


Eduard Feliu



Lletres hebrees a la Barcelona medieval

Muhba textures núm. 3

Lletres hebrees a la Barcelona medieval

Eduard Feliu



Presentació

Nombrosos són els temes relacionats amb els jueus catalans als quals Eduard Feliu va dedicar la seva atenció. Una simple relació ens ocuparia un espai considerable. Tanmateix, tot i la varietat aparent, és relativament fàcil distingir dos grans grups.

El primer és fruit del seu interès per la llengua hebrea i inclou diversos treballs sobre gramàtica i lexicografia hebrees. El segon es va centrar en la història del poble jueu arrelat en terres catalanes, com també en la seva irradiació sobre els territoris veïns. Considerant la importància de les fonts hebrees i el fet que encara no eren prou conegudes, fins i tot entre els hebraïstes, Feliu va fixar-se com a fita un coneixement més profund de la llengua hebrea, com a eina fonamental per tal de copsar les fonts de la història, del dret o del pensament filosoficoreligiós, elements cabdals per comprendre millor el paper i l'obra dels jueus a Catalunya. Amb aquest objectiu va fer de la traducció l'eix de la seva tasca com a investigador. A grans trets, la seva activitat s'ha d'inscriure en la tasca iniciada pels semitistes catalans del segle XVIII, més relacionada amb l'esperit de la Il·lustració que no pas amb els treballs purament centrats en els estudis de la Sagrada Escripura.

Aquest volum que ara teniu a les mans reuneix tres treballs de síntesi centrats en diversos aspectes dels jueus a la ciutat de Barcelona. El primer fou ja publicat a *Barcelona Quaderns d'Història*. El segon i el tercer, encara inèdits, provenen de dues conferències pronunciades per Eduard Feliu el novembre de 2004 en el marc del curs «Els jueus a la Barcelona medieval», dirigit pel sota signant i organitzat pel Seminari d'Història de Barcelona de l'Arxiu Històric de la Ciutat. La temàtica del segon, que versa sobre l'obra jurídica dels jueus barcelonins, fou represa per Feliu en la seva solemne investidura com a doctor *honoris causa* per la Universitat de Barcelona el novembre de 2007. El denominador comú de tots ells és el fet que l'àmbit geogràfic se circumscriu a la ciutat de Barcelona, cap i casal de Catalunya, on pressuposa la presència de jueus com a força antiga i que, en paraules de Benjamí de Tudela, comptava «amb homes savis i intel·ligents, i de noble nissaga». L'oportunitat de publicar-los junts en un volum respon a la voluntat de fer accessibles uns treballs de síntesi que, tot i ser el primer de l'any 1996, conserven l'encant i l'interès dels treballs erudits i alhora clars que, per la seva senzillesa, amaguen subtilment l'enorme esforç que ha representat la seva realització. Tal era també el que passava sovint quan Eduard Feliu t'explicava de paraula les línies generals de qualsevol fet.

Jordi Casanovas

El text «La cultura hebrea a la Barcelona medieval» va ser publicat per primera vegada a la revista *Barcelona Quaderns d'Història*, 2/3, 1996. Els textos «Sobre la teoria i la pràctica del dret hebreu a la Barcelona medieval» i «La disputa de Barcelona en el marc de les polèmiques entre jueus i cristians a l'edat mitjana» són fruit de les conferències pronunciades el 17 i el 24 de novembre de 2004 a l'Arxiu Històric de la Ciutat, dins del curs «Els jueus a la Barcelona medieval» dirigit per Jordi Casanovas. S'han respectat les grafies utilitzades per l'autor en cadascun dels textos.

Disseny gràfic i maquetació: esther maré disseny gràfic
Impressió: Nova Era Barcelona

© de l'edició: Museu d'Història de Barcelona,
Institut de Cultura, Ajuntament de Barcelona
© del text, els hereus d'Eduard Feliu

ISSN sol·licitat
Dipòsit legal: xxxxxxxx

Queda prohibida la reproducció total o parcial sense el permís
expres de l'editor, en els termes marcats per la llei.

www.museuhistoria.bcn.cat

Sumari

La cultura hebrea a la Barcelona medieval	7
Sobre la teoria i la pràctica del dret hebraic a la Barcelona medieval	41
La disputa de Barcelona en el marc de les polèmiques entre jueus i cristians a l'edat mitjana	81

La cultura hebrea a la Barcelona medieval

Els delegats de la comunitat de Roma encaminaren llurs passos per terra i per mar fins que arribaren a la ciutat gran i il·lustre, perfecta en la seva pura bellesa, metròpoli d'israelites, plena del coneixement de la Torà, de bones obres, de generositat, de distingits llinatges, de riquesa, de béns, la ciutat d'esplendor coronada, Barcelona, i anaren a casa del savi eminent i cap dels nostres prohoms, rabí Salomó Adret.

Jucef ben Içac ben Al-Fawal, d'Ozca, segle XIII, explicant per quines circumstàncies traduí una part del *Comentari a la Misnà*, de Maimònides, de l'àrab a l'hebreu.

Introducció

Són boirosos els orígens i poc certes les dades que la història ens ha preservat sobre la població jueva de Barcelona de l'alta edat mitjana. Tanmateix, cal suposar que devia haver-hi jueus establerts des de temps molt antics car, a la fi del segle VIII, el papa Esteve IV ja es planyia a l'arquebisbe de Narbona i a tots els barons de Septimània i d'Hispania: «*quod plebs judaica [...] infra fines et territoria Christianorum allodia haereditatum in villis et suburbanis, quasi incolae Christianorum, possideant [...], et quod vineas et agros illorum Christiani homines excolant*».¹

Els jueus, doncs, havien posat arrels en terres germanes i properes i és força versemblant que a Barcelona, etapa important de l'antiga via Augusta, haguessin fet ja el mateix. De temps molt reculats hi ha una lletra d'Amram ben Sesna, gaó de Sura (Babilònia) a mitjan segle IX, adreçada «a tots els savis i llurs deixebles, i a tots els nostres germans de la casa d'Israel que habiten a

¹ S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, pàg. 25. Vegeu B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaïsme*, París, Mouton, 1963, pàg. 142. A la segona meitat del segle VII, Julià de Toledo tramet al seu amic Idaci, bisbe de Barcelona, un exemplar del *De comprobatione aetatis sextae* a través d'un mercader jueu anomenat Restitutus, que solia dur mercaderies a la ciutat. Sembla raonable de pensar que el mercader jueu devia tenir correligionaris a Barcelona (BLUMENKRANZ, *Les auteurs...*, pàg. 120 i 128).

la ciutat de Barcelona», bé que l'autenticitat d'aquesta adreça és encara objecte de disputa.² Els *Annales Bertiniani* consignen amb concisió la presència de jueus a Barcelona l'any 852, en què «*Mauri Barcinoniam, Iudaeis proderentibus, capiunt, interfectisque pene omnibus christianis et urbe vastata, inpune redeunt*».³ N'hi havia també, certament, quan al-Mansur (el victoriós) hi portà la guerra i la desolació l'any 985 i quan hom redactà el text antic dels *Usatges* al segle XI. Posseïm, així mateix, nombrosos documents dels segles XI i XII que demostren que els jueus eren propietaris de terres, de vinyes i de cases.⁴

Però enlloc no es trasllueix que gaudissin ja d'institucions religioses i civils que fossin el precedent antic de l'aljama de segles posteriors. En realitat, no és fins a mitjan segle XIII, i seguint les petjades de l'organització municipal cristiana, que l'aljama comença a ser regida per uns secretaris, *berurim*, elegits pels membres de la comunitat, assessorats per un consell d'ancians i ajudats per uns quants funcionaris amb tasques específiques (rebedors de comptes,

almoïners, clavaris, jutges, etc.). Abans era governada per *nessiim*, «prínceps» o «senyors», pertanyents a famílies d'alt llinatge que es transmetien el poder hereditàriament.

Si poques i balderes són les notícies relatives a la vida material que tenim de les èpoques més allunyades, pitjor és la situació pel que fa a la vida religiosa i cultural, ja que no en sabem pràcticament res. És possible, segons que es dedueix d'algunes al·lusions i llegendes d'autors posteriors, que el *Talmud de Babilònia*, element indeslligable del judaisme medieval i fonament, amb la Bíblia, de tota la seva activitat religiosa i cultural, arribés a la península Ibèrica els segles VIII-IX.⁵ Això, però, no se sap del cert, i menys encara en quin moment pervingué a coneixença dels jueus de Barcelona.

Els jueus d'abans de l'any 1000 devien parlar la llengua del país i redactar les escriptures en llatí, com la resta de la població. Pel que sembla, no es va escriure cap obra literària en la llengua sagrada a Barcelona en aquells temps. L'hebreu era reservat exclusivament a la lectura de la Bíblia.⁶ El segle X és l'època de la restauració dels estudis hebreus en terres d'al-Andalus, és a dir a Sefarad, sota la influència de l'esplendent cultura aràbiga.⁷ Abraham ibn Daud diu que fou Judà ben David Hayug (~945-1000) qui «restaurà la llengua sagrada en la seva perfecció, després que hagués estat negligida per

² E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Filadèlfia, Jewish Publication Society of America, 1973, vol. I, pàg. 131 i 134.

³ F. GRAT, J. VIELLIARD i S. CLÉMENCET, *Annales de Saint-Bertin*, París, Klincksieck, 1964, pàg. 64. Vegeu el context històric d'aquesta notícia, ja utilitzada per diversos historiadors, a J. M. SALRACH, *El procés de formació nacional de Catalunya (segles VIII-IX)*, Barcelona, Edicions 62, 1978 (vol. II d'*Història de Catalunya*), pàg. 42-44.

⁴ J. M. MILLÀS i VALLICROSA, «Documents hebraics de jueus catalans», *Memòries de l'Institut d'Estudis Catalans, Secció Històrico-Arqueològica*, I, 3 (1927), pàg. 61-67; J. RIERA i SANS i F. UDINA i MARTORELL, «Els documents en hebreu conservats a l'Arxiu de la Corona d'Aragó», *Miscellanea Barcinonensia*, 49 (1978), pàg. 21-36; E. ASHTOR, *The Jews*, vol. II, pàg. 18; P. BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975, vol. I, pàg. 116-117; J. CASANOVAS, «Propiedades de judíos en el territorio de Barcelona durante los siglos X-XII», *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus)*, 15, secció E, 2 (1992), pàg. 99-108. D'altra banda, a la primeria del segle XI, sembla que alguns jueus ja eren funcionaris del comte de Barcelona, com ara el que morí a Ronda l'any 1010, amb tot de nobles i eclesiàstics catalans, segons que diu Ibn Idari (E. ASHTOR, *The Jews*, vol. I, pàg. 18). Un tal Aaron, *el Barceloní*, mercader jueu, apareix en una carta del 1141 trobada a la *guenizà* del Caire (S. D. GOITEIN, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pàg. 265).

⁵ E. ASHTOR, *The Jews*, vol. I, pàg. 120-122; N. A. STILLMAN, «Aspects of Jewish Life in Islamic Spain», dins Paul E. SZARMACH, *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, Albany, State University of New York Press, 1979, pàg. 51-84 (especialment pàg. 56).

⁶ Aquesta era la situació a tota la diàspora mediterrània des de feia molts segles. Vegeu M. SIMON, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, París, Mouton, 1962, pàg. 34, pel que fa a l'Àfrica romana, i B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*, París, Mouton, 1960, pàg. 4 i següents.

⁷ Quant al sentit medieval del nom Sefarad, vegeu MOSSÉ BEN NAHMAN, *El Llibre de la Redempció i altres escrits*, Barcelona, Universitat de Barcelona i Ajuntament de Girona, 1993, pàg. 46, n. 113.

tota la diàspora».⁸ Tot fa creure que a Catalunya van recuperar l'hebreu per a la literatura més ràpidament que a d'altres llocs i que fins i tot hi parlaven en algunes ocasions quan els convenia que els cristians no els entenguessin.⁹

Sigui com sigui, Benjamí de Tudela, que passà per Barcelona vers l'any 1166, hi trobà homes assenyats i en remarcà l'activitat negociant: «[De Tarragona] a Barcelona hi ha dues jornades de camí. Allí hi ha una santa comunitat [jueva], amb homes savis i intel·ligents, i de noble nissaga, com ara rabí Sésset, rabí Saltell, rabí Salomó i rabí Abraham ben Hasday. És una ciutat petita i bonica, situada a la riba del mar, on arriben amb mercaderia comerciants d'arreu: de Grècia, de Pisa, de Gènova, de Sicília, d'Alexandria d'Egipte, de la terra d'Israel i de totes les contrades d'Àfrica».¹⁰ El que Benjamí de Tudela no reporta és que ja feia un segle que els jueus barcelonins havien començat a donar a la cultura hebrea algunes obres literàries innovadores i perdurables.

Els autors més antics

És colpidor de veure que en una època tan primerenca com és la segona meitat del segle XI, quan encara el domini dels comtes de Barcelona s'estenia només

⁸ *Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition) by Abraham ibn Daud* (edició del text hebreu i traducció anglesa a cura de G. D. COHEN), Filadèlfia, Jewish Publication Society of America, 1967, pàg. 101 (text hebreu, pàg. 73).

⁹ N. M. SARNA, «Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain», dins R. D. BARNETT, *Sephardi Heritage*, Londres, Vallentine Mitchell, 1971, pàg. 329: «Moses ibn Chiquitilla (c. 1080) had stated that the Jews of Catalonia and Provence were devoted to Hebrew and accustomed to speak it». També la tesi doctoral d'Ora LIMOR, *The Disputation of Majorca 1286*, Jerusalem, The Hebrew University, 1985, vol. II, on el protagonista cristià, Inghetto Contardo, reporta diverses vegades que durant la disputa els jueus parlaven entre ells en hebreu: «*Et tunc Iudei inter eos Hebrayce loquentes...*» (pàg. 60-61). Aquesta *Disputa* ha estat editada i traduïda al francès recentment per Gilbert Dahan: Inghetto CONTARDO, *Disputatio contra Iudeos/Controverse avec les Juifs*, París, Les Belles Lettres, 1993.

¹⁰ Vegeu *Libro de viajes de Benjamín de Tudela* (traducció castellana de J. R. Magdalena Nom de Déu), Barcelona, Riopiedras, 1982, per a més informació sobre aquesta obra.

per una petita part del que després seria Catalunya, i els regnes musulmans patien el nou ordre almoràvit, sorgeixen dins el clos de la comunitat jueva de Barcelona tres de les figures més insignes de tota la península de la cultura hebrea d'aquells temps: Issac ben Rovèn, *el Barceloní* (nat el 1043), Abraham bar Hiya (nat vers el 1065) i Jafudà ben Barzilay, *el Barceloní* (nat vers el 1070). Per bé que de poc, tots tres precediren el navarrès Abraham ben Ezra (1084-1164) en l'ús de l'hebreu per a tota mena d'escrits: filosòfics, teològics, exegetics o jurídics. En d'altres terres hispàniques els jueus escrivien encara en àrab —salvant l'obra lingüística del tortosí Menahem ben Saruc a la Còrdova califal del segle X— tot allò que no fos poesia, per a la qual empraven un hebreu fonamentalment bíblic. Així ho van fer els «prínceps del cant» (com els anomenà Judà al-Harizî): Salomó ben Gabirol (1021-1058), Judà ha-Leví (1075-1141) i Moisès ben Ezra (1055-1140) per esmentar només els cimalls d'aquella esponerosa cultura hebraicoandalusina.

Issac ben Rovèn, el Barceloní, nat a Barcelona, se'n va anar a viure a Dènia en un moment indeterminat de la segona meitat del segle XI, on s'emparentà amb la distingida família dels Ibn Laktush. Dènia tenia aleshores relacions molt estretes amb Barcelona, fins al punt que els seus mossàrabs estaven sota la jurisdicció espiritual del bisbe de Barcelona. Issac ben Rovèn restà a Dènia fins a la mort.¹¹ El 1078, als trenta-cinc anys, diu ell mateix, va traduir de l'àrab a l'hebreu un llibre de Hai ben Serira, gaó de Pumbedita (segles X-XI), sobre les normes del comprar i del vendre. Tanmateix, és conegut sobretot per les *azharot* o poemes litúrgics per a la festa de la Pentecosta que va compondre, bo i entrellaçant-hi amb molta traça els versets bíblics amb els

¹¹ Algun historiador ha dit que havia estudiat a Còrdova, però és una deducció sense cap fonament. Vegeu G. D. COHEN (ed.), *Sefer ha-Qabbalah*, pàg. 83-84 (n. 371-379) i pàg. 140-141 (suplement de la nota 372). També E. ASHTOR, *The Jews*, vol. II, pàg. 294-295 i pàg. 365 (n. 337-341), i P. BALANÀ, *Crònica política de la pre-Catalunya islàmica*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1992, pàg. 60-63.

seus propis versos.¹² Va escriure també algunes altres composicions poètiques i comentaris a dos tractats del Talmud. Issac ben Rovèn va ser dels primers a deixar l'estil ultrancer i hermètic dels poetes litúrgics (*paytanim*) que segles enrere, a Palestina, havien forçat la llengua hebrea més enllà de tot límit raonable.

L'activitat de **Jafudà ben Barzilay, el Barceloní**, deixeble d'Issac ben Rovèn, degué començar a la ratlla dels segles XI i XII, ja que va néixer vers el 1070, i devia continuar almenys durant tot el govern de Ramon Berenguer III, en què Catalunya i Provença estaven unides sota el poder del comte de Barcelona. Tot fa creure que visqué sempre a Barcelona, on restaren la seva biblioteca i els seus llibres: hi ha diversos autors posteriors que afirmen haver anat a Barcelona a copiar-los o consultar-los.¹³ Segons Halberstam, la «magna obra» sobre diverses regles talmúdiques que els autors jueus posteriors atribueixen a rabí Jafudà ben Barzilay consistia en tres parts: el *Sefer ha-Ittim* [Llibre sobre els temps litúrgics], que comprenia també les normes sobre diversos altres aspectes de la vida religiosa; el *Séfer Nashim* [Ordre de les dones], anomenat també *Yibús Sheer Basar* [Establiment del parentiu], sobre les relacions matrimonials; i el *Sefer ha-dinim* [Llibre de les lleis], al qual pertany el *Séfer ha-Shetarot* [Llibre dels documents legals], que és un formulari de setanta-tres models d'escriptura (des d'un permís d'embargament donat per un tribunal rabínic a un creditor fins a nomenaments i contractes de tota mena), tots redactats en una barreja d'arameu i hebreu com és usual en aquest tipus de documents.¹⁴

¹² M. E. BARJAU i T. CALDERS, «Les *azharot* de Rabí Ishaq al-Barseloní», *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus)*, 14, secció E, núm. 1 (1991), pàg. 61-72.

¹³ S. HALBERSTAM (ed.), *Séfer ha-Shetarot*, Berlín, 1988, pàg. 4 de la introducció. Bé que les escriptures d'aquest llibre no solen contenir dates ni noms propis de cap mena, la núm. 57 (pàg. 90), que és una avinença, diu en el lloc de la datació: «El dia tal del mes tal de l'any tal de la creació del món, segons el còmput que seguim aquí, a la ciutat de Barcelona».

¹⁴ *Séfer ha-Shetarot*, pàg. 5.

Ultra aquests llibres, que han valgut a Jafudà ben Barzilay de ser qualificat «una de les autoritats rabíniques més eminents del seu temps»,¹⁵ també escrigué el *Perush Séfer Yetsirà* [Comentari sobre el Llibre de Creació]. El *Llibre de Creació* és un tractat molt breu d'especulació cosmològica i lingüística, d'origen palestínic, escrit entre els segles III i VI; era un dels llibres esotèrics que nodriren i configuraren les idees dels cabalistes occitanocatalans a la primeria del segle XIII. Tanmateix, cal remarcar que el comentari de Jafudà ben Barzilay, tot i que conté nombroses doctrines esotèriques de molta antiguitat, no transparenta cap de les idees fonamentals del que després fou la càbala gironina. En aquest sentit, doncs, hom el pot qualificar de precabalista. La primera part d'aquest comentari, quasi la meitat, és una antologia de tots els textos i de totes les tradicions de caràcter esotèric que l'autor va poder aplegar. Hom hi troba —i aquest fet té la seva importància— fragments de diversos capítols d'una obra de David al-Muqamis, autor que va viure a Babilònia al segle IX. Són remarcables el to polèmic envers els cristians que el mou en alguns punts i l'estructura intel·lectual neoplatònica que el distingeix en tractar de diverses idees filosoficoreligioses.

Abraham bar Hiya, que morí probablement poc després del 1136, és una biga mestra de l'edifici de la cultura hebrea a la Catalunya medieval. La constància amb què hom l'anomena «sefardí», el seu títol àrab de *Sahib al-Shurta* (prefecte de la guàrdia),¹⁶ certament només honorífic, i, no cal dir-ho, les seves coneixences de llengua i cultura aràbigues fan pensar que procedia d'algun dels regnes de taifes fronteres i que no havia nascut en terra cristiana. D'altra banda, el títol hebreu de *Nassi* (príncep), d'origen babilònic, indica que pertanyia a una família de rang. Pel que sembla viatjà pel nord de França (Sarefat), on l'instaren a escriure llibres de ciència en hebreu, ja que els jueus

¹⁵ G. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, París, Aubier-Montaigne, 1966, pàg. 56.

¹⁶ Sobre el mot *Shurta*, vegeu C. BARCELÓ, «Algunos arabismos en valenciano», dins *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, vol. I, pàg. 249-250.

d'aquelles contrades no en tenien cap. És, doncs, per aquesta amable suggestió que Abraham bar Hiya posà fil a l'agulla i trafegà en llibres hebreus una bona part de la ciència dels àrabs. Va ser un transmissor molt important dels coneixements científics que els musulmans havien arplegat i desenvolupat fins aleshores. La seva influència fou duradora, perquè, a més d'escriure llibres en hebreu, féu traduccions de l'àrab al llatí amb la col·laboració de Plató de Tívoli a Barcelona. L'obra científica d'Abraham bar Hiya, que abraça la cosmologia, l'astronomia, la geometria, etc., va ser traduïda al català i al castellà per J. M. Millàs i Vallicrosa acompanyada d'estudis aprofundits.¹⁷

Però, a més a més, Abraham bar Hiya és una baula imprescindible en la cadena que transmet al món jueu medieval antigues doctrines religioses i filosòfiques de diverses procedències, barrejant-hi, amb molta independència i una certa originalitat, elements talmúdics, aristotèlics i neoplatònics. Tanmateix, aquests darrers són els que hi tenen més de pes, bé que sempre en harmonia amb la Bíblia i al servei de la moral. Dels seus llibres filosoficoreligiosos, *Hegyon ha-nésh* [Meditació de l'ànima]¹⁸ és el de més contingut filosòfic, mentre que *Meguil-lat ha-megal lé* [Llibre revelador], traduït al català per J. M. Millàs i Vallicrosa l'any 1929, és una obra d'escatologia en què l'autor s'aferrissa a descobrir la data d'arribada del messià, fixada en l'any 1358, emprant la Bíblia —sobretot Daniel— però donant-li l'aval de l'astrologia. Aquest darrer llibre, que mostra influències cristianes (Isidor de Sevilla, diuen, i potser d'altres), va gaudir d'un gran prestigi tant a Catalunya (per exemple, Mossé ben Nahman, en el *Llibre de la redempció*) com en d'altres països (els moviments pietistes d'Alemanya dels segles XII-XIII).¹⁹

¹⁷ Vegeu els treballs de J. M. Millàs i Vallicrosa referents a Abraham bar Hiya en la seva bibliografia, publicada a *Sefarad*, 30 (1970), pàg. 222-250.

¹⁸ Nova edició del text hebreu a cura de G. Wigoder, Jerusalem, Mossad Bialik, 1972. Traducció anglesa del mateix editor: *The Meditation of the Sad Soul*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969. Sobre el seu pensament: G. VAJDA, «Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiya», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 15 (1946), pàg. 121-223.

¹⁹ G. SCHOLEM, «Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chasidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chiyà», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 75 (1931), pàg. 172-191.

S'ha conservat una interessant *Carta apologètica sobre l'astrologia* adreçada per Abraham bar Hiya a Jafudà ben Barzilay vers el 1120.²⁰ El primer hi justifica l'astrologia, que el mateix patriarca Abraham va exercir, segons el Talmud, defensant-la de l'acusació de ser una pràctica idolàtrica que el segon li havia alleuat públicament un dia que Abraham bar Hiya havia suggerit de retardar l'hora del casament d'un deixeble perquè fos propícia astrològicament. L'astrologia és una ciència autèntica i és lícit d'estudiar-la i de practicar-la, insisteix Abraham bar Hiya amb un feix de citacions bíbliques i talmúdiques. L'acceptació o el rebuig de l'astrologia ha discriminat sempre els individus tot al llarg de la història, tant jueva com cristiana.

Un dels aspectes de més transcendència de l'obra d'Abraham bar Hiya és l'esforç que va fer per escriure en un hebreu clar i senzill, ben diferent del que van fer servir després els Tibon en llurs traduccions de l'àrab. De fet, va ser el primer a emprar l'hebreu per tractar, en prosa, de filosofia i teologia. Però li calgué forjar una bona quantitat de mots nous per poder expressar el nom de moltes coses que no havien estat mai dites en hebreu, sobretot en el camp de la ciència. Una part d'aquesta terminologia travessà l'edat mitjana i ha arribat fins als nostres dies. Un il·lustre lingüista de la Universitat Hebrea de Jerusalem, Hayim Rabin, ha dit el següent referint-se a aquest aspecte de l'obra del savi rabí de Barcelona: «El fet que Abraham bar Hiya triés un tipus d'hebreu misnaic per escriure les seves obres s'ha de considerar com l'esdeveniment més important de la història de la llengua hebrea d'ençà que deixà de ser parlada fins al seu renovellament al segle XIX».²¹

²⁰ Publicada per Z. SCHWARTZ a *Festschrift Adolf Schwartz*, Viena, 1917, pàg. 23-36. Vegeu-ne un resum a C. SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge*, París, CNRS, 1983, pàg. 110-111.

²¹ Citat per G. Wigoder a *The Meditation of the Sad Soul*, pàg. 30. Vegeu H. RABIN, «Abraham bar Hiya u-tehiyat leshonenu bi-ymé ha-benàyim» [Abraham bar Hiya i la restauració de la nostra llengua a l'edat mitjana], *Metsudá*, 3-4 (1945), pàg. 158-170; G. B. SARFATTI, *Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages* [en hebreu], Jerusalem, The Hebrew University, 1968, pàg. 61-129, dedicades a l'aportació d'Abraham bar Hiya.

També de bona hora va tenir Barcelona un home de lletres important, coneador del gènere literari de la *macama*.²² **Jucef ben Meïr ben Zabara** (nat vers el 1140), metge de «la terra de Barcelona», on va viure «tranquil i reposat des de la seva juvenesa entre amics i companyons», com ens fa saber ell mateix. Probablement va estudiar a Narbona i va exercir la medicina a Barcelona. És autor d'un poema sobre els principis de la fisiologia, *Batè ha-néfesb* [Les estances de l'ànima], i d'un himne litúrgic, però és conegut sobretot pel seu *Séfer ha-Shaashuim* [Llibre d'ensenyaments delectables], traduït al català per I. González-Llubera l'any 1931.²³ Dedicat a Sésset Benvenist, el *Séfer ha-Shaashuim* aplega, prenent per model el gènere de la *macama*, tan excel·lentment treballat pels àrabs, un bon nombre de contes, proverbis, poesies i discussions sobre qüestions naturals amb la finalitat de treure'n una lliçó de moralitat: la del rodamón que torna al seu indret desenganyat de tot el que ha vist pels camins de la terra. L'estructura del llibre, els temes que hi tracta i la llengua i l'estil que utilitza li donen qualitats originals respecte als autors àrabs que el precediren en aquest gènere.²⁴ Cal remarcar que Jucef ben Meïr ben Zabara representa un judaisme molt liberal, amb tocs de sincretisme cultural, posició que compartia amb Sésset Benvenist i que era resultat de l'admiració que ambdós sentien per la ciència aràbiga. En aquest llibre demostra posseir àmplies coneixences de les doctrines filosòfiques i científiques del seu temps. Sense menystenir la seva familiaritat amb la tradició cultural i religiosa jueva, els erudits són unànimes a reconèixer en el *Séfer ha-Shaashuim* la preponderància absoluta d'elements procedents de la cultura musulmana.

²² Mot àrab que significa «reunió», «vetllada». Consisteix en un recull de faules, proverbis, aforismes, poesies i discussions sobre els més diversos temes, embastats amb un fil argumental molt prim, sovint algun viatge del protagonista.

²³ Vull remarcar que el llibre de Y. DISHON, *Séfer ha-shaashuim le-Yosef ben Meïr ben Zabara*, Jerusalem, Rubin Mass, 1985, és un estudi sobre l'obra, però no conté cap nova, ni vella, edició del text (contràriament al que diu A. SÁENZ-BADILLOS, *Diccionario de autores judíos*, Còrdova, El Almendro, 1988, pàg. 200).

²⁴ Y. RATZABY, «Pitgamim araviyim be-Séfer ha-Shaashuim» [Proverbis àrabs en el Séfer ha-Shaashuim], *Bigoret u-farshanut* (Universitat Bar-Ilan), 9-10 (1976), pàg. 176-196.

Sésset Benvenist (mort vers el 1209), a qui Jucef ben Meïr ben Zabara dedicà el seu llibre, fou un dels jueus més rics i poderosos de tota l'edat mitjana a Catalunya. Metge i batlle d'Alfons el Cast i de Pere el Catòlic, diplomàtic i conseller, propietari de cases i terres arreu d'Aragó i de Catalunya, fou també un defensor fermíssim de les idees de Maimònides, entre elles d'aquella interpretació purament espiritual de la resurrecció que fou l'esca que va encendre el foc de la controvèrsia dita maimonidiana a la primeria del segle XIII. Malgrat les tasques dels seus càrrecs, Sésset Benvenist va tenir lleure encara d'escriure uns quants tractats mèdics (per exemple, un tractat de ginecologia en àrab, segons Sarton) i alguna poesia.

La fi del sincretisme cultural

La lluita religiosa provocada pels contradictors de les idees de Maimònides durant la tercera dècada del segle XIII (l'època dels grans afanys conqueridors de Jaume I), arreu de Provença, Catalunya i Castella, esdevingué alhora, a Barcelona, un combat polític a ultrança entre les poderoses famílies jueves que dominaven la comunitat barcelonina i l'oposició, menada —tot ho fa creure— per Mossé ben Nahman. Al capdavant, després de moltes baralles, conxorxes, difamacions i aspres disputes, el grup opugnant dels privilegis de què gaudien els qui detenien el poder, sobretot el privilegi de la successió hereditària als càrrecs públics i comunitaris, sembla que reeixí en la seva lluita. Com a conseqüència d'aquests esdeveniments hi hagué no solament un canvi polític sinó també cultural. El racionalisme filosòfic i el sincretisme cultural d'origen judeoaràbic feren un capgirell definitiu a Barcelona.²⁵ L'estudi del Talmud i els diferents corrents cabalístics agafaren embranzida, i els nous

²⁵ Vegeu les paraules grosses que diu G. VAJDA, tot parlant d'altres coses, a «Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 23 (1956), pàg. 46 (n. 2).

intents de conversió dels jueus per part dels cristians, amb l'ús del Talmud i de l'hebreu, donaren naixença també a una nova apologètica del judaisme, que es va anar desenvolupant al llarg dels segles següents ben apuntalada en el coneixement de les Escripures cristianes. La controvèrsia maimonidiana, però, continuà amb diverses flamarades tot al llarg del segle XIII, fins a l'expulsió dels jueus del reialme de França el 1306.

Abraham ben Hasday va ser un dels barcelonins que participaren en les lluites socials i religioses que acabem d'esmentar, sortint a la defensa de Maimònides. Visqué a la primera meitat del segle XIII, tot i que, de la seva vida, no se'n coneix cap data exacta. Va tenir lligams d'amistat duradors i sincers amb David Quimhí, el gramàtic de Narbona, que en passar per Barcelona —quan les comunitats occitanes l'enviaren a la península en cerca de suport per a l'excomunicació dels antimaimonistes, l'any 1232, any de la conquesta de València— degué fer alberg a casa seva. Fou David Quimhí qui demanà a Abraham ben Hasday de traduir de l'àrab el *Séfer ha-yesodot* [Llibre dels elements] d'Isaac Israelí (segle X). Així ho reconeix ell mateix a la introducció: «Va ser David Quimhí qui em va pregar que fes aquesta traducció, i m'hi encoratjà. Em va fer fer allò que jo no hauria fet per mi mateix i em va fer aconseguir allò que jo no hauria aconseguit tot sol». Abraham ben Hasday també va traduir un tractat de moral del filòsof musulmà Algatzell, *Mizvan al-amal* [Criteri de l'acció], amb el títol de *Moẓné sédeq* [Balances justes], on les citacions de l'Alcorà i dels Hadith són substituïdes per referències bíbliques i talmúdiques;²⁶ el *Séfer ha-tapúah* [Llibre de la poma], obreta d'origen àrab atribuïda falsament a Aristòtil,²⁷ i el *Séfer ha-Mitsvot* [Llibre dels preceptes] de Maimònides.

Però el prestigi de què gaudeix Abraham ben Hasday en la història de la literatura hebrea li ve del llibre *Ben ha-mélekh ve-ha-naẓir* [El príncep i el

monjo], traduït al català per Tessa Calders el 1987, que és l'adaptació hebrea, a partir de la versió àrab, d'aquella història que donà en el món cristià, després d'increïbles tombs, el *Barlaam i Josafat*, l'origen remot de la qual s'ha trobat a l'Índia. L'autor del *Ben ha-mélekh ve-ha-naẓir* hi utilitza els recursos de la *macama*, entremesclant amb habilitat la prosa rimada i la poesia en un hebreu de gran qualitat per explicar la història del príncep que, reclòs en un palau pel seu pare, rep la visita d'un monjo que el posa en coneixença dels sofriments que aguaiten l'home en aquesta vida i l'alliçonà en els camins de la saviesa i del temor de Déu. Un dels elements singulars de l'obra d'Abraham ben Hasday és la lliçó de filosofia que el monjo dona al príncep en els capítols 32-35, que són els darrers de l'obra, parlant dels diversos graus de la teoria neoplatònica de l'emanació i del destí de l'ànima després de la mort. Aquest text no existeix en la versió àrab. Hom creu que Abraham ben Hasday introduí en aquests capítols, traduint-la de l'àrab, una obra neoplatònica pseudo-epigràfica de la qual es troben fragments en Isaac Israelí i en l'anònim autor de la versió àrab llarga (de la qual procedeix la llatina) de la *Teologia* del pseudo-Aristòtil.²⁸

Un altre dels qui participaren en la confusa lluita contra el racionalisme filosòfic i contra els personatges que fruien del poder polític a Barcelona en el primer terç del segle XIII fou **Samuel ben Issac ha-Sardí**, home també riquíssim i erudit eminent, amic íntim de Mossé ben Nahman, a qui féu costat en aquells temps revolts. Es conserven uns quants documents que concerneixen els béns de Samuel ha-Sardí i la seva família. Als trenta anys va començar a escriure l'únic llibre seu que es conserva, el *Séfer ha-Terumot* [Llibre de les ofrenes]. Diu ell mateix que el va escriure l'any 1223. És una obra de jurisprudència religiosa que va tenir una gran influència en el desenvolupament d'aquesta ciència. Però el llibre és també important perquè ens ha transmès una gran quantitat de dictàmens de Mossé ben Nahman, que són la resposta

²⁶ H. ZAFRANI, *Kabbale, vie mystique et magie*, París, Maisonneuve & Larose, 1986, pàg. 29.

²⁷ Vegeu-ne una versió catalana medieval a *La mort d'Aristòtil*, versió quatrecentista del *Liber de Pomo* (a cura de Jaume Riera i Sans), Barcelona, Edicions del Mall, 1981.

²⁸ S. M. STERN, «Ibn Hasday's Neoplatonist. A Neoplatonic treatise and its influence on Isaac Israelí and the longer version of the theology of Aristotél», *Oriens*, 13-14, (1961), pàg. 58-120.

d'aquest a les consultes que el seu amic li féu sobre qüestions de dret civil. Samuel ha-Sardí morí vers 1256-1257. Res no impedeix d'atribuir-li la bella làpida del carrer Marlet que commemora l'establiment d'una obra pia.²⁹

Entre els documents relatius a Samuel ha-Sardí hi ha una escriptura datada a Barcelona el 1216 i signada, conjuntament amb dos altres membres del tribunal rabínic que la va estendre, per **Jafudà ben Jacar**. Tot fa creure que es tracta del mestre de Mossé ben Nahman. Segons el testimoniatge de Menahem ha-Meirí, de Perpinyà, i de Nissim ben Rovèn, *el Gironí*, fou un rabí d'aquest nom que aciençà mestre Mossé de Girona en diverses doctrines. Jafudà ben Jacar, d'origen occità, li degué transmetre també alguns secrets cabalístics, que Mossé ben Nahman deixà en herència als seus propis deixebles (entre ells Salomó ben Adret). Jafudà ben Jacar va escriure un llibre anomenat, segons que diu Salomó ben Semah Duran, *Maayan ganim* [Font de jardins], en què comentava les pregàries litúrgiques aclarint-ne les diferents versions i donant-ne les normes talmúdiques que concernien cada pregària.

Parlant de càbala, cal no negligir el fet que l'any 1270 l'aragonès Abraham Abulafia (contra les pretensions messiàniques del qual s'arborà Salomó ben Adret) va estudiar, a Barcelona, dotze comentaris sobre el *Séfer Yetsirà*. Un d'aquests comentaris era el de **Barukh Togarmí**, habitant d'aquesta ciutat,

²⁹ A propòsit d'aquesta làpida, em permeto de puntualitzar el que segueix: Salomó ben Adret (dictamen I: 742 i 269 dels atribuïts a Mossé ben Nahman) i Nissim ben Rovèn (dictamen 1) confirmen que en llur temps (segles XIII-XIV) el mot *heqdesb* (primer d'aquesta làpida) indicava un hospital per als pobres (malalts o bons de salut, afegeix rabí Nissim). S. ASSAF ja assenyalà a *Sifran shel risbonim*, Jerusalem, 1935, pàg. 54, n. 2, que calia llegir *heqdesb* i no pas *ha-qadosb*, com havia fet erròniament M. Schwab. D'altra banda, de la comparació del document XVI publicat per J. M. MILLÀS I VALLICROSA a *Documents hebraïcs de jueus catalans*, Barcelona, 1927, amb el document 847 publicat per A. HUICI MIRANDA a *Documentos de Jaime I de Aragón, 1251-1257*, Saragossa, Anubar, 1978, se'n segueix que el nom vulgar de Samuel ben Issac ha-Sardí era Llobell Cerdan. Finalment, no essent una làpida funerària, l'abreviatura final pot voler dir: «El seu llum crema permanentment», cosa que significaria que la donació o l'establiment de l'hospital es féu en vida del donant.

que Abulafia anomena «mon mestre». Abulafia diu en una de les seves obres que a Barcelona tingué contactes amb místics cristians, amb els quals s'entengué força bé tocant a diverses doctrines exegetiques.³⁰ També cal tenir presents les poques notícies que tenim de David ha-Cohen, deixeble de Mossé ben Nahman, que se n'anà de Barcelona vers el 1280, cap a Toledo, i fou, pel que sembla, un important transmissor de la càbala catalana a Castella.³¹ D'altra banda, fem remarcar que entre el 1259 i el 1262, Hil lel de Verona, traductor i filòsof italià i fervent defensor de Maimònides, estudià a Barcelona amb Jonà de Girona, segons ens fa saber en una lletra que s'ha conservat.³²

La prevalença del moviment antifilosòfic

La segona meitat del segle XIII fou un temps de gran trasbals a Catalunya: hi tingué lloc la signatura de l'important tractat de Corbeil (1258), la temptativa de croada a Terra Santa (1269), la mort de Jaume I (1276), la revolta d'al-Azraq (1277), l'ocupació de Sicília per Pere el Gran (1282), l'intent de revolta del poble de Barcelona (1284), la croada de Felip l'Ardit (1285) i la conquesta de Menorca (1287). Fou també, però, l'època de Ramon Martí, cap del *studium hebraicum* de Barcelona a partir del 1281, de Ramon Llull, d'Arnau de Vilanova i de la creació de l'Estudi General de Lleida (1300). Tanmateix, són dos esdeveniments d'aparent intranscendència per a la història general els que marquen la vida política i social de l'aljama de Barcelona en aquest període: la disputa religiosa de l'any 1263 i la decisió política de les Corts de 1283,

³⁰ M. IDEL, «La història de la Càbala a Barcelona», dins *La Càbala*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1989, pàg. 66-68. S. SHAHAR, «Écrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le Livre de la Création», dins *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, pàg. 350-351.

³¹ M. IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1988, pàg. 212.

³² J. PRÄWER, *The history of the Jews in the latin kingdom of Jerusalem*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pàg. 272.

en temps de Pere el Gran, en què es van aprovar lleis restrictives envers els funcionaris jueus.

Deixant de banda les Corts de 1283, de les quals no ens pertoca de parlar aquí, diguem només, pel que fa a la disputa de 1263 entre mestre Mossé de Girona (Nahmànides) i fra Pol Cristià davant les autoritats civils i religioses cristianes, que cal posar en relleu el caràcter innovador de la posició intel·lectual dels dominics, que empraren no solament la Bíblia, com s'havia fet fins aleshores, sinó també el Talmud i els *midraixim*, és a dir la pròpia literatura rabínica, i el coneixement de la llengua hebrea per demostrar que Jesús de Natzaret era el messies promès a l'Antic Testament. Car era aquesta la intenció dels cristians en aquestes disputes, i no pas la de debatre el fonament de llur fe, com ja diu el document de convocatòria de la disputa de 1263. Aquesta fou decidida «no pas amb la intenció de dur la fe del Senyor Jesucrist a debat amb els jueus, com si fos cosa dubtosa, car aquesta fe no admet, a causa de la seva certesa, cap mena de discussió, ans perquè la veritat d'aquesta fe es mostrés tan evident que esvais els errors dels jueus».³³ La disputa va afectar pregonament els jueus, que aleshores començaren a aparellar noves i esmolades armes per defensar el judaisme.

Un dels llibres més populars i preciosos del judaisme medieval, contínuament reeditat d'aleshores ençà, és el *Séfer ha-hinukh* [Llibre de doctrina], en què, prenent com a base el *Séfer ha-mitsvot* [Llibre dels preceptes] de Maimònides, hom presenta els sis-cents tretze preceptes tradicionals en un arranjament diferent i original. En lloc de distribuir-los, com havia fet Maimònides, en preceptes positius (248) i negatius (365), l'autor del *Séfer ha-hinukh* ho fa segons les perícopes, és a dir, segons els fragments del Pentateuc que hom llegeix a la sinagoga cada dissabte de l'any, i els comenta d'una manera molt entenedora i plaent, aprofitant el que Maimònides havia dit, però afegint-hi tota mena d'històries bíbliques i talmúdiques i inserint-hi les seves opinions, sovint força

personals, concernent les raons que justifiquen cada precepte. L'obra té un caràcter didàctic evident i s'adreça al fill de l'autor: «M'ha semblat escaient d'escriure els preceptes per perícopes i, per tant, segons l'ordre de la Torà, a fi de deixondir el cor del meu noi i dels seus companyons, cada setmana, perquè, en havent estudiat la perícopa, reflexionin els preceptes corresponents, i s'hi avessin, i uneixin llurs pensaments amb el Pensament Pur [Déu], bo i meditant sobre els principis fonamentals de la religió, abans que no els vinguin al pensament trufes i foteses». Aquest llibre fou escrit entre 1252 i 1256 per un «jueu barceloní de la casa de Leví», com diu el mateix autor al pròleg, que hom identificava tradicionalment amb Aaron ha-Leví, de Barcelona, col·lega de Salomó ben Adret. Tanmateix, les moltíssimes contradiccions que hi ha entre el *Séfer ha-hinukh* i les opinions d'Aaron ha-Leví a les seves obres autèntiques, contradiccions ja detectades al segle XVIII per H. Y. D. Azulai, han acabat per fer palès que no en pot ser l'autor. Després de pacients anàlisis i d'enginyoses hipòtesis, que s'han anat verificant, avui se sap que l'autor veritable d'aquest llibre és **Pinhas ha-Leví**, de Barcelona, germà gran de l'esmentat Aaron, i que el va escriure per al seu fill Josuè. Pinhas i Aaron eren descendents del gironí Zerahya ha-Leví, l'autor del *Séfer ha-maor*. Pinhas va ser un dels mestres del seu germà i autor de diversos comentaris talmúdics.³⁴

Aaron ha-Leví, més exactament Aaron ben Jucef ha-Leví, germà de Pinhas, fou, com he dit, col·lega de Salomó ben Adret i morí l'any 1300. No hi ha dubte que és el mateix que apareix en documents cristians amb el nom de Aaron de Na Clara, a qui el rei Pere el Gran va comissionar, juntament amb Salomó ben Adret, per resoldre certes disputes que havien sorgit a l'aljama de Saragossa. Nissim ben Rovèn transcriu, en un dels seus dictàmens, una ordinació de la comunitat jueva de Saragossa feta el 1283 a consell d'Aaron ben Jucef ha-Leví.³⁵ El curiós del cas és que, justament, els dos savis jueus de Barcelona, tot i ser de la mateixa branca ideològica, no s'entenen pas gaire

³³ *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Barcelona, Columna, 1985.

³⁴ *Séfer ha-Hinnuch/The book of [Mitzvah] Education* (edició bilingüe a cura de Ch. Wengrov), Jerusalem, Feldheim, 1978-1989, 5 vol. Vegeu vol. II, pàg. IX-XXI i vol. V, pàg. IX-L.

³⁵ El número 80 (ed. Feldman).

en més d'una qüestió de jurisprudència religiosa. Aaron ha-Leví fins i tot va escriure un llibre, *Bédeq ha-bàyit* [Les esquerdes de la casa], per impugnar les opinions que Ben Adret havia expressat en un llibre intitulat *Torat ha-bàyit* [La llei de la casa]. Aaron ha-Leví és també l'autor de l'obra *Pequmat ha-leviyim* [La tasca dels levites], en què comenta el compendi dels tractats talmúdics *Berakhot* i *Taanit* fet per Al-Fasí (segle XI). Redactà així mateix uns comentaris talmúdics que han estat sempre molt estudiats i apreciats al llarg de les generacions.

Salomó ben Adret és una de les figures primícies del judaisme català. Va néixer a Barcelona vers el 1235 i va morir-hi vers el 1310. Talmudista eminent i juriconsult de reconeguda perícia, a qui recorregueren diverses vegades els reis de Catalunya perquè entengués en afers jueus, redactà milers i milers de dictàmens (on apareixen, a vegades, mots catalans) a consultes que li adreçaven els jueus de tot el territori de l'antiga Corona d'Aragó, de Provença, d'Espanya, de França i, fins i tot, d'Alemanya. Va obrir una escola talmúdica a Barcelona, per on van passar nombrosos i assenyalats deixebles. Les seves opinions en matèria de jurisprudència han estat adduïdes durant molts segles com a garantia per a la recta resolució dels més embrollats problemes legals i com a pedra de toc per distingir allò que és la bona soca de la tradició d'allò que no són sinó borderissos. Tolerant, però poc innovador en matèria religiosa, Ben Adret creia en la tradició talmúdica per damunt de tota altra cosa. Va ser, tanmateix, un home atent als problemes del seu temps; un home de combat, que hagué de prendre armes, així ofensives com defensives, contra els qui atacaven el judaisme ortodox o els jueus. Va exercir el guiatge de les comunitats jueves pels camins de la pròpia història, defensant-les vigorosament dels cristians que assajaven de desencaminar-les amb un zel missioner sense aturador. És ben possible que una de les disputes que va tenir amb cristians —el text hebreu de la qual es conserva entre les seves obres—³⁶ fos amb el

³⁶ J. PERLES, R. *Salomó ben Abraham ben Adereth*, Breslau, 1863, pàg. 24-56 de l'apèndix hebreu. La continuació, o més aviat un text paral·lel, és el dictamen IV: 187.

cèlebre dominic Ramon Martí, autor del *Pugio Fidei*. I no solament tingué cura d'intentar fer viure els individus i les famílies en pau i concòrdia, com veiem a bastament en els seus dictàmens, sinó que abordà amb determinació els problemes filosòfics i religiosos amb què la societat jueva topava. Ben Adret va actuar expeditivament, per exemple, en el cas de les pretensions profètiques i messiàniques d'Abraham Abulafiya, les quals rebutjà sense pal·liatius, tot tractant l'arrausat Abulafiya d'ignorant i d'impudós. També va intervenir coratjosament i honestament en la condemna a mort d'un *malsin*, o calumniador, a Barcelona, vers el 1280, instat pel rei Pere a sentenciar el cas en qüestió, potser l'únic que hi hagué a Catalunya, segons la llei jueva.³⁷

D'altra banda, Salomó ben Adret fou el transmissor de les idees cabalístiques de Mossé ben Nahman, les quals havia rebut a Barcelona del seu mestre Jafudà ben Jacar. Aquestes doctrines consistien en la interpretació esotèrica de passatges bíblics, transmesa oralment en cercles reduïdíssims: hom no troba enlloc de les obres de Mossé ben Nahman cap llambreg de l'enorme i complex edifici intel·lectual dels cabalistes gironins. L'aparició del *Zóbar* esvairia aviat les doctrines que Ben Adret s'esforçà a passar als seus deixebles en un moment en què a Barcelona existia també un altre corrent cabalístic: el de la càbala, anomenada extàtica, d'Abraham Abulafiya. La càbala fou un moviment espiritual integrador de múltiples tendències teosòfiques que s'imbricaren i s'entrellaçaren estretament.

Els més de tres mil dictàmens que es conserven de Salomó ben Adret són objecte encara avui de contínues reedicions.³⁸ Per ells hom pot obtenir molta informació directa, i no solament sobre la vida quotidiana dels jueus d'aquells temps, ans també sobre les seves opinions religioses i filosòfiques. Tota la resta de la seva vasta producció literària, tret d'una pregària amb elements cabalístics, pertany al camp dels estudis talmúdics, de la jurisprudència

³⁷ D. ROMANO, «Responsa y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)», *Sefarad*, 26 (1966), pàg. 47-52.

³⁸ Vegeu *Calls*, 3 (1988-1989), pàg. 53-56 per a més detalls.

religiosa i dels preceptes rituals. Va escriure comentaris sobre divuit tractats del Talmud, a més de diverses altres obres. Entre elles, *Torat ha-bàyit* [La llei de la casa], dividida en set capítols, tracta de les regles que cal observar en els diferents moments de la vida familiar perquè tot, des de rentar-se les mans fins a la unió sexual de marit i muller, sigui fet com Déu mana. D'aquesta obra, l'autor en féu un resum per facilitar-ne la consulta, «perquè la gent té desig d'estudiar, però les angúnies d'haver-se de guanyar la vida els ho impedeixen». El llibre dona, resumidament, la font talmúdica justificativa de les diverses lleis. *Mishmérét ha-bàyit* [La defensa de la casa] és una contrarèplica més aviat irada a les crítiques que Aaron ha-Leví adreçà contra el llibre *Torat ha-bàyit*. Un altre treball, *Shàar ha-màyim* [Tractat sobre l'aigua], versa sobre les regles concernents als banys rituals, tema que no havia tocat en escriure *La llei de la casa*. L'escrit titulat *Avodat ha-qódesb* [El servei del santuari], dividit en dues parts principals, és dedicat a les normes que cal observar els dissabtes i les festes pel que fa al menjar, el caminar, etc. I finalment, *Perushé ha-agadot* [Comentari sobre les llegendes talmúdiques] era un comentari literal de les llegendes contingudes al Talmud, del qual només resten fragments i citacions.

D'altra banda, cal assenyalar que el llibre *Minhat Quenaot* d'Abba Mari ben Mossé, de Lunel,³⁹ que reflecteix la darrera fase de la controvèrsia maimonidiana a les nostres terres, conté l'apassionada correspondència entre diversos savis occitans i catalans i Salomó ben Adret. Al capdavant, el 1305, a les seves velleses, Salomó ben Adret signà, ensems amb trenta-set col·legues de Barcelona, l'excomunicació (*hérem*) contra els qui estudiessin «els llibres dels grecs», és a dir la filosofia, abans de tenir vint-i-cinc anys. D'aquesta interdicció en fou exclosa explícitament la medicina. L'expulsió dels jueus del reialme de França un any després provocà l'esmortiment d'aquestes lluites internes del judaisme, que no es revifaren fins als temps moderns.

³⁹ Pressburg, 1838. Nova edició dins *Teshuvot ha-RASHBA*, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1980, vol. I i II, pàg. 225-883.

D'entre els signataris de l'esmentada excomunicació, fita cabdal de la història del judaisme medieval, n'hi ha almenys un que va temptar l'exercici de la literatura. Es tracta del cabalista **Issac ben Todros**, deixeble de Mossé ben Nahman, que visqué a Barcelona i escriví una obra intitolada *Perush al ha-mahzor* [Comentari sobre la litúrgia dels dies festius], en què exposa doctrines molt semblants a les de Salomó ben Adret.

Era també barceloní el filòsof **Zerahya ben Saltell Gracià** (o Hen), fill d'una de les famílies més il·lustres i riques de la ciutat. Zerahya se n'anà a Roma l'any 1277, però mai no deixà de proclamar els seus orígens barcelonins ni el desig de tornar a Barcelona per ser enterrat amb els seus avantpassats.⁴⁰ Zerahya va ser considerat una veritable autoritat en la filosofia de Maimònides, gairebé el seu comentador oficial, però també fou exegeta i un prolífic traductor. Les seves traduccions d'obres filosòfiques d'Averrois, d'al-Farabí i d'Aristòtil (totes de l'àrab a l'hebreu) es consideren d'una importància excepcional. També traslladà obres mèdiques de Galè, d'Avicenna i de Maimònides (d'aquest darrer el tractat sobre el coit). Coneixent la posició intel·lectual de Zerahya, que, com Averrois, tingué cura sempre de no barrejar la filosofia amb la religió i de donar a la raó un lloc prominent, no fóra estrany que les tendències antiracionalistes que imperaven a Barcelona en aquella segona meitat del segle XIII fessin que alcés el vol i marxés a Itàlia.⁴¹

Cal esmentar encara un altre autor d'aquest temps: **Cresques Vidal**, deixeble d'Aaron ha-Leví i de Salomó ben Adret, que era de Barcelona per bé que després del 1291 residí a Perpinyà durant un temps. El seu germà gran, Bonafós, va ser un dels secretaris de l'aljama de Barcelona, i ambdós eren fills,

⁴⁰ Així ho diu en una lletra tramesa a Hil·lel de Verona. R. KIRCHHEIM, «Schreiben [...] am Herrn Ignaz Blumenfeld in Wien», *Otsar Nebmad*, 2 (1857), pàg. 117-143.

⁴¹ C. SIRAT, *La philosophie juive...*, pàg. 304-305; G. BOS, *Aristotle's De Anima Translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen* (edició crítica), Leiden, Brill, 1994. Sobre la família Gracià, vegeu L. BERNER, *On the Western Shores: The Jews of Barcelona During the Reign of Jaume I, El Conqueridor, 1213-1276*, tesi doctoral, Los Angeles, University of California, 1986, pàg. 163-193.

pel que sembla, de Vidal Salomó, batlle de Barcelona sota Jaume I. Durant els preliminars que van precedir l'excomunicació del 1305 fou dels pocs, per no dir l'únic, que va intentar de defensar el pobre i, a més a més, filòsof, Leví ben Abraham, de Vilafranca de Conflent, un home savi i prudent però d'idees avançades que es guanyava la vida fent de tutor i ensenyant llatí, contra qui es congruïa la ira dels sectors més ortodoxos del judaisme.⁴² L'obra literària de Cresques Vidal consisteix en set comentaris a sengles tractats del Talmud. El comentari sobre el tractat *Ketubot* ha estat sempre molt considerat.

Comptat i debatut, crec que cal portar aquí testimoniatge de l'únic jueu de Barcelona que va escriure algun llibre en la seva llengua vulgar i dels seus conciudadans cristians: el català. Aquest fou **Jafudà Bonsenyor**, fill d'Astruc Bonsenyor, escrivà d'algaravia del Conqueridor. Jafudà nasqué a mitjan segle XIII i fou metge, escrivà i traductor. Vers el 1298, Jaume II, *el Just*, li encomanà que fes un recull de proverbis i sentències morals: «Com lo molt alt [...] senyor en Jaume [...] haja manat a mi [...] que yo degués ajustar e ordonar paraules de savis e de filosofos, e trer de libres aràbichs e aquells tornar escriure en romans, etc.», diu ell mateix al pròleg. Aquest encàrrec féu guanyar a la literatura catalana un florilegi de màximes concises de molt diverses procedències (sobretot aràbigues i hebrees), en què l'autor, sense perdre de vista la perfecció moral que l'home ha d'assolir, es mostra més aviat escamnat de la crua realitat humana: «No diu veritat sinó fadrí e orat».⁴³

⁴² *Minbat Quenaot*, lletres 10-14 (28-32 de la nova edició). És Cresques Vidal qui diu que Leví ben Abraham es veu constret a ensenyar «la llengua dels caldeus», i ho diu amb mots de Dn 1:4 (emprats en el mateix sentit que en el document II de l'excomunicació de 1305). Es refereix, doncs, òbviament, a la llengua literària no jueva del seu medi, és a dir, el llatí. Cal rebutjar l'afegitó del grec que fa J. SARACHEK, *Faith and Reason. The Conflict Over the Rationalism of Maimonides*, Nova York, 1935, pàg. 206-207, o l'afirmació que es tracta de l'ensenyament de l'àrab, com fa M. SAPERSTEIN, «The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A Political Perspective», *Jewish History* (Haifa), 1 (1986), pàg. 27-38 (pàg. 38, n. 23).

⁴³ Jahuda BONSENYOR, *Libre de paraules e dits de savis e filosofos* (edició a cura de G. Llabrés), Palma de Mallorca, 1899. La introducció de J. R. Magdalena Nom de Déu a la seva traducció castellana d'aquesta obra (Barcelona, Riopiedras, 1990) conté dades actualitzades.

L'any 1306 vivia també a Barcelona el traductor i poeta provençal Calònimos ben Calònimos, des d'on trameté als seus familiars una lletra justificant-se d'haver-los abandonat per més temps que no pretenia. Una de les raons que addueix per haver vingut a Barcelona és que volia estar a prop de la família Hasday per poder estudiar a la seva gran biblioteca.⁴⁴ Més endavant, el 1323, dedica l'obra *Even bohan* [Pedra de toc] a deu prohoms jueus de «Catalunya, la terra per la qual el Senyor, el nostre Déu, vetlla sol lícitament, i on em plauria de residir».

Poc després del 1306,⁴⁵ Estorí ha-Parhí, viatger i geògraf procedent de Montpeller, autor d'una de les més antigues i detallades descripcions de Terra Santa,⁴⁶ féu cap a Barcelona, on traduí, del llatí a l'hebreu, l'*Antidotarium* d'Ermengol Blasi, aleshores metge de Jaume II.⁴⁷ També des de Montpeller arribà a Barcelona, després del 1306, Jedaia ha-Penini, metge, poeta i filòsof entusiasta de Maimònides. Respongué a l'excomunicació de 1305 amb una *Lletra apologetica* en defensa i lloança de la filosofia i per l'honor de Provença i del mateix Ben Adret, la interdicció del qual hom desatendrà, hi diu, en favor de Maimònides.

⁴⁴ J. SHATZMILLER, «Meguil lat ha-hitnatselut ha-qatan le-Calònimos ben Calònimos», *Sefunot*, 10 (1966), pàg. 9-52. A la pàg. 22 dona algunes indicacions sobre la identificació d'aquesta família Hasday.

⁴⁵ Com a conseqüència de l'expulsió dels jueus dels territoris del regne de França (inclòs el Llenguadoc), decretada per Felip el Bell l'any 1306, seixanta famílies jueves foren acollides per la comunitat de Barcelona, amb el permís exprés de Jaume II. Vegeu Y. T. ASSIS, «Juifs de France réfugiés en Aragon (XIII^e-XIV^e siècles)», *Revue des Études Juives*, 142 (1983), pàg. 285-322.

⁴⁶ *Kaštor wa-férab* [Pom i flor], escrit el 1320, on identifica la flora i la fauna bíblica i talmúdica de la terra d'Israel emprant el vocabulari àrab (J. PRÄWER, *The History of the Jews...*, pàg. 122, n. 86 i pàg. 150, n. 60).

⁴⁷ J. SHATZMILLER, «Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300», dins PRIVAT, E. (ed.), *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, pàg. 340.

Jurisperits i pensadors per als temps de crisi

El 1327, l'aljama de Barcelona assolí un punt culminant del desenvolupament de les seves institucions. Les ordinacions estatuides aquell any i aprovades per Jaume II aboliren tot càrrec comunitari obtingut per privilegi i, a semblança del Consell de Cent, establiren el Consell de Trenta. Aquests trenta (notables, tanmateix) nomenarien a partir d'aleshores els oficials de la comunitat i decidirien, per majoria de setze vots, com serien recaptats els impostos, entre d'altres coses. Aquestes ordinacions foren redactades en català i llegides, amb amenaça d'excomunicació per als transgressors, a la sinagoga de Barcelona un dissabte.⁴⁸

Els temps de Pere III, *el Cerimoniós* (1336-1387), foren de tràngol i de mals averanys. Tot i que el 1343-1344 tingué lloc la reincorporació, *manu militari*, del regne de Mallorca i dels comtats de Rosselló i Cerdanya, el país, diuen els historiadors, s'anava desgavellant de tots punts: polític, econòmic, social... Males collites, fams i epidèmies sovintejaren. El 1348, l'esclat esgarriós de la Pesta Negra emmenà també conseqüències desastroses per a la comunitat jueva, que patí, a més, assassinats i destruccions. La recuperació no fou gens fàcil.

En aquestes circumstàncies històriques és potser significatiu que **Salomó Astruc**, autor barceloní de la segona meitat del segle XIV, digués en el seu llibre *Midreshé ha-Torà* [Interpretacions de la Torà], escrit abans del 1376, que va ser testimoni d'una plaga de llagostes l'any 1359, bo i tenint el detall de contar-nos que aquestes «sempre avancen, volen i corren contra el vent, perquè si anaven en la mateixa direcció que el vent [...] aquest els entraria per les ales i, llançant-les a terra, les mataria». Sembla que tingué disputes orals amb cristians, ja que polemitzava contra les interpretacions que aquests feien de certs passatges bíblics.⁴⁹ Cita també alguns *midraixim* desconeguts. D'altra

banda, les remarques gramaticals i lexicogràfiques que sol fer no són del tot correctes, però és curiós de veure que esmenta alguns mots i refranys catalans, bé que a vegades retraient fantasioses etimologies populars.⁵⁰ En general, Salomó Astruc fou un sol·lícit seguidor de la filosofia de la religió, que aplicà a l'exegesi sense gaire originalitat, i va concloure que els Patriarques conegueren Déu per l'especulació filosòfica. També va escriure un comentari al llibre d'Ester que traspua subtilment el destret en què es trobaven els jueus aleshores. Es conserven d'ell dos curts comentaris a Isaïes 52:13 i al salm 139.

En aquella època d'adversitat no fa estrany tampoc que un altre autor barceloní, **Zarc Perfet**, decidís d'escriure el 1364 una paràfrasi poètica del llibre de Job. Ester i Job sostenen l'esperança en un capgirell favorable de la història en aquest món o el rescabament de l'infortuni en l'altre. El tema representava una veritable innovació, ja que les malaurances de Job, el més dissortat dels personatges de la Bíblia, no havien merescut mai encara de ser vessades en motlles poètics. Per aquest mitjà, Zarc Perfet cercà en realitat de posar en relleu l'eterna qüestió filosoficoreligiosa del càstig i del premi.⁵¹

Abans del 1358, data en la qual esperava la vinguda del messiès, vivia a Barcelona **Jucef ben Salom Asquenasi** (és a dir, Jucef ben Salom, *el Germànic*), descendent —i ho diem emparant-nos en G. Scholem i G. Vajda— del famós místic jueu alemany Judà el Piadós. Jucef ben Salom és l'autor d'un ampli *Perush le-Séfer Yetsirà* [Comentari sobre el Llibre de Creació], que havia estat atribuït al llenguadocià Abraham ben David (pare d'Issac el Cec) fins a temps ben recents. Hi exerceix la crítica de la filosofia des d'un punt de vista cabalístic —salvant, evidentment, Maimònides, de qui els filòsofs descreients, diu, invoquen l'autoritat—, tot proposant agosarades teories concernent

⁵⁰ Com ara quan ens fa avinent, en el *Comentari sobre el llibre d'Ester*, que «audiència» ve d'*audi* + *ciència*. El rei concedeix *audiència* als seus savis per escoltar llurs paraules i saber què cal fer.

⁵¹ H. SCHIRMANN, *Ha-shirà ha-ivrit bi-Sefarad u-vi-Provence*, Jerusalem, Bialik Institute i Devir, 1961, vol. IV, pàg. 544-546.

⁴⁸ F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlín, 1929, Erster Teil, I, pàg. 250-256 (doc. 189).

⁴⁹ Comentant Ex 10:19 (pàg. 105 de l'edició de S. Eppenstein, Berlín, 1899).

les *sefirot* i els cicles còsmics, a més d'una singular doctrina de metamorfosi universal o panpsiquisme radical que va més enllà de la simple creença en la metempsicosi, professada per tots els cabalistes, i inclou la transformació radical de tot, des d'una pedra fins a l'ànima de l'home. Va comentar també els primers capítols del midraix *Gènesi Rabbà* i va redactar unes notes cabalístiques a diversos salms.⁵²

Són també diversos els autors que s'esforçaren a posar en hebreu alguns llibres de ciència en aquells temps en què la producció original en hebreu havia decaït quasi del tot.⁵³ Entre el 1300 i el 1330, Salomó Bonissac traduí de l'àrab a l'hebreu el *De Crisibus* de Galè.⁵⁴ L'any 1381, Jacob ben Jafudà Cabrit trasllada en hebraic, a Barcelona, els *Capitula astrologiae* d'Arnau de Vilanova, tot fent avinent que tradueix el text d'un exemplar molt defectuós i no entén gaire bé la llengua cristiana (el llatí).⁵⁵ Potser per això el llibre va ser traduït de nou dotze anys després per Salomó Abigdor, probablement a Montpeller. Un tal Abraham Cabrit redactà un comentari sobre els *Aforismes* d'Hipòcrates que no s'ha conservat, mentre que un Issac ben Abraham Cabrit (fill de l'anterior?) traduí, el 1403, l'*Expositio in Antidotarium Nicolai* de Joan de Sant Amand.⁵⁶ Aquests dos darrers, però, potser eren perpinyanesos.

L'any 1367, l'infant Joan féu empresonar durant un temps diversos membres de rang de la comunitat jueva de Barcelona per una acusació, feta contra tota la comunitat, d'haver comprat a un lladre un copó que contenia unes hòsties consagrades. L'acusació era falsa però, entre els personatges que foren posats

presos per un temps, hi havia tres de les figures més eminents de la cultura hebrea del segle XIV a Catalunya: Nissim ben Rovèn, Issac ben Sésset Perfet i Hasday Cresques.

Nissim ben Rovèn, el Gironí (nat vers el 1310), fou metge com tants altres rabins de l'edat mitjana; se sap que Pere III el cridà perquè assistís l'infant Joan en una malaltia. No sembla que intervingués gaire en els afers socials i polítics de la comunitat, sinó que s'ocupà sobretot de donar continuïtat a l'escola talmúdica que havia dirigit Salomó ben Adret i, des d'aquest últim reducte antimaimonista, es dedicà a combatre el racionalisme filosòfic. Però sí que maldà, l'any 1352, per fer venir a «la ciutat que el meu cor estima, la il·lustre Barcelona», com diu ell mateix, el rabí Pérets ha-Cohen, transmetent lletres a les aljames de fora de Barcelona i cercant el suport de gent acabalada, com ara Mossé Natan, de Tàrrega, per poder pagar un sou digne a l'esmentat rabí.⁵⁷ D'altra banda, l'any 1354 hi hagué a Barcelona un intent de coalició de les aljames de la Corona d'Aragó a l'efecte de millorar la situació en què les havien deixat els avalots produïts arran de la Pesta Negra, i hom redactà uns acords, signats només pels tres delegats que en tingueren la iniciativa, per mirar d'aconseguir un cert nombre de provisions i butlles que els permetessin de revifar la vida econòmica i social de les comunitats. Baer creu que Nissim ben Rovèn intervingué en la redacció d'aquests acords.⁵⁸

Nissim ben Rovèn va escriure comentaris sobre diversos llibres de la Bíblia i sobre diferents tractats del Talmud. Es conserven d'ell també dotze homilies, quatre cartes i vuitanta-set dictàmens jurídics, molt valuosos per a la coneixença dels problemes i els temors que acoraven els jueus d'aquells temps i d'aquestes terres. Rabí Nissim no fou, pel que sembla, gens partidari de la càbala, segons reporta el seu deixeble Issac ben Sésset Perfet en un

⁵² *Pernsh qabalí li-Ve-Reshit Rabbà* (a cura de Moshé Hallamish), Jerusalem, Magnes Press, 1984. La introducció conté informació actual sobre la vida i l'obra de l'autor.

⁵³ L. GARCÍA-BALLESTER, L. FERRE i E. FELIU, «Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine», *Osiris*, 6 (1990), pàg. 85-117.

⁵⁴ M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín, 1893 [Reimpressió: Graz, 1956], pàg. 652.

⁵⁵ STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen*, pàg. 783.

⁵⁶ STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen*, pàg. 806.

⁵⁷ T. ALSINA i E. FELIU, «Mossé Natan, poeta hebreu de Tàrrega», dins *Constitució de l'Associació d'Estudiosos del Judaisme Català*, Tàrrega, Museu Comarcal, 1985, pàg. 18-19.

⁵⁸ E. FELIU, «Els acords de Barcelona de 1354», *Calls*, 2 (1987), pàg. 145-163; J. RIERA i SANS, «Guia per a una lectura comprensiva dels acords», *Calls*, 2, pàg. 164-179.

dictamen, el número 157. El deixeble explica que el mestre havia dit en certa avinentesa: «rabí Mossé ben Nahman, de bona memòria, es va engolfar massa en les creences cabalístiques; però jo no m'endinsaré pas en aquesta ciència, car no l'he rebuda de boca de cap savi cabalista, tot i que he vist els comentaris sobre els secrets de rabí Mossé ben Nahman, els quals, en veritat, no revelen els fonaments d'aquesta ciència, ans en destapen un pam i n'amaguen dos. Això fa que sigui molt fàcil d'esgarriar-s'hi i que jo m'hagi estimat més de no ocupar-me en secrets d'aquests». Nissim ben Rovèn morí l'any 1376 segons un document en què el seu fill declara ser-ne hereu universal.⁵⁹

Issac ben Sésset Perfet va néixer l'any 1326 en el si d'una distingida família de Barcelona, on actuà en els afers comunitaris fins que el 1373 es va veure obligat, sia per raons econòmiques sia per discòrdies amb l'oligarquia local, a anar-se'n a exercir el càrrec de rabí a Saragossa. La seva actitud rigorosa en qüestions de moral i de religió el va fer estar en pugna amb les famílies que dominaven a l'Aragó i es va veure de nou constret a traslladar-se a València el 1385. En el moment dels avalots de 1391 era al capdavant de les aljames valencianes i, forçat per les circumstàncies, es va haver de batejar i va prendre el nom de Jaume de València.⁶⁰ Tanmateix, a la fi del 1392 o la primavera del 1393 fugí al nord d'Àfrica i morí a Alger el 1408. Issac ben Sésset fou considerat un sant baró del judaisme, ple de zel per la reforma dels costums. Molts jueus piadosos han anat a Alger a pregar a la seva tomba fins als nostres dies. Fou deixeble de Pérets ha-Cohen i Nissim ben Rovèn, i amic i col·lega de Hasday Cresques. Va escriure comentaris a alguns tractats talmúdics, però el seu llegat més important per a nosaltres són els més de cinc-cents dictàmens que ens han pervingut d'ell, els quals van influir poderosament Yosef Caro, l'autor del *Shulhan aruk* [Taula parada], l'obra jurídica del segle XVI que ha

⁵⁹ El reporta L. FELDMAN a la seva edició dels dictàmens de rabí Nissim: *Sheelot u-teshuvot ha-RAN*, Jerusalem, Institute Schalem, 1984, pàg. 22 (tot indicant que fou el doctor David Romano qui li assenyala l'existència d'aquest document).

⁶⁰ J. RIERA I SANS, «El baptisme de Rabí Ishaq ben Sésset Perfet», *Call*, 1 (1986), pàg. 43-52.

marcat el judaisme fins avui.⁶¹ Aquests dictàmens reflecteixen força bé les condicions de vida del seu temps, sobretot a les terres de la Corona d'Aragó i del nord d'Àfrica. Ens assabenten de coses ben significatives, com ara que a Saragossa hom llegia el llibre d'Ester en llengua vulgar perquè les dones no entenien l'hebreu, cosa a la qual Issac ben Sésset s'oposa. També ens dona la seva opinió, potser massa fervent, que Aragó i València eren un desert comparades amb un centre de cultura com Barcelona... Issac ben Sésset sembla moderadament favorable a l'estudi de la filosofia mentre «els llibres dels grecs» no contradiguin creences fonamentals jueves, com la creació del no-res o l'acció de la Providència damunt els individus. També va escriure algunes poesies.

A la segona meitat del segle XIV vivia a Barcelona **Jucef ben Habiba**, autor de comentaris a diversos tractats talmúdics sota el nom de *Nimiqué Yosef* [Les interpretacions de Josep]. El seu comentari al *Berakhot* fou escrit després del 1376, és a dir, quan Nissim ben Rovèn ja era mort. És l'única data evident dels seus escrits.⁶²

Entorn del 1340 va néixer a Barcelona el que seria el darrer, però també un dels més grans pensadors jueus de Catalunya: **Hasday Cresques**. El 1367 era ja un dels secretaris de l'aljama, càrrec que exercí en circumstàncies força bel·ligerants, car les lluites internes de la comunitat, fruit de profunds conflictes socials i polítics, havien creat una atmosfera de recel i de denúncies que no acabà fins el 1391. El 1389, quan devia ranejar als cinquanta anys, acceptà el càrrec de rabí de Saragossa on, el 1390, reconegut ja com a dirigent alhora polític i espiritual dels jueus aragonesos, fou nomenat jutge. A partir del 1387 va ser un dels entrants de la cort de Joan I i Violant de Bar; allí coincidí amb Bernat Metge, amb qui sembla que tingué una cordial relació social i

⁶¹ Aquests dictàmens han estat reeditats recentment: *Sheelot u-teshuvot le-ha-RIBASH*, Jerusalem, Makhon Or ha-Mizrah, 1993.

⁶² *Nimiqué Yosef* (tractat *Berakhot*), editat per Or ha-Ganuz, Bené Beraq, 1985, conté una curta introducció amb indicacions sobre el lloc d'origen d'aquest autor.

intel·lectual que alguns investigadors intenten de fer sortir a la llum.⁶³ L'estiu del 1391, Bernat Metge expedí diverses cartes en què el rei i la reina manaven a les autoritats religioses i civils que protegissin els jueus, tot esmentant concretament el fill i els familiars de Hasday Cresques, «servidor e familiar nostre», pels «molts e agradables serveys a nós fets per n'Azday Cresques, juheu de casa nostre». El 1391, quan el poble, alçat en avalot, escometé el call de Barcelona, ell es trobava a Saragossa. A la carta que adreçà a Avinyó dos mesos després, fent l'avaluació política i religiosa d'aquella terrabastada, diu que entre els 250 morts que hi hagué a Barcelona hi havia el seu fill. L'avalot va rompre en escruix la comunitat jueva de Barcelona. Malgrat els esforços desplegats per Hasday Cresques per restaurar-la (el rei mateix l'hi instà), la vida jueva no hi pogué tornar a brostar. N'havia estat arrencada de soca-rel.

L'obra literària de Hasday Cresques, probablement escrita només en part a Barcelona, té tota l'esplendor d'un sol que es pon. Els conflictes de l'interior del judaisme i els atacs de l'exterior la fan roent. L'any 1398, quan feia vint anys que els cristians tenien dos papes, diu ell mateix, va escriure el *Séfer bitul iqaré ha-notserim* [Llibre de la refutació dels dogmes cristians], on, amb arguments filosòfics fa la crítica de les doctrines fonamentals del cristianisme, fent servir, curiosament, els principis aristotèlics que tant avorria.⁶⁴ Sembla, però, que el llibre no anava adreçat als cristians (contràriament al que havien pensat molts estudiosos), sinó als conversos jueus, que eren gent il·lustrada i coneixedors d'Aristòtil, com pensa Lasker. Intentà emprar les seves armes. El fet, versemblant, que sabessin poc hebreu, el va induir, a més, a escriure'l en «la llengua de la seva terra», segons que diu el traductor que el va posar en hebreu el 1451 tot intercalant-hi comentaris. «La llengua de la seva terra»

⁶³ W. Z. HARVEY, «L'ànima: un tema comú a rabí Hasday Cresques i Bernat Metge», *Calls*, 4 (1990), pàg. 53-65.

⁶⁴ Editat, a cura de D. Lasker, per la Universitat Bar Ilan el 1990 (la referència als dos papes és a la pàg. 76). El mateix erudit n'ha publicat una traducció anglesa: *The Refutation of the Christian Principles by Hasday Cresques*, Albany, State University of New York Press, 1992.

era, evidentment, el català; però no es pot descartar d'entrada que es referís a l'aragonès, ja que feia molts anys que Hasday Cresques vivia a Saragossa. Una altra obra menor, i possiblement la primera que va escriure, és el *Derashat ha-Pésab* [Sermó de Pasqua]. És un sermó filosòfic que havia romàs quasi totalment oblidat, però que ha estat redescobert i publicat recentment.⁶⁵ Amb una certa tendència a la codificació (dels preceptes de la Pasqua), aquest llibret il·lumina la posició de Hasday Cresques sobre el determinisme, el lliure albir, la fe i la doctrina dels miracles.

Tanmateix, l'obra magna de Hasday Cresques és el llibre *Or Adonai* [La llum del senyor], en què arremet contra el racionalisme filosòfic en general i contra Maimònides i Leví ben Guersom en particular, però una mica de biaix, car l'atac de front és contra Aristòtil. L'Estagirita començà a treure el cap en la filosofia jueva medieval per la finestra oberta per Saadia Gaó al segle x a Babilònia, hi esdevingué com de casa per l'obra de Maimònides i, per mà de Leví ben Guersom, sempre havent passat per Averrois, assolí els darrers reductes del pensament jueu. Tots ells pensaven que la raó, tret distintiu de l'home, havia de tenir prioritat fins i tot en la interpretació de la Bíblia, i que era per l'intel·lecte que l'home esdevenia immortal. Però per Hasday Cresques, l'obra de Maimònides, per qui sent un gran respecte, no respon a les condicions necessàries per al coneixement i el compliment dels preceptes, és a dir, per al temor i l'amor de Déu, que és allò —i no pas el coneixement dels intel·ligibles— que ens fa guanyar l'altra vida. Maimònides, arriba a dir Cresques, cometé l'error de voler fonamentar la Llei de Moisès damunt les frèvoles premisses dels filòsofs. D'altra banda, critica violentament la doctrina de Leví ben Guersom, que restringeix el coneixement i per tant la cura que Déu té de les criatures i de les coses particulars. Considerat tot, la culpa d'aquesta situació la té la ciència aristotèlica, contra la qual gira el nostre

⁶⁵ *Derashat ha-Pésab le-Rabí Hasday Cresques* (a cura d'Aviézar Ravitzky), Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988.

filòsof armes esmoladíssimes criticant a fons els conceptes d'infinnit, d'espai i de buit, de temps i de moviment, de matèria i de forma. És tota una nova concepció del món que traspunta en Hasday Cresques, que fou una de les personalitats més importants del corrent filosòfic que provocà la desintegració de l'aristotelisme medieval i aplanà el camí per a la física i la filosofia novelles. Cresques només és antiracionalista perquè nega la supremacia de la raó, però no perquè l'abomini o no sàpiga servir-se'n. Calia fer el judaisme independent d'Aristòtil, fonamentant-lo més en l'aspecte espiritual de l'home que no en l'intel·lectual. A les doctrines de Cresques hom troba influències de Judà ha-Leví i la càbala.

Bé que tingué deixebles, Cresques no reeixí a crear escola dins el judaisme. L'atac contra Maimònides, l'àguila de la sinagoga, va causar indignació en molts sectors i l'expansió de les doctrines de Cresques fou aturada. Paradoxalment, algunes de les seves idees s'esmunyiren fora del judaisme, o quasi, i es retroben en Pico della Mirandola, Giordano Bruno i, sobretot, Spinoza, però en sistemes de pensament que no tenen res a veure amb el d'ell.

A la introducció d'*Or Adonai*, Cresques explica que la seva intenció —mai no realitzada— és d'escriure'n una segona part que s'intitularà *Ner Mitsvà* [El llumener del precepte], de caràcter jurídic. Tot fa creure, doncs, que Cresques es proposava de substituir no solament l'obra filosòfica, la *Guia dels perplexos*, sinó també el codi legal, el *Mishné Torà*, els dos puntals que Maimònides havia clavats tan profundament en el judaisme.⁶⁶

A recer de la família de Hasday Cresques van treballar diversos autors de la segona meitat del segle XIV que no eren pròpiament barcelonins. Un exemple n'és Abraham ben Judà Leon, de l'illa de Càndia, que va escriure a Barcelona el llibre *Even ha-shetiyà* [La pedra del fonament] l'any 1378, segons que diu en el colofó del manuscrit: «Acabat i finit l'any 1378, a la ciutat de Barcelona, a

⁶⁶ L'obra de Hasday Cresques figura a totes les històries de la filosofia jueva medieval. La més recent és C. SIRAT, *La philosophie juive...*, pàg. 398-411.

casa del meu senyor, el savi perfecte i piadós, mall poderós, fidel i generós, l'honorable Don Hasday Cresques...».⁶⁷ Esmentem també el misteriós Profiat Duran, gramàtic i polemista d'empenta, nat potser a Perpinyà.⁶⁸

La fi

La fi de la molt antiga i molt culta comunitat jueva de Barcelona, representant d'un poble i d'una cultura mil·lenaris, fou no solament tràgica ans també iniqua. Com tantes altres aljames, l'any 1391 esdevingué la rodella contra la qual el poble cristià va tirar les sagetes incendiàries enceses pels conflictes socials i polítics d'aquells moments i atacades pel fanatisme religiós. En restà completament destruïda. L'any 1401, el rei Martí prohibí el restabliment de cap comunitat jueva a Barcelona i, el 1424, Alfons IV confirmà aquesta interdicció a perpetuïtat.

Alguns anys abans, Saltell Gracià,⁶⁹ en una lletra tramesa a Issac ben Sésset i el seu germà En Cresques, demanant-los llur opinió sobre una qüestió jurídica, havia coronat les lloances dels dos eminents germans, convertint una vella dita talmúdica, que es referia a Terra Santa, en una bella lloança de la ciutat que els havia vist néixer: «L'aire de Barcelona fa savis els seus fills».⁷⁰ Alguns anys després, havent viscut els avalots de 1391 a València, una altra de

⁶⁷ *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3 (1983-4), pàg. 525.

⁶⁸ E. FELIU, «Profiat Duran: Al tehi ka-avotekha», *Calls*, 1 (1986), pàg. 53-77.

⁶⁹ Prohom de la família Gracià (Hen, en hebreu) que succeí Nissim ben Rovèn com a rabí de la comunitat de Barcelona.

⁷⁰ Aquesta lletra precedeix el dictamen 369 d'Issac ben Sésset Perfet. L'atribució de Pús de la dita a aquest darrer rabí feta per alguns erudits és errònia: per exemple, I. LOEB, «Liste nominative des juifs de Barcelone en 1392», *Revue des Études Juives*, 4 (1882), pàg. 64. També ho és l'atribució a Judà al-Harizí que vam fer Jaume Riera i jo a *Poemes hebraïcs de joves catalans*, Barcelona, 1976, pàg. 53.

les aljames que no tornà a alçar el cap, Issac ben Sésset es planyia amargament de la destrucció d'aquestes comunitats:

La meva terra m'és tancada
eternament amb forrellats.
La porta ha estat barrada
i hem restat desconhortats.
Tota planta s'hi és marcida
i la ciutat de l'esplendor
jeu profanada i aterrida.⁷¹

⁷¹ H. SCHIRMANN, *Ha-shirà ha-ivrit*, vol. IV, pàg. 560; *Poemes hebraics de jueus catalans*, pàg. 161, amb alguna petita variant.

Sobre la teoria i la pràctica del dret hebraic a la Barcelona medieval

Origen del dret hebraic

Al contrari de molts pobles antics que, havent-se donat les pròpies lleis mitjançant sistemes jurídics més o menys elaborats, les van abandonar en perdre la independència política i la terra que els havia servit de bressol, el poble jueu va aconseguir mantenir gairebé sempre i arreu, fins als nostres temps, amb la plenitud que la restauració de l'Estat d'Israel ha comportat, una àmplia autonomia jurídica tot i la pèrdua de la sobirania política i la connexió física amb la pàtria originària, és a dir, amb la terra d'Israel (*Éres Israel*). Durant els llarguíssims segles de dispersió enmig de pobles innumbrables, els jueus van viure d'acord amb les seves pròpies lleis i van intentar sempre d'obtenir el dret d'aplicar-les en els seus tribunals, tant mirant de guanyar-se la confiança i el respecte de les autoritats no jueves com imposant una rigorosa disciplina interna en les comunitats.

Tot i que els fonaments conceptuals i institucionals del dret hebraic foren establerts abans de la destrucció del segon temple l'any 70 dC, els qui van desenvolupar l'estructura d'aquest dret foren els mestres del Talmud: primer en els temps dels tannaïtes, que és el nom que reben els savis mestres de la Misnà (la tradició oral del judaisme), que van viure en el període que va des de la destrucció del temple fins a mitjan segle III (entre ells els famosos Hil'el, Xammai, Gamaliel, Aquiva i Judà ha-Nassí; aquest darrer va ser qui compilà i posà en escrit la Misnà); i després dels amoraïtes, els doctors del Talmud, el període dels quals s'estén fins a les darreries del segle V.

El dret hebraic, tanmateix, no va ser pas mai el fruit d'especulacions teòriques o d'iniciatives particulars, sinó el resultat del desenvolupament pràctic d'un sistema viu que no s'ha aturat mai. S'aturà, en tot cas, en aquells aspectes que afectaven els sacrificis al temple i certes lleis sobre la puresa i la impuresa, però les regles que es referien a la relació de l'home amb Déu o amb el proïsme i la comunitat es van continuar aplicant en la vida quotidiana del poble, malgrat el desarrelament del seu territori, gràcies —diuen els experts— a dos factors: l'un intern i l'altre extern.

El factor intern és el que explica més plenament aquesta continuïtat, que es fonamenta en el caràcter alhora religiós i nacional del dret hebraic. És religiós perquè, segons la religió jueva, la font de tot dret és la revelació divina. Talment com els actes estrictament religiosos de la vida quotidiana (la pregària, el dissabte, les festes litúrgiques, les normes dietètiques, etc.) van mantenir una inalterable vitalitat entre el poble en exili, així també es van mantenir i es van desenvolupar els aspectes jurídics o els preceptes que regulaven les relacions dels individus entre ells, és a dir, els negocis, les relacions laborals, els danys i els delictes, o dels individus amb l'autoritat que regia la comunitat jueva autònoma. La Bíblia i les interpretacions jurídiques de què era objecte foren la font, el *corpus juris*, del dret hebraic. El mateix tribunal que entenia en qüestions de pràctiques rituals jutjava els conflictes de dret civil o privat sorgits al voltant de contractes, lloguers, compravendes, herències, etc. De la mateixa manera que el jueu estava obligat a observar els preceptes envers Déu i a evitar-ne tota transgressió, així també havia de complir rigorosament les lleis relatives a les seves relacions amb el proïsme, com indica el mateix fet que, en el Decàleg, els manaments religiosos d'observar el dissabte o de no tenir cap altre déu fora de Déu es troben al costat dels que prohibeixen de robar o matar.

Cal remarcar que, a diferència del que passà en el cristianisme i l'islam, en què membres de diferents grups nacionals van contribuir a desenvolupar els seus sistemes jurídics (com en el cas del dret canònic), la creació i el desenvolupament del dret hebraic tingué lloc exclusivament dins el marc del poble jueu: és un dret nacional i com a tal forma part de la seva herència cultural com a nació, perquè els jueus, exiliats i dispersats, no han esdevingut mai una secta religiosa, sinó que han sabut reivindicar i mantenir el seu caràcter de nació amb aquella obstinació que ha frustrat tantes malintencionades esperances entre els pobles que els han envoltat. El recurs al propi dret ha estat una manifestació d'aquest desig de continuar essent una nació.

Ara, perquè un sistema jurídic existeixi d'una manera pràctica i no solament teòrica necessita disposar d'institucions que el facin actiu, especialment de

tribunals on el sistema es pugui aplicar. Els tribunals jueus foren, doncs, el fonament sobre el qual se sustentà l'autonomia de les comunitats jueves des de la destrucció del segon temple fins, pràcticament, l'època actual.

La comunitat jueva de Babilònia gaudí d'una gran autonomia en els temps talmúdics, i un dels seus pilars foren els tribunals de justícia jueus. La instauració de tribunals jueus tingué lloc també en altres centres de població jueva de la Mediterrània occidental per resoldre tota mena de conflictes entre els individus. Els dirigents de les comunitats feien sempre el que podien en els diferents països per aconseguir els privilegis que els calien per aplicar les normes del propi dret i garantir-ne la independència. Fins i tot en llocs i en temps en què els drets dels jueus foren restringits van poder, tanmateix, aplicar els propis procediments judicials en els casos que s'esdevenien dins de la comunitat.

Atesa l'antiguitat del poble jueu i el manteniment de la seva identitat, no ha de fer estrany que el dret hebraic tingui una història llarguíssima que, per a la recerca, s'acostuma a dividir en dos grans períodes: el primer comença amb les lleis bíbliques i s'allarga fins a l'acabament del Talmud (mitjan segle VII), i el segon, que és el període posttalmúdic, va des de l'acabament del Talmud fins als nostres dies.

El període *bíblico-talmúdic* se sol dividir en els subperíodes següents:

- a) L'època bíblica fins a Esdres i Nehemies (mitjan segle V aC).
- b) D'Esdres i Nehemies fins als voltants de l'any 160 aC, període anomenat també dels *soferim* o escribes.
- c) El període de les Parelles (*zugot*), que va de l'any 160 aC al 70 de l'era cristiana. La denominació de «parelles» al·ludeix a les cinc parelles de dirigents de la nació, formades pel *nassí* (patriarca o president) i per l'*av bet din* (vicepresident) del sanedrí, el més alt òrgan religiós, polític, judicial i legislatiu de la Palestina romana i bizantina.
- d) El període dels tannaïtes, que va des de la destrucció del temple de Jerusalem fins a l'any 220 dC. Aquest període comença amb Simeó ben Gamaliel i acaba amb la compilació de la llei oral, coneguda amb el nom

de Misnà i posada en escrit per Judà ha-Nassí, uns 120 anys després de la destrucció del temple.

e) El període dels amoraïtes, que va de l'any 220 a la fi del segle v, en què els savis jueus produïren els dos Talmuds: el de Jerusalem o palestínic i el de Babilònia. El primer va ser redactat a Cesarea i Tiberíades a la primeria del segle v, dues o tres generacions abans de la redacció del segon, la qual acabà els darrers anys d'aquell mateix segle v. En cas de contradicció entre ells, el *Talmud de Babilònia*, fonament del judaisme i font de jurisprudència fins als nostres dies, és el determinant.

f) El període dels savoraïtes (fins a mitjan segle vii), els quals, continuant la tasca dels amoraïtes, completaren l'edició del *Talmud de Babilònia* fins a deixar-lo en la forma en què ha estat transmès al llarg dels darrers mil cinc-cents anys.

L'altre gran període és el *postalmúdic*, en el qual s'insereix tot el que direm en aquest text. Es divideix també en diversos subperíodes:

a) El període dels gaons (o *gaonim*), que va des del segle vii fins a l'esfondrament del califat de Còrdova a la primera meitat del segle xi (Gaon, «excel·lència», era el títol que hom donava als directors de les acadèmies jueves de Sura i Pumbedita, a Babilònia, en aquella època). Les comunitats jueves d'arreu del món consideraven que aquelles acadèmies gaudien de la més alta autoritat jurídica i moral. Els dictàmens d'aquests gaons van aconseguir que el *Talmud de Babilònia* esdevingués la font de jurisprudència més important per a tot el poble jueu, malgrat el destorb que la rivalitat entre els omeies de Còrdova i els abbàssides de Bagdad implicava per a la seva transmissió.

b) El període rabínic, que es divideix en tres subperíodes:

1. L'època dels Antics o *Riṣonim*, que va del segle xi al segle xvi i acaba amb la compilació del *Šulhan Aruk* de Yosef Caro. Aquest període és el que inclou tots els mestres talmudistes i jurisperits catalans, ja que s'estén per tota l'edat mitjana. Cal fer avinent, però, que els medievals també parlaven dels *antics*, però per referir-se als savis de l'època gaònica.

2. El període dels Moderns o *Abaronim*, que va des del segle xvi fins a la fi del segle xviii, en què començà l'emancipació dels jueus a Europa i Amèrica del Nord, amb guanys considerables en esdevenir ciutadans dels diversos països, però amb la pèrdua de l'autonomia jurídica i el perill de l'assimilació.

3. El període actual, resultat d'aquella emancipació, amb la plena restauració de la tradició jurídica hebrea en l'Estat d'Israel, que se subdivideix també en tres curts períodes que ara no fan al cas.

Origen de la població jueva de Barcelona i organització de l'aljama

Malgrat que no és pas possible datar el començament de l'establiment de jueus a les terres que després foren Catalunya, tot fa pensar que ja n'hi havia en temps molt antics, molt abans, si més no, que hi hagués catalans conscients de ser-ho. Catalunya s'anà constituint en unes terres on ja hi havia una població jueva convivint, diguem-ne, des de sempre amb la cristiana. Tot i l'escassetat de documents, n'hi ha prou per permetre'ns de detectar la presència de jueus a l'alta edat mitjana. Referint-nos específicament als jueus de les terres avui catalanes, hi ha també testimoniatges molt antics de la seva existència entre els cristians. La làpida trilingüe de Tortosa (hebreu, grec i llatí) és del segle vi, segons Millàs i Vallicrosa (i no hi ha cap raó de pes que faci dubtar de la seva autenticitat, sinó que es pot inserir d'una manera natural en el temps i en l'espai en què la situen la majoria dels experts; cal no oblidar que Mallorca fou bizantina del 534 al 810, cosa que explicaria la presència del grec). Abunden, d'altra banda, els concilis celebrats a la Septimània i a la península Ibèrica que van aprovar mesures per discriminar els jueus dels cristians i per aturar el proselitisme jueu, que en èpoques antigues va ser força més important que no es pensa. Sembla, fins i tot, que en aquell temps el poble encara no destriava prou clarament el que era jueu del que era cristià, ja que jueus i cristians participaven d'un mateix univers religiós i, en part, d'unes mateixes escriptures sagrades.

Ja en el primer concili d'Hispania, que tingué lloc a Elvira (Granada) l'any 306, els bisbes que hi acudiren van decretar tot de cànons contraris al contacte i les relacions dels cristians amb els jueus. Els concilis de Toledo dels segles VI i VII feren el mateix. Paradoxalment, però, pel que sembla ningú no refusava els serveis dels jueus ja que, a la segona meitat del segle VII, Julià de Toledo va trametre al seu amic Idaci, bisbe de Barcelona, un llibre a través d'un mercader jueu anomenat Restitutus, que duia mercaderies a la ciutat. És lògic de pensar en l'existència de coreligionaris d'aquest mercader jueu a Barcelona. És aquest mateix Julià de Toledo que, en la seva *Historia rebellionis adversus Wambam*, declara que a la Narbona visigòtica hi hagué nombroses conversions de cristians al judaisme. Tots els concilis de la Gàl·lia visigòtica i merovíngia s'esforçaren a limitar la influència dels jueus i els contactes entre jueus i cristians per tal de reprimir els esforços del proselitisme jueu. Tantes prescripcions canòniques i prohibicions legislatives només tenen sentit si acceptem, com semblen abonar les dades històriques, que la població jueva tenia en aquests territoris molt de pes. A la fi del segle VIII, el papa Esteve IV es planyia que a la Septimània i a Hispania hom permetés que els jueus tinguessin terres enmig de les dels cristians i que, a més, lloguessin cristians per conrear-les.

D'altra banda, cal dir que la població jueva parlava la llengua del país: el romanç d'aquell temps. Ni per un moment podem pensar que parlessin hebreu, ni llavors ni en cap moment de l'edat mitjana, perquè l'hebreu ja no era usual ni a la Palestina del principi de l'era cristiana. Els jueus de la diàspora de tota la Mediterrània oriental parlaven grec, fins i tot la comunitat jueva de Roma. Hi ha prou testimoniatsges que demostren que els mestres jueus havien de traduir a la llengua vulgar fins i tot la Bíblia llegida a la sinagoga i la pregària sinagoga si volien que els fidels les entenguessin.

Si mirem cap a l'altra frontera de la Catalunya medieval, la de les terres musulmanes del sud (d'un sud que començava en el que després va ser la Catalunya Nova), anomenades en àrab Al-Andalus i en hebreu Sefarad, trobem que també hi havia jueus des de temps antics, però vivint sota circumstàncies polítiques, socials, lingüístiques i culturals diferents. En realitat, el grau

d'aculturació dels jueus d'aquella part d'Hispania esdevinguda musulmana va ser també molt considerable. La llengua àrab fou el vehicle que utilitzaren tant per parlar com per escriure les obres més importants de la cultura jueva medieval, deixant a part la poesia.

Un dels fets més importants de la història dels jueus a la península Ibèrica va ser l'arribada, a partir del segle VIII, de diverses onades d'immigrants jueus procedents dels països del nord d'Àfrica i de l'Orient Mitjà, que s'afegiren a una població jueva que ja existia des de temps més antics. El gran poeta Salomó ibn Gabirol (segle XI) devia fer al·lusió a aquesta situació dels orígens de la població jueva quan deia que la meitat dels jueus parlava àrab i l'altra meitat la llengua cristiana, és a dir, el mossàrab d'aquelles terres. Un autor àrab anònim, parlant dels jueus d'Hispania, afirma que eren una barreja de descendents de jueus que hi havien viscut des de l'antigor i de jueus procedents del nord d'Àfrica i dels països de l'Àsia occidental. El progrés material i cultural del califat de Còrdova (a partir de l'any 929) fou també un esfer que incità moltes famílies jueves a emprendre els camins de la mar fins a la pròspera Andalusia d'aquells temps.

Les fonts d'informació de què disposa l'historiador d'aquest període testimonien que els jueus arribaren a Al-Andalus en gran nombre, sobretot procedents del nord d'Àfrica, on les guerres eren constants i havien creat una atmosfera d'inseguretat i de temença. Però també n'hi arribaren molts de les comunitats jueves de l'Orient Mitjà, que patien des de feia anys l'estrall dels exèrcits bizantins en lluita per dominar Síria i Palestina, i de terres més occidentals: de la Ifriquiya i del Magreb. Va ser un moviment migratori de gran envergadura.

Fou en aquelles terres meridionals de la península Ibèrica on van tenir lloc dos dels fets històrics més transcendents per a la cultura hebrea i per al judaisme: l'arribada del *Talmud de Babilònia* i la recuperació de l'ús literari de la llengua hebrea. Per una notícia, bé que de caràcter llegendari, reportada per Jafudà ben Barzilai de Barcelona, podem deduir que el *Talmud de Babilònia* aparegué a la Hispania musulmana cap a la darreria del segle VIII. D'altra banda,

el contacte amb la cultura aràbiga d'Al-Andalus va estimular els jueus a estudiar la llengua hebrea i a iniciar un procés d'hebraïtzació cultural i lingüística que continuà durant tota l'edat mitjana. L'hebreu es tornà a convertir en llengua de cultura més enllà del seu ús litúrgic. Els jueus de les terres catalanes de l'alta edat mitjana, que no parlaven sinó la llengua del país, sembla que van adquirir ben aviat el domini de la llengua hebrea com a llengua de cultura, talment com els cristians feien servir el llatí, puix que tenim autors en llengua hebrea ja a la segona meitat del segle XI, moment d'inici d'una producció literària, amb períodes de molta esplendor, que ja no s'acabà fins a la fi del segle XV.

I parlant encara més concretament dels jueus de Barcelona, hi ha també testimoniatges ben antics de la seva existència enmig o, més ben dit, al costat dels cristians. En un concili celebrat a Barcelona l'any 599, hom declara que tota persona que hagués abraçat el judaisme o s'hagués declarat jueva esdevindria inhàbil per portar testimoniatge en els plets. Una lletra d'Amram ben Sesna, gaon de Sura (Babilònia) a mitjan segle IX, és adreçada «a tots els savis i llurs deixebles, i a tots els nostres germans de la casa d'Israel que habiten a la ciutat de Barcelona», per bé que l'autenticitat d'aquesta adreça sigui encara objecte de disputa. Els *Annales Bertiniani* expliquen que l'any 852 els jueus de Barcelona ajudaren els musulmans a emparar-se de la ciutat. L'any 876, l'emperador Carles el Calb trameté una lletra closa als habitants de Barcelona per mà de Judà *l'Hebreu* o Judacot que feia així:

Darrerament ens ha vingut a veure el nostre fidel Judà *l'Hebreu* i ens ha contat moltes coses de la vostra fidelitat. Estem ben disposats a recompensar aquesta fidelitat d'una manera condigna i amb un premi escaient. No reprimiu la vostra diligència en aquesta fidelitat envers nós, ans mantingueu-la en tota avinentesa tan bé com sapigüeu i pugueu, com heu fet fins ara. I sapigüeu que per mà del meu fidel Judacot trameto al bisbe Frodoí deu lliures d'argent per tal que repari la seva església.

Tot i que no es veu prou clarament si Judà *l'Hebreu* era barceloní, podem suposar que sí que ho era i, encara més, que hi havia jueus a Barcelona, perquè si no Judà *l'Hebreu* difícilment hi hauria anat. Hi ha altres documents

que indiquen l'existència d'una població jueva en temps tan antics. L'any 985, quan Al-Mansur atacà Barcelona, els jueus en sortiren tan malparats com els cristians, perquè l'any 1000 el comte Ramon Borrell es vengué unes terres que li havien pervingut per successió d'hebreus morts en aquella destrucció de Barcelona, tot especificant que es tractava de terres i de vinyes situades en el lloc anomenat Mogòria dins el territori de Barcelona. Hi ha força documents de poc abans o de poc després de l'any 1000 que donen testimoniatge de l'existència de terres propietat de jueus a Barcelona. El text primitiu dels Usatges de Barcelona, del segle XI, suposa també l'existència de jueus en aquesta ciutat. Més endavant, al segle XII, les notícies i els documents (com ara el de l'assemblea de pau i treva del 1198) es fan més abundants i demostren que els jueus estaven ben arrelats en aquestes terres, per bé que no sembla pas que gaudissin ja d'institucions religioses i civils que haguessin estat el precedent antic de l'aljama de segles posteriors. En aquells temps, la comunitat era governada per *nessiim*, «prínceps» o «senyors», pertanyents a famílies d'alt llinatge, que es transmetien el poder hereditàriament. És curiós veure que en la documentació cristiana d'aquells temps els jueus eren anomenats *hebreus* (denominació ètnica aparentment neutra). No fou fins al segle XIII que en terres catalanes els hebreus esdevingueren *jueus* (denominació religiosa que anà adquirint connotacions negatives, si és que no en tenia ja).

Fins a la segona meitat del segle XIII, les comunitats foren, doncs, regides per *nessiim*, que exercien un poder absolut, com els senyors de moltes viles i ciutats cristianes. A mesura que s'instaurà entre les poblacions cristianes el sistema de les corporacions municipals o *universitats* (estructurat definitivament durant els regnats de Jaume I i Pere el Gran), es desenvolupà també, responent a circumstàncies socials i polítiques anàlogues, l'estructura governativa de la comunitat jueva medieval, l'*aljama*, un dels aspectes més importants de la qual fou el sistema de governació de tendència democràtica amb elecció dels càrrecs.

Durant els segles XII i XIII trobem molts jueus exercint diversos càrrecs al servei dels comtes de Barcelona i reis d'Aragó. Al segle XIII, que és quan tingué lloc l'expansió de les comunitats jueves per diverses ciutats i viles catalanes, els

jueus es dedicaven intensament a activitats comercials i menestrals, i alguns van assolir càrrecs de molta importància com a administradors i financers. Els reis catalans els encomanaren delicades missions com a ambaixadors prop dels governs musulmans de la península Ibèrica i del nord d'Àfrica, però mai no formaren part de l'estructura del poder polític. Els jueus eren, explícitament, propietat dels monarques i una font d'ingressos respectable: «Cofre del Senyor Rey, tresor e cosa nostra pròpia». A més d'altres impostos, al segle XIII, els jueus pagaven un tant sobre la venda de béns jueus feta a cristians i també hagueren de pagar a l'Església en molts moments el delme de terres comprades a cristians, per bé que constantment impugnat i font de seriosos conflictes. Els jueus, paradoxalment, no es consideraren mai, malgrat diverses subjeccions, serfs de cap senyor, sinó homes de condició lliure, sempre amatents, tanmateix, a fer els tractes que calguessin per continuar essent-ho. La seva participació en la vida comercial de la Corona d'Aragó prengué diverses formes, tot i que la funció de prestadors sembla que és la que ha cridat més l'atenció dels historiadors, a causa —és cert— de la quantitat immensa de documents que la reflecteixen.

Situació jurídica dels jueus catalans

En uns territoris i en uns temps en què diversos sectors de la població es regien per drets diferents i moltes poblacions gaudien de furs particulars, no ha de fer estrany que els reis catalans concedissin als jueus, considerats un grup etnicoreligiós a part, aplicar sense gaires dificultats les seves pròpies lleis en qüestions de dret privat. Els jueus ja eren considerats una comunitat religiosa diferenciada quan la península Ibèrica era encara una província romana. I com a tal comunitat fruien de llibertat, no solament per celebrar els seus ritus i les seves festes religioses, sinó també per establir i aplicar lleis dins la pròpia jurisdicció. Els visigots tornaren a definir i confirmaren bona part

d'aquesta situació, per bé que intentant en alguns moments fer desaparèixer els jueus d'arrel. A més, doncs, del dret romà, de les lleis visigòtiques, del dret canònic i dels furs de nombroses poblacions i territoris, caldria tenir en compte el dret hebraic practicat en l'àmbit de les comunitats jueves i acceptat com una cosa normal en aquelles circumstàncies medievals. Des del punt de vista dels cristians no es tractava sinó d'uns furs o d'uns privilegis més que complementaven aquells pels quals els reis ja acceptaven l'existència dels jueus. Des del punt de vista dels jueus, l'autonomia de les aljames i el desig dels seus habitants de regir-se per les pròpies lleis —fonamentades en un sistema jurídic que creien just i, en darrer terme, en una revelació divina— manifestava també la consciència que tenien de la seva unitat històrica i de la seva fe religiosa que transcendia les fronteres polítiques i geogràfiques.

Els furs i les cartes de poblament medievals esmenten tot sovint els drets i els deures dels jueus, i els garanteixen la llibertat de culte i el desenvolupament de la vida comunitària segons les pròpies lleis religioses. A l'edat mitjana, les aljames catalanes gaudiren, en realitat, d'una mena d'estatut d'autonomia, aconseguit a cop de privilegis comprats sovint a preu d'or. Administraven justícia segons el dret hebraic; tenien el seu propi sistema educatiu, que implicava l'estudi de la llengua i la cultura hebrees, i gaudien d'institucions per regular les activitats de la comunitat en tots els ordres de la vida quotidiana, sota l'autoritat sobirana del rei o dels seus funcionaris que, si els convenia, intervenien en els afers de l'aljama. Les ordinations de la comunitat, per exemple, havien de ser confirmades pel rei. Els reis de la corona catalanoaragonesa reconegueren explícitament en diverses èpoques la validesa del dret hebraic i atorgaren als jueus l'autorització de jutjar els plets entre ells *secundum legem iudeorum*. L'any 1229, Jaume I va concedir a l'aljama de Calataiud amplis poders legislatius i penals, inclosa la facultat de pronunciar sentència de mort i d'executar-la. L'any 1239 són els jueus de València i el seu terme que reben també la facultat de jutjar llurs causes (exclosa, pel que sembla, la facultat de condemnar a mort). Amb aquesta concessió, el rei volia encoratjar els jueus a poblar les

noves terres arran de la conquesta als musulmans, sense oblidar que també aquell any concedí diverses franqueses als habitants cristians amb la mateixa finalitat. L'any 1241, aquells privilegis s'estengueren a l'aljama de Barcelona:

Sàpiguen tots que Nós, Jaume, etc., us concedim, a tota la comunitat dels jueus de Barcelona, i us en donem llicència i poder, de poder elegir entre vosaltres dos o tres prohoms jueus, o més, si voleu, idonis a coneixença vostra, perquè examinin i coneguin sol lícitament els casos de persones que cometin alguna estultícia o diguin paraules injurioses envers altres prohoms jueus, a les quals persones puguin imposar càstigs i penes pecuniàries, que seran donades al batlle de Barcelona per a Nós; i també que per aquesta mateixa autoritat les puguin expulsar d'enmig vostre i del vostre call juïc, o fora de Barcelona, segons els sembli raonablement més convenient; i també que puguin resoldre de dret qüestions i demandes, si fossin entre jueus.

Pere II concedí a tots els jueus de Catalunya el dret de jutjar segons les pròpies lleis, amb l'*açuna*, per bé que n'havien d'informar el batlle (privilegi confirmat per Jaume II; Baer, doc. 139). El fet que els documents reials encara facin referència a les lleis jueves amb el mot àrab d'*açuna* a la segona meitat del segle XIII indica que aquesta situació jurídica tenia precedents en els territoris musulmans: era la continuació d'una tradició que ja havia existit en les comunitats jueves dels territoris musulmans (anomenades també amb el nom àrab d'*aljama*). Recordem que Lleida no va ser conquerida fins al 1149.

El dret hebraic era alhora privat i públic, ja que regia no solament els afers de la vida quotidiana (compravenda de béns mobles i immobles, qüestions familiars i successòries, querelles, obligacions, etc.), ans també de l'administració pública de la comunitat. L'estructura de la comunitat jueva i de les seves diverses institucions es fonamentava també en jurisprudència religiosa.

En la seva forma més elemental, els tribunals que aplicaven aquest dret eren constituïts, com a mínim, per tres homes adults, nomenats pels dirigents

de la comunitat, que en principi havien de ser, com en temps antics, savis en la llei jueva, coneixedors de les normes jurídiques, per bé que a l'edat mitjana probablement només eren individus amb un suposat, més que cert, nivell d'educació, que sovint s'aconsellaven amb mestres talmudistes experts en els aspectes més tècnics de la jurisprudència. El dret hebraic requeria que els jutges d'aquests tribunals fossin persones de bona reputació i sense vincles de sang. Els judicis solien tenir lloc en dies fixos a l'edifici de la sinagoga, però mai en dissabtes ni en festivitats. Els testimonis eren interrogats en presència de les parts litigants. Segons Salomó ben Adret (II:393), les dones no compareixien davant del tribunal, sinó que el seu testimoni era recollit a casa d'elles per delegats del tribunal. El tribunal disposava d'un emissari i d'un escrivà, les despeses dels quals eren pagades pels litigants, però els jutges no rebien cap emolument.

Aquests tribunals tenien poder per imposar sancions i càstigs, com ara multes, embargament de béns (segons el principi legislatiu denominat *hefquer bet din hefquer*) i càstigs corporals (assots). El càstig més tradicional i més rigorós era el de l'excomunió o *hérem*, que variava segons el tipus de transgressió i el lloc. L'excomunió prohibia tota relació amb el transgressor; ningú no podia parlar amb ell ni tenir-hi cap relació comercial, ni casar-s'hi (ni amb ell ni amb cap membre de la seva família). El recurs a aquest tipus de càstig fou degut al fet que les autoritats jueves mancaven del poder relacionat amb la sobirania política, capaç d'imposar altres tipus de càstig i d'empresonament per fer complir les lleis. L'excomunicació era una mesura efectiva i podia tenir conseqüències terribles per al transgressor, a qui se li treia en realitat tota possibilitat de sobreviure en l'illa que era la comunitat jueva, voltada d'altres nacions, gairebé sempre hostils.

La majoria de plets entre jueus o entre els individus i els dirigents de la comunitat es resolien davant d'un tribunal de tres jutges. Tanmateix, en molts llocs hi havia, o s'hi establien en el moment de necessitar-los, tribunals d'arbitratge o tribunals de jutges diguem-ne llecs, és a dir, jutges que no eren experts en el coneixement de les lleis bíbliques i talmúdiques, els quals

jutjaven d'acord amb les ordinacions de la comunitat, amb els usos comercials o amb allò que el sentit de la justícia els dictava, tot aconsellant-se, a vegades, amb alguna autoritat en matèria de jurisprudència. D'aquests jutges ja en parla el Talmud i n'hi ha una balquena de referències en els dictàmens de Salomó ben Adret.

La prohibició de recórrer als tribunals no jueus

El caràcter nacional del dret hebraic es trasllueix també en l'existència d'una rigorosíssima prohibició de recórrer a tribunals no jueus. En antics *midraixim*, hom considerava que recórrer a tribunals no jueus era negar l'existència de Déu i de la Torà i transgredir el precepte que prohibeix de profanar el nom de Déu. Tanmateix, en el context politicosocial de molts indrets de la diàspora no sempre va ser possible complir aquesta prohibició d'una manera estricta. El problema principal era que, quan una de les parts era un individu recalitrant, que havent comparegut davant d'un tribunal jueu havia perdut el cas i es refusava a acceptar el veredict, el tribunal, a causa de la manca de sobirania, no tenia l'autoritat suficient per fer-l'hi complir. En aquestes circumstàncies, alguna autoritat antiga, com ara Paltoi Gaon, que visqué al segle IX, acceptà que el querellant pogués recórrer als tribunals no jueus. Però no tothom estigué d'acord, posteriorment, amb aquesta innovació, que implicava un cert afebliment de la disciplina interna de la comunitat jueva. Encara més de tres segles després, el nostre mestre Mossé de Girona (Mossé ben Nahman), consultat sobre la validesa d'aquest recurs als tribunals no jueus (dict. 63), respongué:

Jo no sé que tal cosa sigui permesa. No reconec l'opinió d'aquests gaons. És prohibit de fer comparèixer davant d'un tribunal no jueu fins i tot un deutor recalitrant que es refusa a comparèixer davant d'un tribunal jueu; però el tribunal jueu pot estendre una ordre d'embargament dels seus béns i si aleshores cal dur el cas davant d'un tribunal no jueu perquè aquest l'obligui a complir el que els jutges jueus hagin decidit, això és permès.

La distinció introduïda per Mossé ben Nahman al segle XIII no va prevaldre, tanmateix. La regla que s'imposà va ser que un havia de recórrer primer al tribunal jueu i, si el demandat es negava a comparèixer, el demandant podia, llavors, amb permís del tribunal rabínic, presentar la demanda davant d'un tribunal no jueu. En realitat, els jurisperits jueus no tenien cap inconvenient a reconèixer fins i tot que, en certs casos, les lleis dels cristians podien promoure més bé el benestar social que les lleis derivades de la Bíblia, car aquestes tenien en vista un objectiu moral més elevat i no pas les circumstàncies d'un moment o d'una societat determinats.

La llei del reialme és llei (Dinà de malkutà dinà)

Aquesta sentència vol dir que la llei del país és també vinculant per als jueus. Reflecteix l'actitud pràctica d'adaptació al medi que ha permès al poble jueu de viure i sobreviure durant segles en les circumstàncies més variades i adverses. Els mestres del Talmud ja l'havien discutit i legitimat amb subtils disquisicions. Nissim ben Rovèn, *el Gironí*, que exercí les seves activitats d'erudit talmudista a Barcelona, ho expressà d'una manera ben sincera i simple en dir que «el país és del rei i pot expulsar-nos-en si no obeïm les seves lleis». Menahem ha-Meïrí de Perpinyà intentà filar més prim en aclarir que es tractava de les lleis establertes pel rei per al seu benefici o per satisfer les seves necessitats econòmiques: oposar-s'hi és anar contra els drets de la seva reialesa, però les lleis arbitràries establertes pel rei abusant del seu poder o les lleis que provenen d'antics codis o són el resultat de costums d'altres temps que contradiuen els principis del dret hebraic són inacceptables perquè, si calgués acceptar-ho tot, el dret hebraic deixaria de tenir sentit. Salomó ben Adret, el seu famós contemporani de Barcelona, era del mateix parer. Tals lleis eren un robatori i com a tal calia considerar-les, per més que es veiessin obligats a complir-les.

Figures eminentes del dret hebraic a la Barcelona medieval

Jafudà ben Barzilai

Jafudà ben Barzilai és *el Barceloní* per antonomàsia en literatura hebrea des de fa nou segles. Va néixer cap a l'any 1070 i tot fa creure que visqué sempre a Barcelona, on hi havia els seus llibres i la seva biblioteca. Hi ha diversos autors posteriors que afirmen haver anat a Barcelona a consultar-los. És l'autor d'un *Sefer ha-dinim* [Llibre de les lleis], una obra de jurisprudència religiosa, a la qual pertany el *Sefer ha-šetarot* [Llibre dels documents legals], que és un formulari de setanta-tres models d'escriptures de tota mena, arranjades per ordre alfabètic i encapçalades amb una presentació sobre les circumstàncies d'ús de cadascuna. És el formulari de documents hebreus més antic que es coneix d'origen europeu. Se sap que en l'època d'aquest autor, tant a Barcelona com, versemblantment, en altres ciutats de l'Europa occidental, feia temps que hi havia una pràctica fermament establerta de documents hebraics, i també que el rabí Jafudà no depengué exclusivament de fórmules aramees procedents de Seadyà Gaon, corrents a l'Orient. Com que alguns dels seus formularis coincideixen plenament amb documents originals de Barcelona més antics, podria ser que «els antics exemplars», als quals l'autor fa al·lusió de tant en tant, hagin estat no solament antics formularis gaònics, ans també documents trets de l'arxiu de la pròpia comunitat, en la qual el rabí Jafudà potser exercia de jutge. Algunes peculiaritats jurídiques d'aquests documents hebraics medievals confirmen clarament l'origen recent d'alguns d'ells.

Samuel ha-Sardí

Samuel ha-Sardí —potser el més conegut dels jueus barcelonins de l'edat mitjana a causa de la làpida del carrer de Marlet— visqué a Barcelona a la primera meitat del segle XIII i, segons sembla pels nombrosos documents que es conserven d'ell i la seva família en hebreu i en llatí, devia ser un home acabalat. Va ser amic i deixeble del mestre Mossé de Girona, amb qui

discutí múltiples qüestions de jurisprudència tant personalment com per correspondència. Les respostes rebudes del mestre de Girona formen una part considerable del *Sefer ha-terumot* [Llibre de les ofrenes], obra escrita l'any 1223, que tracta sobretot de qüestions de dret civil relatives als préstecs i les relacions comercials. Retreu les fonts talmúdiques de cada llei o norma i en treu conclusions després d'examinar les opinions dels mestres que el precediren. Volia que fos un llibre de consulta fàcil, accessible a tothom. La influència que ha tingut ha arribat fins avui vehiculada pel *Sefer ha-turim* de Jacob ben Asser, que el cita abundantment. En la introducció ens explica que ha escrit el llibre «per tal que les lleis relatives als préstecs, tan escripturats com orals, o les relatives als drets i les obligacions de prestadors i prestataris, es puguin trobar en el mateix lloc. A vegades els deutors defrauden els creditors amb subterfugis, enganys, falsedats, insolència i arteria. Alguns defrauden perquè no tenen prou mitjans a causa dels temps agitats en què vivim. D'altres tenen els béns embargats. D'altres manlleven a interès i l'inclouen en el valor del préstec. Per aquests camins s'apropien dels béns d'altri i els consumeixen, ara lícitament adés il·lícitament, com diu l'Escriptura: *L'injust manlleua i no torna* (Sl 37,21). Per això he decidit judicar aquests comportaments i mostrar el camí que caldria seguir».

Salomó ben Adret

Salomó ben Adret és una figura que sobresurt enmig dels autors jueus de la Barcelona medieval, on va néixer vers l'any 1235 i on va morir el 1310. Va ser un talmudista de categoria, que és considerat com el més gran jurisconsult de l'edat mitjana en la història de la cultura hebrea. Les seves opinions en matèria de l'halacà han estat durant segles la regla d'or per resoldre els problemes legals més envitricollats. Va ser un home tolerant, però poc innovador en matèria religiosa. És ben possible que una de les disputes que va tenir amb cristians —el text hebreu de la qual es conserva entre les seves obres— fos amb el cèlebre dominic Ramon Martí, autor del *Pugio fidei*. En els seus dictàmens tractà amb determinació els problemes filosòfics i religiosos amb què la

societat jueva topava. Ben Adret va intervenir coratjosament en la condemna a mort d'un *malsín*, o calumniador, a Barcelona vers l'any 1280 instat pel rei Pere a sentenciar el cas en qüestió, potser l'únic que hi hagué a Barcelona segons la llei jueva.

Els més de tres mil dictàmens que es conserven de Salomó ben Adret són objecte encara avui de contínues reedicions; gràcies a aquests dictàmens podem obtenir molta informació directa sobre la vida quotidiana dels jueus d'aquells temps i les seves opinions religioses i filosòfiques. Diversos autors assenyalen que Salomó ben Adret estava prou familiaritzat amb el dret dels cristians, al qual fa referència en múltiples dictàmens. Va escriure comentaris sobre divuit tractats del Talmud, a més de diverses altres obres. Entre aquestes obres, *Torat ha-bàyit* [La llei de la casa], dividida en set capítols, tracta de les regles que cal observar en els diferents moments de la vida familiar perquè tot sigui fet com Déu mana. D'aquesta obra l'autor en féu un resum per facilitar-ne la consulta, «perquè la gent té desig d'estudiar, però les angúnies d'haver-se de guanyar la vida els ho impedeixen». El llibre dona, resumidament, la font talmúdica justificativa de les diverses lleis. El mètode emprat en aquesta darrera obra és el que va prevaler en les codificacions de jurisprudència religiosa de dos segles després. L'any 1305, a les seves velleses, Salomó ben Adret signà, amb trenta-set col·legues de Barcelona, l'excomunió o *herem* contra els qui estudiessin «els llibres dels grecs» abans de tenir vint-i-cinc anys, exclosa explícitament la medicina.

Sefer ha-Hinnuk

Val la pena d'esmentar el *Sefer ha-hinnuk* [Llibre de doctrina], l'autor del qual, segons les recerques més recents, va ser Pinhas ha-Leví, de la família Leví de Barcelona, i no pas el seu germà Aaron (Aaron de Na Clara en documents cristians), a qui des del segle XVI s'ha atribuït aquesta obra. El *Llibre de doctrina* va ser escrit a Barcelona a mitjan segle XIII «per un jueu barceloní de la casa de Leví» i conté comentaris als sis-cents tretze manaments tradicionals del judaisme, però arranats d'acord amb les perícopes del Pentateuc que es llegeixen a la sinagoga cada dissabte. Tot comentant els manaments bíblics,

n'estudia no solament l'origen i les normes que se'n deriven, sinó també en quines situacions s'han d'aplicar en la vida quotidiana dels jueus del seu temps, de la qual cosa resulten alguns principis encara vàlids molts segles després. En el comentari a Dt 15,13-14, en què Déu mana a l'israelita de no acomiadar amb les mans buides el servent hebreu que l'ha servit durant sis anys, l'autor del *Sefer ha-hinnuk* afegeix que, tot i que aquest manament s'aplicava als homes i les dones quan el temple de Jerusalem existia i se celebraven els anys jubilaris, també «en els nostres dies» l'home savi ha d'escoltar aquest precepte i treure'n conclusions: si algú lloga un israelita i aquest treballa per a ell per un temps llarg o curt, en el moment de prescindir dels seus serveis cal que li doni una gratificació. En el dret hebraic actual, aquest passatge del *Sefer ha-hinnuk* ha estat invocat més d'una vegada en conflictes laborals.

Nissim ben Rovèn

Nissim ben Rovèn, *el Gironí* (nat vers 1310), resident a Barcelona, va ser metge, com tants altres mestres jueus de l'edat mitjana; se sap que Pere el Cerimoniós el cridà perquè assistís l'infant Joan en una malaltia. No sembla, però, que intervingués gaire en els afers socials i polítics de la comunitat, sinó que s'ocupà sobretot de donar continuïtat a l'escola talmúdica que havia dirigit Salomó ben Adret. Nissim ben Rovèn va escriure comentaris sobre diversos llibres de la Bíblia i sobre diferents tractats del Talmud. També es conserven d'ell dotze homilies, quatre cartes i vuitanta-set dictàmens jurídics molt valuosos per a la coneixença dels problemes i els temors que neguitejaven els jueus d'aquells temps. Atesa l'escassetat de dades personals de molts d'aquests mestres jueus de Barcelona, em permeto d'assenyalar, com a simple curiositat, que en un dels seus dictàmens Simon ben Semah Duran (nat a Ciutat de Mallorca l'any 1361) diu que ha sentit dir «que mestre Nissim *el Gironí*, que visqué a Barcelona, i va ser mestre dels meus mestres, va copiar personalment un rotlle de la Torà, en el qual el pal de la qof estava enganxat a la part superior de la lletra», cosa que pot estar en contradicció amb la masora. Morí l'any 1376, segons un document en què el seu fill declara ser-ne l'hereu universal.

Issac ben Sésset Perfet

També era barceloní Issac ben Sésset Perfet. Va néixer l'any 1326 a Barcelona, on va actuar en els afers comunitaris fins que el 1373 es va veure obligat, probablement per discòrdies amb l'oligarquia local, a anar-se'n a exercir el càrrec de rabí a Saragossa. La seva actitud rigorosa en qüestions de moral i de religió el va fer estar en pugna amb les famílies que dominaven a les comunitats d'Aragó i el va constrènyer a traslladar-se a València el 1385. En el moment dels avalots del 1391 era al capdavant de les aljames valencianes i, forçat per les circumstàncies, es va haver de batejar, però va fugir al nord d'Àfrica a la fi del 1392 o a la primavera del 1393 i morí a Alger el 1408. Issac ben Sésset fou considerat un sant baró del judaisme, ple de zel per la reforma dels costums. Molts jueus piadosos han anat a Alger a pregar a la seva tomba fins als nostres dies. Fou deixeble de Nissim ben Rovèn i amic i col·lega del també barceloní Hasdai Cresques, un dels pensadors més eminents del judaisme medieval. Va escriure comentaris en diversos tractats talmúdics, però el seu llegat més important per a nosaltres són els més de cinc-cents dictàmens que ens han pervingut d'ell, en un dels quals afirma —sigui dit de passada— que Aragó i València eren un desert en comparació d'un centre de cultura com Barcelona.

Per eminents que siguin els barcelonins que acabo d'esmentar, no són els únics que tenen un lloc d'honor entre els savis jueus de la Catalunya medieval que han passat a la història del dret hebraic. Sembla just d'esmentar-ne encara tres més, baldament sigui només el nom, tots il·lustres personatges de la jurisprudència hebrea: Mossé ben Nahman (Girona-Terra d'Israel, segle XIII), Menahem ha-Meïrí (Perpinyà, segle XIII) i Simon ben Semah Duran (Mallorca-Alger, segles XIV-XV).

Principis i característiques del dret hebraic

Halacà i dret hebraic

Tots els textos de la literatura jueva antiga, i principalment els del Talmud, es poden considerar sota dos aspectes o elements conceptuals bàsics: quan un text o un fragment presenta exposicions de caràcter edificant, homilètic, narratiu, llegendari o sentencios és qualificat d'agàdic, i el conjunt d'aquestes exposicions s'anomena *Agadà*; quan, per contra, el text fa referència a les tradicions jurídiques del judaisme, a les obligacions religioses i a les normes rituals és qualificat d'halàquic, i el conjunt d'aquestes exposicions constitueix l'*Halacà*, que és, *lato sensu*, la tradició jurídica del judaisme. En el Talmud els textos halàquics i agàdics s'entremesclen.

Tot i que la terminologia tradicional en llengua hebrea parla de *diné Israel*, «lleis d'Israel», en referir-se als elements de jurisprudència que corresponen si fa no fa a aquella part de l'halacà que constituïria el dret civil d'altres sistemes jurídics no jueus, a partir de la primavera del segle XX, i sota la influència laïcitzadora del sionisme, el conjunt d'aquests elements són anomenats, en hebreu, *mišpat 'ivri*, és a dir, «dret hebraic», i no pas *mišpat yebudí*, «dret jueu». Quan es parla de dret hebraic, es fa referència, doncs, al conjunt de lleis que regulen, com en altres sistemes contemporanis, les relacions entre persones o institucions, però no els preceptes que regulen la relació de l'home amb Déu. El nom d'halacà, que es pot traduir, si convé, per «jurisprudència religiosa», té un abast més general i enclou els dos aspectes.

Cal fer avinent que en el dret hebraic no existeixen codis a l'estil dels que hi ha en el dret romà o en el dret canònic, o com els codis de lleis moderns, però sí que hi ha compilacions de jurisprudència religiosa fetes per diversos autors a títol individual i amb característiques força diferents, per tal de fer-ne més assequible el coneixement i l'aplicació. Entre aquests autors hi ha, sobretot, Isaac Alfassí (segle XI), autor d'una obra anomenada *Halakot*; Maimònides (segle XII), autor del *Mišné Torà*; Jacob ben Asser (segles XIII-XIV), autor d'una obra anomenada *Turim*, i Yossef Caro (segle XVI), autor del *Be't Yossef* i del

famós *Šulhan Aruk*, que és encara avui la compilació de lleis més utilitzada en el judaisme.

Entre els principis ètics sobre els quals es fonamenta el dret hebraic, fem remarcar aquell que el verset de Dt 6,18 expressa dient: «Fes el que és just i el que és bo», principi que els legisladors intentaren satisfer en establir normes que guessin el comportament de l'home amb el seu proïsme i fessin prevaldre la misericòrdia sobre tota interpretació massa rigorosa o legalista de la llei. El mestre Mossé de Girona, conegut modernament per Nahmànides, comentant aquest verset, diu que els doctors del Talmud «ofereixen una bella interpretació 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 llei i que cal posar esment, baldament no ho hagi manat, a fer també tot allò que és bo i just als ulls de Déu, [...] incloent-hi en aquesta definició tot allò que va més enllà del que demana la llei, com veiem en el cas del dret de preempció, etc.».

Els documents medievals fan referència sovint a diversos principis d'equitat que deriven d'antics conceptes morals, com ara:

- Dret de contigüitat (*din bar misrà*): dret de preempció del propietari del predi contigu. És una aplicació específica del dret de tanteig, que donava prioritat al veí sobre el foraster en el cas de la venda de terrenys.
- Dret de devolució de béns embargats (*šumà hadar le-'olam*, lit.: «els béns avaluats tornen sempre»): dret que el deutor té sempre de pagar el deute i recuperar el terreny que li havia estat embargat per un tribunal.
- Dret a la intimitat (*Hézeq re'iyá*, lit.: «perjudici de vista»): dret d'un propietari a impedir que el veí edifiqui res que pugui servir perquè observi la seva propietat. És semblant a la servitud de llums i vistes, però l'argumentació dels juriconsults jueus posa en relleu sobretot el perjudici que la conculcació d'aquest dret comportaria per a la intimitat del veí.

Un altre principi que els legisladors invocaven moltes vegades era el que exhortava a tenir un comportament que previngués l'enemistat, sia entre marit i muller sia entre pares i fills o entre jueus i cristians. Salomó ben Adret,

responent a una qüestió que li havien plantejat sobre si era permès que un metge jueu sotmetés a tractament una cristiana perquè pogués concebre, digué que si el metge en rebia una remuneració ho podia fer per tal de no provocar enemistat (*mišum 'eynà*). Un refús fonamentat en raons incomprensibles o fins i tot ofensives per a un cristià podia ser causa d'enemistat, cosa que calia evitar. Ara, un refús basat en la manca de remuneració podia ser acceptat.

D'altra banda, el «cas» (*ma'assé*) —conjunt de circumstàncies factuais amb les quals pot estar relacionada una norma— pot ser també una font de dret, però no estableix jurisprudència com a precedent, ja que el dret hebraic no reconeix que el precedent pugui obligar a res. Els jutges no estaven, ni estan, obligats a seguir cap judici anterior, per bé que s'hi poden inspirar, per dir-ho així. Encara que els fets siguin els mateixos —diu Nissim ben Rovèn—, el jutge ha de prendre la seva pròpia decisió, guiant-se només pel que té davant dels ulls i no pas pels judicis emesos per altres jutges en circumstàncies semblants.

Ordinacions

A partir del segle XI, havent arribat a la fi del període de les acadèmies talmúdiques de Babilònia, que havien legislat per a tota la diàspora jueva, sobre la qual havien exercit una incontestada hegemonia espiritual, les comunitats jueves començaren a adreçar-se als savis en la Torà i el Talmud de la pròpia comunitat quan necessitaven consell en qüestions legals. A mesura que les comunitats van anar desenvolupant i consolidant la seva pròpia estructura organitzativa, transformant, a la primeria del segle XIII, el poder hereditari dels *nessiim*, o «senyors», en un sistema de tendència democràtica, van haver de legislar perquè els individus poguessin endegar els afers econòmics i civils pel bon camí de la tradició jurídica jueva amb les adaptacions que calguessin a causa de les circumstàncies polítiques i socials dels temps.

L'establiment de lleis, en forma d'ordinacions (*taqqanot*), per part dels dirigents de les comunitats, comportà l'existència de dues fonts de dret: d'una banda, la legislació produïda des d'antic pels mestres en jurisprudència

religiosa, que afectava sobretot els aspectes de la vida moral i religiosa, i de l'altra, les ordinacions estatuides per les comunitats amb vista a la vida econòmica, social i de relació amb els cristians. A causa del desdoblament de l'halacà en afers de dret civil (*mamon*) i en afers religiosos (*'issur*), aquells havent d'estar subordinats a aquests, es produïen interferències o conflictes entre l'aplicació ideal dels principis més conformes a les tradicions del judaisme i les ordinacions de les comunitats, que reflectien els condicionaments de l'època.

En els dictàmens de Salomó ben Adret trobem clarament expressades algunes d'aquestes discrepàncies i la conclusió que ell els donà. Vegem-ne alguns exemples:

Sobre els requisits legals necessaris per poder declarar com a testimoni, la tradició jurídica d'Israel, aplicada en altres temps i en altres llocs, prohibeix rigorosament que el testimoni tingui cap vincle de parentiu amb les parts en conflicte o que pugui treure algun profit de la resolució del plet. A l'edat mitjana, a les comunitats jueves de les nostres terres gairebé tothom estava emparentat d'una manera o d'una altra, sia amb les parts en conflicte sia amb els jutges, més que més tenint en compte la definició de parentiu en el judaisme tradicional, i tothom podia guanyar alguna cosa dels plets que implicaven les qüestions financeres de la comunitat i els seus membres. Com que les antigues lleis havien esdevingut inoperants, i vist que alguns individus se'n valien per impugnar els judicis que els havien estat desfavorables, en moltes localitats hom havia estatuint ordinacions per obviar aquesta dificultat. Consultat sobre aquest tema, Salomó ben Adret respongué així:

La raó adduïda pel querellant, és a dir, que el costum de les comunitats és que els seus membres puguin declarar com a testimonis, és una bona raó, car altrament totes les ordinacions de les comunitats serien nul·les. El costum de les comunitats té força de llei, perquè en aquestes coses el costum anul·la l'halacà. (V:286)

El mateix argument val per al cas dels jutges dels tribunals, que residien en la mateixa comunitat i que podien estar emparentats i beneficiar-se del resultat

dels judicis relatius a tributs, donacions, etc. Però eren competents, perquè les ordinacions de la comunitat així ho havien establert (VI:7).

En una comunitat innominada van estatuir que la inscripció d'una escriptura de compravenda en el protocol de l'escrivà o notari tingués el mateix valor que la signatura de dos testimonis, «com solen fer en els tribunals cristians», ja que havia passat alguna vegada que, mentre preparaven el document, els testimonis podien haver mort o haver-se'n anat a l'estranger. Ben Adret accepta, malgrat estar en contradicció amb la tradició jurídica d'Israel, que sigui així si l'ordinació ha estat aprovada per tothom (VIII:65).

Segons una altra ordinació, hom atorgava al tribunal rabínic la facultat de determinar un període de quinze dies durant el qual qualsevol persona que cregués tenir-hi dret pogués oposar-se a la venda d'uns béns embargats. Ben Adret, tot i reconèixer que segons la jurisprudència tradicional l'individu no pot perdre els seus drets pel fet de no reclamar-los en un període de temps determinat, l'ordinació aprovada per tots els membres de la comunitat —segons afirma— anul·la l'halacà.

Els membres de la comunitat estaven sotmesos a dos tipus d'impostos: l'un, imposat per la pròpia comunitat a cada individu per finançar els serveis que aquesta comunitat proporcionava als seus membres i per mantenir les institucions governatives, educatives i judicials, i l'altre, imposat per les autoritats cristianes a tota la comunitat en forma de tribut col·lectiu, sovint ranejant amb l'extorsió. Aquest tribut era considerat pels jueus com el preu que calia pagar perquè el rei els deixés viure a les seves terres, com diu Nissim ben Rovèn (dict. 2), tot fent seves les paraules del gran rabí asquenazita, resident a Toledo, Asser ben Jehiel:

Tots els diversos tributs són per a la nostra salvaguarda, per protegir-nos enmig de les altres nacions, car per quin motiu ens protegirien i ens permetrien de viure en llurs països si no fos pel benefici que treuen dels israelites mitjançant tributs i cenes?

Les ordinacions relatives a impostos tenien un abast molt local. Parlant de Barcelona, Salomó ben Adret (III:411) explica el que segueix:

Sapigueu que a la nostra comunitat [és a dir, a Barcelona] tenim una caixa i una bossa comunes amb les comunitats de Vilafranca, Tarragona i Montblanc per pagar els tributs, les cenes i qualsevol altre impost que el rei ens imposi. Tota vegada que volem fer nous capítols relatius a talles, declaracions i manifestes que el senyor rei ens demana, nosaltres mai no els obliguem a res, per més que siguem majoria i la nostra ciutat sigui cap en tota cosa. Si actuàvem sense consultar-los, no ens escoltarien. De tant en tant els trametem algú i a vegades són ells mateixos que ens envien delegats per tal de fer-nos saber llur acord. Si es refusen a fer cap d'aquestes coses, aleshores els obliguem per mitjà dels oficials del rei a venir a la nostra comunitat o a fer els capítols i pronunciar els anatemes en llurs poblacions com nosaltres hàgim fet en la nostra. Tanmateix, en altres llocs la comunitat principal decreta el que sigui en nom de les seves sufragànies i les constreny a fer la seva voluntat, car en aquestes coses cada lloc té els seus propis costums. Aquesta és la regla que seguim des de sempre i el costum que senzillament tenim, sobretot en qüestions legals.

A l'edat mitjana, la repartició d'aquests impostos i tributs no es podia fonamentar en la legislació talmúdica a causa dels canvis socials experimentats per les comunitats jueves. Així doncs, aquestes comunitats estatuïren tota mena d'ordinacions per adequar la justícia distributiva als nous temps, malgrat que en alguns punts diferissin de les tradicions jurídiques d'Israel.

La *Tossefta*, que és un antic recull de textos i comentaris relatius a la Misnà, ja declara que el poble pot legislar en qüestions que afecten la vida social i econòmica. La comunitat jueva medieval, que gaudia d'un bon grau d'autonomia i tenia cura de les necessitats dels seus membres, havia de prendre decisions sobre les institucions del govern, les eleccions dels dirigents, el pagament d'impostos, la relació amb les autoritats, etc., coses que feia, amb l'aval dels antics mestres, a través d'ordinacions.

Per tal d'evitar que, a partir de les ordinacions de les comunitats (important nova font de legislació a l'edat mitjana), s'instaurés un sistema jurídic paral·lel a l'halacà que pogués contradir els principis de justícia, d'igualtat davant la llei, de protecció dels més febles i necessitats i d'aspiració a un ordre social just, considerats principis fonamentals del judaisme, el dret hebraic incorporà mecanismes que serviren per posar en relació el desenvolupament jurídic necessari per adaptar-se a la realitat dels temps amb la jurisprudència tradicional derivada de l'halacà utilitzada pels estudiosos del Talmud i la tradició religiosa. El primer de tots fou que abans de proclamar una ordinació calia que una persona notable de la pròpia comunitat, o una personalitat de prestigi en el camp dels estudis talmúdics, les examinés i hi donés la seva aprovació. Salomó ben Adret ho expressa clarament en un dels seus dictàmens (IV:185):

Els membres de la comunitat tenen dret a establir restriccions, ordinacions i acords segons llur albir, i aquestes decisions tenen la mateixa eficàcia legal que una llei bíblica. Poden, doncs, imposar penes pecuniàries als qui les han transgredides, i punir-los, només que aquelles decisions hagin estat preses per unanimitat i ningú no se n'hagi inhibit. [...] Tanmateix, cal que en la presa d'aquests acords hi hagi intervingut algun dels estudiosos de la Torà de la col·lectivitat, si n'hi ha cap, o bé algun prohòm que n'hagi estat nomenat administrador. Si hi ha algun estudiós de la Torà o algun administrador amb jurisdicció damunt dels singulars, i aquelles decisions es prenen sense llur consentiment, els acords no són vàlids.

Costum fa llei

Com en altres sistemes jurídics, el costum, la consuetud, té un paper força important en el dret hebraic i és una font de jurisprudència a la qual hom recorre quan sorgeixen problemes que no es poden resoldre segons les lleis vigents, o quan cal modificar aquestes lleis. Les regles jurídiques basades en el costum han de ser examinades per alguna autoritat en l'halacà, i no tenen força legal per substituir cap llei, llevat que aquesta llei hagi esdevingut ambigua o confusa. Però el costum pot ser, tanmateix, creador de jurisprudència, ja

que, de fet, pot invalidar una llei en qüestions de dret civil quan és objecte d'opinions contradictòries. El dret hebraic distingeix les qüestions civils (*mamon*) de les qüestions religioses (*issur*). El costum pot invalidar o innovar normes jurídiques de dret civil, és a dir, normes que regulen les relacions de l'home amb el proïsmo, però no pas les que regulen la relació de l'home amb Déu. És aquest l'abast del principi que diu que «el costum anul·la l'halacà» (*minbag mevattel halakà*). El costum, doncs, pot decidir quina és la regla acceptable quan hi ha divergències d'opinió, pot complementar lleis vigents quan cal resoldre problemes que no existien i pot establir noves normes que modifiquin les que ja existeixen. En casos de dret civil, les normes basades en la legislació anònima representada pel costum solen tenir la mateixa força legal que les de la legislació establerta per les autoritats en l'halacà. Parlant d'impostos, Salomó ben Adret afirma:

Les lleis relatives als impostos no es fonamenten en el Talmud, sinó que en molts indrets trobem que les lleis varien segons el costum i segons les ordinacions que les autoritats van establir. Els membres d'una comunitat poden fer ordinacions i reconèixer costums, quan els sembli convenient, encara que no concordin amb l'halacà, car es tracta d'afers monetaris (*mamon*). Si, doncs, tenen algun costum ben arrelat en relació amb això, poden seguir-lo, perquè el costum anul·la l'halacà.

Matrimoni i poligàmia

En el judaisme no hi ha matrimoni sense la signatura de la quetubà, és a dir, dels capítols matrimonials. Signada per dos homes, que actuen com a testimonis i no poden tenir cap relació amb els nuvis, la guarda la núvia o la seva família com a prova de les obligacions que el marit ha adquirit envers ella, ja que aquestes obligacions hi estan estipulades detalladament. Aquestes estipulacions inclouen el mínim que cal pagar a la muller que era verge en el moment del matrimoni, que, esdevinguda vídua o divorciada, és de dos-cents *zuzim* (l'equivalència en la moneda de cada país i de cada temps sempre va estar subjecta a tota mena de discussions). Si la muller era vídua o divorciada

d'un primer matrimoni i es casava en segones núpcies, aquesta quantitat era de cent *zuzim* només. El document també esmenta el dot (*nedumyá*) i l'escreix (*toséfet*) que el marit es compromet a pagar en cas de mort o divorci de la muller, i qualsevol altra estipulació que sigui del cas.

Hi ha dues classes de béns que la dona aporta al matrimoni:

a) Els béns dotals, inscrits a la quetubà, anomenats *nixsé son barzel* (lit.: «béns en bestiar de ferro» o *pecus ferreum*), que són béns inalienables que la dona aporta com a dot, dels quals el marit es fa responsable i tant si hi perd, negociant-hi, com si hi guanya, n'ha de tornar el valor nominal a la muller en cas de dissolució del matrimoni.

b) Els béns parafernals, que són béns que la dona aporta al matrimoni però no són inscrits a la quetubà; s'anomenen en hebreu *nixsé melog* o «béns d'usdefruit». El marit en treu un profit, però no és responsable del dany o de les pèrdues experimentades per aquests béns. En temps antics, aquest usdefruit havia de servir perquè el marit pogués rescatar la muller si era feta captiva.

Els reis catalanoaragonesos defensaren sempre els drets matrimonials de les dones en casos de conflictes, tot advocant perquè es resolguessin d'acord amb el dret hebraic i les estipulacions dels capítols matrimonials o quetubàs. En cas de divorci, els marits renitents que es refusaven a atorgar l'acte de divorci (*get*) a la dona, podien fins i tot ser pressionats per les autoritats cristianes perquè compareguessin davant del tribunal rabínic a fi de resoldre l'afer. La intervenció del rei sempre era per donar suport a l'aplicació del dret hebraic. Hi ha algun exemple (Régné, 1978, doc. 2377) de disputes matrimonials tractades davant de jutges cristians, en què el rei insta els jutges a prendre consell d'experts jueus per tal de resoldre-les d'acord amb el dret hebraic. Aquesta condescendència arribà fins a consentir, emparant-se en la tradició jueva, l'existència de casos de bigàmia tot i estar estrictament prohibida a la Corona d'Aragó entre els cristians. Cal dir que des del punt de vista del judaisme, la poligàmia, o més exactament la bigàmia, havia semblat sempre un recurs legal i moral en diverses situacions matrimonials, especialment quan

la primera dona no havia pogut donar fills al marit. Tanmateix, en alguns sectors del judaisme centreeuropeu ja feia gairebé un parell de segles que hom pretenia que la bigàmia fos quelcom de prohibit en tots els casos, com havia proclamat solemnement Guerson ben Judà en una famosa decisió halàquica. Primer calia atorgar el divorci a la primera dona i pagar-li el que estipulés la *quetubà*. No sembla pas que aquesta decisió fes gaire efecte en les personalitats jueves de les nostres terres, ja que Salomó ben Adret, en una resposta adreçada a Castelló d'Empúries sobre una qüestió relacionada amb aquest tema, diu literalment:

No sé el fons de la qüestió quin és en el cas d'aquesta ordinació [de Guerson ben Judà], però tot fa creure que aquell mestre no tenia pas la intenció que fos vàlida en tota circumstància, car aleshores també hauria de valer en el cas de l'home que està obligat a repudiar la dona a causa d'alguna deformitat. [...] Conec el cas d'un savi germànic que era casat amb una dona que tenia una deformitat d'aquestes que no deixen al marit el dret a retenir-la, i per causa d'aquesta ordinació se'n va anar del seu indret i en arribar a Montpeller em va plantejar el problema. Li vaig respondre que, segons el meu parer, no pot ser que aquell mestre prohibeixi això, car aquesta és una de les coses que a l'home li és explícitament prohibit d'acceptar. No és un cas al qual calgui aplicar el principi de «seure i no fer res», car això [de retenir la dona que té el defecte] és una cosa prohibida per a aquell home; tampoc no es tracta d'aplicar el principi de «seure i no fer res» en el cas d'una dona que ha viscut deu anys amb el seu marit i no li ha donat cap fill, car aleshores [és també ben clar que] ell pot amullerar-se novament amb una altra dona en virtut del precepte de créixer i multiplicar-se. Segons el meu albir, aquell mestre no estatuí l'ordinació per a aquests casos. De fet, però, tant si ho va fer com si no ho va fer, l'ordinació no s'ha estès per les nostres terres, ni tampoc per les de Provença, que són contigües a França. A les nostres viles hi ha hagut casos d'homes savis i sants que s'han casat amb una segona dona, tot i tenir-ne ja una, i molta altra gent ho ha fet també, i ningú no n'ha tingut mai de la vida cap recel.

La llei bíblica del levirat (*yibbum*), tal com estableix Dt 25,5-10, era encara practicada pels jueus catalans i els problemes i la casuística que suscitava són el tema de moltíssims dictàmens de Salomó ben Adret, el qual es refereix també en diversos indrets a la cerimònia del descalçament (*halisà*). Segons aquesta antiga llei, el germà d'un home que ha mort sense haver tingut fills ha de casar-se amb la cunyada per tal de perpetuar el nom del germà mort. Si no s'avé a fer-ho, ha de sotmetre's a la cerimònia degradant del descalçament; altrament la vídua no es pot tornar a casar.

En l'anul·lació de matrimonis, la força del costum i la legislació local prevalien contra tot principi talmúdic. Segons Salomó ben Adret, les autoritats en l'halacà no tenien cap poder per anul·lar un matrimoni invocant que no s'havia celebrat d'acord amb els principis dels antics mestres del Talmud si, tanmateix, aquest matrimoni s'havia fet d'acord amb les ordinacions d'una determinada comunitat.

Heretament

El privilegi del primogènit d'heretar els béns del pare (qui primer neix, primer peix...) era un dret sòlidament adquirit des de l'antiguitat bíblica: si hi ha un fill, la filla no hereta, per bé que pot residir a la casa paterna i rebre assistència dels seus béns fins que es casí. Si la muller premor al marit, aquest hereta els seus béns; si el marit mor primer, la vídua no hereta els seus béns, però sí que té el dret de viure al domicili conjugal i de rebre d'aquells béns una ajuda per a la seva subsistència anomenada «aliments» (*mezono*), mentre resti vídua i no vulgui recuperar l'import estipulat a la *quetubà*. Si el reclama, però, vol dir que talla tot lligam amb la família del difunt marit i, per tant, perd el dret a rebre'n aliments. Tot i que el privilegi de l'hereu estava ben instaurat, el pare tenia la possibilitat de desheretar-lo o de negligir el dret de primogenitura, però aquest fet era vist de molt mal ull pels savis talmudistes que vetllaven per l'aplicació estricta de l'halacà.

Amb relació a les herències, hi ha un principi talmúdic que provocà tot sovint la intervenció decidida d'il·lustres juriconsults jueus segons el qual «hom no pot posar límits al gaudiment d'una herència» (*Yerušà 'en la hefseq*). És a dir, una vegada l'herència ha estat transmesa a l'hereu, els béns esdevenen propietat absoluta d'aquest hereu per més que l'heretant hagi previst un segon hereu en cas que es donessin certes circumstàncies. Salomó ben Adret hagué de resoldre múltiples vegades conflictes provocats pel fet d'haver descurat, l'heretant, aquest principi, per exemple en el dictamen III:129:

Qüestió: *Rubèn morí havent atorgat testament davant un notari cristià, pel qual testament deixava una part dels seus béns als pobres i creixia amb una quantitat determinada les estipulacions de la quetubà de la muller. La resta de béns els llegava a una filla que tenia, casada, però sota condició que si aquesta filla moria sense haver tingut fills una part dels béns immobles tornessin a aquells a qui ell havia constituït també hereus. Com que no eren prou versats en la coneixença de la llengua cristiana [el llatí], demanà al notari que al capdavant del testament escrivís aquelles coses en llengua vulgar, retocades i aclarides per algun savi expert en les lleis d'Israel. [...] Us preguem de fer-nos saber si el que feu està ben fonamentat.* **Resposta:** El gaudiment de l'herència que deixà a la filla no pot tenir cap límit. Fins i tot si la filla moria sense haver tingut fills, res dels béns que li foren llegats no pot ser transmès a altri en virtut del testament del pare, llevat que ella mori en vida del seu marit, hereu d'ella. Si el marit premor a la muller, i ella desitja fer donació de tot a altri, sia estant sana sia estant greument malalta, ho pot fer, i cap clàusula del testament del pare no pot impedir-li-ho, car hom no pot posar límits al gaudiment d'una herència. (TB *Bava Batra* 133a)

Als segles XIII i XIV, la gent acabalada feia sovint dues versions del testament, una en hebreu i l'altra en llatí —i a vegades fins i tot el feien confirmar pel rei— per tal d'evitar litigis entre els hereus. Els litigis abundaven sobretot quan algú moria intestat, ja que tothom mirava de treure'n algun profit, incloses les autoritats cristianes.

Majoria d'edat i capacitat jurídica

En el dret hebraic, l'edat per tenir capacitat jurídica és la de la majoritat, és a saber, tretze anys i un dia per als nois i dotze anys i un dia per a les noies. Per sota d'aquesta edat, els actes jurídics que un individu pugui realitzar no produeixen cap efecte, i aquest individu no pot intervenir en cap contracte ni transferir béns. (Actualment, a Israel, la capacitat jurídica depèn del grau de comprensió de l'individu en una determinada transacció i de les condicions socials. Divuit anys és la majoritat per a moltes coses, inclòs el servei militar i el dret de votar. Tanmateix, s'accepten actes jurídics realitzats per individus que no arriben a aquesta edat, si es tracta d'un acte normal per a l'edat i sempre que no causi cap perjudici al menor o als seus béns. L'edat mínima per casar-se és, oficialment, disset anys.)

Descripció d'un document hebraic

És un document hebraic tota escriptura escrita en hebreu o que conté elements lingüístics hebreus. Moltes d'aquestes escriptures posseeixen, així i tot, alguns elements en comú amb els documents llatins de l'època, i és prou clar que n'imitaren nombroses formes usuals. Hi ha exemples de fórmules senceres que semblen influenciades per la terminologia jurídica llatina. És un punt que caldria estudiar a fons. La familiaritat amb els detalls tècnics de la pràctica notarial llatina que reflecteixen molts documents hebraics de compravenda demostra el nivell d'integració dels jueus en la vida econòmica i social que els envoltava.

En les relacions entre jueus i cristians de Barcelona apareix, ja en documents dels segles XI i XII, el costum de completar el text llatí amb un extracte en llengua hebrea, per mitjà del qual la part contractant jueva confirmava el contingut del text llatí del contracte i les obligacions que se'n derivaven. La subscripció hebraica se situava abans o després del *signum* dels testimonis cristians, i sempre, en tot cas, abans de la signatura del notari cristià; constituïa, doncs, una part

integrant del document llatí. Acostuma a dur la signatura dels dos testimonis, que, semblantment a l'expressió llatina *et testes firmare rogavi*, va precedida d'una expressió anàloga en hebreu. Les correccions són assenyalades de la manera prescrita. Sovint trobem també aquesta simple declaració: «Jo, en Tal, dono testimoni de tot el que hi ha escrit més amunt», seguida de la signatura. Aquesta fórmula fou cada vegada més corrent fins que al capdavant només van quedar les signatures hebrees en els documents llatins. De totes maneres, amb la pràctica dels protocols notariais, que s'estengué a partir del segle XIII, el solemne document llatí o hebreu va ser desbancat. En les relacions jurídiques amb els cristians, el document hebreu esdevingué fins a tal punt insignificant que els mateixos jueus començaren a recórrer als notaris cristians en els seus negocis a partir del segle XIV.

La redacció de documents hebraics

Els documents hebraics es poden dividir en dos grups: d'una banda els que són estesos per un tribunal o *bet-din*, i de l'altra, els que són redactats per testimonis. Els tipus més corrents de documents procedents de tribunals que tenim de la Barcelona medieval són sentències i trasllats d'altres documents. La major part, però, són documents estesos per testimonis, que inclouen els més comuns: compravendes, préstecs, donacions, quitances, etc.

Els documents hebraics tenen tots alguns elements estructurals en comú, el més essencial dels quals és el canvi del subjecte que parla. Comencen amb una fórmula introductòria dels testimonis o membres del tribunal en primera persona, «Nosaltres, els sotasignats...», que donen de seguida la paraula al venedor o prestatari, el qual descriu breument, en discurs directe, la finalitat i les estipulacions del contracte. Els membres del tribunal només recuperen la pròpia veu a la fi del document, en les fórmules finals de certificació. D'una manera més tècnica, podríem dir que el text del document es divideix en diverses fórmules fixes, que cal copiar (*tofes*), a les quals s'afegeixen les particularitats de cada document (*tóref*).

Els documents hebraics havien de satisfer també altres condicions de caràcter tècnic, com ara expressar, al principi, la data exacta, el lloc i el nom de les parts contractants; a la fi, l'*abarayut* (la garantia o fermança) i el *qinyan* (l'acte simbòlic de transferència de la propietat).

Així, doncs, el començament i la fi del document eren més aviat uniformes; la part central, en canvi, diferia segons l'afer de què es tractava. Aquests elements, però, es feien servir d'una manera diferent en els diversos tipus de documents que existien i, amb el temps, alguns detalls s'anaren modificant. Prenent com a model el tipus més corrent d'escriptura, que és, a Catalunya, l'escriptura de compravenda, aquests elements s'estructuraven així:

1. *Declaració inicial dels testimonis*: els testimonis declaren que el venedor els ha demanat de testificar l'acte.
2. *Resum de l'afer*: descripció de la cosa venuda segons quantitat o afrontacions i autorització al comprador perquè en prengui possessió.
3. *Fórmules finals*: compromís formal d'adquisició realitzat per mitjà d'un acte simbòlic de transferència de la propietat, anomenat simplement *qinyan*, és a dir, adquisició. Data, lloc i signatures dels testimonis.

Els documents estesos per tribunals no eren redactats d'una manera tan formal. Començaven dient que el demandant havia comparegut a la presència del tribunal i tot seguit reproduïen els seus propis mots, en estil directe, sobre les raons que l'havien dut a adreçar-se al tribunal. Aquest tribunal, llavors, donava compte de la resposta, molt sovint afegint en el mateix document l'acció que calia exercir, i el signava.

Alguns comentaris més sobre diversos conceptes tècnics:

Aharayut, que literalment vol dir «responsabilitat», és, primer de tot, el dret de retenció de la propietat, amb el qual hom assegurava el compliment d'una obligació. Utilitzat per concedir al creditor poder continuar essent propietari de la cosa transmesa al deutor, aquest concepte de responsabilitat s'aplica a la garantia que el venedor o donador concedeix, amb els seus propis béns, al comprador o receptor contra la possibilitat que l'operació sigui invalidada o

impugnada. En els capítols matrimonials dels jueus catalans de l'edat mitjana, hom anomenava *abarayuç* o *arayuç* (= *abarayut*) un tipus d'hipoteca dotal sobre una part del dot com a garantia que almenys aquesta part es tornaria a la muller si restava vídua.

Qinyan, que literalment vol dir «adquisició», era un requisit explícit dels documents redactats per testimonis. Els primers mots que el venedor adreça als testimonis són: «Sigueu-me testimonis i realitzeu el *qinyan* [l'acte simbòlic de transferència de la propietat] en nom meu, redacteu-ne el document i signeu-lo per mi...». A la fi, els testimonis declaren: «Hem realitzat el *qinyan* davant els venedors en nom dels compradors». El tipus de *qinyan* emprat en els nostres documents és l'anomenat *qinyan sudar*, «adquisició per mitjà d'un sudari (mocador de coll)», que era el lliurament simbòlic d'un objecte realitzat amb la intenció de transmetre el domini sobre una cosa, com avui les claus d'una casa. Els testimonis dels nostres documents es refereixen a aquest procediment quan declaren: «Hem realitzat el *qinyan* en nom dels venedors per als compradors [...] per mitjà d'un objecte apropiat per al *qinyan*». Havent fet aquest gest, l'objecte es tornava al seu propietari.

La fórmula de datació és fonamental en els documents, sobretot en vendes i préstecs. La tradició talmúdica obligava els escrivans o notaris jueus a datar els documents amb el dia exacte del mes. Tant Jafudà ben Barzilai com Seadyà Gaon declaren explícitament que tota escriptura ha de dur la data, inclosos el dia, el mes i l'any. Això explica que el gran nombre de documents hebraics catalans del territori de Barcelona que només expressen clarament el nom del mes i l'any hagi desorientat els nostres erudits. La solució d'aquest problema és que cal prendre el mot «mes» [*hódesš*] en el sentit primitiu de «novetat de la lluna» o «neomènia» [*roš hódesš*]. *Be-hodeš nissan*, doncs, no volia dir, en les escriptures, «en el mes de nissan» sinó «en la neomènia de nissan». Crec que aquest costum o tradició local de datar els documents en la neomènia es fonamentava en el fet que la neomènia era un dia faust i festiu, apte per recordar fàcilment, i amb la seva pròpia litúrgia sinagoga. El primer dia del mes era també el moment més favorable per als negocis; talment com era

de bon averany (una altra superstició) casar-se en el període en què la lluna fa el creixent. Sembla, doncs, raonable de pensar que els jueus de Barcelona dataven els documents en la neomènia, sia per superstició sia pel caràcter pràctic que podia tenir de datar els documents el primer dia del mes, diada distingida en la litúrgia i, a més, astrològicament favorable.

La llengua

Tot i que els documents estan escrits essencialment en hebreu, hi ha mots i frases en arameu que apareixen de tant en tant d'acord amb la tradició lingüística que aquests textos seguien, sobretot quan hi insereixen algun principi talmúdic. És força interessant observar que tot sovint hi trobem mots catalans, especialment en el cas de termes tècnics relatius a drets de propietat o a impostos [senyoria, censal, cens, justícia, alod (alou), etc.], a dates de pagament [(Sant) Joan, Nadal], a títols (En, Don), a més, òbviament, dels noms propis de persones i de llocs. Evidentment reflecteixen les circumstàncies històriques en què vivia la comunitat jueva, i es tractava, és clar, d'una població catalanoparlant.

L'ús de documents hebraics en els tribunals cristians

Els documents hebraics tenien plena eficàcia legal en els tribunals cristians, acompanyats, cal pensar, d'una traducció llatina o catalana. És precisament per aquest fet que molts s'han conservat. Gairebé tots els documents conservats són els que van anar a parar a mans de cristians, juntament amb el tros de terra a què es referien, perquè eren considerats una prova del dret a la propietat fins i tot per a un cristià que no entenia l'hebreu.

És curiós comprovar que un petit nombre de documents foren estesos en primer lloc per a cristians. Dos dels més antics que es conserven entren en aquesta categoria: una escriptura de venda del 1073, que fa esment de la venda d'uns béns de Bonadona i del seu marit, el *nassí* Salomó ben Issac, al cristià Ricard Guillem, i un préstec rebut pel jueu Issac ben Menahem del cristià Pere Ricard l'any 1112. Els altres exemples es refereixen a trasllats

fets per a cristians de documents guardats pels tribunals rabínics que es relacionaven amb terres que havien estat adquirides per cristians, com ara el trasllat d'una sentència fet per al cristià fra Esteve d'Esplugues el 1293, la traducció del qual dono a continuació. És un bell exemple de document de tribunal rabínic que mostra l'aplicació de certs principis del dret hebraic i alguns aspectes de la pràctica judicial, inclosa, en aquest cas, la intervenció de Salomó ben Adret com a consultor:

El Tribunal constituït pels sotasignats declara el que segueix: La senyora Bonadona, muller de mestre Jafudà ben Jucefia Saporta, ha comparegut a la nostra presència i ens ha dit: «Us prego que em feu el trasllat d'una sentència per transmetre'l al cristià fra Esteve d'Esplugues, coronat [gal lab] de Santa Anna, el qual m'ha comprat una vinya, esmentada en la sentència esmentada, però el comprador no vol donar-me els diners fins que li lliuri el trasllat de la sentència sobre aquesta vinya i els altres béns immobles meus». Havent vist els documents que presenta i havent escoltat el que diu, hem decidit fer, per a aquest clergue, el trasllat de la sentència, que, mot a mot, i sense afegir-hi ni treure'n res, fa així:

«Nosaltres, el Tribunal constituït pels sotasignats, declarem que la senyora Bonadona, muller de mestre Jafudà ben Jucefia de Saporta, ha comparegut a la nostra presència i ens ha dit el que segueix: "El meu senyor pare, mestre Samuel ben Abraham Ascandarani, va fer testament a l'hora de la mort i no tenint cap hereu em llegà a mi en herència les cases on visc encara avui, dins el barri dels israelites, i una vinya en el terme d'aquesta ciutat, prop de Mogòria, i així mateix un seient a la part dels homes de la sinagoga d'aquesta ciutat. En aquella mateixa hora digné que si jo, Déu no ho vulgui, moria sense fills, fos feta donació d'aquests béns a l'Almoïna dels pobres. Però ara, tenint necessitat de vendre-me'ls per al meu manteniment i la meua subsistència, temo de no trobar comprador, perquè corre la veu que aquests béns immobles estan subjectes a l'Almoïna a causa del testament del meu senyor pare damunt esmentat. Us prego, doncs, que, després d'examinar les lleis i comprovar el testament del meu pare, em diguen si hi ha res en les seves paraules que indiqui que féu donació d'aquests béns per després de la meua mort".

«Nosaltres, havent confirmat que té fretura d'aquesta venda i havent-la escoltada, i havent rebut d'ella el testament del seu pare, hem examinat l'escriptura i, després de deliberar sobre el seu contingut, hem acordat tots tres, per unanimitat, havent pres en consideració la jurisprudència que afecta aquest cas, i amb l'acord del nostre mestre rabi Salomó ben Adret, de qui hem pres consell, de sentenciar que l'Almoïna no té cap dret sobre aquests béns, encara que la senyora Bonadona morís sense fills, per tal com el seu pare disposà que ella fruis dels béns tota la vida segons les regles relatives a les herències. Per tant, tot i que disposà que fossin donats a l'Almoïna si ella moria sense fills, aquesta disposició no té cap força, car hom no pot posar límits al gaudiment d'una herència. A fi que serveixi de prova a l'esmentada senyora Bonadona, signem amb el nostre nom el dia primer del mes d'elul de l'any 5052 de la creació del món [15 d'agost de 1292] segons el còmput amb què comptem ací a la ciutat de Barcelona. Tot és ferm i valedor.

Jafudà ben Salamó Samuel ben Jucef Jafudà ben Josuè»

Aquest és el document de l'esmentada sentència i del tribunal que la va signar. Nosaltres n'hem fet el trasllat per al coronat damunt dit a requesta de la senyora Bonadona, i havent fet les indagacions necessàries sobre les signatures d'aquell tribunal, hem comprovat que són autèntiques. Hem escrit, doncs, signat i lliurat aquest trasllat a aquest clergue per confirmar la seva compra. Tot és ferm i valedor.

Hossaia ben Jucef Hiya ben Salamó Salamó ben Samuel Saporta

La disputa de Barcelona en el marc de les polèmiques entre jueus i cristians a l'edat mitjana

La coexistència de dues religions tan semblants i tan absolutes com el judaisme i el cristianisme a la Catalunya medieval (i en els altres països de la Mediterrània occidental) no va ser pas una bassa d'oli en una societat profundament bel·licosa (per bé que no superés, ni de bon tros, la bel·licositat dels pobles europeus del segle XX, una part de la qual tots, o molts de nosaltres, hem viscut). Les guerres entre cristians, o entre cristians i musulmans, omplen la història d'aquells temps, no cal pas recordar-les ara, i l'agressivitat contra aquell sector de la població de les nostres viles i ciutats que s'entossudia a no acceptar la veritat cristiana perquè ja en tenia prou amb la veritat hebraica es convertí a vegades, més enllà de l'expressió quotidiana d'un menyspreu secular, en cruents avalots que marquen la vida dels jueus en terres cristianes al llarg de tota l'edat mitjana. Aquesta agressivitat entre jueus i cristians generarà sovint, entre els intel·lectuals, polèmiques de gran envergadura destinades a fonamentar les pretensions de cada part de ser el *verus Israel*.

Ja en els primers temps del cristianisme van sorgir obres apologetiques que intentaven apuntalar en una determinada interpretació de l'Esclitura la nova religió que els deixebles de Jesús de Natzaret havien iniciat, interpretació contestada, òbviament, pels savis representants del judaisme. Recordem entre les obres cristianes més antigues les de Justí Màrtir, Orígenes, Agustí, Isidor de Sevilla, etc. Aquests corrents apologetics continuaren durant tota l'alta edat mitjana en una quantitat imponent de textos, que Bernhard Blumenkranz ha assenyalat i comentat escrupolosament en les seves diverses obres sobre el tema.

Si saltem ràpidament per damunt d'alguns segles i ens situem en plena edat mitjana catalana, trobem que la febre apologetica dels uns i dels altres no havia disminuït gens, ans al contrari, havia augmentat notablement, sobretot en el segle XIII i XIV. L'antiga apologetica jueva havia de fer front a activitats proselitistes cristianes que tenien al darrere de la instigació de l'Església tot el pes de l'espasa dels governants, tot i que aquests, i en el cas de Catalunya és força evident, no sempre estaven prou amatents a seguir les instruccions de Roma com es desitjava.

Entre les iniciatives privades que sorgiren en terres catalanes cal esmentar les activitats proselitistes d'homes de combat tan importants com Ramon Llull, Arnau de Vilanova, Ramon Martí, Francesc Eiximenis, etc. Tots ells havien escrit obres, algunes veritablement monumentals com ara el *Pugio fidei* de Ramon Martí acabat l'any 1278, amb la intenció de convèncer els jueus que la seva fe era vana. Per la part jueva es conserven llibres o tractats que defensen el judaisme d'aquestes envestides, com ara els de Salomó ben Adret, Hasdai Cresques, Profiat Duran, Simon ben Semah Duran, etc. En realitat, no hi ha pràcticament cap pensador jueu de la Catalunya d'aquells segles que no trenqués una llança amb els cristians a favor de la fe jueva, sia en llibres específics sia a l'interior d'obres que tracten de filosofia o d'exegesi. I el mateix caldria dir dels cristians.

D'altra banda, cal remarcar que l'embranchida que prengueren les disputes en la segona meitat del segle XIII podria estar relacionada, per la part cristiana, amb un desig d'aplicar al debat amb els jueus els mètodes que hom utilitzava a les facultats de teologia, sobretot de la *questio* o *disputatio*, un dels exercicis més importants i solemnes de la vida escolàstica, que era un debat sobre un punt de la doctrina al qual assistien tots els estudiants de l'escola, els batxillers de la facultat i tanta gent com volgués. El mestre triava el tema per endavant, presidia el debat i podia intervenir-hi si calia.

Però avui no parlarem pas dels *Contra Indaeos* (ni dels corresponents *Contra Christianos*), obres escrites en què els jueus són un simple fitó immòbil i mut contra el qual el cristià llança els seus arguments en forma de sagetes de foc, de *tela ignea*, com les qualificava J. C. Wagenseil en el seu llibre de polèmiques editat al final del segle XVII (que conté la primera edició impresa del text hebreu de la disputa de Barcelona), sinó que voldria exposar, limitant-me tant com sigui possible, el text i el context de l'anomenada disputa de Barcelona, despatxant primer, succintament, les altres dues disputes orals que han deixat testimoniats escrits: l'una convocada o provocada pels cristians des d'una posició de força (a través del rei i del Papa), que és la de Tortosa de 1413-1414; i l'altra una polèmica particular, de característiques absolutament

diferents, entre un mercader genovès, Inghetto Contardo, i uns mestres jueus de Mallorca l'any 1286. En diverses obres medievals llatines i hebrees hi ha al·lusions a discussions entre jueus i cristians, que, pel que sembla, no deixaven escapar cap avinentesa per disputar.

Tortosa, febrer de 1413 - novembre de 1414

De la disputa de Tortosa, en temps de Ferran d'Antequera, es conserva l'acta oficial llatina, que és un volum de 600 pàgines, publicat per Antonio Pacios López l'any 1957. Reporta exhaustivament els temes que es van debatre durant aquell any i mig. Va ser una controvèrsia a gran escala, convocada l'any 1412 per Benet XIII (l'antipapa Pedro de Luna) a instàncies del convers Jeroni de Santa Fe (anomenat Jossua ha-Lorquí en el judaisme) d'Alcaniús. Se celebrà en un saló de la catedral de Tortosa amb gran solemnitat i amb una assistència —diuen les cròniques— de mil a dues mil persones en cada sessió. Les darreres sessions, però, van tenir lloc a l'església de Sant Mateu, al Baix Maestrat. La disputa se centrà en la discussió de 24 tesis que havien estat redactades per Jeroni de Santa Fe i trameses als més de vint mestres jueus que hi participaren, entre els quals cal destacar Zerahya ha-Leví (Ferrer Saladín) i Vidal Benvensiste de Saragossa, Samuel ha-Leví de Calataiud, el filòsof Jucef Albó de Daroca i Bonastruc Desmaestre de Girona. L'argument principal consistí a provar que la vinguda del messies ja havia tingut lloc i també a retreure els errors del Talmud sobre aquest fet indubtable per als cristians. Arran de la disputa van ser molt nombrosos els jueus que es van batejar.

A més de les actes llatines, s'han conservat dos resums hebreus sobre algunes de les tesis fonamentals debatudes durant la disputa, l'autenticitat dels quals fou perfectament esclarida per Jaume Riera ja fa trenta anys. Un d'aquests resums, anònim, va ser publicat per S. H. Halberstam l'any 1868; l'altre és el text del capítol 40 de l'obra *Sevet Yehudà* de Salomó ben Verga, publicada l'any 1544 i reeditada contínuament fins avui. Jaume Riera demostrà,

més enllà d'alguna al·lusió que ja havien fet alguns autors en aquest sentit, que el resum anònim és l'autèntic i el text de Salomó ben Verga un arranjament literari d'aquell resum fet posteriorment. Ambdues versions contenen diverses referències a una disputa que van tenir fra Pol i mestre Mossé de Girona, per bé que no diuen enlloc que fos a Barcelona. Vegem alguns fragments de la versió anònima amb traducció de Jaume Riera.

El dia 7 de febrer de l'any 1413, segons el compte dels cristians, vinguérem a presència del senyor papa que s'estava al seu temple, anomenat temple episcopal, a la ciutat de Tortosa. Nosaltres, en nombre de vint-i-dos, homes savis i coneguts, hi érem com a delegats de les aljames del regne d'Aragó i de Catalunya, convocats per ordre escrita del senyor papa que ens manava de respondre a les qüestions del savi mestre Jerònim d'Alcanyís, que abans es deia Yehošu'a Lorquí. Ens presentàrem en tal dia davant el papa, per respondre al text que aquest savi havia redactat sobre la vinguda del messies. El papa havia manat a tots els savis israelites del regne d'Aragó de discutir en la seva presència sobre aquesta qüestió.

I vinguérem davant seu al matí del dia mencionat tal com se'ns havia manat, i ens hi trobàrem tots els delegats esmentats, i també molts de l'aljama de Tortosa. El papa s'assegué al seu setial a la sala gran del temple, i allí hi havia reunits tots els cardenals, menorets, predicadors i savis en teologia, comentaristes, els honorats de la ciutat i molta gent del poble, com unes mil persones. Mestre Jerònim era a un cantó, un poc apartat del setial, i tots els jueus seguiren al seu davant.

El papa prengué la paraula i digué: «Escolteu-me tots vosaltres, jueus i cristians; us diré les meves paraules i us faré saber quina és la intenció d'aquesta assemblea que he convocat ací». I féu un gran discurs sobre això. L'objecte i fi del discurs fou mostrar a la gent i als notables la intenció de la controvèrsia, el com i el perquè; en resum, que la seva intenció en convocar aquesta controvèrsia no era de discutir sobre la religió dels jueus i cristians, quina d'ambdues era veritable, que prou sabia que la religió dels cristians era la veritable, tant als seus ulls com als de qualsevol cristià, sinó que la seva intenció era de fer veure i demostrar als jueus que al Talmud és ben clar que el messies ja ha vingut. I sobre això parlà molt.

Sobre l'antiga llegenda que diu que el messies nasqué el dia de la destrucció del Temple i que ara és al Paradís, com Henoc i Elies, mestre

Astruc ha-Leví d'Alcanyís digué que hi havia altres fragments que contradeien aquesta llegenda.

[...] I diuen que no nasqué el dia de la destrucció del Temple i que no naixerà fins al final dels temps, és a dir, que nasqué en potència el dia de la destrucció del Temple de manera que, quan Israel en serà digne, a l'instant haurà nascut.

Respongué el papa: «Vull que em digueu el vostre propi parer, si nasqué en aquell dia o no ha nascut, i que m'ho digueu en una sola frase».

Li digué el rabí Matatiahu: «El parer del fragment és que nasqué el dia de la destrucció del Temple».

Respongué el papa: «Com és que nasqué i encara no ha vingut?».

Li respongué el savi rabí Matatiahu: «Nasqué de manera que, si Israel se'n fa digne, que estigui ja a punt».

Digué el papa: «Aquesta resposta no diu gran cosa; si nasqué és que ja ha vingut».

Aleshores s'aixecà el savi mestre Salomó Maimon de la comunitat de Tortosa i digué: «Si em doneu la vostra vènia, senyor papa, respondré jo, pel meu cantó, a aquesta qüestió».

Els savis intentaven de fer-lo callar i li deien que no respongués. Quan el papa s'adonà que els jueus intentaven de fer-lo callar, digué que volia que respongués precisament mestre Salomó.

I aquest savi cridà en altes veus i digué: «El que ha llegit mestre Jerònim “és nat” vol dir que nasqué en potència. I *nat* s'explica com a nom comú [de diversos sentits metafòrics segons el context], com ara “Abans que les muntanyes nasquessin” (Sl 90,2), “El que el dia fa néixer” (Sl 27,1) i “Concebé iniquitat i naixerà misèria” (Jb 15,35). Tot i que el messies no nasqué en acte es pot dir que és nat, és a dir, que fou projectat que nasqués; i això [que Déu ja hagués decidit que nasqués] es demostra pel que diu l'Escriptura de manera plena als versets: “I el Líban amb tot i la seva força caurà” i “Sortirà un rebrot de la soca de Jessé”. Que aquests versets no diuen pas que en aquell dia de la destrucció del Temple ja haurà nascut; que els versets no aclareixen pas més del que diu el fragment». I sobre això féu un llarg discurs molt exacte i ajustat. I encara afegí més aquest orador: «Que *és nat* es refereix al temps futur, com quan diu l'Escriptura: “Heus ací que és nat un fill a la casa de David, que es dirà Josies” (1R 13,2), cosa que no s'esdevingué fins al cap de tres-cents anys. I per això direm que aquest *és nat* tant pot voler dir *naixerà* com *ha nascut* com *ara neix*, que no

tan sols un significat és l'autèntic; i per això diem que és la voluntat de Déu que tingui molts significats, i per això podem comentar de manera que ací vol dir *naixerà*. Aleshores callà, el papa s'aixecà, abandonàrem la seva presència i hi tornàrem l'endemà, dissabte, perquè així ho volgué el Papa.

I així d'una manera intermitent durant un any i mig...

Mallorca, 1286

La disputa de Mallorca del 1286 tingué lloc mentre Alfons II el Franc n'era rei, interrompent durant deu anys el regnat del seu oncle Jaume II. El text que ens la reporta és en llatí i va ser escrit per la part cristiana; se'n conserven dotze manuscrits, el més antic dels quals és del segle XIV. El protagonista cristià és el mercader genovès Inghetto Contardo; la part jueva són diversos *sapientissimos Iudeos et doctores in synagogis Iudeorum*. Es tracta d'una polèmica particular, que reflecteix probablement un fet històric esdevingut a Mallorca aquell any. Atès el caràcter de la part cristiana, un mercader, és a dir, un cristià ras, no ha de fer estrany que no hi hagi gaire retòrica, ni gens de debat filosòfic, ni cap referència al Talmud. Només la Bíblia tota sola és el comú denominador que forneix les armes per a la polèmica. No és evident quina va ser la llengua parlada utilitzada en la disputa (llatí, català, genovès o totes alhora?), però és curiós de veure que en més d'una ocasió els jueus parlen entre ells en hebreu, probablement perquè el cristià no els entenguí, no pas perquè fos la seva llengua parlada habitual. També els cristians sabien parlar llatí... Vegem-ne alguns fragments:

Els jueus digueren: «Quan Zacaries diu: “Jo no sóc pas profeta; jo sóc un home que treballa la terra [...] i el qui haurà profetitzat, els seus pares el maleiran” (Za 13, 5 i 3), es tracta dels vostres framenors, predicadors i altres de la mateixa mena, que prediquen i sedueixen la gent, dient: El Senyor ha dit això i allò, mentre ells viuen en el mal i roben tot el que poden. On trobem dit que l'home se salvi per les seves malvestats?».

Inghetto respongué: «Cal saber, i prou que ho sabeu, jueus, que els framenors i els predicadors i els altres homes de bé que prediquen la paraula de Déu no diuen pas que siguin profetes; generalment, es compten entre els pecadors, es diuen pecadors i no pas profetes; per això s'adrecen a Déu en aquests termes: “Nosaltres, pecadors, et preguem que ens escoltis”. Us dic sincerament que si algú afirmava: “El Senyor m'ha parlat”, la gent sàvia i plena de pietat el tindrien per dolent i estult, dirien que està boig i no creurien res del que digués».

Els jueus digueren: «Com pots dir això? No dieu, vosaltres cristians, que tal o tal frare és un sant i un home de bé, i també: Anem a escoltar el sermó perquè tal sant home ha de predicar? Mira que no et contradiguis, car afirmes que són pecadors, mentre d'altres els tenen per sants».

Inghetto respongué: «Si vosaltres, jueus, no ho enteneu, no és culpa meua. Jo no dic pas que tal home sant o bo sigui un pecador, sinó que jo he dit que entre nosaltres, els cristians, no hi ha ningú tan just que no es declari pecador, sobretot durant la confessió, que és deguda només a Déu. I quan un religiós o un prevere s'acosten a l'altar de Déu per dir la missa, primer es confessa a Déu i al germà: Jo pecador confesso a Déu i a tots els sants, i a tu germà, els meus pecats, etc.».

[...]

Els jueus digueren: «En els temps del messies, no forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances? Empunyarà un poble l'espasa contra un altre? (vegeu Is 2,4). I vet aquí que avui el món sencer està en guerra, sobretot el teu país, Gènova, contra els pisans, i gairebé tots els reis i els prínceps de tots els països es fan la guerra entre ells, i amb l'Església romana. No creiem que sàpigues d'un sol país cristià o d'una sola província cristiana que gaudeixin de pau. Com pot ser que el messies hagi vingut, el que tu dius que ha vingut, i que facis messies el teu Crist?».

Inghetto respongué: «Entre els homes bons i justos sempre hi ha pau; entre els dolents i envejosos, sempre hi ha guerra. Si comprenieu bé les paraules dels profetes, estic segur que no m'oposàrieu aquests arguments».

[...]

Inghetto digué: «La còlera destorba l'ànima i el pecat lleva l'esperit i la intel·ligència. Per això, per conèixer i entendre el dia de la vinguda del messies, us cal eliminar la còlera dels vostres cors i penedir-vos dels vostres pecats; llavors entendreu i coneixereu el dia de salvació i de la vinguda del messies».

Els jueus digueren: «Desitgem moltíssim de saber-ho! Però si tots els clergues, els framenors i els predicadors es reunien, no podrien fer-ho, i tu, que ets un mercader, et penses que ho pots fer. Estàs ben equivocatl Però tu pots divagar més i més agosaradament que els framenors i els predicadors que tenen la tasca de discutir i de deliberar sobre aquestes coses. Nosaltres volem dir-te i afirmar que en els temps del senyor Jaume, rei d'Aragó, que fou pare del senyor Pere i avi del senyor Alfons, que regna actualment, alguns framenors i predicadors van anar a Girona, entre els quals hi havia fra Pol, que havia estat jueu, i molts altres cristians expertíssims, i fins i tot diversos doctors en lleis, i van disputar amb els meus jueus. Per saber com va acabar, pregunta-ho als qui hi foren i sabràs si va acabar bé per als cristians o no».

Inghetto respongué: «De tot això, no n'he sentit parlar mai. Per tant, us prego que si teniu el text d'aquesta disputa, me'n doneu una còpia car delejo molt de tenir-ne una traducció».

Els jueus digueren: «I tant que el tenim, i l'hem enviat als nostres jueus per tot el món».

Inghetto digué: «Per què no l'utilitzeu i per què no feu servir els arguments que, segons dieu, van oposar als cristians, amb els quals arguments, pel que sembla, els cristians van ser vençuts, cosa que no crec, perquè fra Pol era allí?».

Els jueus digueren: «No ens escau de parlar de temes tan difícils amb tu; no hi entendries ni un borrall».

Barcelona, 1263

La disputa de Barcelona, que va tenir lloc l'estiu de 1263, és la culminació de l'obra missionera d'un convers esdevingut dominic: fra Pol Cristià, nat a Montpeller i convertit al cristianisme per les prèdiques de Ramon de Penyaforat vers el 1229. És alhora la continuació d'una controvèrsia que ja havia tingut lloc abans a Girona amb mestre Mossé, a la qual fan referència explícitament els protagonistes jueus de la disputa de Mallorca, com acabem de veure, tot afegint que en corre un resum en hebreu, i també l'acta llatina de la disputa de Barcelona.

La part jueva va ser representada principalment per l'esmentat mestre Mossé de Girona (Mossé ben Nahman o Nahmànides), però no pas tot sol, sinó acompanyat d'altres personatges innominats experts en la religió jueva. L'acta llatina segellada per Jaume I ho confirma i, a més, circumscriu clarament els límits i el contingut del debat:

En l'any del Senyor de 1263, el dia 20 de juliol, en presència del senyor rei d'Aragó i de molts altres barons, prelats, religiosos i cavallers, al palau del senyor Rei a Barcelona, havent estat Mossé, anomenat mestre, jueu, convocat de Girona pel mateix senyor rei, a instàncies dels frares predicadors, i essent-hi ja present amb altres jueus que pareixien i eren tinguts pels més entesos entre ells, fra Pol, prèvia consulta amb el senyor rei i amb alguns frares predicadors i menorets que hi eren, declarà a l'esmentat mestre jueu —no pas amb la intenció de dur la fe del Senyor Jesucrist a debat amb els jueus, com si fos cosa dubtosa, car aquesta fe no admet, a causa de la seva certesa, cap mena de discussió, ans perquè la veritat d'aquesta fe es mostrés tan evident que esvais els errors dels jueus i fes perdre la confiança de molts d'ells que, no podent defensar ells mateixos llurs errors, deien que l'esmentat mestre jueu sabia respondre a bastament a totes i cadascuna de les coses que hom els argumentava— declarà, doncs, que ell fra Pol, amb l'ajuda de Déu demostraria, per mitjà d'escrits tinguts per comuns i autèntics entre els jueus, els punts davall especificats, segons l'ordre que segueix:

— Que el messies, que significa el Crist, aquell que els jueus esperaven, havia vingut d'una manera certa;

— ítem, que el messies, tal com ja havia estat predit pels profetes, havia de ser veritablement Déu i veritablement home;

— ítem, que en veritat havia sofert passió i havia mort per la salvació del gènere humà;

— ítem, que el dret i el culte jueus havien cessat i devien haver cessat després de la vinguda del dit messies.

[...]

Així, doncs, havent preguntat a l'esmentat Mossé si volia respondre a les damunt dites qüestions, aquest digué i afirmà, sense vacil·lar, que sí, i que si calia romandria a Barcelona amb aquest fi, no solament un dia o una setmana, o un mes, sinó fins i tot un any.

[...]

Hom li féu present que quan fra Pol anà a Girona per discutir amb ell sobre diverses qüestions que pertanyen a la salvació, i li exposà, entre d'altres coses, amb molta cura, la fe en la Santa Trinitat, així sobre la unitat de l'essència divina com la trinitat de persones, doctrina que els cristians creuen i tenen com a vera, havia admès que si els cristians hi creien talment com li havia estat exposat, ell creia que així calia veritablement acceptarla. Havent-li repetit això de nou davant el senyor rei, no ho desmentí, ans callà, i callant atorgà.

Després d'haver estat confutat públicament amb arguments d'autoritat en totes les coses que li presentaren —segons diu l'acta llatina, que les relacions una a una— el rei Jaume declara i reconeix que «cadascuna de les coses dites i fetes, ho foren en presència nostra i de molta gent, tal com es conté més amunt en la present acta, en testimoniatge de la qual cosa, hem volgut posar ací el nostre segell per a memòria perpètua d'aquest fet».

El problema principal amb què topa l'estudi del text hebreu tradicional de la disputa de Barcelona són els estudiosos que, en tractar d'explicar aquest fet històric, s'arregleren vehements al costat d'una de les parts i acaben utilitzant-la per a les seves pròpies i ara ja, traspassat el segle xx, fútils necessitats apologètiques. El text de la disputa de Barcelona és una enlluernadora defensa del judaisme, escrita molts anys després que tingués lloc. Costa de creure que mestre Mossé de Girona tingués la gosadia de dir davant del rei i les autoritats cristianes ni la meitat del que reporta. Estic d'acord amb el que va escriure Jaume Riera en l'estudi introductor que precedeix l'edició de la traducció catalana de la disputa, publicada l'any 1985: «La relació hebrea [...] és una novel·lista feta al final del segle xv, partint d'un resum dels arguments esgrimits realment al moment de la disputa, completats i arrodonits amb d'altres arguments que creia el novel·lista que s'hi podien haver donat, però que de cap manera no hi foren adduïts. Cal tenir present, doncs, que la relació hebrea, tal com avui la podem llegir, no reflecteix la disputa real de la manera que es produí l'any 1263, sinó tal com l'estructurà, dos-cents anys després, un piadós novel·lista jueu del final del segle xv a través d'un resum que en descobrí, posant-lo en

primera persona». Els manuscrits que M. Steinschneider va fer servir per a la seva edició científica d'aquesta disputa l'any 1860 no eren anteriors al 1600; cal remarcar que existeixen alguns manuscrits més antics, del segle xv, però tots són, pel cap baix, dos segles posteriors a la disputa. L'edició de Steinschneider és la que serví de base a H. D. Chavel per a la seva pròpia edició dins les obres completes de Mossé ben Nahman (Jerusalem, 1964).

Tot i que els textos llatí i hebreu concorden en molts dels temes que es van tractar, és absurd de pensar que caldria que coincidissin en tot per arribar a reflectir una objectivitat que ningú no pretenia aconseguir. Els textos són la continuació de la controvèrsia, com l'obra d'alguns dels historiadors dels segles XIX-XX. Hi ha, tanmateix, estudiosos importants que han reconegut el caràcter polèmic més que històric del text hebreu de la disputa, com ara Y. Baer: «Em penso haver provat que l'escrit de RaMBaN no és un informe fidel, sinó només un escrit de propaganda, talment com l'acta llatina [...]. Amb tot i que les seves paraules s'acostin més a la veritat, no posseïm, tanmateix, cap testimoniatge fidedigne del que hom va dir i va fer a Barcelona» [*Tarbiz*, 2 (1931/32): 184]. També Cecil Roth, tot i creure que el text va ser escrit per Mossé ben Nahman, afirma: «És absurd esperar d'escrits de fa set segles un nivell de veracitat que fins i tot avui no trobaríem en circumstàncies semblants. Cada autor (de l'acta llatina i del text hebreu) va enregistrar fins a cert punt no solament el que es va dir a la controvèrsia sinó també el que ell hauria volgut que s'hi hagués dit». És el que diu Jacob Katz parlant de la disputa de París del 1240: «La crítica històrica ha arribat a la conclusió que la versió hebrea no és un registre del que es va dir realment en el moment de la disputa, ans una reconstrucció lliure escrita per a ús dels lectors jueus, ensenyant-los el que un disputador hauria pogut replicar si hagués pogut expressar-se lliurement».

Un altre problema que planteja la disputa de Barcelona és el fet que s'hagi identificat erròniament Mossé ben Nahman amb Bonastruc de Porta (o Saporta), un altre mestre jueu de Girona que degué intervenir en múltiples disputes amb cristians i que, el 1265 (dos anys després de la disputa), va ser acusat pels dominics d'haver dit paraules en vituperi de la fe catòlica i d'haver-ne fet un llibre, del qual havia enviat una transcripció al bisbe de Girona

(Pere de Castellnou), que li havia demanat d'escriure'l. Jaume I reconeix en un document d'aquell any, com li havia recordat l'acusat, Bonastruc de Porta, que li havia donat permís de parlar lliurement; però, no havent acceptat els dominics la pena d'exili de dos anys i la crema del llibre que el rei proposava, que tenia el geni fort, l'absol. Encara més tard, l'any 1266 o 1267, el papa Climent IV insta el rei català a castigar aquell blasfem que disputà en la seva presència amb fra Pol i que va escriure un llibre que s'ha escampat per diverses regions. No deixa de produir una certa perplexitat l'existència d'un document del 29 de maig de 1264 en què Jaume I perdona també Astruc de Porta de Vilafranca del Penedès, germà de Benvenist de Porta, batlle de Barcelona, la pena d'exili a què l'havia condemnat per haver proferit mots blasfems durant una controvèrsia. Hi devia haver en aquells temps no solament disputes sinó baralles contínues a propòsit de la religió.

A causa de l'existència de documents que esmenten mestre Mossé de Girona i Bonastruc de Porta separadament, però involucrats en les mateixes disputes amb els cristians, tant a Girona com a Barcelona, alguns historiadors havien pensat que potser hi havia hagut dues disputes de Barcelona; d'altres, davant l'existència de dos personatges, amb noms diferents, que duïen a terme les mateixes activitats forçadament apologetiques, es decantaven a creure, com és natural, que eren dues persones diferents (Diago, Carpoz, Tourtoulon, Kayserling i possiblement Steinschneider). Tanmateix, Heinrich Grätz, amb tota la seva imponent autoritat, suggerí un dia, a mitjan segle XIX, que Bonastruc de Porta no era sinó el nom vulgar del savi Mossé ben Nahman. D'aleshores ençà, gairebé ningú no ha gosat reflexionar sobre l'autenticitat d'aquesta identificació, que ha restat fins avui un simple argument d'autoritat, mai no demostrat. Bonastruc de Porta és anomenat «mestre jueu de Girona» en diversos documents reials datats entre 1258 i 1265 que el mostren immers en els afers d'aquest món; Jaume I li concedí el molí del rei i totes les rendes del mercat de Girona. Resulta inversemblant de pensar que darrere aquest Bonastruc negociant en les coses d'aquest món, a més de disputador, és clar, hi pugui haver el savi i pietós Mossé ben Nahman,

que emigrà a la terra d'Israel per coherència amb el seu pensament religiós (i no pas exiliat, com encara diuen alguns) i que tenia més en compte les coses del «Món que Ve» que no pas les del que ja ha vingut i en el qual vivim. Tot i que les circumstàncies d'aquesta exposició no em permeten d'allargar-me sobre el tema, ni de donar-ne més detalls bibliogràfics, em permeto, així i tot, de dir que, segons el meu parer (és la meva hipòtesi), Bonastruc de Porta i Mossé ben Nahman són dos personatges diferents (no hi ha cap document en absolut que provi la seva identitat) i que tots dos van assistir a la disputa de Barcelona de l'estiu de 1263 i a d'altres polèmiques amb fra Pol. Crec que devia ser Bonastruc de Porta qui va escriure un llibret amb arguments o mots considerats blasfems i a qui els dominics van voler castigar l'any 1265. El text hebreu de la disputa de Barcelona en què Nahmànides parla en primera persona deu ser una amalgama de notícies mig llegendàries i d'escrits breus que corrien de comunitat en comunitat (com el resum de rabí Menahem publicat ensems amb la traducció catalana de la disputa).

Vegem ara alguns fragments, més extensament que no pas en el cas de les altres dues disputes, de la meva traducció de la versió tradicional de la polèmica que hi hagué entre els mestres jueus i fra Pol l'estiu de 1263 a Barcelona.

Comença parlant mestre Mossé de Girona:

[2] El senyor rei em manà que disputés amb fra Pol en presència d'ell i dels seus consellers, al seu palau de Barcelona. I jo li vaig dir que faria el que m'ordenava si em donava llibertat d'expressar-me com jo volgués. Vaig demanar, doncs, el consentiment del rei, de fra Ramon de Penyaforç i de tots els seus companys allí presents.

[3] Fra Ramon de Penyaforç respongué: «D'acord, mentre no diguis res d'ofensiu».

[4] Però jo els vaig replicar: «No vull estar sota el vostre judici en això, sinó que desitjo poder dir lliurement el que calgui en tot el que pertanyi a aquesta controvèrsia, talment com vosaltres direu el que voldreu. La meua intenció és de parlar respectuosament, però segons la meua consciència». I tots ho van atorgar així.

[5] En conseqüència vaig continuar dient: «La majoria de les disputes entre cristians i jueus acostumen a tractar d'observances religioses sobre les quals no recolza la fe de manera fonamental. Tanmateix, jo no voldria disputar, davant d'aquesta honorable cort, sinó d'aquells punts fonamentals entorn dels quals neixen les controvèrsies». [6] Com que tots digueren que els semblava molt bé, acordàrem, doncs, de discutir primer de tot la qüestió del messies, és a dir, si ja havia vingut, com creuen els cristians, o si encara havia de venir, segons creuen els jueus. En acabat, esbrinàrem si el messies era veritablement diví o bé únicament home, nascut d'home i de dona.

Volent reblar el clau de la seva rèplica a propòsit dels arguments cristians que pretenen demostrar que la vinguda del messies ja ha tingut lloc, mestre Mossé s'adreça al rei i li diu:

[47] «Senyor, escolteu-me un moment encara. Ni la nostra religió, ni la nostra veritat, ni el nostre dret, no recolzen de manera fonamental en cap messies; vós em sou més profitós que un messies. Vós sou rei i ell també. Vós sou rei dels gentils, ell rei d'Israel, per tal com un messies no és sinó un rei de carn i ossos com vós. Quan reto culte al Creador amb la vostra vènia, en exili, enmig de patiments i servitud, en l'oprobri dels pobles i rebent ultratges sens fi, la meva recompensa és més gran, car faig ofrena a Déu del meu cos, i mereixo molt més de viure al Món que Ve. En canvi, quan hi haurà un rei d'Israel, de la meva pròpia religió, regnant damunt tots els pobles, llavors hauré de seguir per força la llei dels jueus, i la meva recompensa no serà tan gran. Però el punt cabdal per què jueus i cristians controvertim rau en el fet que el que vosaltres sosteniu del dogma de la divinitat és cosa molt aspra. Vós, senyor, sou cristià i fill de cristians, i tota la vostra vida heu sentit el que diuen els clergues, menorets i predicadors, que us han omplert el cap i fins i tot el moll dels ossos d'aquesta doctrina, la qual ha arrelat en vós per la força del costum. Tanmateix, el que vosaltres cristians creieu, i que és principi i fonament de la vostra fe, no és consonant a raó ni la natura ho consent, ni els profetes ho han dit mai. Parlar de miracle no fa tampoc més entenedor el fet que el Creador dels cels i de la terra i de tot el que contenen, entrés al ventre d'una dona jueva, hi cresqués durant nou mesos i nasqués infant petit, i després, que es fes gran, fos lliurat en mans dels seus enemics, jutjat,

condemnat a mort i al capdavant fins i tot mort, i que després digueu que viu i que tornà al seu lloc primer. Això no ho pot admetre cap jueu ni cap altre home. Debades declarareu les vostres raons, car és aquí on arrela el nostre desacord.»

I continua dient, davant la insistència de fra Pol:

[49] «Crec i tinc per cert que el messies no ha vingut [...]. M'és impossible de creure en la seva messianitat [de Jesús], car diu el profeta, parlant del messies: “El seu domini s'estendrà d'un mar a l'altre mar, des del riu fins a l'extrem de la terra” (Sl 72,8). Jesús, en canvi, no tingué res sota la seva dominació, ans va ser perseguit dels seus enemics i hagué d'amagar-se; al capdavant, però, anà a parar a les seves mans. Si no pogué alliberar-se'n, com mai hauria pogut alliberar tot Israel? Després de mort no tingué tampoc cap domini; en la formació de l'imperi Romà no hi tingué ni art ni part. Al contrari, abans que creguessin en ell, la ciutat de Roma senyorejava la major part del món, mentre que en acceptar la seva doctrina començaren a perdre molts dominis. Ara els seguidors de Mahoma tenen més poder que ells. També diu el profeta que al temps del messies “ja no caldrà que s'instrueixin els uns als altres, ni que es diguin: Coneixeu el Senyor! Perquè tots em coneixeran”, etc. (Jr 31,34). I semblantment: “La terra estarà plena de la coneixença del Senyor, com les aigües cobreixen el mar” (Is 11,9). I així mateix, “Amb llurs espases forjaran relles i amb les llances, falçs. Les nacions no alçaran l'espasa l'una contra l'altra ni aprendran més a fer la guerra” (Is 2,4). Doncs, bé: d'ençà de l'època de Jesús que el món és ple de violència i destrucció, els cristians sobrepujant tots els altres pobles en vessament de sang i deshonestedat. Que perillós us seria, Senyor, a vós mateix i als vostres cavallers, si no estàveu ensinistrats a fer la guerra!»

[...]

[84] Fra Pol s'alçà i preguntà: «El messies del qual parlen els profetes, creus que ha de ser home perfecte i Déu veritable?» [85] Vaig replicar: «Vam convenir al començament que primer discutiríem si el messies havia vingut, com vosaltres afirmeu, i després si era Déu mateix. Que hagués vingut no ho has pas provat, ja que he refutat tots els flacs arguments que has adduït. I en aquest punt, he guanyat jo el plet, puix que et toca encara d'aportar una nova prova. Això és el que vau acceptar. Nogensmenys, si no reconeixeu que he guanyat aquesta causa, estic prompte a al·legar

proves conclusives respecte a aquesta qüestió, si em voleu escoltar. Havent restat ben clar que el vostre Jesús no és messiès, no us cal disputar si el messiès que ens ha de venir a nosaltres serà plenament home o què». [86] I els savis jutges que hi havia allí van dir que en això tenia jo raó. [87] Però el rei em digué: «Sigui com sigui, respon-li». [88] Vaig fer: «La veritat és que el messiès que ha de venir serà plenament home, fill d'un home i d'una dona, nascut de llur unió, com jo; i serà del llinatge il·lustre de David, de la seva sement, com està escrit: “Sortirà un tany de la soca d'Isaï”, etc. (Is 11,1), i també: “Fins que vindrà Xiló” (Gn 49,10), a saber, el seu fill, car Xiló deriva de *xilyà*, que vol dir secundines, és a dir, que naixerà com neixen tots els homes, amb les secundines. Si fos esperit de Déu, com dieu, no seria del llinatge d'Isaï, encara que habités el ventre d'una dona que fos de la seva descendència, ni rebria el seu regne en heretatge, ja que ni les dones ni llurs descendents no hereten, segons la Torà, quan hi ha algun mascle (TB *Bava Batra*, 115*b*), i de descendents mascles, David n'ha tingut sempre».

[...]

[89] Fra Pol digué: «Considerem ara, tanmateix, el salm que fa: “Salm de David, oracle del Senyor al meu senyor: Seu a la meva dreta”, etc. (Sl 110,1). Qui pot ser aquest que el rei David anomena “el meu senyor” sinó Déu? Altrament com podria un home seure a la dreta de Déu?». [90] El rei exclamà: «És una pregunta molt pertinent! Car si el messiès fos només home, del llinatge de David, aquest no l'anomenaria “el meu senyor”. Si jo tenia un fill o un nét, eixit de la meva sement, encara que governés tot el món, jo no l'anomenaria “el meu senyor”, ans voldria que fos ell qui m'anomenés “el meu senyor” i que em besés les mans». [91] Em vaig girar cap a fra Pol i li vaig dir: «Ets tu el savi jueu que ha trobat aquesta nova interpretació i que ha apostatat per causa d'ella? Ets tu qui ha demanat al rei de reunir els savis jueus per disputar d'aquestes noves interpretacions que has descobert? És que no n'havíem sentit parlar mai, d'això? No hi ha cap clergue ni fins i tot cap criatura que no retregui als jueus aquesta dificultat o contradicció. És una qüestió molt antiquada». [92] El rei féu: «Tanmateix, respon-hi». [93] Vaig continuar dient: «Doncs, escolteu-me. Fou el rei David el poeta que compongué aquests salms inspirats per l'Esperit Sant. I els compongué perquè hom els recités davant l'altar del Senyor. Ell, però, no els podia recitar personalment; ni li era llegut de fer-ho, car la Torà li ho prohibia. Per això va lliurar els salms als levites,

perquè els cantessin, com atesta ben clarament el llibre de les Cròniques. Així, doncs, en compondre els salms es veié constret a emprar una forma gramatical que convingués al levita que els havia de recitar. Si aquest hagués dit: “Oracle del Senyor a mi”, hauria dit una mentida; en canvi, era encertat que al temple el levita digués: “Oracle del Senyor al meu senyor”, val a dir, a David, “seu a la meva dreta”. El sentit d'aquest “seu a la meva dreta” és que Déu Sant, beneït sigui, el defensaria tota la vida, l'alliberaria i faria que sobrepujés tots els seus enemics. I així va ser; car en un dia, brandant la llança, va traspasar vuit-cents homes d'un sol cop. Hi ha cap cavaller dels que teniu davant vostre el coratge del qual li abastés a fer tal proesa? És això la dreta de Déu. Talment ho diu David: “Em sosté la vostra dreta” (Sl 18,36), i també: “La dreta del Senyor fa triomfar, la dreta del Senyor exalta” (Sl 118,15-16). Del nostre mestre Moisès (la pau sigui amb ell) hi ha escrit això: “Déu posà el seu braç gloriós a la dreta de Moisès” (Is 63,12). Moisès mateix, parlant de l'esvaïda del faraó, diu: “La vostra dreta, Senyor, ha esclafat l'enemic” (Ex 15,6). L'Esclatadura té la seva manera de dir en molts llocs [...]. Així és com cal esguardar totes les coses que diu el nostre mestre Moisès a la Torà. En el passatge que has citat, hagué d'emprar forçosament aquesta manera de dir. Els salms, com sabeu, foren compostos sota la inspiració de l'Esperit Sant, i es refereixen a David i al seu fill que seirà al tron, és a dir, al messiès; puix que si bé es refereixen a David parcialment, es refereixen al messiès, el seu fill, totalment. Com la dreta de Déu Sant, beneït sigui, donà suport a David fins que aquest sobrà els enemics que l'envoltaven, així ajudarà també el messiès fins que aquest farà de totes les nacions l'escambell dels seus peus, perquè tots són enemics seus: han reduït el seu poble a servitud i han negat la seva vinguda i el seu regne; a més, una part d'ells fins i tot s'ha inventat un altre messiès.»

[...]

[102] Heus ací, doncs, tot l'afer de la disputa. No tinc consciència d'haver-ne canviat cap punt. Després, aquell mateix dia, vaig anar a veure el senyor rei, i em digué que la disputa restaria aturada al punt on era i que no havia vist mai ningú que no dient raó fes una defensa tan magnífica com havia fet jo. A la cort vaig sentir dir que el rei i els predicadors tenien en cor de comparèixer a la sinagoga dissabte vinent. Vaig romandre doncs, vuit dies més a la ciutat.

Malgrat que el text sembla que s'hagi d'interrompre aquí, la disputa continuà a la sinagoga, on el rei —diu— persistí a predicar que el messies no era altre sinó Jesús. Aleshores mestre Mossé de Girona es va alçar i va dir:

[103] Els mots del senyor rei em semblen de gran fet, excel·lents, respectables, puix que provenen d'un príncep sobirà, alt i honorable com cap altre al món; però jo no he de lloar-los com si fossin veritat. Tinc proves evidents i raons clares com el sol que la veritat no és com ell diu, i amb tot i que no m'està bé de disputar amb ell, ha dit una cosa que m'ha esbalait. Allò que el senyor rei ens ofereix de creure, que Jesús és el messies, Jesús mateix ho proposà als nostres avantpassats, Jesús mateix maldà per dir-los-ho, i fou absolutament desmentit, ell que sabia i podia provar més que el rei ser certes les seves paraules, ja que vosaltres penseu que era Déu. I si a ell, els nostres avantpassats no l'escoltaren, tot i veure'l i conèixer-lo, com hi hem de creure nosaltres i fer cas del que diu el rei, el qual no té de la qüestió més notícia que una tradició llunyana que li ha pervingut per mitjà de gent que no conegueren Jesús ni eren del seu país, al contrari dels nostres avantpassats, que el conegueren i foren testimonis dels fets!

Després d'una prèdica de Ramon de Penyafort sobre la Trinitat, en la qual intervingué el rei, exposant un exemple per aclarir el tema, i la rèplica de mestre Mossé, el rei s'aixecà i tots se'n van anar. En el darrer paràgraf, mestre Mossé diu:

[108] L'endemà vaig anar a veure el senyor rei, el qual em digué: «Torna-te'n a la teva ciutat en pau i seguretat». I em donà tres-centes monedes d'or. Vaig prendre comiat d'ell molt amorosament. Que Déu em faci mereixedor de viure al Món que Ve. Amén.

L'any 1865, J. Friedländer i J. Kohn, que van editar la gramàtica hebrea d'un misteriós Profiat Duran (possiblement habitant de Barcelona) i hi van afegir alguns textos de l'antiga controvèrsia contra els cristians, van voler justificar

aquestes addicions amb uns mots que faig meus com a cloenda: «En els nostres temps moderns i il·lustrats, aquests textos polèmics han perdut el seu sentit original i l'únic valor que tenen ara per a nosaltres és l'històric».

Bibliografia

- ALSINA, T. i FELIU, E., «Mossé Natan, poeta hebreu de Tàrrega», dins *Constitució de l'Associació d'Estudiosos del Judaisme Català*, Tàrrega, Museu Comarcal, 1985, pàg. 18-19.
- ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain*, Filadèlfia, Jewish Publication Society of America, 1973, vol. I, pàg. 18, 120-122, 131 i 134, vol. II, pàg. 18, 294-295, 365 (n. 337-341).
- ASSIS, Yom Tov, *The golden age of Aragonese Jewry: Community and society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, XX, 380 pàg., esp. pàg. 7-160.
- «Juifs de France réfugiés en Aragon (XIII^e-XIV^e siècles)», *Revue des Études Juives*, 142 (1983), pàg. 285-322.
- «Yehudé Sefarad be-'arka'ot ha-goyyim (ha-me'ot ha-13 we-ha-14)» [«Els jueus hispànics davant el tribunals cristians (segles XIII-XIV)»], dins BEN-SASSON M. *et al.* (ed.), *Culture and Society in Medieval Jewry. Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson* [en hebreu], Jerusalem, The Historical Society of Israel, The Zalman Shazar Center, 1989, pàg. 399-430.
- BAER, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten. I: Aragonien und Navarra*, Berlín, Akademie Verlag, 1929, XVIII, 1.173 pàg., esp. annex II, pàg. 1044-1080: «Zum Urkundenwesen und Privatrecht der Juden in Spanien». [Reedició: Amersham, Anglaterra, Gregg International Publishers Limited, 1970]
- «Ha-yesodot ve-ha-hathalot šel irgun ha-qehil là ha-yehudit bi-ymé ha-benàyim». *Zion* [Jerusalem], 15 (1949-1950), pàg. 1-41. [Traducció anglesa a *Bina. Studies in Jewish History* (Nova York), 1 (1989), pàg. 59-82: «The origins of Jewish communal organization in the Middle Ages»]
- *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlín, Verlag E. Ebering, 1913. [Traducció castellana a *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (s. XIII y XIV)*, Saragossa, Diputació General d'Aragó, Departament de Cultura i Educació, 1985, 252 pàg.]
- BALANÀ, P., *Crònica política de la pre-Catalunya islàmica*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1992, pàg. 60-63.
- BARCELÓ, C., «Algunos arabismos en valenciano», dins *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, vol. I, pàg. 249-250.
- BARJAU, M. E. i CALDERS, T., «Les *azharot* de Rabí Ishaq al-Barseloní», *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus)*, 14, secció E, núm. 1 (1991), pàg. 61-72.
- BARKAI, Ron, «Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique», dins BARKAI, Ron, *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion*, París, Éditions du Cerf, 1994, pàg. 227-251.
- BATLLE Y PRATS, LUIS, «Ordenaciones relativas a los judíos gerundenses», dins *Homenaje a Millàs-Valllicrosa*, Barcelona, CSIC, 1954, vol. I, pàg. 83-92. [Quatre ordinacions dels jurats de Girona de 1445 i 1448]
- BERNER, *On the Western Shores: The Jews of Barcelona During the Reign of Jaume I, El Conqueridor, 1213-1276*, tesi doctoral, Los Angeles, University of California, 1986, pàg. 163-193.
- BLUMENKRANZ, Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430-1096*, París, l'Haia, Mouton & Co., 1960, 440 pàg.
- *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur le juifs et le judaïsme*, París, l'Haia, Mouton & Co., 1963, 304 pàg., pàg. 120, 128 i 142.
- *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, Études Augustiniennes, 1966, 160 pàg.
- BOFARULL, Francisco de, «Los dos textos catalán y aragonés de las ordinaciones de 1333 para los judíos de la Corona de Aragón», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 7 (1913-1914), pàg. 153-163.
- BONNASSIE, P., *La Catalogne du milieu du xe à la fin du xie siècle*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975, vol. I, pàg. 116-117.
- BOS, G., *Aristotle's 'De Anima' Translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen*, Leiden, Brill, 1994 (edició crítica).
- BURNS, Robert I., *Jews in the notarial culture: Latinate wills in Mediterranean Spain, 1250-1350*, Berkeley, University of California Press, 1996, X, 267 pàg.
- CASANOVAS, J., «Propiedades de judíos en el territorio de Barcelona durante los siglos X-XII», *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus)*, 15, secció E, 2 (1992), pàg. 99-108.
- COHEN, Boaz, *Jewish and Roman Law: A comparative study*, Nova York, The Jewish Theological Seminary of America, 1966, 2 volums, XXVII, 898, 22 pàg. [Recull d'articles de l'autor publicats anteriorment en diverses revistes]
- COHEN, Jeremy, *The friars and the Jews: The evolution of medieval anti-judaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, 301 pàg. [Vegeu-ne ressenya de Frederic Raurell a *Estudios Franciscanos* (Barcelona), 86 (1985), pàg. 585-598]
- COLL, José M^º, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV», *Analecta Sacra Tarraconensis* (Barcelona), 17 (1944), pàg. 115-138; 18 (1945), pàg. 59-89; 19 (1946), p. 217-240.

- CONTARDO, Inghetto, *Disputatio contra Iudeos/Controverse avec les juifs*, París, Les Belles Lettres, 1993. Edició i traducció al francès de Gilbert Dahan.
- DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, París, Éditions du Cerf, 1990, 637 pàg.
- DAVIS, M. D., *Hebrew deeds of English Jews before 1290*, Londres, Office of 'The Jewish Chronicle', 1888, XV, 394 pàg. [Edita 208 documents hebraics d'Anglaterra, precedits d'un regest en anglès]
- ELON, Menachem, *Jewish Law: History, sources, principles*, Filadèlfia, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994, 4 volums, LXXXII, 2.229 pàg. Traduït de l'hebreu per B. Auerbach i M. J. Sykes.
- EPSTEIN, Isidore, *The 'responsa' of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the history of Spain*, Londres, 1925. Reedició facsímil: Nova York, Hermon Press, 1968, dins un volum (que aplega també una obra sobre Simon ben Semah Duran) intitulat: *Studies in the communal life of the Jews of Spain as reflected in the responsa of Rabbi Solomon ben Adreth and Rabbi Simon ben Zemach Duran*.
- FELDMAN, Léon A., «Loi territoriale et jurisprudence rabbinique: La règle la loi du pays est la loi au Comté du Roussillon après 1344», *Archives Juives. Cahiers de la Commission Française des Archives Juives* (París), 25 (1987), pàg. 54-57.
- FELIU, Eduard, «Els acords de Barcelona de 1354», *Calls* (Tàrrrega), 2 (1987), pàg. 145-164; seguit de: Jaume RIERA I SANS, «Guia per a una lectura comprensiva dels acords [de Barcelona de 1354]», *Calls* (Tàrrrega), 2 (1987), pàg. 164-179.
- «Profiat Duran: Al tehí ka-avotekha», *Calls*, 1 (1986), pàg. 53-77.
- «Quatre notes esparses sobre el judaisme medieval», *Tamid*, 2 (1998-1999), pàg. 81-122.
- FINKELSTEIN, Louis, *Jewish self-government in the Middle Ages*, Nova York, The Jewish Theological Seminary of America, 1924, XIII, 390 pàg. Reedició facsímil: West Port, Connecticut, Greenwood Press, 1972.
- GARCÍA-BALLESTER, L., FERRE, L. i FELIU, E., «Jewish Appreciation of Fourteenth-Century Scholastic Medicine», *Osiris*, 6 (1990), pàg. 85-117.
- GOITEIN, S. D., *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pàg. 265.
- GONZALVO I BOU, Gener, «Els jueus i els Usatges de Barcelona», *Barcelona. Quaderns d'Història*, 2/3 (1996), pàg. 117-124.
- GRAT, F., VIELLIARD, J. i CLÉMENCET, S., *Annales de Saint-Bertin*, París, Klincksieck, 1964, pàg. 64.
- GULAK, A., *Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri und des griechischen und römischen Rechts*, Jerusalem, Rubin Mass, 1935, 162 pàg.
- *Osar ha-Šetarot ha-nehugim be-Israel* [Recull de documents hebraics corrents entre els israelites], Jerusalem, Defús ha-Poalim, 5686 (1925-1926), XLVIII, 363 pàg. [Edita 403 documents trets de diversos autors (Jafudà ben Barzilai i Issac ben Abamari entre d'altres) i d'alguns manuscrits, ordenats per temes, amb una introducció al capdavant de cada grup]
- GUTENMACHER, Daniel, «The legal concept of political obligation in medieval Spanish Jewish law», *Diné Israel* (Tel-Aviv), 15 (1989-1990), pàg. 63-95.
- HAAS, Peter J., «Political liberty: The rhetoric of the responsa», dins FRANK, Daniel H., *On liberty: Jewish philosophical perspectives*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1999, pàg. 201-214. [Les pàgines 207-209 contenen la traducció del dict. V:220 de Salomó ben Adret sobre la possibilitat que un individu pugui demanar que s'aixequi una excomunió proclamada per la comunitat]
- HALBERSTAM, S. (ed.), *Séfer ha-Sbetarot*, Berlín, 1988.
- HARVEY, W. Z., «L'ànima: un tema comú a rabí Hasday Cresques i Bernat Metge», *Calls*, 4 (1990), pàg. 53-65.
- HUICI MIRANDA, A., *Documentos de Jaime I de Aragón, 1251-1257*, Saragossa, Anubar, 1978.
- IDEL, M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1988, pàg. 212.
- «La història de la Càbala a Barcelona», dins *La Càbala*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1989, pàg. 66-68.
- JAFUDÀ BEN BARZILAI, *Sepher Haschetaroth. Dokumentenbuch von R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona* [en hebreu]. A cura de S. J. Halberstam. Berlín, M'kize Nirdamim, 1898, VIII, 156 pàg. Edició facsímil: Jerusalem, 1967. [Traducció alemanya completa dels documents, però sense els textos introductoris que duen en l'edició original, a MUTIUS, Hans-Georg von, *Jüdische Urkundenformulare aus Barcelona*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, XXII, 194 pàg.]
- KAUFMANN, David, «Jewish informers in the Middle Ages», *The Jewish Quarterly Review*, Old Series, 8 (1895-1896), pàg. 217-238; 527-528. [Edita una lletra de Salomó ben Adret en què explica el cas del calumniador (*malsin*) Vidalón de Porta, que és potser l'únic cas conegut de la condemna a mort d'un jueu català per la pròpia comunitat, en la qual condemna intervingué decisivament el mateix Ben Adret. Hi ha una traducció anglesa d'aquesta lletra a AGUS, Irving A., *Rabbi Meir of Rothenburg: His*

- life and his works as sources for the religious, legal, and social history of the Jews of Germany in the thirteenth century*, Nova York, Ktav Publishing House, 1970 (2), pàg. 672-676. Sobre aquest tema, vegeu ROMANO, David, «Respona y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)», *Sefarad* (Madrid), 26 (1966), pàg. 47-52]
- LASKER, Daniel J., *Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages*, Nova York, Ktav Publishing House, 1977, 286 pàg.
- Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, Barcelona, Riopiedras, 1982. Traducció castellana de J. R. Magdalena Nom de Déu.
- LIMOR, Ora, *The Disputation of Majorca 1286*, tesi doctoral, Jerusalem, The Hebrew University, 1985, vol. II.
- LORBERBAUM, Menachem, *Politics and the limits of the law: Secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford, Stanford University Press, 2001, XII, 216 pàg.
- MILLÁS I VALLICROSA, J., *El "Liber Predicationis contra Judeos" de Ramon Llull*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1957, 153 pàg.
- MOSSÉ BEN NAHMAN, *El llibre de la Redempció i altres escrits*, Barcelona, Universitat de Barcelona i Ajuntament de Girona, 1993, pàg. 46, n. 113.
- MUTIUS, Hans-Georg von, *Jüdische Urkundenformulare aus Marseille in babylonisch-aramäische Sprache*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1994, XIV, 98 pàg. [Traducció alemanya de formularis extrets del *Séfer ha-Ittur* d'Issac ben Abamari de Marsella, el text hebreu dels quals fou publicat i anotat per A. Gulak]
- NEUMAN, Abraham A., *The Jews in Spain: Their social, political, and cultural life during the Middle Ages*, Filadèlfia, The Jewish Publication Society of America, 1948, 2 volums, XXXI, 286 pàg.; XI, 399 pàg.
- ORFALI LEVÍ, Moisés, «R. Šelomoh ibn Aderet y la controversia judeo cristiana», *Sefarad* (Madrid), 39 (1979), pàg. 111-120.
- PARKES, James, *The Jew in the medieval community: A study of his political and economic situation*, Nova York, Hermon Press, 1976, XXII (2), 440 pàg., esp. pàg. 93-271.
- PERLES, J., *R. Salomó ben Abraham ben Adereth*, Breslau, 1863, pàg. 24-56 (apèndix hebreu).
- PRAWER, J., *The history of the Jews in the latin kingdom of Jerusalem*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pàg. 272.
- RABINOWITZ, Jacob J., «The influence of Jewish law on the development of the common law», dins FINKELSTEIN, Louis, *The Jews: Their role in civilization*, Nova York, Schocken Books, 1971, pàg. 1-31.
- RATZABY, «Pitgamim araviyim be-Séfer ha-Shaashuim» [Proverbis àrabs en el Séfer ha-Shaashuim], *Biqoret u-farbanut* (Universitat Bar-Ilan), 9-10 (1976), pàg. 176-196.
- RIBERA-FLORIT, Josep, «Disputes religioses del judaisme català», *Annari de Filologia* (Universitat de Barcelona), 16, Secció E (1993), pàg. 67-78.
- RIERA I SANS, Jaume, «El baptisme de Rabí Ishaq ben Seset Perfet», *Calla*, 1 (1986), pàg. 43-52.
- ROMANO, David, «Respona y repertorios documentales (Nuevos detalles sobre el caso de Vidalón de Porta)», *Sefarad*, 26 (1966), pàg. 47-52.
- «Característiques dels jueus en relació amb els cristians en els estats hispànics», *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*, Girona, Ajuntament de Girona, 1987, pàg. 9-27.
- «Els jueus de Barcelona i Girona fins a la mort de Ramon Borell (1018)», *Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelona, 1992, vol. II, pàg. 123-130.
- «Les juifs de Catalogne aux alentours de l'an Mil», dins BARRAL I ALTET, Xavier, et al. (ed.), *Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1991, pàg. 317-331.
- «Penseurs chrétiens catalans vis-à-vis des juifs», dins COHEN, Jeremy, *From witness to witchcraft: Jews and Judaism in medieval Christian thought*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, pàg. 299-336.
- ROTH, Norman, «The civic status of the Jew in medieval Spain», dins CHEVEDDEN, P. E., et al. (ed.), *Iberia and the Mediterranean world of the Middle Ages: Essays in honor of Robert I. Burns, S.J.*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pàg. 139-161.
- SALRACH, J. M., *El procés de formació nacional de Catalunya (segles VIII-IX)*, Barcelona, Edicions 62, 1978 (vol. II d'*Història de Catalunya*), pàg. 42-44.
- SAPERSTEIN, «The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A Political Perspective», *Jewish History* (Haifa), 1 (1986), pàg. 27-38 (pàg. 38, n. 23).
- SARACHEK, J., *Faith and Reason. The Conflict Over the Rationalism of Maimonides*, Nova York, 1935, pàg. 206-207.
- SARFATTI, G. B., *Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages* [en hebreu], Jerusalem, The Hebrew University, 1968, pàg. 61-129.
- SARNA, N. M., «Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain», dins BARNETT, R. D., *Sephardi Heritage*, Londres, Vallentine Mitchell, 1971, pàg. 329.
- SCHIRMANN, H., *Ha-shirà ha-ivrit bi-Sefarad u-vi-Provence*, Jerusalem, Bialik Institute i Devir, 1961, vol. IV, pàg. 544-546.

SCHOLEM, G., «Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chasidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chiyā», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 75 (1931), pàg. 172-191.

— *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pàg. 56.

SCHWARZFUCHS, Simon, *Kabal: La communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 159 pàg.

Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition) by Abraham ibn Daud, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1967, pàg. 101 (text hebreu, pàg. 73). Edició del text hebreu i traducció anglesa a cura de G. D. Cohen.

SHAHAR, S., «Écrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le Livre de la Création», dins *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, pàg. 350-351.

SHATZMILLER, «Meguil lat ha-hitnatselut ha-qatan le-Calònimos ben Calònimos», *Sefunot*, 10 (1966), pàg. 9-52.

— «Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300», dins PRIVAT, E. (ed.), *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, pàg. 340.

SHOHET, D. M., *The Jewish court in the Middle Ages: Studies in jurisprudence according to the Talmud, Geonic, and Medieval German responsa*, Nova York, Hermon Press, 1974, XV (2), 224 pàg.

SIMON, M., *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, Mouton, 1962, pàg. 34.

SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, pàg. 25.

SIRAT, C., *La philosophie juive au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1983, pàg. 110-111.

STEINSCHNEIDER, Moritz, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín, 1893 [Reimpresió: Graz, 1956], pàg. 652, 783 i 806.

STERN, S. M., «Ibn Hasday's Neoplatonist. A Neoplatonic treatise and its influence on Isaac Israeli and the longer version of the theology of Aristotle», *Oriens*, 13-14, (1961), pàg. 58-120.

STILLMAN, N. A., «Aspects of Jewish Life in Islamic Spain», dins SZARMACH, Paul E., *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, Albany, State University of New York Press, 1979, pàg. 51-84, esp. pàg. 56.

VAJDA, G., «Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 15 (1946), pàg. 121-223.

— «Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 23 (1956), pàg. 46 (n. 2).

VILA, Emma, «El tractament legislatiu de la minoria jueva a Catalunya: de la tradició comtal a les assemblees de Pere I el Catòlic (1150-1213)», *Mossé ben Nahman i el seu temps. Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement (1194-1994)*, Girona, Ajuntament de Girona, 1994, pàg. 327-339.

WENGROV, Ch. (ed.), *Sefer ha-Hinnuch/The book of [Mitzvah] Education*, Jerusalem, Feldheim, 1978-1989, 5 vol.

ZAFRANI, H., *Kabbale, vie mystique et magie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1986, pàg. 29.

ZIMMELS, H. J., «The contribution of the Sephardim to the *responsa* literature till the beginning of the 16th century», dins BARNETT, R. D. (ed.), *The Sephardi heritage: Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, Londres, Vallentine, Mitchell, 1971, vol. I, pàg. 367-401. [Comenta els dictàmens de nombrosos autors catalans, entre ells, més àmpliament, Salomó ben Adret, Issac ben Sésset Perfet i Simon ben Semah Duran]

Publicacions que contenen l'edició de documents hebraics catalans, sobretot de Barcelona, complets o fragmentaris

DÍAZ ESTEBAN, Fernando, «I. Documento hebreo inédito del Archivo Capitular de Barcelona y II. Rectificación a la 'Carta hebrea de Carcasona'», *Anuario de Filología* (Universitat de Barcelona), 5 (1979), pàg. 77-102.

— «Documentos latinohebreos del Archivo de la Iglesia de Santa María del Mar de Barcelona», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid), 9 (1973), pàg. 151-172.

FELIU, Gaspar, et al. (ed.), *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Borrell a Ramon Berenguer I*, Barcelona, Fundació Noguera, 1999, 3 volums. [Vegeu doc. 46, 506, 645, 678, 716]

GOTTHEIL, Richard J. H., «Some Spanish Documents», *The Jewish Quarterly Review*, Old Series, 16 (1904), pàg. 702-714.

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

LOEB, Isidore, «Actes de vente hébreux originaires d'Espagne». *Revue des Études Juives* (Paris), 10 (1885), pàg. 108-122. Reedició facsímil a ROMANO, David, *Per a una història de la Girona jueva*, Girona, Ajuntament de Girona, 1988, pàg. 486-500.

— «Liste nominative des juifs de Barcelone en 1392», *Revue des Études Juives*, 4 (1882), pàg. 64.

- MILLÀS I VALLICROSA, J., *Documents hebraïcs de jueus catalans*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927, pàg. 61-67.
- «Una nueva ketuba catalana», *Hommage à Abraham: Recueil littéraire en l'honneur d'Abraham Elmaleh [...] à l'occasion de son 70^{ème} anniversaire, 1885-1955. Offert par ses amis et admirateurs*, Jerusalem, 5719 (1959), pàg. 28-32.
- MIRET Y SANS, Joachim i SCHWAB, Moïse, «Documents sur les Juifs catalans aux XI^e, XII^e, et XIII^e siècles», *Revue des Études Juives* (Paris), 68 (1914), pàg. 49-83, 174-197.
- RÉGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon: regesta and documents 1213-1327*, Jerusalem, Magnes Press & Hebrew University, 1978.
- RIERA I SANS, Jaume i UDINA I MARTORELL, Frederic, «Els documents en hebreu conservats a l'Arxiu de la Corona d'Aragó», *Miscellanea Barcinonensia* (Barcelona), 49 (1978), pàg. 21-36.
- ROMANO, David, «Documentos hebreos del siglo XIV de Cataluña y Mallorca», *Sefarad* (Madrid), 34 (1974), pàg. 289-312. Reedició facsímil a ROMANO, David, *De historia judía hispánica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1991, pàg. 183-206.
- SCHWAB, Moïse, «Un acte de vente hébreu du XIVE siècle», *Revue des Études Juives* (Paris), 47 (1903), pàg. 57B61. Reedició facsímil a ROMANO, David (ed.), *Per a una història de la Girona jueva*, Girona, Ajuntament de Girona, 1988, pàg. 585-589.
- SCHWAB, Moïse i MIRET Y SANS, Joachim, «Nouveaux documents des Juifs barcelonnais au XII^e siècle», *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 68 (1916), pàg. 563-578.
- «Documents des Juifs barcelonnais au XI^e siècle», *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), 69 (1916), pàg. 569-583.
- «Le plus ancien document à présent connu des Juifs catalans», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 8 (1915), pàg. 229-233.
- UDINA MARTORELL, F. i MILLÀS VALLICROSA, J. M., «Dos documentos latino-hebraicos del Archivo del Monasterio de San Pedro de las Puellas de Barcelona», *Sefarad* (Madrid), 7 (1947), pàg. 123-136.

Disputa de Barcelona

- BURNS, Robnert I, «The Barcelona disputation of 1263: Conversionism and Talmud in Jewish-Christian polemics», *The Catholic Historical Review* (Washington), 79 (1993), pàg. 488-495.
- CHAZAN, Robert, *Barcelona and beyond: The disputation of 1263 and its aftermath*, Berkeley, University of California Press, 1992, 257 pàg.
- *Daggers of faith: Thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*, Berkeley, University of California Press, 1989, 226 pàg.
- «In the wake of the Barcelona disputation», *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati), 61 (1990), pàg. 185-201.
- «Le Rabbin Moshe ben Nahman et la controverse de Barcelone», dins *Cinq siècles de vie juive à Gérone*, Paris, Éditions Hispaniques, 1992, pàg. 121-136.
- COHEN, Martin A, «Reflections on the text and the context of the disputation of Barcelona», *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati), 35 (1964), pàg. 157-192.
- DENIFLE, Heinrich, «Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263», *Historisches Jahrbuch (im Auftrage der Görres-Gesellschaft)*, 8 (1887), pàg. 225-244.
- Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Barcelona, Columna, 1985.
- GRÄTZ, Heinrich H., «Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Berlin), 14 (1865), pàg. 428-433.
- KAYSERLING, Meyer, «Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Berlin), 14 (1865), pàg. 308-313.
- LAWAJÓ, Joaquim Chorno, «A controvérsia judio-cristiana de 1263 em Barcelona no contexto do diálogo religioso medieval», *Eborensia* (Evora), 13-14 (1994), pàg. 3-44.
- LOEB, Isidore, «La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman», *Revue des Études Juives* (Paris), 15 (1887), pàg. 1-18.
- MACCOBY, Hyam, *Judaism on trial: Jewish-Christian disputations in the middle ages*, East Brunswick (Nova Jersey), Associated University Presses, 1982, 245 pàg. [Vegeu-ne la ressenya de David Berger a *The Jewish Quarterly Review* (Filadèlfia), 76 (1985-1986), pàg. 253-257]

- MILLÁS I VALLICROSA, J., «Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263», *Anales de la Universidad de Barcelona* (Barcelona), 1 (1940), pàg. 25-43. [Tradueix la major part d'un article publicat en hebreu per Y. Baer a *Tarbiẓ* (Jerusalem), 2 (1931-1932), pàg. 172-187]
- ROTH, Cecil, «The disputation of Barcelona (1263)», *The Harvard Theological Review* (Cambridge, Massachusetts), 43 (1950), pàg. 117-144.
- STEINSCHNEIDER, Moritz, «Konferenz zwischen dem Bruder Paul un dem Rabbiner Moses b. Nachman», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Berlín), 33 (1884), pàg. 508-512.

Disputa de Mallorca

- BADIA, Lola, «La “Disputatio contra judeos” d’Inghetto Contardo», *Studia Lulliana* (Palma de Mallorca), 33 (1993), pàg. 47-50.
- CONTARDO, Inghetto, *Disputatio contra iudeos. Controverse avec les juifs*, edició i traducció a càrrec de Gilbert Dahan, París, Les Belles Lettres, 1993, 321 pàg.]
- LIMOR, Ora, «Missionary merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa», *Journal of Medieval History* (Amsterdam), 17 (1991), pàg. 35-51.
- *Wikiqah Mallorca 1286* [La disputa de Mallorca de 1286], tesi doctoral, Jerusalem, The School of Graduate Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 1985, 2 volums, 250, 118 pàg.

Disputa de Tortosa

- BAER, Fritz, «Die Disputation von Tortosa (1413-1414)», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* (Münster), 3 (1931), pàg. 307-336.
- CARRERAS Y CANDI, Francesch, «L’aljama de juhéus de Tortosa (Memoria llegida en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona lo día 25 d’abril de 1928)», *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 9, fasc. III (1928), pàg. 1-188.
- ORFALL, Moïse, «L’utilisation polémique de Rashi lors de la controverse de Tortosa (1413-1414)», *Archives Juives* (París), 26 (1990), pàg. 17-22.
- PACIOS LÓPEZ, Antonio, *La disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1957, 2 volums, 392 i 621 pàg.
- POSNANSKI, Adolf, «Le colloque de Tortose et de San Mateo (7 février 1413 – 13 novembre 1414)», *Revue des Études Juives* (París), 74 (1922), pàg. 17-39, 160-168; 75 (1922), pàg. 74-88, 187-204; 76 (1923), pàg. 37-46.

- PUJOL I CANELLES, Miquel, *La conversió dels jueus de Castelló d’Empúries*, Castelló d’Empúries, Ajuntament de Castelló d’Empúries, 1997, 272 pàg. [Les pàg. 85-112 parlen de Vicent Ferrer i de la disputa de Tortosa i les seves conseqüències]
- RIERA I SANS, Jaume, *La crònica en hebreu de la disputa de Tortosa*, Barcelona, Fundació Salvador Vives i Casajuana, 1974, 71 pàg.
- TALMAGE, Frank, «Trauma at Tortosa: The testimony of Abraham Rimoch», *Mediaeval Studies* (Toronto), 47 (1985), pàg. 379-415.

Muhba textures

Una revista del Museu d'Història de Barcelona que presenta textos relacionats amb els programes de la institució (recerca, exposicions, conferències, seminaris, itineraris)

	cat	cast	eng
1 Les muralles de Barcino	■	■	
2 The ceramics trade in Barcelona in the 16th-17th centuries			■
3 Lletres hebrees a la Barcelona medieval	■		