendre pot un home¹¹.

En la Disputa de Barcelona (any 1263) Jaume I va reconèixer públicament l'ajut que la comunitat jueva li havia fet en els programes de repoblament¹². Carme Batlle escriu:

“El moment culminant fou la disputa de Barcelona (1263), la més coneguda entre totes, entre el famós rabí de Girona, Mossé ben Nahman anomenat Bonastruc de Porta, i el convers fra Pau Cristià. Davant el monarca, el clergat, els frares, els nobles i els ciutadans, el convers defensà *la idea que en el Talmud hi ha referències als fonaments de la fe cristiana* silenciats pels savis hebreus. Recollí la idea el dominic Ramon Martí en un escrit polèmic elaborat en vista del fracàs de l'al·ludida disputa, que li ensenyà la impossibilitat de demostrar els principis de la fe cristiana amb paraules del Talmud agafades en sentit literal”¹³.

Aquestes fonts literàries són útils no només per saber quin era l'ambient, sinó que, a més, informen com continuaven vigents els programes de repoblament, el procés urbà de Jaume I en temps de Mossé ben Nahman. Encara que Soldevila localitza a l'Empordà un brot de formació de calls a Torroella de Montgrí a l'any 1320, Jaume March descriu, des del castell de la Jonquera, com encara a l'any 1380 s'estan formant ciutats lliures a altres llocs:

“...es en l'Orde; que es ell dix que volia *que es volguessen poblar dins la Ciutat Novella*, on fin joia s'aparella, a tots los *pobladors*, e plaers-hi honors hauran a tots temps mai. Eu li respòs: Bé em plai far vostres *mandaments*”. (March, Jaume, “La Joiosa Garda”, (1380-1410)¹⁴.

Viure en un lloc “ben poblat” és viure segur i ben defensat, amb la sensació de seguretat personal només equiparable a la que dona l'amor. Llegim:

“Domna em plats arreada e cavallier ben armat... E plats-me fer cavalcada *en lloc pla e ben poblat*, e veser foc e fumada, e-z *enemic assetjat*, que haja tenir tots jorns bada e no sia *assegurat*, si doncs no està dins *murada*. E plats-me *l'enamorada* ab lo cos prim e delgat”¹⁵.

Francesc Eiximenis és un altre testimoni del programa de repoblament que va culminar amb Jaume I; fins i tot en descriu la forma geomètrica en què es va fer. Resumeix en una sola frase la correspondència entre ordre social i bellesa, els conceptes de disseny i planificació en el seu tractat sobre “regiment” de societats urbanes: “ciutat, car res s'en

pot ésser [més] *ordenada*¹⁶. L'actitud de crítica social d'aquest ciutadà del món de les lletres i la defensa que va fer Jaume I públicament en el Debat de Barcelona dels drets dels ciutadans jueus són ja indicis de l'humanisme. Durant el moviment cultural del pre-humanisme en temps de Mossé ben Nahman va existir una tolerància de textos herètics (àrabs, hebreus, càtars, trobadors excèntrics, etc.) la qual va fer renéixer l'estudi d'altres textos 'pagans' clàssics. Però la tolerància va desaparèixer amb l'obscurantisme de final del segle XV i, segons Ricard Herr, no va tornar a aparèixer fins a les Llums del segle XVIII, quan Carles III va convidar jueus, i altres estrangers, a fundar pobles nous i fàbriques a Espanya. R. Herr coincideix amb R.S. López que l'expulsió dels jueus i musulmans va tenir un impacte molt negatiu en l'economia de tota la península¹⁷. Això va fer, evidentment, aturar també l'activitat constructiva dels projectes de planificació i de disseny urbà que s'havien iniciat i programat amb Jaume I; el repoblament era un instrument, una base estratègica, per als programes d'unificació (reconquesta i expansió) dels Països Catalans. Per acabar aquest comentari bibliogràfic no pot pas faltar l'obra, ja clàssica dins de Judaica catalana, de David Romano, el qual considera l'arquitectura i la forma urbana com una part dels "aspectes geogràfics" de la vida dels jueus catalans: "l'espai físic: el cementiri i el call". El seu discurs queda obert i anima a estudiar no només els calls sinó també els llocs on havien viscut comunitats jueves. Romano no és pas determinista, perquè no fa una correspondència causal entre la forma física del teixit social de l'aljama amb una específica situació topogràfica. Romano es qüestiona: "Girona i Besalú, formaven una sola aljama?"¹⁸. És a dir, existia un sentit social de comunitat jueva (l'aljama) encara que la gent estigués dispersa, i físicament molt distanciada, entre els nuclis urbans de Girona i Besalú.

El dret urbanístic i la llicència d'obres

Els documents demostren que en temps de Mossé ben Nahman els jueus tenien els mateixos drets des de temps *immemorable* per sol·licitar llicències d'obres i per participar en la redacció de legislació urbanística. En els textos legals s'hi recorda com la comunitat jueva de Barcelona havia estat activa en defensar la ciutat de Barcelona contra la invasió musulmana d'Almançor (anys 896-1001). *La tradició oral o el costum* es va escriure en el monument legal dels *Usatges de Barcelona*, (c. 1080), la primera recopilació escrita de dret consuetudinari que es va fer a tot Europa de les lleis de costums i tradicions; es van fer servir per redactar les *Constitucions* de Catalunya¹⁹. En contractes d'operacions immobiliàries i/o de propietat també s'hi observen, però, símptomes ini-

cials de repressió, especialment pel que fa al canvi de nom de propietaris de finques urbanes. Segons les fonts utilitzades per F. Carreres i Candi, les finques urbanes de jueus van passar a propietat pública, “al peculi del comte” i, llavors, es van vendre a particulars, especialment “terres i vinyes”: “...qui michi advenerunt per successionem mortuorum *hebreorum* qui interitu barchinone civitatis perierunt”²⁰. Durant els segles XI i XII, la població jueva de Barcelona no només continuava tenint privilegis dins de la ciutat sinó també els de poder cobrar censos o contribucions de propietats agrícoles situades a l'exterior de les muralles. Per exemple, existeix un cens de l'any 1180 on es descriu una servitud o dret que afecta la propietat, com “l'alou dels jueus de l'Olivera rodona”; “la trilla jueva” a Santa Eulàlia del Camp, de l'any 1139; les “vineix judeorum”, de l'any 1141, al suburbi de les Corts, etc.²¹ Els consells municipals eren ajudats amb disposicions, privilegis o ordres reials per concedir drets especials que afavorien la repoblació; calia ‘ordenar bellament’ la zona urbana que estava eixamplant l'espai edificable a l'exterior de les muralles de pobles i ciutats. Concessions que es van materialitzar en contractes i llicències d'obra, especialment entre els segles XI i XV, i el nombre de contractes o transaccions de ciutadans jueus va ser més gran, per exemple, en la Vila-nova de Barcelona –en l'espai obert i suburbial situat entre Santa Maria del Mar i Sant Pere de les Puelles. Amb l'ajut de ciutadans jueus, Jaume I havia iniciat programes de repartir parcel·les en els terrenys de dins de la muralla; i al seu exterior, havia previst zones verdes per passejar-hi i per a l'agricultura, un recurs autosustentable per a l'aliment de la població. L'any 1370, un cronista descriu en aquest vers la percepció que es tenia de la garantia de drets (“compliment”) de llibertat, (“tota alegria, nulla vilania”), associada amb anar a viure a les “viles noves o als pobles nous, “nove[-]llament... ciutat bastir”. Llegim: “Solaç e Jovent, e per ço, de present, eu hi vull proveir, e una *Ciutat* bastir [que] farai *novellament*, on haurà *compliment* de tota alegria, car nulla *vilania* dins no podrà aturar si ço'us sabrà contar l'amat en Jacme March”²². En el cas de concessions privades, a particulars, hi ha nombrosos exemples. A Barcelona es concedeix a un ciutadà jueu la construcció i l'explotació d'uns banys públics. El comte Ramon Berenguer IV de Barcelona va formar una societat mixta, finançada conjuntament per la ciutat i per l'alfaquí Abraham Bonastruc, un dels àlies o noms de les famílies Struc, o Asturgo, o Porta de Bonastruc atribuïts a Mossé ben Nahman. (Per l'atribució no pas feta per mi, vegeu nota 1). Abraham va construir els banys públics, l'any 1160, colgats de la muralla i dels baluards. La ciutat havia comprat un hort a l'espai de terreny situat al costat del primer recinte emmurallat, a prop del castell Nou. El contracte de negoci dels banys diu que dues tercers parts dels beneficis són per a la ciutat i la tercera part, per

Abraham²³. El negoci va canviar de mans l'any 1199, a Guillem Durfort. Amb un cert to de xenofòbia, al final de segle XIX l'arqueòleg J. de Gispert descriu l'estil mossàrab de dos arcs que encara quedaven entre les ruïnes dels banys públics. (El mot 'repugna' va associat amb el de 'marrano'). Comparant els arcs dels banys amb els arcs de l'arquitectura jueva de les sinagogues de Toledo, diu: "No repugna la idea, de que, lo que feren los juhéus del segle XIII, en la ciutat imperial, podria ser un sistema entre ells generalitzar"²⁴. El canvi de propietat, de Bonastruch a Durfort, és un exemple dels jueus que van poder continuar mantenint els seus drets, tot i que al final del segle XII ja havien aparegut, per influència d'un sector de la població, algunes noves lleis a favor d'alguns senyors gentils i de senyories eclesiàstiques. Aquests reivindiquen velles càrregues feudals de propietats que es trobaven 'abandonades' (per les famílies jueves que havien fugit) en els horts i vinyes situats a dins i a fora la muralla. En alguns contractes d'establiments emfitèutics, s'hi llegeix *que no se li era permesa l'emfiteuta de vendre la propietat a "jueus i militars"*. (Per l'antic dret de les lleis romanes de l'*usufructus*, se'n podia legitimar l'ocupació: 'com que ningú ho *utilitza*, ho faig servir jo, i per tant, m'ho quedo')²⁵. També el fet coincideix amb un canvi d'actitud de l'Església. Segons Vila:

"El Concili Laterà III de 1179 estableix l'excomunió per als cristians usurers, però el cànon no serà aplicable als jueus. Trenta anys més tard, en el Concili Laterà IV (1215), la usura en el seu terme més pejoratiu serà considerada com a activitat del jueu contra el cristià... Malgrat les influències de la legislació de dret canònic es reflectiran en la legislació civil catalana a partir de la segona meitat del segle XIII"²⁶.

Els monarques de la confederació catalano-aragonesa van, però, continuar protegint els drets, o la llibertat civil, dels ciutadans de religió jueva, perquè aquests van ajudar en el desenvolupament i en la planificació, a partir de la rehabilitació urbana, com en el cas esmentat dels banys. Amb el suport dels ajuntaments, Jaume I va continuar concedint llicències d'obres a ciutadans jueus²⁷. Va encarregar a Porta Astruc (que també té un dels noms atribuïts al de la família de Mossé ben Nahman), el dret de poder obrir i *fer obrir* la muralla... *fer-hi obrir finestres i construir edificis*, etc. La llicència diu:

"Quod nos Jacobus (...) damus et concedimus *licenciam* et liberam potestatem tibi Atrugo Boniseniori *judeo barchinone* quod possis aperire et facere aperiri *murum* civitatis Barchinone in fronte domorum tuarum (...) *et operari super predicto muro et facere fenestras et januas et omnia alia hedificia* quam uolueris volentes etiam concedentes etiam tibi quam *nullus homo non possit operari nec honorare ad fenestras bigas uel archus, siue voltas aut vilam operam facere in predicto muro* in tantum quantum protenditur frons domorum tuarum. Mandantes, (...) Da-

tum Barchinone XVIII kalendas februarii anno domini MCCL Septimo”²⁸.

La llei era igual per a tothom. És a dir, pel sol fet de ser ciutadà (a Barcelona s'aconseguia tenir aquest estatus social després de demostrar un any de residència), hom tenia el dret de sol·licitar una llicència d'obra. Resumint, al jueu Bonsenyor Astruc, probablement de la família de Mossé ben Nahman, se li va donar el poder o la responsabilitat de “fer obrir la muralla” de la mateixa manera que a altres ciutadans jueus d'arreu dels Països Catalans (de la *civitas* de Catalunya que s'estava constituint). Carme Batlle escriu:

“El Conqueridor [Jaume I] conscient de la necessitat d'organitzar l'Estat a base d'una bona administració, procurà la seva autoritat i la diposità en funcionaris de la seva confiança, d'origen divers... jueus catalans. (Salomó Bonafós, *Astruc Bonsenyor, Bonastruc de Porta*, perfecte batlle de Barcelona) i aragonesos. Un de molt poderós durant aquest regnat fou Benvist *de Porta*, el batlle jueu de Barcelona, que també arrenda l'encunyació de moneda de la ciutat”. (Batlle, C., *op. cit.*, pàgina 73). [Jaume I] utilitzà els jueus com a batlles locals i com a experts... els convertí en els millors agents de la realització de la seva política... I més tard, segons David Romano, entre els jueus que serviren l'infant Pere, i que continuaren al seu costat un cop hagué pujat al tron, destaca la especialment la família Ravaya... Jucef i el seu germà *Mossé, fills d'Astruc* Ravaya. Tingueren a les seves mans la *hisenda* reial, el primer com a tresorer a Sicília i després, pel que sembla, de tota la corona catalano-aragonesa, per sobre de tots els batlles”²⁹.

Arreu de Catalunya a aquests oficials o funcionaris jueus se'ls va encarregar la feina de promocionar, o de fer que s'apliquessin a la realitat, els programes de planificació del territori (aquests programes s'havien redactat a les corts reials on participaven ciutadans i membres dels consells municipals d'arreu dels Països Catalans unificats per Jaume I). Hi ha zones de Catalunya on la toponímia encara recorda la participació de ciutadans jueus en el desenvolupament del medi urbà i rural. A l'Empordà, per exemple, hi ha els pobles de Vilajuïga o de Matajudaica. En el document 2.206, fol. 78, any 1408, s'hi decreten lleis de llibertat per animar el repoblament de Castelló d'Empúries, “libertad de no ser perseguidos por usuras a los judíos de Castelló”³⁰. Part dels programes de repoblament de l'Empordà van anar acompanyats de reformes agràries i socials, és a dir, legals, promogudes per la corona. J. Pella:

“Ordenaron todas las cosas para *grandes reformas*, pagaron con cien florines los derechos de Elfa, esposa del penúltimo conde, (...) emprendieron la obra del desagüe de las muchas lagunas i prados del condado, grande i notable empresa..., poniendo por primera vez en vigor la legislación general de Cataluña”³¹.

Al "jueu" Abramham Benvenist i a Bartolomé Floreta de Castelló d'Empúries, l'administració pública els va encarregar la planificació urbana i la del territori agrícola, la construcció de les obres públiques vitals per a la lliure circulació de gent i de mercaderies: recs, canals i camins. Hi ha un pagament que la reina Maria i al seu espòs Martí van fer al ciutadà jueu Benvenist per "les obres del exagnament dels prats é stans en lo comtat dampuries". (ACA, Registre 2.338, 18 abril 1403). Amb els documents de llicència d'obres, però, no n'hi prou per saber el tipus de coneixement, les idees, que, primer, van definir programes de disseny i, segon, la seva aplicació, de com es van arribar a construir materialment les obres sol·licitades.

Sense una exègesi arquitectònica no es poden aplicar els drets

La tipologia era una tècnica utilitzada tant per a la interpretació de textos religiosos com de no religiosos (textos clàssics com el del tractat de Vitruvi, per exemple). Des dels antics grecs s'havia escrit que els principis de disseny urbà, o els de composició arquitectònica, han de tenir en compte el doble significat de les formes. En el llenguatge, si ens quedéssim només amb el sentit literal de les paraules, no s'entendria pas el significat d'un poema. Per exemple, en l'esmentada llicència d'obres de Bonsenyor Astruc, les paraules "muralla", "arcs", "finestres", "voltes", "bigues", etc. tenen un sentit literal. Però el text de la llicència d'obra no ens diu pas quina mena de coneixement va necessitar l'arquitecte (o el mestre d'obres oficial) que va dissenyar l'obra. Amb aquests elements sols, el constructor no hagués pogut edificar res, perquè li calia saber on eren les muralles, de quina forma o estil havien de ser els arcs, les finestres, les voltes, les bigues; i com s'havien de posar tots plegats per complir les funcions previstes, tant les socials i les constructives com les estètiques. No existia cap sol·licitud d'obra sense un pla de treball, si no s'hagués 'previst' prèviament abans de sol·licitar-la, el que s'hi volia construir i per quins propòsits –l'obra havia estat pensada, la seva forma imaginada, és a dir, dissenyada. En l'exègesi cristiana i jueva, la tipologia és l'estructura material que *prefigura* l'estructura psíquica. L'abat Suger va fer servir el mètode anagògic per dissenyar el portal de la catedral de Sant Denis als afores de París. Els pilars de l'entrada no són només elements de l'estructura física sinó que a més *representen* els profetes i els apòstols, són els 'fonaments' que aguanten *simbòlicament* la institució de l'Església. (Els profetes de l'Antic Testament *prefiguren*, o s'anticipen, als esdeveniments dels apòstols del Nou Testament). En la història de la literatura catalana existeixen molts exemples de correspondència entre els elements reals i figurats, espe-

cialment en els textos de poemes dels segles XIV i XV. S'utilitzen metàfores arquitectòniques: l'arquitectura com a estructura de la "psique", l'arbre de la vida ('Torà). Els elements lingüístics de les paraules i els elements arquitectònics de columnes són *elements estructurals* tant del món exterior com de l'interior. Observeu el cas del poema d'Ausiàs March. El doble significat de les paraules designen edificis i elements físics del paisatge amb el propòsit de poder expressar els elements del món interior: "assentament" en la "natura", "tres pilars", "fonament", "recolzen llur fonament", "traspassa", "termes", "habitava", "lloc", "seurà", "taula"; serveixen per comunicar les correspondències 'estructurals' de: pilars=bé; assenta/fonament=prudència; pecar=traspassar hom los termes; justícia=habitava; seure=bon ordre; taula=peruca, etc. Ausiàs March escriu:

"Qui no entén, e passió lo força, de son bé i mal *natura* és maestra. Los *tres pilars* on lo bé hom *s'assenta*, ésser no pot que en elles se *recolzen*: llur *fonament* deu ésser la *prudència*... Als qui poder e saber han d'aprendre e de ben fer per favor de natura,... de tot en tot a sa natura és contra, com en pecar *traspassa* hom los *termes*. Io guard lo cel e no veig venir flames per abrasar sodomita *secta*... Mira lo cel quan plourà la justícia que en temps passat entre nos *habitava* e no veig res que d'aquest *lloc* devalle. No hi és Raó [el qui ordena] al *seure*, ne hi *seurà* algú si espera bon *orde*; no contrafà la *taula* de peruca: orde no hi és, mas Error sempiterna"³².

Aquesta tècnica d'interpretació de textos es va utilitzar en els conceptes de disseny, els de la tipologia dels tractats de l'art i de l'arquitectura³³, i encara s'inclou fins i tot en els tractats d'arquitectura més moderns del segle XX. Hi és tan viva com el vocabulari de Mossé ben Nahman el qual encara s'utilitza en moltes paraules de l'hebreu que es parla arreu del món, tal com ha dit W. Zeev Harvey de la Universitat de Yale en aquest simposi. La noció de les lleis d'espai infinit d'Espinoza (filòsof jueu de família catalana que es va exiliar a Holanda a través de Portugal) es va transmetre a futures generacions d'arquitectes i urbanistes, i en les paraules del manifest avantguardista del De Stijl de 1917. Segons K. Frampton, Theo van Doesburg va seguir algunes de les teories que Spinoza va rebre de l'Humanisme: "De Stijl pedía un nuevo equilibrio entre lo individual y lo universal, así como la liberación del arte... Influenciados a la vez por el pensamiento filosófico de Spinoza... buscaban una cultura que trascendiera la tragedia del individuo con su énfasis sobre las *leyes* inmutables"³⁴.

En altres tractats d'arquitectura, s'hi segueix la tradició exegetica de considerar la necessitat d'estructurar tot tipus de pensament, "l'arbre de la vida" com a símbol de la llei ("Torà"), inclòs la mena de coneixement que cal per fer arquitectura. En la tradició jueva, dins de la sinagoga, la

congregació canta “ella [la llei o “Torà”] és l'arbre de la vida pels que entenen el seu significat”. (*Proverbis*, III:18). Segons P. Frederic Raurell, “després de l'exili, Israel considerarà la Tora, el Pentateuc, com una llei, és la “norma divina que marcava el sentit del seu passat i que restava oberta al futur... En la tradició judaico-palestinenca, en canvi, el Pentateuc és nomenat Torah, o sigui, *lleï*”³⁵. Mossé ben Nahman, filòsof conegut també com Nahmànides, va seguir el *mètode tipològic* del seu mestre jueu hispà Maimònides. Per la correspondència de diferent tipus de text, pagà (tractat d'arquitectura) i sagrat (text bíblic), vegeu aquí les il·lustracions del tractat de Maimònides. A la figura 1, el tipus de plànol, o arquetip, de la ciutat jueva de Jerusalem de l'Antic Testament ‘prefigura’ Roma, la capital de la Cristiandat. Pels autors dels tractats, aquest mètode servia per dictar normes i buscar lleis o regularitats en el procés de creació artística i arquitectònica. Les normes clàssiques (paganes) de *commoditas*, *firmitas* i *venustas* (Vitruvi) es ‘legitimaven’ amb definicions (sagrades) de l'Antic Testament. (Vegeu Figura 2 la correspondència en columnes paral·leles del text de Moisès i de Vitruvi). En els tractats de L.B. Alberti, *De re aedificatoria*, *Della Famiglia*, etc. (1421-1452) i d'altres autors del Renaixement, s'hi buscaven regularitats, o lleis en la natura i s'hi van fundar les bases del pensament científic actual. En la filosofia moderna s'ha continuat utilitzant la definició anagògica, “de re aedificatoria” d'Alberti, de l'activitat constructiva com a acte o procés creatiu similar al de la construcció de la persona, d'autoedificació d'un mateix. Es continua utilitzant l'analogia *del ser i de l'habitar*, per exemple en el concepte existencial de *Dasein* de Heidegger³⁶. En els tractats s'hi barregen interpretacions ‘ideals’ sobre l'origen bíblic (mític) de l'arquitectura amb descripcions o visions més o menys ‘reals’ de la història de les ciutats. (Vegeu figura 5 del tractat de Villalpandio, els plànols de Jerusalem i de Roma). Joana Gadol insisteix que els tractats de jueus hispans o catalans medievals (els d'Abraham Cresques, Savosarda, Ibrahim ben Jahiah) van ser precedents científics i tècnics dels tractats del Renaixement Italià. Gadol escriu:

“The mechanical writing of Nicholas de Cusa and Leonardo too (although Leonardo's mechanical understanding exceeds Cusa's and Alberti's by far, in refinement as well as in scope). All three were fascinated, for example, by the barometer of Savosarda (*Ibrahim ben Jahiah*), the twelfth-century Spanish-Jewish mathematician. All three left descriptions of it, Alberti in *De re aedificatoria*, Cusa in “De staticis experimentis”, and Leonardo in the *Codice Atlantico*³⁷.”

Alberti va fer servir les tècniques topogràfiques i matemàtiques de Savosarda per mesurar i dibuixar places i carrers. (Figura 3). No se sap com li van arribar aquests textos a Alberti. Va visitar Montpeller, on estudiaven molts juristes catalans, en un dels seus viatges al Concili de

Basilea. Es probable que fes servir la informació dels seus familiars, perquè els Alberti tenien negocis a tot arreu, des de València fins a Londres. Escriu:

“By my own request, the Albertis in England, Flanders, Spain, France, *Catalonia*, Rhodes, Syria, Barbary, and in all those places where they still today take care of the direction of commerce, kept me well informed”³⁸.

A més de tècniques de topografia urbana científiques, en els textos hebreus hi apareixen il·luminacions del mateix estil d'arquitectura gòtica utilitzada en els temples cristians. (Observar en la figura 1 els arcs d'una casa jueva i els arcs del temple de Jerusalem del tractat de Maimònides). En el seu tractat *De compenendis cifris* de Mossé ben Nahman, s'hi recullen teories dels nombres, tècniques que fins al temps d'Alberti s'havien mantingut secretes en organitzacions gremials, en els tallers d'artesans, on s'educaven pintors i arquitectes³⁹. Si Brunelleschi va aprendre la geometria necessària per saber ‘projectar ad quadratum et ad triangulum’ en el taller d'un orfebre, Vasari diu que encara a mitjan segle XVI era normal demanar els serveis a un joier per aprendre en el seu taller a projectar, l'ofici de “disegno” per aprendre a mesurar els edificis d'un poble o d'una ciutat, i després saber-los representar, dibuixar i “projectar” en un plànol. Vasari explica com el papa Clement VII li va encarregar un mapa al rellotger Benvenuto di Lorenzo della Volpaia:

“Un bon *maestro* fabricant de rellotges i de ‘quadrants’ i, a més, un excel·lent astrònom, va encarregar el plànol de Florència, del camp que l'envoltava, dibuixant-hi muntanyes, rius, terraplens, cases, esglésies, i altres coses. I a dins de la ciutat, les places i els carrers, les muralles, els fossars i els baluards, i les altres fortificacions de la ciutat. Això ho va fer dibuixant interseccions amb un compàs, agafant com a punt central de referència la catedral i l'horitzó definit per les muntanyes”⁴⁰.

La forma del rellotge o el de la roda-circumferència numerada, és la forma geomètrica que Alberti va fer servir per dibuixar el seu plànol de Roma, el de la *Descriptio urbis Romae*. (Vegeu figura 4). Observar com està inserit dins d'una circumferència també el plànol de Leonardo da Vinci d'Imola encarregat per Cèsar Borgia l'any 1503. En els tractats d'arquitectura de la Contrareforma –al final del Renaixement i marcant els inicis del Barroc–, es reconeixerà la tradició exegetica i el que havia estat un fort debat a la Barcelona del segle XIII. (El tractat d'Alberti havia estat censurat per l'Index de la Santa Inquisició de Barcelona). Tal com es pot veure en la figura 5 en els plànols del tractat del jesuïta Villalpandio, s'hi fa una comparació de la forma del temple de Jerusalem de l'Antic Testament amb la de la ciutat ideal del futur. (Observar com el plànol és similar al d'altres ciutats reals; l'arquetip del temple hi és

una part visiblement important dins del conjunt de la totalitat dels diferents recintes de muralles que formen la ciutat).

Conclusions

Normatives urbanístiques, llicències d'obres i les fonts literàries de poemes i de tractats d'arquitectura, serveixen per entendre el tipus de coneixement que els ciutadans jueus van fer servir per dissenyar i construir els llocs on se'ls havia concedit el dret d'anar a viure. Com a senzills ciutadans, tenien els mateixos drets de l'altra gent; com a ciutadans respectables, amb càrrecs polítics a l'administració pública, van participar no només en el disseny artístic i construcció de les zones urbanes medievals de la seva comunitat religiosa sinó també en les d'altres grups de ciutadans, en la que és avui una part significativa del nostre patrimoni cultural. Les pedres que en queden són testimoni de la *civitas* catalana que es va desenvolupar en temps del pre-humanisme de Mossé ben Nahman. En futurs estudis cal considerar la significació cultural de la seva obra en el context del medi urbà català del segle XIII; l'experiència urbana pot contribuir a analitzar els seus textos amb noves perspectives.

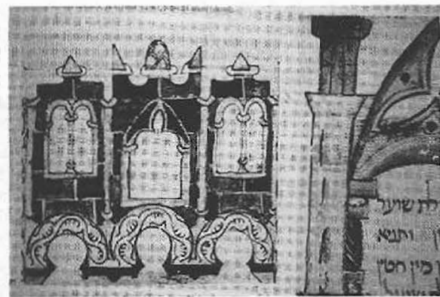
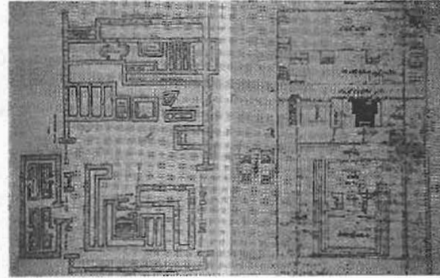
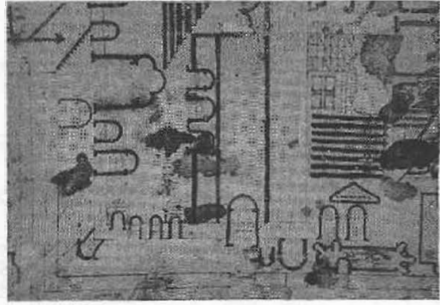
Figura 1

Plànols del temple de Jerusalem il·lustrats en els tractats de Maimònídes, *Mishnan Commentary*. (Biblioteca Bodleiana, Oxford); *Mishneh Torah*. (Biblioteca del Jewish Theological Seminar, New York). Observar l'estil d'arquitectura gòtica-ogival que utilitza Maimònídes per representar el temple, a la manera que es construïa en aquell moment. Els elements d'arquitectura mossàrab-visigòtica es feien servir tant per a sinagogues com per a edificis musulmans, a Toledo, i a Andalusia i en l'arquitectura domèstica de tota la península.

Mobles i elements decorats a l'interior del temple en el tractat de Nahmànides, *Pentateuc*, (Biblioteca Rcial, Copenhaguen).

Decoracions d'interiors (MS 2737 British Library, Londres).

Arcs als temples de Vilajuïga i del Palau de l'Ardiaca (Badia i Homs, J., *L'arquitectura medieval a l'Empordà*, volum IIa, pàgina 297 i volum IIb, pàgina 427 i Carbó, V., "La villa judaica i la seva sinagoga", *Punt Diari*, Girona, 29 juliol, 1982).



CONTRIBUTIONS TO THE BAROQUE AND THE ENLIGHTENMENT

Chap. I. *Plagiarism of the Heathens Detected.* 9

was four Cubits, or very near one Diameter of the Pillar: And thus *Order* was not only reduced to a certain *Proportion*, but all the *Orders* were brought to their Perfection after the Space of Four Hundred and Eighty-Six Years and a Half, from their first Introduction into Edifices; this being the exact Period between the Time in which *Moses* built the *Tubernacle*, and the Completion of the *Temple* by King *Solomon*.

Thus far Sacred History on the Origin of Building, as well as on the Rise, Progress and Perfection of the *Orders of Architecture*. We will now see how these two Accounts stand when fairly stated together.

VITRUVIUS tells us, That Men at first were born in Woods and Caverns, like the Beasts, and lived therein on the Fruits of the Earth.

VITRUVIUS says, That an impetuous Wind happening to arise, it pushed the Trees in a certain Wood with such Violence against one another, that by their Friction they took Fire; which drove Mankind out from amongst them: This caused Men to assemble together, to live in the same Place, and to make *Huts* to dwell in; *some with Leaves*, others with Branches of Trees and Pieces of Clay; while some dug Lodges in the Mountains.

MOSES tells us, That after God had created Man, he planted a Garden with many Trees in it, and therein placed him to dress it and to keep it, giving him for his Sustainance every green Herb, and the Fruit of every Tree but that of the Knowledge of Good and Evil.

MOSES says, That Man having disobey'd God's Commands, his Nature was instantly chang'd; as soon as he found it, *he covered himself with Leaves*; and when he heard the Voice and Motion of his Maker, i. e. an impetuous Wind, attended with Thunder and Lightning, he hid himself under the Trees; God instantly drove him out of the Garden of *Eden*, and placed Cherubims with flaming Swords at the East End thereof, to prevent his Access to the Tree of Life, and thereby make his new State immortal. After this, when *Adam* had a Grandchild born, his Son *Cain*, who had taken up his Abode in Obscurity in a strange Land, which he called *Nod*, in Allusion to his Vagabond State, began to build *Huts* for his Family to dwell together in one collected Body.

C

VI.

Figura 2

Una pàgina de Sir John Wood, *The Origin of Building*, (British Library, Londres). La tradició exegètica jueva hi és present en els tractats d'arquitectura. El tipus de text 'pagà' de Vitruvi es correspon al tipus 'sagrat' de Moisès en dues columnes paral·leles.

Figura 3

Lleis del geometra jueu-català Savosarda citades per L.B. Alberti en el seu tractat de l'arquitectura *De re aedificatoria* (1452) i dibuixades en el tractat de Cosimo Bartoli, *Del modo di misurare* (1546). Saurí vestit a la manera dels tècnics catalans jueus, barret i bastó amb instruments de topografia (l'astrolabi). (Gadol, J., *Ibid.*, pàg. 172-173).

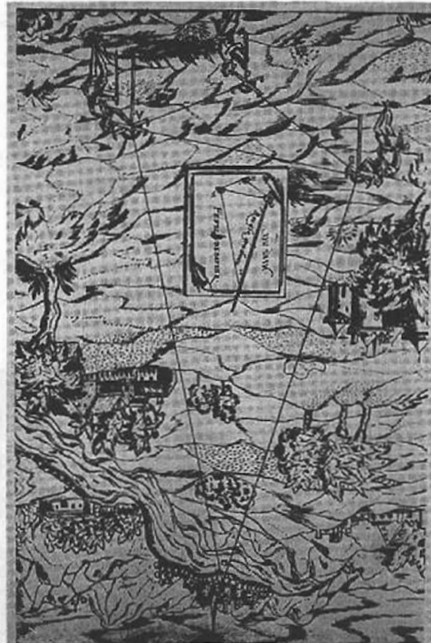
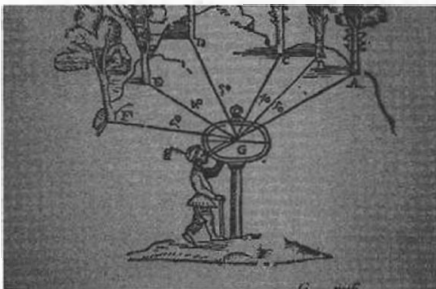
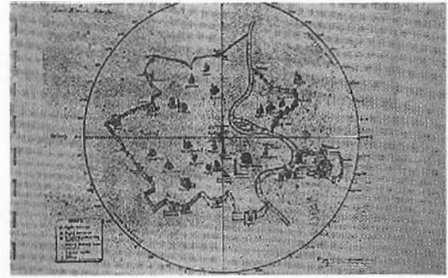


Figura 4

Plànol de Roma dibuixat per Leon Battista Alberti. "Descriptio urbis Romae" (Gadol, L.B. Alberti. *Universal Man of the Early Renaissance*, Chicago i Londres, 1973).



Planta d'Imola dibuixada per Leonardo da Vinci. (Heydenreich, L.H., *Leonardo da Vinci*, New York, 1954).

Figura 5

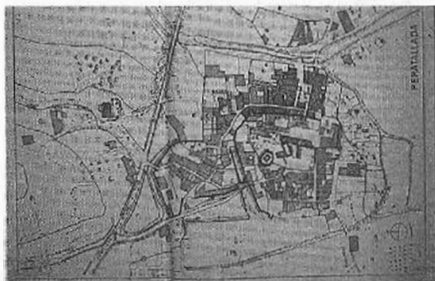
Mapa de Jerusalem dibuixat per Juan Bautista Villalpando, *In Ezechielem Explanations*, de la segona meitat segle XVI (British Library, Londres). Plànol de Barcelona final segle XVI, (Galera, M. et al., *Atlas de Barcelona*, Barcelona, 1982 pàgina 87). Treballant a Roma, el jesuïta espanyol Villalpando (1552-1608) legitimitza, doncs, la forma de la ciutat moderna (la barroca de la "propaganda fide" o Contrareforma) amb interpretacions de l'Antic Testament, la cita d'Ezequiel (passatge 40-44:3). Ezequiel va profetitzar que l'última ciutat "real" del món tindria la mateixa forma rectangular que la de la primera ciutat "divina", l'arquetype de Babilonia; la planta del temple és rectangular dins la trama urbana irregular de Jerusalem. També es va fer servir per legitimar la forma irregular de la 'nova ciutat santa' de Roma.



Plànol de la ciutat de Jerusalem en el tractat de Benedictus Arias, *Exemplar* (British Library, Londres) i en el de Richard Bundy, *Apparatus Biblicus*, (British Library, Londres).



Planta de Peratallada (Tesi doctoral M.A. Cantó, ETSAB, Universitat Politècnica de Catalunya).



NOTES

* Vull fer constar el meu agraïment a Mossèn Taverner, de Sant Martí d'Empúries, i a Spiro Kostof, "in memoriam".

¹ Hi ha altres noms [i àlies] atribuïts a Mossé ben Nohman i als seus parents. Josep M. Salrach i Eulàlia Duran quan el citen a la pàgina 1249, escriuen "Mosé ben Nahman", només amb una "s", i diuen "vegeu Porta". A la pàgina 433, "Bonastruc de Porta" i a la pàgina 607, el nom va associat amb "Bonastruc de Porta" i "Astruc Bonsenyor". Salrach, J.M. i Duran, E., *Història dels Països Catalans*, [Barcelona, 1982]. Si aquestes atribucions es poden documentar més en futurs estudis, i segons les dades presentades en aquesta comunicació, Mossé ben Nahman també va fer activitats d'arquitectura i urbanisme. No fóra estrany, perquè aquest gironí universal tenia una educació interdisciplinària típica dels humanistes. A més de ser un rabí de Girona, era jurisconsult i exegeta i va escriure tractats de la vida quotidiària de societats urbanes, sobre medicina i el matrimoni, etc. En la primera edició publicada del seu comentari [exegètic] del *Pentateuc*, Cowley observa que apareix el nom de "Moses Gerondi". El tractat de medicina es va publicar a Constantinoble (1518) i a Venècia (1595); el de vida domèstica, a Romo (1546). Cowley observa que a l'estranger també se li atribueixen altres noms. Cowley, A.E., *A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian Library*, Oxford, 1971, pàg. 487-491). Segons Eduard Feliu, no hi ha traduccions al català ni al castellà i segons Cowley, quasi tota la seva obra va ser publicada a l'estranger en altres idiomes, després del seu exili. Vegeu a Cowley, A.E., *op. cit.*: Amsterdam, Estambul, Wilna, Praga, Roma, Basilea, Berlín, Leipzig, Londres, Frankfurt, Livorno, Viena, Hamburg, Tessalònica, Lisboa, Nàpols, Pesaro, Ferrara i Venècia. Les cites i publicacions van aparèixer en els anys: 1480, 1489, 1513, 1517, 1525, 1546, 1556, 1594, 1595, 1599, 1623, 1625, 1629, 1660, 1681, 1693, 1719, 1716, 1727, 1741, 1756, 1783, 1791, 1797, 1805, 1811, 1821, 1836, 1860, 1853, 1872, etc.

² Metzger, Th. and M., *Jewish Life in The Middle Ages*, New York, 1982, pàgines 44 i 59). En aquesta comunicació només un resum del conjunt de dades recollides en els darrers 15 anys per l'arxiu de "Formo Urbana Català". El fons documental de més de 300 pobles catalans es troba dipositat a l'Arxiu Nacional de Catalunya.

³ [L.D. Ettlinger, "Pollaiuolo's Tomb of Pope Sixtus IV", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16, 1953, pàg. 239-74]. Ettlinger, L.D., *The Sistine Chapel before Michelangelo*, [Oxford, 1969]. Baxandall, M., *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*, [Oxford, 1972] i *Patterns of Intention*, [Londres i Yale, 1986]. Gombrich, E., *Norm and Form*, Londres, 1966. Vegeu també introducció de Josep-Francesc Ivars a Gombrich, E., *A la recerca de la història cultural*, [València, 1974, pàgines 9-31]. Gombrich utilitza els conceptes de J. Piaget "assimilació i acomodació", els quals han estat aplicats també a l'epistemologia de l'arquitectura, Muntañola, J. "Towards an Epistemological Analysis of Architectural Design", *Behavior and Meaning in the Built Environment*, [London, 1980] i *Poética y arquitectura*, [Barcelona, 1981].

⁴ Rubert de Ventós, X., *Lo estético y sus herejías*, [Barcelona, 1973].

⁵ Kostof, S., *Historia de la arquitectura*, [Madrid, 1988]. Saura, M., "Fallece el historiador de la arquitectura Spiro Kostof", *El País*, Barcelona, novembre 1991.

⁶ Castellet, J.M. i Molas, J., *Antologia general de la poesia catalana*, [Barcelona, 1992], pàgines 27-29 i 54. El subratllat és de l'autora. Per definicions d'Humanisme vegeu Botllori, M., *Humanismo y Renacimiento*, [Barcelona, 1987] i Rica, F., *El sueño del Humanismo desde Petrarca a Erasmo*, [Madrid, 1993].

⁷ *Ibid.*, pàgina 71.

⁸ *Ibid.*, pàgines 63-64, 58 i 32.

⁹ *Ibid.*, pàgina 64.

¹⁰ *Ibid.*, pàgines 27-29 i 54.

¹¹ *Ibid.*, pàgina 68.

¹² Francesc Carreres i Candi diu: "Los juhéus y los llombards, que's trobàm a Barcelona des dels primers temps de la manarquia aragonesa, com en totes parts, practicaren llur ofici de combiadors... En les Constitucions de Catalunya se'n troban... referents als depòsits y combiadors, carrent a càrrech del magistrat municipal que cuydava de la policia mercantil tot lo relatiu al arreglo y a la matrícula dels banquers, que donaren nom a das carrers de la ciutat: Cambis Vells y Cambis Nous". Les dades de Carreres continuen encara vàlides i pac explorades. Segons Jaume Sobrequés, els volums de la *Geografia* constitueixen "un instrument de consulta encara molt útil i que algun altre, el dedicat a la ciutat de Barcelona (1916), sigui encara absolutament insubstituïble per altres obres més modernes". (Sobrequés, J., "Pròleg" a Carreres Candi, F., *Geografia general de Catalunya*, val. III, (Barcelona 1908-1918, darrera edició de 1980, pàgines 264 i 333).

¹³ Balle, C., *Història de Catalunya*, III, *L'Expansió Baixmedieval*, pàgines 68, 157-158).

¹⁴ *Antologia general de la poesia catalana*, op. cit., pàgines 27-29.

¹⁵ *Ibid.*, pàgina 33.

¹⁶ En el tractat de Francesc d'Eiximenis [c. 1335] llegim: "De la forma de la ciutat són estades diverses opinions, car dixeren los grecs filòsofs, jatsia que après hi hagen ajustat queucom los savi cristians, e han dit, sumàriament, en esta matèria: Que tota bella ciutat devia ésser... ordenada.

(*Regiment de la cosa pública*, CX, "Quina forma deu haver ciutat bella e bé edificada", València, 1383, publicat c. 1488; s'ha consultat l'incunable de la Biblioteca Central de Catalunya, Barcelona. Seguint la tradició exegètica jueva, la que va desenvolupar en el concepte de tipologia de Mossé ben Nahman, en el capítol XXIII, Eiximenis fa el paral·lelisme, o correspondència simbòlica, entre autors de l'Antic Testament i els filòsofs clàssics 'pagans': Salomó, Plató, Cató, Sant Gregori, Hèrcules, "entre les selectes lleis i costums" dels romans en temps d'Hèrcules. Amb una actitud pluralista típica dels Humanistes ("prudència"), frare franciscà i bisbe d'Elna, fa servir el binomi 'pagà' de la sort i del destí segons la predicció dictada per les forces de la natura, la dels astres. (L'astrologia va esdevenir anàtema). Eiximenis cita, doncs, els clàssics fent comparacions amb autors 'pagans' grecs i llatins i amb autors de l'Antic Testament: "Llegim de Platone Magna,..., Cató son fill, en la mort, que tots temps entengués en estudis de bon llibres, ... Deia Salamó, *Proverbiorum*, XVII: 'Que profita a l'ham foll conquerir ne guanyar riqueses, puis sap que per riqueses no pot comprar saviesa... Roó és, segons que deia sant Gregori. (*Ibid.*, XXIII)... Paso Ali Rafal en son *Judiciari*, que la dita ciutat [Barcelona] fo edificada en *constel·lació fortunada*...; cansella que la dita ciutat, si es volia conservar en la dita fortuna, no entengués en excessives honors,...que haguessen per senyal que la dita ciutat perdria la sua bona fortuna, car son regiment vendria a nores e sos notables habitants haurien cisma entre si i es perseguirien, e a la fi portarien si mateix e a la ciutat a perdicció. E dix així, o la fi, del Jui d'aquesta ciutat: En temps que Barcelona fou dels gentils, e après, quan fou de Gats, e puis de Vandàlics, e puis de Serrains, tots temps estigué millar nodrida que altra ciutat d'Espanya. E aquest nodriment entén que conserva per *constel·lació natural* inclinant, e per bona prudència conservant, e après, per les assenyalades e selectes lleis e costumes en qué la posà lo gran e famós cavaller Hèrcules quan l'edificà". (*Ibid.*, XXIV).

¹⁷ López, Robert S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge, 1982, contraportada). Diu: "Actually this kind of encounter had already occurred in two regions which were totally or partially reconquered from Islam in the eleventh century: Sicily and Spain. But before and after their return to the Christian fold those regions enjoyed exceptional prosperity, less because of their own production than owing to international trade. 'Come to Palermo for business and pleasure' writes a Jewish merchant to his correspondents in Muslim Africa". (López, R.S., op. cit., pàg. 99). López també ha escrit sobre l'origen en els catalans, i en els jueus catalans, de tècniques de comerç internacional, com és el concepte "d'entrades i sortides" o "actiu-passiu" utilitzades en la comptabilitat de tot Europa que F. Carreres Candi ja havia escrit. Carreres, F., op. cit. pàgina 333. Vegeu també Richard Herr diu que l'economia es va poder salvar només al final del segle XV: "Fernando e Isabel resucitaron la prosperidad de la nación porque mantuvieron su libertad civil. No así el cardinal, Cisneros, quien en su breve período de gobierno, después de la muerte de Fernando, estableció la teoría de que la voluntad real es ley; y puso a España ante el desastre. La rebelión de las comu-

nidades contra el gobierno personal de Carlos V en 1520-21, fue el último suspiro de libertad castellana. Con Felipe II, represor de la rebelión de los moriscos, *destructor de los fueros de Aragón* y fomentador del poder de la Inquisición, la tiranía triunfó en España". (Herr, R., *op. cit.*, pàgina 286). Les revoltes que cita Herr, a Catalunya ja es van realitzar abans de la persecució sistemàtica de jueus, especialment als pobles de Mallorca, on no només els jueus sinó tota la comunitat urbana, amb lluites polítiques de Mallorca, l'economia de la confederació catalano-aragonesa s'enfonsava; Mallorca era clau en les relacions comercials, per mar, amb Palermo i Nàpols. Les lluites entre les faccions del Call i l'Almudaina van servir per afavorir la política d'Alfons el Magnànim a Nàpols. Durant la conquesta (1444-1447), el rei va pactar amb els del Call, concedint-los, amb la "butlla àuria" de l'any 1445, un sistema de votació, tan democràtic que no si diferencia la classe de ciutadà per la seva religió ans per la professió. Segons l'Eulàlia Duran: "[En el pacte, Alfons] s'havia compromès a no desplaçar [els jueus]... D'acord amb el nou sistema, els habitants de l'illa serien classificats per estaments, segons llur capacitat per l'exercici dels càrrecs determinats. Duran, E. i Salrach, J.M., *Història dels Països catalans. Dels orígens a 1714*, edició coordinada per A. Balcells, 869-870). Un dels mecanismes de repressió va ser el d'anar progressivament substituint, en la tasca de planificació del territori i de disseny urbà, funcionaris jueus per cristians: "...convertos i llurs familiars —que estaven inhàbils per a tot càrrec públic—, cremats o fugitius com en el cas de Joan Lluis Vives". (*op. cit.* Duran E., *ibid.*, pàgina 1023). Herr, R., *España y la Revolución del siglo XVIII*, (Madrid, 1964), pàg. 323. Ringrose escriu que un 60% de la població a Espanya va baixar proporcionalment en totes les regions. Els pobles es van buidar i el camp es va abandonar.

Per la recuperació a través de les reformes socials, i major tolerància, del segle XVIII, quan es conviden jueus i "altres estrangers" a tornar a Espanya, vegeu Saura, M., "Impacto del pensamiento ilustrado en la sociedad y en la historia urbana de Cataluña del siglo XVIII", *Església i societat a la Catalunya del segle XVIII*, UNED, Cervera, 1990).

¹⁸ Romano, D., "Els Jueus de Girona als segles XII-XIII", Simposi "Mossé ben Nahman i el seu temps", Ajuntament de Girona, novembre, 1994; "Los hermanos Abenmenasse al servicio de Pedro el Grande de Aragón [1276-1285]", CSIC, Barcelona, 1956; "Judios al servicio de Pedro el Grande de Aragón [1276-1285], CSIC i Institut de Filologia, 1983; "Protocolos judios de Cardona", *Sefarad*, vol. XXXII, 1992, pàg. 370-372; "Els Jueus de Girona als segles XII-XIII", *op. cit.* Vegeu també la comunicació en aquest simposi de Soldevila, X., "La comunitat jueva de Torroella de Montgri, 1320-1340" i Christian Guilleré, "L'activitée des communautés juives de Torroella de Montgri et de la Bisbal dans la premier moitié du siècle XIVe siècle", Guilleré, Ch., "Les finances royales à la fin du regne d'Alfonso IV el Benigno (1335-1336)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, (Paris, 1982).

¹⁹ Joan Bastardas, *Usatges de Barcelona. El codi a mitjan segle XII*, (Barcelona, 1984). També són bàsics els treballs de Yitzhak Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, traduïts per José Luis Lacave, *Historia de las Judías en la España cristiana*, (Madrid, 1981). Valls i Taberner diu: "[A l'any 1886] es publicava a Innsbruck en les "Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung" un important estudi de Ficker sobre els Usatges i llurs concordàncies amb les *Exceptiones Legum romanorum*, el qual propagà el coneixement del nostre venerable monument legal per tots els centres de cultura històrico-jurídica d'Europa... i Conrat, pocs anys després, en la seva *Geschichte der Quellen und Literatur des roemischen Rechts im früheren Mittelalter*, Leipzig, 1890, en reprenia l'estudi". (Valls i Taberner, *op. cit.*, pàgina 21). Les diverses edicions es publiquen en el segle XV i s'escampen per a tot Catalunya; juristes jueus van participar en la redacció, modificant-hi costums locals. A l'Empordà, per exemple, s'hi troba el text "Fuerunt scripte predictae consuetudines XX marcii anno 1435 in villa Castiollonis Impuriarum et eadem die correcte et emendate cum suo originali" (Valls i Taberner, F. *Estudis d'història jurídica catalana*, Barcelona 1929). Una nova edició dels Usatges de Barcelona va ser redactada per Miquel Fage, modificant alguns costums o lleis de tipus feudal que encara existien en el Bisbat de Girona, "he deliberat per ma informació i bé del públic (...) les soscrites rúbriques són les rúbriques del llibre verd de la Casa de la Ciutat de Girona". (*Llibre Verd*, Girona, 1470, AMH de Barcelona, f. 205).

²⁰ Registre Ramon Borrell, ACA, any 1001, Carreres, F. *Op. cit.*, pàgina 264.

²¹ "Cortoral de Sant Cugat del Vallès", ACA, f. 391, d. 918 i f. 299, d. 909-912; Llibres Antics, Arxiu Catedral de Barcelona, vol. I, f. 308, d. 854).

22 March, J., *Ibid.*, pàgina 29.

23 Villanueva, *Viaje literario*, v. XVIII, pàgina 294; F. Fita, "Barcelona en 1079. Su castillo del puerto y su aljama hebrea", *Boletín de la Real Academia e la Historia*, volum 43, pàgina 361).

24 De Gisbert, J., "Banyos àrabs de Barcelona", *La Renaixensa*, 12 octubre 1890.

25 Carreres Candi, *op. cit.*

26 Vila, E., "El tractament legislatiu de la minoria jueva a Catalunya. De la tradició comtal a les assemblees de Pere I el Catòlic (1150-1213)", comunicació "Mossé ben Nahman i el seu temps", Centre Cultural de la Mercè Girona, 8 i 9 novembre, 1994, pàgines 13. 7-10.

27 Bofarull, A. de., *Història de Catalunya*, (Barcelona c. 1889), pàgines 85-99 i 94-94. I també Bofarull, A., i Flotats, M., *Historia de Jaime I, el conquistador, escrita en limosín por el mismo monarca y traducida al castellano*, Barcelona, 1848). Vegeu també l'obra més recent de Sons, J.M., *El procés dels Templers catalans* (Lleida, 1991), pàg. 18-22.

28 Ordre reial de Jaume I, 28 febrer 1257, Arxiu Corona d'Aragó de Barcelona, R. 10, f. 15.

29 Batlle, C., *Història de Catalunya*, III, *L'Expansió Baixmedieval*, pàgines 68, 73, 157-158.

30 Pella y Forgas, J., *Historia del Ampurdan. Estudio de la civilizaci3n en las comarcas del nores-te de Catalu3a*, Barcelona, 1883, nova edici3, pàgines 27-29 i 555.

31 *Ibid.*

32 Ausiàs March, *Ibid.*, pàgines 63-64).

33 Panofsky, E., *Renaissance and Renaissances in Western Art*, (Stockholm, 1960).

34 Frampton, K., *Historia crítica de la arquitectura moderna*, (Barcelona 1981), pàgina 144.

35 Raurell, P.F., i Aragonès, Mn. J.M., "Introducci3 al Pentateuc", *Bíblia*, (Barcelona, 1968), pàg. 3-7.

36 Rubert de Ventós, X., *op. cit.* i a Lerup, L., *Building the Unfinished*, London, 1977), pàgina 44, on es fan analogies entre "Dasein" i "Disseny". Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York, 1971), "Building, dwelling and thinking", pàgina 154).

37 Gadol, J., *L.B. Alberti: Universal Man of the Early Renaissance* (Chicago i Londres, 1969, pàg. 158-159).

38 *Op. cit.* tesi doctoral de Magda Saura i Carulla sobre el tractat de L.B. Alberti, *De re oedificatoria*, Universitat de Calif3rnia, Berkeley, publicat per Ann Arbor ed., Biblioteca del Congrés del govern dels EUA (Washington, desembre 1988). Existeix una versió més extensa de l'esmentada tesi a la biblioteca de la Facultat de Lletres, Universitat Aut3noma de Barcelona.

39 Frankl, P., "The Secret of the Medieval Masons", *Art Bulletin*, 27, (1945), pàg. 45-60).

40 Vasari, G., *Vita di Niccolò il scultore, detto il Tribolo*, *op. cit.* Gadol, C., *ibid.*, pàgina 190).

DERECHOS DE LOS CIUDADANOS JUDÍOS PARA LA PLANIFICACIÓN URBANA Y LA ARQUITECTURA DE CATALUÑA

Normativas urbanísticas, licencias de obras y las fuentes literarias de poemas y tratados de arquitectura sirven para entender el tipo de conocimiento que los ciudadanos judíos utilizaron para diseñar y construir los lugares en los cuales se les había concedido el derecho de vivir. Como sencillos ciudadanos, tenían los mismos derechos que la otra gente; como ciudadanos respetables, con cargos políticos en la administración pública, participaron no solamente en el diseño artístico y en la construcción de las

zonas urbanas medievales de su comunidad religiosa sino también en la que hoy es una parte significativa de nuestro patrimonio cultural. Las piedras que quedan son testimonio de la "civitas" catalana que se desarrolló en tiempos del pre-humanismo de Mosse ben Nahman. En futuros estudios es necesario considerar la significación cultural de la relación de su obra con el medio ambiente urbano catalán del siglo XIII; la experiencia urbana puede contribuir a analizar sus textos con nuevas perspectivas.

THE RIGHTS OF JEWISH CITIZENS IN TOWN PLANNING AND THE ARCHITECTURE OF CATALONIA

Town planning regulations, building permits, and the literary sources of poems and architectural treatises enable us to understand the kind of knowledge which the Jews used in designing and building the places where they had been granted the right to live in. As simple residents, they had the same rights as other people. As respectable citizens holding posts in planning offices in the admi-

nistration, they participated not only in the artistic design and the construction of the medieval urban areas of their religious community but also in what is today a significant part of our cultural heritage. The stones which remain bear testimony of the Catalan *civitas* which developed in the pre-Humanism times of Moses ben Nahman. Future studies must consider the cultural significance of the

relationship of his work with the Catalan urban environment of the thirteenth century: the

urban experience may help to analyze his texts with new perspectives.

DROITS DES CITOYENS JUIFS POUR L'URBANISATION ET L'ARQUITECTURE DE CATALOGNE

Les réglementations urbaines, les permis de travaux et les sources littéraires des poèmes et traités d'architecture servent à comprendre le type de connaissances que les citoyens juifs utilisèrent pour concevoir et construire les endroits (le plan de la ville) dans lesquels on leur avait accordé le droit de vivre. Comme simples citoyens, ils avaient les mêmes droits que les autres gens; comme citoyens respectables, avec des charges politiques dans l'administration, ils participèrent non seulement à la conception artistique et à la construction des zones urbaines

médiévales de leur communauté religieuse mais également dans ce qui, aujourd'hui, est une partie significative de notre patrimoine culturel. Les pierres qui restent sont le témoignage de la "civitas" catalane qui se développa à l'époque du pré-humanisme de Moïse ben Nahman. Dans de futures études, il est nécessaire de considérer la signification culturelle du rapport de leur oeuvre avec l'environnement urbain catalan du XIII^{ème} siècle; l'expérience urbaine peut contribuer à analyser leurs textes avec de nouvelles perspectives.

LA COMUNITAT JUEVA DE TORROELLA DE MONTGRÍ

Xavier Soldevila

Universitat de Girona

L'objectiu d'aquesta comunicació és aportar algunes notícies que a partir dels rics documents notarials del segle XIV¹ es poden destil·lar sobre la comunitat jueva de Torroella de Montgrí. Algunes d'aquestes notícies tracten d'aspectes estrictament locals, i per tant són d'un interès limitat, però altres són prou significatives com per ajudar a entendre millor no només les aljames hebraïques catalanes sinó la mateixa societat del començament de segle XIV.

Una de les incògnites que, si més no en l'àmbit de la història local, sempre ha planat sobre els treballs que s'interessen per la comunitat torroellenca és la ubicació precisa del barri jueu dins la vila de Torroella de Montgrí². Cal reconèixer que l'anàlisi sistemàtica de les vendes de béns immobles recollides als registres notarials no aporta prou base documental com per concloure res definitiu però, a tall d'hipòtesi, es podria proposar que el call jueu d'aquesta vila es trobés dins el clos de la Torroella alt-medieval, dins del que els mateixos documents del segle XIV anomenen la "*cellariam*" o "*vila veyla*"³. Efectivament, al setembre de 1311 un jueu torroellenc ven la meitat del seu alberg, del qual el seu germà en reté l'altra meitat, que "*affrontat... a meridiei in hospitiiis Bernardi de Libiano*"⁴. Tenint en compte que Bernat de Llevià és el procurador reial a Torroella és molt possible que el seu habitatge sigui l'"*hospitio Castri de Turricelle*", que el 1341 està clarament ubicat "*intus cellarie Turricelle*"⁵. Si això fos cert, aleshores es confirmaria que els albergs dels dos germans jueus, i per tant gairebé segur que el call, s'ubicarien també a la cellera o vila vella de Torroella.

Un plantejament amb una base documental tan feble no pot ser, però, i cal repetir-ho, res més que una hipòtesi.

Afortunadament la base documental s'amplia quan es tracta d'estudiar les operacions creditícies controlades pels prestamistes jueus. Christian Guilleré ja ho ha demostrat, a partir també dels registres notarials i per aquests mateixos anys⁶. La caracterització que ell fa de les operacions creditícies jueves de l'any 1325-26 és bàsicament assumible

per aquest estudi. Termini dels préstecs mai no superior a un any, taxa d'interès oscil·lant entre el 10% i el 20%, segons que el termini sigui de mig any o d'un any, concentració de les operacions creditícies en mans d'unes poques famílies jueves i control d'aquest crèdit sobre un espai geogràfic al voltant de Torroella, delimitat al nord pel comtat d'Empúries i al sud per la influència de la Bisbal, també centre creditíci. Recollint igualment una idea de Guilleré, cal destacar el lligam que l'evolució anual de les operacions de crèdit sembla tenir amb els cicles agraris, així els mesos de setembre i octubre i de maig i juny, moments de la verema i de la sega respectivament, són els que recullen menys testimonis d'endeutament. No cal comentar la importància cabdal que té el conreu dels cereals en qualsevol societat medieval, però si, a més, es té en compte el considerable pes del conreu de la vinya a la Torroella de començament del segle XIV, aleshores seria molt més versemblant establir aquest paral·lelisme entre endeutament i treball agrari. Els quadres següents pretenen il·lustrar gràficament alguns d'aquests aspectes a partir de les dades de l'any 1321-1322.

Quadre 1

Debitoris atorgats per la comunitat jueva de Torroella. 1321-1322.
(Classificats segons la durada del termini)

| Mes | 1 any | 1/2 any | Altres | TOTAL |
|--------------|-----------|-----------|-----------|------------|
| Agost | 7 | 3 | 1 | 11 |
| Setembre | 2 | 2 | 1 | 5 |
| Octubre | 1 | 3 | | 4 |
| Novembre | 7 | 6 | 5 | 18 |
| Desembre | 5 | 7 | 7 | 19 |
| Gener | | 7 | | 7 |
| Febrer | | 9 | | 9 |
| Març | 2 | 9 | 5 | 16 |
| Abril | | 8 | 9 | 17 |
| Maig | 1 | | | 1 |
| Juny | 1 | | 2 | 3 |
| Juliol | | 2 | 3 | 5 |
| TOTAL | 26 | 56 | 33 | 115 |

Quadre 2

Principals prestamistes de la comunitat jueva de Torroella. 1321-1322.

| Nom | Total debitoris |
|------------------------------|-----------------|
| Jucef Boniuha | 66 |
| Bonhom fill de Jucef Boniuha | 11 |
| Jucef Benevist | 19 |
| Astruc Mercadell | 14 |
| Altres | 5 |

Quadre 3

Origen dels endeutats amb la comunitat jueva de Torroella. 1321-1322.

| Lloc | Quantitat |
|-------------|-----------|
| Torroella | 71 |
| Ullà | 13 |
| Gualta | 6 |
| Fontanilles | 5 |
| Bellcaire | 9 |
| Altres | 11 |

Tot i el seu indubtable interès, aquestes dades descriptives no són suficients, però, per aprofundir en la dimensió social del crèdit jueu, és a dir per establir quin era el seu paper real dins la societat catalana baix-medieval. Està clar que un treball d'aquestes característiques no pretén aportar conclusions sobre cap aspecte d'aquest tema, però la documentació torroellenca d'aquests anys sí que possibilita formular algunes simples hipòtesis, tot i que, evidentment, perfectament revisables i criticables. Així doncs, continuant amb el buidatge sistemàtic del registre notarial de 1321-22 i amb el buidatge selectiu del Llibre de Cort de 1340-41, sembla que totes aquestes operacions creditícies s'han d'enquadrar en una societat que, sense viure en la pobresa, sí que molts dels seus membres pateixen un estat d'endeutament crònic, en què el recurs als prestamistes jueus no és més que una de les variades formes d'aquest endeutament. La intenció d'aquesta comunicació no és, ni molt menys, esbrinar quines són les causes socials i econòmiques

d'aquesta realitat però en tot cas sembla que al començament del segle XIV moltes famílies de la comarca de Torroella no podien afrontar cap mena de despesa mínimament extraordinària sense recórrer a alguna forma d'endeutament. Alguns exemples podrien il·lustrar aquesta situació. Entre els mesos març i octubre de 1322 vint-i-dues famílies torroellenques hagueren de pagar parts de dots o herències. D'aquestes vint-i-dues famílies 8 hagueren de recórrer al préstec amb jueus o bé amb cristians, tres van haver de vendre's alguna terra i tres més van disposar de diner rebut d'alguna manera extraordinària com, per exemple, que ells alhora cobressin algun dot o heretament. En total només 9 famílies, el 41% del total, no van passar per la notaria de Torroella per obtenir diners d'una o altra forma. Si aquestes 9 famílies disposaven de diner suficient o també van recórrer a alguna via de crèdit que escapa a la documentació emprada en aquest treball ara per ara és impossible de saber.

Un altre exemple ens el donen els mateixos homes que s'endeuten amb els prestamistes torroellencs. Malauradament és impossible seguir, cas per cas, per quines causes i per quines vies aquests homes han caigut en l'endeutament, però en alguna ocasió els mateixos registres notariais solucionen la qüestió. D'un centenar d'homes de la comarca de Torroella que s'endeuten entre 1321 i 1322, cinc ho fan per comprar bestiar, tres per pagar dots i herències als seus familiars, dos per pagar blat, dos per comprar terra i un per pagar un altre deute a un prestamista cristià. D'aquest mateix centenar és possible, igualment, saber que, a més del préstec subscrit amb el prestamista hebreu, quatre venen terres, un ven una casa, un ven una terra a carta de gràcia, tres creen un censal, un ven els censos sub-emfitèutics que percebia i sis signen debitoris, aparentment sense interès, amb prestamistes cristians. Aquesta presència de diferents formes de deute entre la documentació no disminueix amb el temps sinó que va en augment. La comparació del Llibre de la Cort de Torroella dels anys 1340 i 1341 amb el registre notarial de l'any 1341-1342 és també prou significativa, tot i que siguin de naturalesa diferent i que del primer només se n'hagi fet un buidatge selectiu. En primer lloc cal destacar l'increment d'operacions creditícies fetes amb jueus, tot i que els principals beneficiaris d'aquest increment no és la comunitat jueva de Torroella sinó jueus gironins que semblen tractar amb tota normalitat amb la població de l'Empordà. I en segon lloc està també molt clar que paral·lelament a aquests préstecs es desenvolupen uns processos d'endeutament, de naturalesa més variada i en mans de cristians, però igualment significatius. En aquest sentit només és possible intentar comptabilitzar les formes d'endeutament enregistrades als mesos de maig i agost de 1341:

| Mes | Debitoris (Jueus de Torroella) | Debitoris (Jueus no torroellencs) | Debitoris amb cristians | Censals | Vendes a carta de gràcia |
|------------|--------------------------------|-----------------------------------|-------------------------|---------|--------------------------|
| Maig 1341 | 25 | 5 | 25 | 5 | 2 |
| Agost 1341 | 24 | 26 | 10 | | 4 |

Novament els exemples són prou significatius com per il·lustrar que, malgrat la seva importància, les operacions creditícies de la comunitat hebraica no són la única, ni de vegades la més important, de les diferents formes de crèdit, i per tant d'endeutament, que es poden trobar a la Torroella medieval. Préstecs, teòricament sense interès, censals i vendes a carta de gràcia tenen el mateix sentit, ni més ni menys, que els debitoris atorgats a favor dels jueus de Torroella, Girona o la Bisbal.

Aquestes dades i les anteriors, malgrat els vint anys que les diferencien i malgrat la diversitat de les fonts, coincideixen en el fet que la qüestió principal és, doncs, en definitiva, conèixer quines eren les raons profundes d'aquest endeutament i quin era el seu abast social. Un problema la solució del qual va molt més enllà del sol estudi de la comunitat jueva i sense la qual mai no es podrà valorar correctament l'abast d'aquesta pràctica prestamista.

Aquesta és la principal hipòtesi que pretenia oferir aquest treball i que, en definitiva, no significa res més que integrar l'estudi de les comunitats hebraiques dins de l'estudi general de la societat catalana baix-medieval. Una integració que hauria de trencar definitivament el vell i tendencios tòpic que diferencia entre el jueu prestamista i escanyapobres i el cristià endeutat i espoliat. Els mateixos registres torroellencs contribueixen en més d'una ocasió a trencar aquest tòpic. Així el maig de 1341 veiem com Astruch Benanasch, jueu torroellenc, prometia deure 90 sous al també torroellenc, però cristià, Vicenç Andreu i com un altre jueu, Benevist Jucef, feia de fiador del seu veí i endeutat company de fe⁷.

NOTES

¹ La documentació emprada en aquest treball procedeix, o grans trets, de diferents arxius col·lacionats i està essent treballada en una tesi doctoral sobre la pagesia empordanesa al segle XIV en curs d'elaboració. La majoria dels exemples aquí il·lustrats procedeixen, però, de quatre registres que es troben a l'Arxiu Històric de Girona: tres manuals notariais dels anys 1321, 1322 i 1341-1342 (AHG, Ullà 168, 169 i Torroella 567) i un llibre de Cort dels anys 1340 i 1341 (AHG, Ullà 170).

² Blasi Maranges, Pere: "Els jueus de Torroella" a *Llibre de la Festa Major*. 1968.

³ AHG, Torroella 567, 71v-72r i ACA, Batllia General, Classe 2, Bc, 1, 63v-64r.

⁴ AHG, Torroella 2, 9r.

⁵ AHG, Torroella 567, 71v-72r.

⁶ Guilleré, Christian: "L'activité des communautés juives de Torroella de Montgrí et de la Bisbal dans la première moitié du XIVe siècle". Document mecanografiat en dipòsit a l'Arxiu Municipal de Torroella de Montgrí.

⁷ AHG, Torroella 567, 35v.

LA COMUNIDAD JUDÍA DE TORROELLA DE MONTGRÍ

Para el estudio de la comunidad judía de Torroella de Montgrí disponemos de un rico fondo documental de tipo notarial, conservado en diferentes archivos catalanes, mayoritariamente en el Arxiu Històric de Girona.

Uno de los aspectos más difíciles de discernir sobre dicha comunidad es el lugar en el que se ubicaba, en la Torroella medieval, el barrio de los judíos. Parece probable que se hallara en la "vila veyla" de la población. En cuanto a la información que aportan los documentos, se trata

básicamente de información de tipo económico, relativa a los préstamos de dinero con interés que practicaban los judíos de Torroella. Las características de estos préstamos eran las comunes de la época para toda la comarca: plazo en ningún caso superior a un año, interés entre el 10 y el 20%, concentración de las operaciones de crédito en unas pocas familias judías y control de la actividad en un radio alrededor de la población, limitado al norte por las comunidades del Condado de Empúries y al sur por la de La Bisbal.

THE JEWISH COMMUNITY OF TORROELLA DE MONTGRÍ

For the study of the Jewish community in Torroella de Montgrí we have available a rich fund of notarial documentation, conserved in various archives in Catalonia, and primarily in the Historical Archives of Girona.

One of the aspects of this community which is most difficult to discern is the exact place where the Jewish quarter was located in medieval Torroella. It seems probable that it was in the 'vila veyla' ('old town') of the municipality. The information presented by the documents is mainly of an economic nature,

relating to the loans of money with interest practised by the Jews of Torroella. The characteristics of these loans were those common to all of the district in those times: a period never of more than one year, interest between 10 and 20%, concentration of credit operations in the hands of a small number of Jewish families, and control of the activity within a certain radius around the town, in this case bounded to the north by the communities of the County of Empúries and to the south by that of La Bisbal.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE TORROELLA DE MONTGRÍ

Pour l'étude de la communauté juive de Torroella de Montgrí, nous disposons d'un riche fonds documentaire de type notarial, conservé dans différentes archives catalanes, dans sa majeure partie dans les Archives Historiques de Gérone.

L'un des aspects les plus difficiles à discerner en ce qui concerne cette communauté est l'endroit où elle se trouvait exactement, dans la Torroella médiévale, le quartier des juifs. Il semble probable qu'elle se trouvât dans la "vila veyla" de la ville. Quant à l'information apportée

par les documents, il s'agit fondamentalement d'une information de type économique, relative aux prêts d'argent avec intérêts que pratiquaient les juifs de Torroella. Les caractéristiques de ces prêts étaient ceux communs à l'époque pour toute la région: délai en aucun cas supérieur à un an, intérêt entre 10 et 20%, concentration des opérations de crédit chez quelques familles juives et contrôle de l'activité dans un rayon d'action autour de la ville, limité au nord par les communautés du Comté d'Empuries et au sud par celle de La Bisbal.

EL TRACTAMENT LEGISLATIU DE LA MINORIA JUEVA A CATALUNYA. DE LA TRADICIÓ COMTAL A LES ASSEMBLEES DE PERE I, EL CATÒLIC (1150/1213)

Emma Vila

Arxiu Històric Comarcal de Manresa

1. Tractament de la temàtica jueva en els Usatges

1.1 *Importància dels Usatges com a forma d'anàlisi de les actituds i disposicions sobre jueus*

Els *Usatges de Barcelona*, com a compilació codificada de lleis, costums i constitucions feta en una data incerta però anterior a 1150, centra la seva importància pel fet de ser el primer còdex legislatiu de la nació catalana, de la qual reflecteix costums i tradicions jurídiques. Malgrat tot, des del primer moment la seva diversitat estructural ha plantejat determinades problemàtiques de datació, atribució, reconstrucció de fonts primitives, etc., que lògicament afectarien de forma directa l'estudi de les actituds jurídiques catalanes envers la minoria jueva anteriors a la primera meitat del segle XII.

Si bé en un primer moment, segons les *Gesta Comitum Barquiniensium*¹, es creia que foren promulgats en l'Assemblea de Barcelona de l'any 1068 com a obra legislativa de Ramon Berenguer I, ja al final del segle XIX Ficker plantejava la hipòtesi d'una elaboració progressiva des dels temps de Ramon Berenguer I fins al final del segle XII. A partir d'aquest moment la historiografia ha intentat de resoldre el problema de datació i tradició de les lleis en el procés de compilació. Estudiosos com Balari o Guido Mor estableixen l'existència de dos moments de compilació; un primer en època de Ramon Berenguer I i un segon amb Ramon Berenguer IV. Altres erudits, encapçalats per Ramon d'Abadal fixaven la *teoria del Principat* com a element propulsor de la compilació que d'aquesta forma era atribuïda als juristes romanitzats de Ramon Berenguer IV.

Joan Bastardas, en base a l'estudi formal del codi i a les diferenciacions de terminologia política, determinarà un procés de compilació que devia iniciar-se en temps de Ramon Berenguer III i finalitzar cap a 1150, en època de Ramon Berenguer IV². La reconstrucció de les fonts

legislatives no permet d'establir objectivament quins dels capítols procedeixen d'una època o altra, o són obra d'un dels compiladors. Pierre Bonnassie³ establí que solament set dels usatges poden ésser atribuïts a l'obra legislativa de Ramon Berenguer I i també en els capítols procedents de les constitucions poden haver-hi alguns usatges d'aquesta època.

Segons les teories de Bonnassie i Bastardas, cap dels usatges que tracta sobre la minoria jueva a Catalunya, podria ésser datat objectivament amb anterioritat al segle XII. Si bé l'usatge 11 (cap. 9) i l'usatge 51 (cap. 48) es troben en el grup que des de Ficker s'havia cregut reproduïa fidelment l'obra legislativa de Ramon Berenguer I, queda establert que no hi poden ésser atribuïts. L'usatge 64 (cap. 60), que procedeix de les constitucions, podria basar-se en textos de Ramon Berenguer I. L'usatge 75 (cap. 70), per les mencions que es fan de l'or de València i la redacció en primera persona amb al·lusions al Príncep, podria molt bé provenir de la Cúria de Ramon Berenguer III.

1.2 Usatges amb referència explícita als jueus

1.2.1 Protecció física-protecció legal

La primera disposició sobre jueus en els Usatges, l'usatge 11 (cap. 9), simplement sembla reflectir una actitud legal de protecció física i alhora legal, però si tenim en compte el fet que els jueus, segons un antic principi del dret, eren considerats com a propietat exclusiva del monarca (o en aquest cas del comte) i venien a representar una espècie de regalia, hom pot entendre l'interès per protegir-los de possibles agressions; àdhuc després de la mort de la persona (jueu)⁴. Tal com queda establert, el jueu ha de ser reparat del fet segons ho decideixi "el poder", o sigui el comte. Malgrat tot, pot observar-se que en les lleis aquesta protecció no tenia per al súbdit jueu el mateix caire estructurat que per al súbdit cristià. L'usatge 13 (cap. 11) inclou que "fins i tot un pagés o altre home *sense dignitat*, però que és cristià, i és mort, sigui enmenat per VI lliures; si és golpejat per II onçes; si és ferit i sotmés, ha de ser enmenat segons ho decideixi la llei". En aquest usatge no s'aclearix el tipus de distinció entre un home o un altre, però aquesta havia d'existir des del moment en què s'avalua el fet d'ésser cristià: fins i tot un home "sense dignitat", si és cristià gaudeix de garanties legals. Hom podria deduir-ne una ciutadania de segona classe, almenys teòricament, o potser la no especificació jugava a favor dels seus interessos o dels del comte.

El mateix fet de la creació d'una llei sembla indicar la lògica existència d'una raó originària. Àdhuc, tenint en compte que creiem en una coexistència més que en una convivència entre el sector jueu i

el cristià, basant-nos en el fet real de la diferenciació religiosa, podríem suposar un origen de creació d'aquesta llei d'acord amb una necessitat d'obstaculitzar o controlar unes possibles agressions contra el jueu. En el cos del codi en el qual és inclòs aquest usatge s'intenta legislar contra qualsevol tipus d'agressió a qualsevol "súbdit" del comte, l'única diferenciació estarà en el fet d'ésser cristià o no ser-ho, de gaudir d'una protecció legal fixada o en tenir-la establerta d'acord amb la "potestas".

1.2.2 Actitud diferencial: igualtat i desigualtat envers dels cristians

En el codi trobem simultàniament ambdues actituds; d'igualtat amb la resta dels súbdits, però també un caire de desigualtat legal-administrativa que té com a fonamentació la diferenciació religiosa, no de raça ni cultural⁵. L'usatge 51 (cap. 48) estableix una "obligatorietat" del jurament dels jueus als cristians, basant-se en el fet religiós, que marca una diferència clara entre uns súbdits i els altres⁶. Els juraments, com a forma de comprovar la veritat sobre quelcom o algú, eren fórmules utilitzades en els textos jurídics tant pels cristians com pels jueus o els musulmans i lògicament variaven segons les diverses creences religioses. En el text queda establert que els jueus hauran de jurar en els textos jurídics catalans (cristians) mentre que els cristians no ho han de fer en els dels jueus; implícitament s'eximeix el convers "de veritat" del jurament en els textos jurídics dels seus antics correligionaris. Fins aquí veuríem una actitud diferenciadora originada pel mateix fet diferenciador religiós i relacionada amb el caràcter del jueu-regalia del monarca. Tal vegada la disposició podria donar a entendre que l'únic fet que produeix una "catalogació" diferent dins l'aparell de l'estat és el fet religiós, sempre en base a una discriminació legislativa del jueu.

La segona disposició dels Usatges, que pot significar una actitud de diferenciació (us. 129; cap. 108), és una normativa jurídica sobre la presència de testimonis jueus en els judicis o en els plets d'aquests amb cristians⁷. S'estableix la presència de dos testimonis; quan declari el cristià testificaran els dos i haurà de jurar el jueu, i viceversa. En la disposició no queda reflectit cap factor discriminador o diferenciador, car semblen gaudir de les mateixes funcions.

Si creiem en una coexistència més que en una convivència, la llei es referma per ella mateixa. És clar que una cosa són les lleis i l'altra la realitat, potser la diferenciació serà clara en el mateix judici o plet, però sobre el paper la seva importància és minsa, ja que hauríem de tenir en compte la tan parlada diversitat de religions. El jueu es regeix per unes lleis i el cristià per altres. En tot cas l'actitud diferenciadora estaria originada per la mateixa especificació cristiana-jueva i com a legitimització de la llei.

L'usatge 64 (cap. 60) esmenta a aquells que deuen fidelitat i obediència al príncep: "nobiles et ignobiles, reges et principes, magnates et milites, rustici et pagenses, mercerii et negotiatores, peregrina et camina tenentes, amici et enemici, christiani et sarraceni, *iudei* et heretici"⁸. Els jueus són inclosos com a deutors de fidelitat i obediència. El tractament podria interpretar-se de diverses formes, però explícitament els veiem esmentats com a "súbdits" des de la seva mateixa qualificació diferenciadora.

Malgrat tot caldria detallar l'aparellament de "denominacions" de l'usatge 64; al "príncep" li deuran obediència en els seus dominis "tant els amics com els enemics, tant els cristians com el sarraïns, tant els jueus com els heretges". Podria tenir algun sentit més ampli la catalogació legal dels aparellaments? Vol significar quelcom l'agrupament jueu-heretge en el text legal? Tenint en compte que el sarraí i el jueu sols són aplegats en les normatives que tracten de temes relacionats amb el fet religiós, aquesta associació de súbdits donaria a entendre que la llei només vol especificar aquells qui deuen obediència.

1.2.3 Els *conversos*

En l'usatge 75 (cap. 70) queda clara la qualificació del jueu com a element forani a l'Església i és una normativa de protecció al jueu i al sarraí que es converteixen al cristianisme⁹. La disposició mostraria una actitud determinada del grup cristià en les possibles conversions dels elements del grup jueu i sarraí. S'estableixen penalitzacions per tots aquells cristians o elements del grup originari en cas d'insults o agressions i tot seguit es fixarà una multa de 20 unces d'or de València per tots aquells que insultin un convers; si l'agressió hagués estat física, aleshores el malfactor hauria d'ésser posat a disposició de la llei.

En aquesta disposició s'hi pot observar una actitud de protecció al convers que refermaria la importància de la diferenciació religiosa en el món català anterior a 1150. Tal vegada caldria tenir en compte l'actitud dirigent que té l'Església, la influència de les disposicions eclesiàstiques sobre la minoria jueva i les possibles interferències legislatives en el dret civil.

2. El tractament dels jueus en les assemblees comtals

L'evolució de les assemblees de Pau i Treva, d'origen eclesiàstic i lligades finalment als interessos de la monarquia amb Jaume I, constituirà un element essencial com a una de les institucions desfeudalitzadores que més contribuï a la construcció de l'estat medieval català¹⁰. La impli-

cació legislativa d'aquestes fins al principi del segle XIII i en referència a la temàtica jueva, no pot definir-se com a sistemàtica o clarificadora d'una determinada actitud vers el poble jueu, però menys encara ho serà la legislació posterior per l'aïllament de les seves disposicions.

A partir de la primera meitat del segle XII únicament en una assemblea comtal, Assemblea de Barcelona de l'any 1198, es recullen disposicions específiques sobre jueus i d'aquestes una tractarà de forma general el fet de les penyores com a element del crèdit i l'altra serà una constitució de Pau i Treva¹¹. En altres assemblees, Girona (1188)¹² i Barcelona (1192)¹³, hom podria pensar en una al·lusió, però no hi ha una referència explícita a una direcció legislativa cap al jueu, són disposicions que regulen les garanties d'un préstec. Àdhuc, l'omissió de la paraula **jueu** podria molt bé significar una generalització del préstec i tanmateix esdevenir la confirmació d'una activitat practicada tant per jueus com per cristians.

Com en les disposicions dels Usatges, sembla ser que fins al principi del segle XIII, la diferenciació entre el jueu i el seu veí cristià era basada en el fet diferencial religiós i, sens dubte, en una vinculació coexistència-convivència amb el seu entorn.

Cadria remarcar el fet que des de la segona meitat del segle XII i fins a l'última assemblea de Pere I, en les disposicions no s'esmenten ni els mudèjars ni els sarraïns. Tampoc són comparats en els textos legislatius els jueus amb els heretges com s'havia donat en els Usatges o també en la legislació eclesiàstica.

2.1 *El tractament explícit: Assemblea de Barcelona (1198)*

Des dels Usatges, la primera referència específica sobre jueus no és fins a l'Assemblea de Barcelona de 1198 i en tot moment presenta, almenys a nivell teòric, un tracte d'igualtat que difícilment existirà en regnats posteriors. Entenem que continuarà sense existir una diferenciació legal fora del fet pròpiament diferencial i que el pes d'aquest no té gaire influència en el moment de dictar una llei adreçada al conjunt dels súbdits.

2.1.1 Extensió de la Pau i Treva. El jueu com a súbdit reial i la seva utilització per la monarquia.

Com a forma de potenciar la figura del monarca i la seva autoritat davant de la noblesa feudal, les assemblees de Pau i Treva tindran un paper fonamental en la formació de les corts catalanes. Tanmateix seran utilitzades per protegir els interessos monàrquics contra els de la noblesa feudal; els jueus, amb dependència directa de la potestat reial i pos-

sible suport material i personal, seran inclosos dins la Pau i Treva com a aliats de la monarquia en l'assemblea de Barcelona de 1198.

Pere I, en aquesta assemblea, especificarà el cobriment per la Pau als habitants de les ciutats i viles que depenen directament de la reialesa i als jueus¹⁴. Amb aquesta constitució que pretén afavorir els àmbits jurisdiccionals reials, concedeix una mateixa protecció a jueus i cristians sense importar la diferenciació religiosa ja que únicament persegueix uns interessos polítics propis; i no podem oblidar que els jueus com a regalia del monarca depenien directament del rei.

2.1.2 Disposicions sobre penyores com a regulació d'un element comú a jueus i cristians

“Nullus christianus neque iudeus neque aliqua alia persona...”.¹⁵ Amb referència al conjunt de súbdits del monarca; cap cristià, ni cap jueu, ni cap altra persona podrà acceptar penyores ni honors de camperols ni pagesos sobre la possessió d'un feu sense consentiment del seu senyor. Segons Gonzalbo aquesta disposició, alhora que reconeix un fet comú en el seu reialme, és una concessió del rei als feudals per tal d'aconseguir que la Pau i Treva pogui continuar endavant sota la direcció de la monarquia¹⁶. De fet, la concessió per ella mateixa existeix en la segona part de la disposició, però la prohibició de “rebre o acceptar penyores sense consentiment del seu senyor” és un tipus de disposició ben comú en la legislació sobre les garanties del préstec al final del segle XII i sols buscava posar entrebancs o normalitzar mitjançant la llei uns fets suposadament usuals en les pràctiques del crèdit.

El préstec, almenys fins al segle XIII, era una activitat practicada tant per jueus com per cristians. Ja en el segle X els grans propietaris o llurs administradors prestaven als petits propietaris cereals, pa o vi a “usura”¹⁷, i sovint (des de la segona meitat del segle XI) mitjançant el lliurament d'una penyora per part del deutor a l'accedor. Tanmateix després del Laterà els cristians continuaran prestant diners¹⁸.

2.2 *Tractament implícit sobre la minoria jueva en les assemblees comtals*

En diverses assemblees, la legislació originarà disposicions sobre elements i activitats del préstec, però en cap moment les pràctiques del crèdit seran qualificades com a específicament jueves. De fet l'existència de prestadors cristians és totalment acceptada i queda reflectida en diferents documents, malgrat la prohibició de la usura en les legislacions cristiana i hebrea.

El Concili Laterà III de 1179 estableix l'excomunió per als cristians usurers, però el cànon no serà aplicable als jueus. Trenta anys més tard,

en el Concili Laterà IV (1215), la usura, en el seu terme més pejoratiu, serà considerada com a activitat del jueu contra el cristià. Malgrat que les influències de la legislació canònica es reflectiran en la legislació civil catalana, a partir de la segona meitat del segle XIII, les disposicions sobre elements del préstec de les assemblees comtals anteriors a 1214, referides als elements i activitats del crèdit, semblen ser un intent de protegir els senyors i els seus dominis de l'abús per part dels deutors que sovint havien de lliurar com a garantia béns no propis.

APÈNDIX: USATGES

Usatge 11 (cap. 9)

Iudei cesi vel vulnerati, capti aut debilitati sive etiam interfecti, ad voluntatem potestatis sint emendati.

Usatge 51 (48)

Iudei iurent christianis; christiani vero illis nunquam.

Usatge 64 (60)

Quoniam per iniquum principem et sine veritate et sine iustitia periit omni tempore terra et habitatores eius, propterea nos sepedicti principes .R. et .A., consilio et auxilio nostrorum nobilium virorum, decernimus atque mandamus ut omnes principes qui in hoc principatu nobis sunt successuri, habeant omni tempore sinceram et perfectam fidem et veram locutionem; ita ut omnes homines nobiles et ignobiles, reges et principes, magnates et milites, rustici et pagenses, mercerii et negotiatores, peregrini et camina tenentes, amici et inimici, christiani et sarraceni, iudei et heretici, possint se in illis fidare et credere non solum illorum personas set etiam civitatis et castella, honorem et avere, uxores et filios et cuncta que habuerint, sine timore et absque ulla mala suspicione; et omnes homines nobiles et ignobiles, magnates, milites et pedetes, marinarii et cursarii et monetarii, in illorum terra stantes vel aliunde advenientes, adiuvent predictos principes eorum fidem et locutionem tenere, custodire et gubernare, per rectam fidem sine engan et sine malo inienio et sine malo consilio, in omnibus causis, tam in magnis quam in paruis; et inter cetera firmiter custodiatur ab eis pax et securitas quam principes dederint Ispanie et sarracenis tam per terram quam per mare.

Usatge 75 (70)

Si quis iudeo vel sarraceno baptizatis retraxerit illorum legem vel appellaverit eos tressalit vel renegat, vel si quis infra menia nostra vel

burgos primus eduxerit gladium contra alium vel appellaverit aliquem cuguc, propter bannum emendet ad principem viginti uncias auri Valencie. Et si ibi aliquod malum audierit vel acceperit, nullo modo ei emendatum sit, et ille postea stet adversario suo ad directum et iustitiam.

Usatge 129 (108)

Statuerunt equidem prelibati principes ut si contencio evenerit aut placitum surrexerit inter christianos et iudeos, sufficiant ex utraque parte duo testes ad comprobanda eorum negotia, videlicet unus christianus et alter iudeus; ita tamen ut si probaverint pro christianis, testificent ambo et iuret iudeus; et si probaverint pro iudeis, similiter ambo testificent et iuret christianus.

ASSEMBLEA DE BARCELONA (1198)

II- Cives vero et burgenses et omnes homines villorum nostrarum cum hominibus et rebus eorum mobilibus et immobilibus, iudeis etiam cum omnibus rebus suis, pupillos itaque et viduas et orphanos et omnes res eorum sub pace nostra constituimus.

VIII- Nullus christianus neque iudeus neque aliqua alia persona pignori accipiat neque honores rusticorum sive pagesias sive consensu dominorum suorum.

7. Bibliografia

- Abadal, Ramon d': "Els concilis de Toledo". *Homenatge a Johannes Vinke*. Madrid, 1962-1963, pàg. 21-25
- Amador de los Ríos, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, 1875-1876, 3 vols.
- Baer, Yitzhak: *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten*. Berlín, 1229-1936, 2 vols.; *Historia de los Judíos en la España cristiana*, traduïda de l'hebreu per José Luis Lacave. Altalena . Madrid, 1981. 2 vols.
- Bastardas i Parera, Joan: *Usatges de Barcelona. El codi a mitjan segle XII*. Fundació Noguera , col. Textos i Documents . Barcelona , 1984
- Fita, Fidel: "Cortes i Usajes de Barcelona . Textos inéditos". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XVI-XVII (1890)
- Fita, Fidel: *La España hebrea. Datos históricos*. Madrid 1889-1898, 2 vols.

- Font i Rius, J. M.: *El desarrollo general del Derecho en los territorios de la Corona de Aragón (siglos XII-XIV)*. VII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, Barcelona
- Fuentes Esta ol, María José: "Los juramentos de los judíos en la España medieval". Separata de la revista *El Olivo* (Madrid) núm. 5-6 (1978), p g. 42-50.
- García de Valdeavellano, Luis: "El 'renovo'. Notas y documentos sobre préstamos usurarios en el reino asturleon s. (Siglo X-XI)". *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), LVII-LVIII (1973), p g. 408 - 448.
- García de Valdeavellano, Luis: *Curso de Historia de las instituciones españolas*. Alianza Editorial, Madrid 1986. pág. 196-201, 581-585.
- Gonzalbo i Bou, Gener: *La Pau i Treva a Catalunya. Origen de les Corts Catalanes*. Edicions La Magrana, Barcelona 1986, p g. 50-115.
- Jacobs, Joseph: "An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain". London 1894. Res. Israel I. vi, *Revue des Etudes Juives*, XXX (1985).
- León Tello, Pilar: "Legislación sobre judíos en las Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla". *Fourth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1968, p g. 55-63.
- Mor, C. Guido: "Entorno de la formación del texto de los 'Usatici Barchinonae'". *Anuario de Historia del Derecho español*, 1958, p g. 413-459
- Newman, Abrajam A.: *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia 5702/ 1942, 2 vols, p g. 399-416.
- Romano, David: "Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350". *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1985, p g. 261-291.
- Romano, David: "Alfonso X y los judíos. Problem tica y propuestas de trabajo. Estudios dedicados a la memoria de Don Claudio Sánchez Albornoz", *Anuario de estudios medievales* (Barcelona), XV (1985), p g. 151-177.
- Romano, David: "Prestadores judíos en los estados hispánicos medievales". *Separata de Estudios Mirandenses* (Salamanca), núm. 8 (1988).
- Romano, David: "Judíos y el campo en los estados hispánicos". *Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1989
- Romano, David: "Els jueus de Barcelona i Girona fins a la mort de Ramon Borrell (1018)". *Symposium sobre els Orígens de Catalunya*, Barcelona 1989.
- Romano, David: "Jueus a la Catalunya carolíngia i dels primers comtes (876-1100)". *Girona dins la formació de l'Europa medieval 785-1213*, Girona 1985, p g. 113-119.

- Romano, David: "Les juif de la Couronne d'Aragon avant 1391". *Revue des Études Juives* (Paris), CXXI (1982).
- Romano, David: "El crédito judío". Ponència presentada en el Congrés de la Corona d'Aragó, Barcelona 1989.
- Romano, David: "Análisis de los repertorios documentales de Jacobs y Regné". *Sefarad* (Madrid), XIV (1954).
- Singerman, Robert: *The Jews in Spain and Portugal. A Bibliography*. Garland, New York-London 1975

Fonts documentals

Catalogue des Actes de Jaime I, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragonne, concernant les Juifs (1213-1291)... et sous le regne de Jaime II (1291-1327), publicat en *Revue des Études Juives* (París), LX (1910) - LXXVIII (1924). *History of Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-1327*. The Magnes Press - The Hebrew University ("Hispania Judaica" 1). Jerusalem 1978, X.

Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América, a cura de J. Tejada y Ramiro (Madrid, 1859), 6 vols.

Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón, a cura de P. de Bofarull (Barcelona, 1847-1910), 41 vols.

Concordia Sacerdotii et Imperii, a cura de P. de Marca i E. Baluze (París, 1669)

Constitucions y altres drets de Catalunya (Barcelona, 1714)

Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña publicadas por la Real Academia de la Historia (Madrid, 1890-1920), 26 vols.

España Sagrada, a cura d'E. Flórez i altres (Madrid, 1747-1879), 51 volums.

Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, a cura de D. Mansi (Florència-Venècia, 1759-1798), 31 vols.

Usatici de Barchinonae, ed. a cura de F. Valls i Taberner i Ramón d'Abadal (Barcelona, 1913)

Usatges de Barcelona. El codi a mitjan segle XII, a cura de J. Bastardas (Barcelona, 1913)

The Church and the Jews in the XIIIth. century. A study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period. Salomon Grayzel, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1933

Viaje literario a las Iglesias de España, a cura de J. Villanueva (Madrid-València, 1803-1852), 22 vols.

NOTES

¹ BARRAU DIHIGO, I./MASSO TORRENS, J.: *Gesta Comitum Barquinonensium*. Barcelona, 1925, pàg. 32 i 126.

² L'estudi sobre el tractament legislatiu de la minoria jueva en els Usatges estarà fonamentat en les investigacions i treballs sobre el codi de J. Bastardas, la resta de bibliografia utilitzada ho serà en funció d'aquest fet. BASTARDAS I PARERA, J. *Els Usatges de Barcelona*. Barcelona, Fundació Naguera, col. Textos i Documents, 1984. Com a recolzament de la hipòtesi de datació vegeu el conveni entre el normand Robert i Bernat de Tort, arquebisbe de Tarragona (4 de gener 1148); BASTARDAS, pàg. 12; FONT I RIUS, J.M. *Cartas de población y franquicia de Catalunya*. Barcelona 1969, doc. 66, pàg. 108.

³ BONNASSIE, P: *La Catalogne du milieu du X a la fin du XI siècle*. Toulouse, 1975-1976, vol. II.

⁴ Apèndix; usatge 11, pàg. 14-15: "els jueus són nostre cofre i tresor", en ROMANO; *Característiques dels jueus en relació als cristians en els estats hispànics*.

⁵ L'establiment de la "senyal judaica" és una prova de la necessitat de diferenciació entre uns i altres per igualtat racial, també parlaven la mateixa llengua i a nivell cultural existia una certa igualtat; ROMANO, *Característiques dels jueus amb relació als cristians*.

⁶ Apèndix; usatge 51, pàg. 14-15.

⁷ Apèndix; usatge 129, pàg. 14-15.

⁸ Apèndix; usatge 64, pàg. 14-15.

⁹ Apèndix ; usatge 75, pàg. 14-15.

¹⁰ Gonzalbo, G.: *Orígens de les Corts Catalanes*, pàg. 114-115.

¹¹ Apèndix; Assemblea de Barcelona, 1198, II - VIII, pàg. 16.

¹² *Cortes de Cataluña*, I; VI - VIII.

¹³ *Cortes de Catalunya*, I; pàg. 70.

¹⁴ Apèndix; *Assemblea de Barcelona*, II, pàg. 16.

¹⁵ Apèndix; *Assemblea de Barcelona* 1198, II, pàg. 16.

¹⁶ GONZALVO: *Origen de les Corts Catalanes*, pàg. 64.

¹⁷ GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L.: *Historia de las Instituciones*, pàg. 298.

¹⁸ L'existència de prestadors cristians és totalment acceptada i es reflectirà en diversos documents, i a més hauria de tenir-se en compte l'existència dels préstecs triangulars per tal d'evitar les penalitzacions legals ; ROMANO, D.: *El crédito judío*, pàg. 4-15.

EL TRATAMIENTO LEGISLATIVO DE LA MINORÍA JUDÍA EN CATALUÑA. DE LA TRADICIÓN CONDAL A LAS ASAMBLEAS DE PEDRO I EL CATÓLICO (1150-1213)

Los Usatges de Barcelona fueron compilados durante un período que abarca casi un siglo. Según Pierre Bonnassie y Joan Bastardes, ninguno de los 'usatges' relativos a la minoría judía del Principado puede haber sido compilado con anterioridad al siglo XII.

Respecto a las disposiciones que se refieren a los judíos, el primer 'usatge' que trata este tema decreta la protección física y legal de aquellas comunidades comunitarias como propiedad del conde-rey. El hecho de dictar protección contra las posibles agresiones que los judíos pudieran sufrir lleva a pensar que, cier-

tamente, esas agresiones existían. En cuanto a la diferenciación que el código establece entre judíos y cristianos es de tipo exclusivamente religioso, ni cultural ni racial, y contempla la protección especial para los conversos, tanto judíos como musulmanes.

Los judíos son también mencionados en las Asambleas locales: la de Barcelona, en 1198, se refiere a ellos directamente, incluyéndolos dentro de los grupos urbanos que disfrutarán del decreto de Paz y Tregua, como propiedad y aliados del monarca, y las de Girona (1188) y Barcelona (1192) aluden a ellos indirectamente.

THE LEGISLATIVE TREATMENT OF THE JEWISH MINORITY IN CATALONIA: FROM THE COUNTY TRADITION TO THE ASSEMBLIES OF PERE I THE CATHOLIC (1150-1213)

The 'Usatges' (legal customs) of Barcelona were compiled during a period covering almost a century. According to Pierre Bonnassie and Joan Bastardes, none of the Usatges concerning the Jewish minority of Catalonia could have been

compiled prior to the 12th century.

With regard to the dispositions referring to the Jews, the first Usatge dealing with this matter decreed the fiscal and legal protection of those communities as property of the count-

king. The decreeing of protection against possible aggressions leads us to believe that these aggressions truly occurred. As for the differentiation which the code established between Jews and Christians, this was purely religious, and neither cultural nor racial, and contemplated special protection for converts, both Jews and Muslims.

The Jews were also mentioned in the local Assemblies: that of Barcelona in 1198 referred to them directly, including them within the urban groups which were to enjoy the decree of Peace and Truce, as property and allies of the monarch, and those of Girona (1188) and Barcelona (1192) alluded to them indirectly.

LE TRAITEMENT LÉGISLATIF DE LA MINORITÉ JUIVE EN CATALOGNE, DE LA TRADITION COMTALE AUX ASSEMBLÉES DE PIERRE I LE CATHOLIQUE (1150-1213)

Les "Usatges" de Barcelone furent compilés pendant une période qui embrasse pratiquement un siècle. Selon Pierre Bonnassie et Joan Bastardes, aucun des "usatges" relatifs à la minorité juive de Catalogne ne peut être compilé avant le XII^e siècle.

Au sujet des dispositions se référant aux juifs, le premier "usatge" traitant ce sujet décrète la protection physique et légale de ces communautés comme propriété du comte-roi. Le fait de dicter une protection contre les possibles agressions que les juifs pourraient subir mène à penser que, certainement, ces

agressions existaient. Quant à la différenciation que le code établit entre juifs et chrétiens, elle est de type exclusivement religieux, ni culturel ni racial, et envisage une protection spéciale pour les convertis, tant juifs que musulmans.

Les juifs sont également mentionnés dans les Assemblées locales; celle de Barcelone, en 1198, se réfère directement à eux, en les incluant dans les groupes urbains qui jouiront du décret de Paix et de Trêve, en tant que propriété et alliés du monarque, et celles de Gérone (1188) et Barcelone (1192) y font une allusion indirecte.



COL·LECCIÓ HISTÒRIA DE GIRONA - 23