

LOS CARNICEROS COMO GUARDIANES DE LA COMUNIDAD LA SITUACIÓN LEGAL DE LOS CARNICEROS JUDÍOS EN LA CORONA DE ARAGÓN, 1250-1330

Mario Macías López
Profesor Asociado del Institut de Dret i Tecnologia
Universitat Autònoma de Barcelona

Abstract

El presente artículo pretende establecer un estado de la cuestión sobre el marco legal del oficio de carnicero en las comunidades judías de la Corona de Aragón entre los años 1250 y 1330. En un primer punto, se analiza el significado de comunidad y su realidad jurídica con el objetivo de situar a las carnicerías y carniceros en su contexto legal y social. A continuación, se discutirá la casuística relativa al desempeño de este oficio, poniendo especial énfasis en la interacción con el entorno cristiano. Finalmente, se indagará en los indicios sobre una posible tendencia asociativa entre los carniceros comunales. Este trabajo aspira a ser un punto de partida para futuras investigaciones.

This article aims at discussing the state of play of the studies on the legal framework of the Jewish butchers in the Crown of Aragon between 1250 and 1330. In the first section, we will analyze the medieval concept of community as a legal reality. Our objective here is to place Jewish butcheries in their legal and social contexts. Then, we will delve into the casuistry related to this job, highlighting to the relationship of Jewish butchers with the Christian environment. Finally, we will explore the hypothesis of an association trend among communal butchers. This work expects to set a departing point for future research.

Title: The Butchers as protectors of the Community: Legal Status of the Jewish Butchers in the Crown of Aragon, 1250-1330.

Palabras clave: Corona de Aragón, comunidades judías, carniceros, *kashrut*, asociaciones de oficio.

Key words: Crown of Aragon, Jewish communities, butchers, kashrut, professional confraternities

IUSLabor 1/2023, ISSN 1699-2938, p. 215-249
DOI. 10.31009/IUSLabor.2023.i01.09

Fecha envío: 10.2.2023 | Fecha aceptación: 16.3.2023 | Fecha publicación: 17.3.2023

Sumario

1. Introducción
2. Las comunidades judías como realidad jurídica
3. Los carniceros como garantes de la identidad y punto de conflicto
4. Los carniceros y las cofradías
5. Conclusiones
6. Bibliografía

1. Introducción

El presente artículo no pretende ser más que una primera aproximación a un tema que esperamos seguir expandiendo en futuras publicaciones: el oficio de carnicero en las comunidades judías de la Corona de Aragón. En estas páginas, nos limitaremos a poner de manifiesto la importancia capital de carniceros y carnicerías dentro del complejo tejido social de las comunidades judías. Más aún, buscaremos resaltar su papel fundamental en la preservación de la identidad judía en la Edad Media. Asimismo, repasaremos la base normativa de la *kashrut* (“כשרות”), o normas dietéticas hebreas, a través de las fuentes *halájicas*. Continuaremos con un análisis casuístico sobre la situación jurídica en la que se encontraban los carniceros y las carnicerías en la Corona de Aragón entre los años 1250 y 1330, haciendo hincapié en las problemáticas legales que solían enfrentar con mayor asiduidad. Finalmente, trataremos de marcar el camino para explorar, en un futuro próximo, la relación de los carniceros con las cofradías judías.

Asignar un impacto social, político y religioso de tal magnitud a una profesión como la de carnicero, aparentemente tan discreta y común, puede parecer una hipérbole forzada y entusiasta. Sin embargo, los carniceros ocupaban una posición central en la estructura comunal. Su labor fue esencial para preservar la identidad de un pueblo desubicado, fragmentado, marginado y hostigado. Pocas características del judaísmo son más conocidas comúnmente que la rigidez de sus normas alimentarias. La *kashrut* ha sido, desde tiempos bíblicos, un elemento identificador para los hebreos, un mecanismo de autoafirmación y autoidentificación. En este sentido, la pervivencia del judaísmo es indisoluble de la voluntad de sus miembros por mantener viva una tradición y una identidad. La obediencia, transmisión y constante desarrollo de un sólido, a la vez que dinámico, sistema jurídico ha sido una de las principales bases de su preservación. La *kashrut* no es sino un importante engranaje de este sistema.

El respeto por las tradiciones en las comunidades judías medievales no era, por lo general, una tarea fácil. Al carecer de plenos poderes de gestión y al encontrarse en un entorno que les era hostil, existía una constante necesidad de adaptación. Por eso es necesario estudiar primero los fundamentos del sistema comunal y situar el papel de dicho oficio dentro de su tejido social. Más allá de presentar un análisis puramente teórico, como haremos en el primer punto, la revisión de la casuística es el mejor instrumento de que disponemos para llegar a una comprensión más profunda del contexto en el que se hallaban los carniceros judíos y sus establecimientos en la Corona de Aragón, tanto dentro de la comunidad como en sus interacciones con la sociedad cristiana. Hemos optado por acotar el ámbito temporal al periodo que va, aproximadamente, de 1250 a 1330. Hemos tomado esta decisión por considerar que se trata de la época de mayor esplendor y estabilidad, tanto intelectual como social, del judaísmo catalano-aragonés. Por lo tanto,

es un momento en el que existe una mayor armonía entre postulados teóricos y realidad práctica, además de presentar un escenario en el que las relaciones entre judíos y cristianos aún no se habían deteriorado hasta los límites tan dramáticos que alcanzarían entre 1348 y 1492.

La cuestión de las asociaciones profesionales en las comunidades judías es un tema que aún no ha sido explorado con la profundidad que se merece. Nuestro objetivo aquí no es otro que el de ofrecer un análisis del estado de la cuestión e indagar en la posible existencia de agrupaciones de oficio compuestas por carniceros. Esta primera aproximación servirá para establecer un punto de partida para una posterior investigación a este respecto.

Quisiéramos añadir algunas notas aclarativas de tipo formal. El término carnicero se empleará en un sentido amplio, incluyendo las funciones de matarife y vendedor de carne, como solía ser habitual en la edad media. Por extensión, esto afectará a las carnicerías, que incluirán los mataderos. En caso de que se requiera alguna distinción, el significado será matizado en el propio texto. Con el fin de facilitar la cita y lectura de referencias bibliográficas en hebreo, así como de algunas ediciones de fuentes primarias, nos hemos tomado la libertad de emplear un sistema de abreviaturas de uso común que aparecerá detallado en la bibliografía final. Por último, tan sólo indicar que todas las traducciones que aparecerán en el artículo han sido realizadas por el propio autor.

2. Las comunidades judías como realidad jurídica

Existen dos premisas que, casi como dos axiomas, deben tenerse siempre en consideración al tratar cualquier tema relacionado con las comunidades judías medievales, sin importar su localización o contexto particular. La primera de ellas hace referencia a su aspecto teleológico más elemental. Su fin último, la razón de ser que justifica su existencia misma, es preservar la identidad étnica y religiosa de sus habitantes en un entorno que culturalmente les es ajeno, cuando no hostil, y en donde son una minoría que, de no trazar unos lazos comunales sólidos, podría ser fácilmente absorbida por el grupo social dominante¹. La consecución de este objetivo condiciona los aspectos más primordiales de su organización política y de su producción legislativa, no solo en los elementos puramente litúrgicos o consustanciales a la práctica religiosa, sino también en los aspectos más funcionales y materiales de la autogestión.

El Derecho, así como las construcciones institucionales de la comunidad, se erigen como las herramientas básicas para asegurar la continuidad de esta identidad. En el caso del

¹ LORBERBAUM, Menachem, *Politics and the Limits of the Law*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 99.

judaísmo, cultura que jugó su pervivencia a la observancia, codificación y desarrollo de sus leyes, situando la preservación y transmisión textual en el epicentro de esta tradición, esta premisa se torna mucho más evidente y capital que con cualquier otro grupo socio-religioso. Ello no significa que las comunidades hebreas fueran utopías de fraternidad y religiosidad, lugares de una pureza, una solidaridad y apego por la sapiencia constantemente amenazados por las envidias y la brutalidad de sus vecinos cristianos. Nada más lejos de la realidad. Las luchas de poder, la búsqueda del propio beneficio, el crimen, los conflictos internos y la corrupción eran elementos tan comunes dentro de la comunidad como lo eran fuera. A pesar de ello, existía una conciencia compartida sobre la necesidad de proteger las costumbres, prácticas y tradiciones del grupo.

La segunda premisa es que, por lo general, los cimientos de su organización legal, institucional y social, los principios sobre los que sustenta -lo que, salvando todas las distancias, podríamos equiparar a las bases legales actuales-, emanaran de alguna fuente *halájica*², pero su desarrollo siempre estará influido por su entorno. Es decir, pocas instituciones o normas no tendrán una *mitzvah* (“מצוה”, *mandamiento*) bíblica o un precepto *mishnaico*³ o una discusión de la *guemará* (“גמרא”)⁴ talmúdica como base. Sin embargo, estas normas apenas ofrecerán un principio básico, a veces ambiguo, sobre el que construir. Su realización, su articulación material, estará condicionada por el entorno de la sociedad en la que estaba situada la comunidad y de la cual formaba parte⁵. En este sentido, las comunidades judías se movían en una constante dialéctica entre la preservación y la adaptación. No eran entidades aisladas, sino que formaban parte de un ambiente social amplio, rico en interacciones -tanto positivas como negativas- con otros grupos con los que compartían espacios, intereses, inquietudes y una lengua.

Centrémonos, por el momento, en la primera de estas premisas. El judaísmo medieval se caracterizó por la fragmentación y disgregación en pequeñas comunidades a lo largo y ancho de tres continentes en la conocida como Diáspora. Un pueblo sin una tierra propia, unidos por una serie de creencias y tradiciones religiosas comunes, que se asentaron en pequeñas comunidades en territorios de acogida. El impacto de esta diseminación a nivel religioso, social, político y legal fue enorme. De hecho, no puede entenderse la

² La *Halajá* (“הלכה”) es el conjunto de normas del sistema jurídico judío.

³ La *Mishná* (“משנה”) es un conjunto de leyes originalmente orales que constituyen una de las principales bases de la *Halajá*.

⁴ La *guemará* son una serie de debates rabínicos sobre la *Mishnah*. El Talmud está compuesto por los preceptos *mishnaicos* más la *guemará*.

⁵ Sirvan de ejemplo las ordenanzas de la comunidad de Barcelona de 1327 (Archivo de la Corona de Aragón [ACA], reg. 230, f. 106r-107v [R: 3454; B: 189]). Entre otros asuntos, el texto se ocupa con cierta profusión en el funcionamiento de la asamblea comunal o ‘*etsa*’ (עצה). Curiosamente, esta asamblea tradicional paso a ser conocida como Consejo de los Treinta, en clara alusión al Consejo de Ciento. Las competencias de ambas instituciones eran, en muchos aspectos, equiparables.

configuración de la identidad judía sin los efectos de este trauma en el imaginario colectivo⁶. Los pilares sobre los que se cimentaba la unidad de la sociedad judía antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el 79 d.c. -reino, templo, clero y rey- quedaban eliminados para siempre. El judaísmo perdió todo ápice de unidad y dio paso a un periodo de descentralización, donde cualquier atisbo de uniformidad era del todo imposible⁷. Debieron formularse nuevos lazos de unión, nuevas formas de practicar la religión y entender el derecho.

Para preservar su identidad y su fe, los judíos confiaron en su sólido abanico de fuentes legales compartidas, especialmente la *Tanaj*, o Biblia Hebrea, y el Talmud, tanto en su versión babilonia como palestina. Sin embargo, estas fuentes, como ocurre en cualquier sistema legal, no eran autosuficientes. Su implementación efectiva requería de interpretación, métodos coercitivos y sistemas judiciales. La descentralización absoluta en la que se hallaba el judaísmo medieval impidió la existencia de autoridades y sistemas hermenéuticos únicos que garantizaran una aplicación uniforme. Las respuestas a las necesidades legales y la construcción de modelos institucionales se producían a nivel local, o en el mejor de los casos, regional cuando existía un conglomerado de comunidades cercanas geográficamente, generalmente en un mismo reino o territorio, y con contextos afines. Los pocos atisbos de internalización hermenéutica se producían, de forma esporádica, de la mano de personalidades *halájicas*, cuya autoridad era únicamente intelectual y moral⁸. Aun así, las reflexiones y contribuciones de estos expertos difícilmente podían ofrecer soluciones integrales a comunidades con contextos, prerrogativas y dinámicas tan dispares.

La noción de autoridad y la comprensión exegética del Derecho y de su aplicación por cada comunidad venía determinada por su contexto particular. Cada comunidad tenía sus propias dinámicas internas, su equilibrio social, sus luchas de poder, sus intereses económicos y sus relaciones con la sociedad y los poderes del territorio en el que estaban sitas. Resultaba obvio que, por las exigencias específicas que impone una realidad dada, y teniendo en cuenta que el Derecho es la herramienta seminal para lidiar con estas necesidades, las concepciones normativas y políticas de la comunidad de Zaragoza no podían ser las mismas que las de Nuremberg o El Cairo.

⁶ Esta es una de las ideas centrales de la ya clásica obra FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993.

⁷ ZEITLIN, Solomon, “Rashi and the Rabbinate: The Struggle between Secular and Religious Forces for Leadership”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 39, nº 2, 1940, 211-214, p. 36.

⁸ ELAZAR, Daniel y COHEN, Stuart, *The Jewish Polity: Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 167. Véase también: ELON, Menachem, *Jewish Law: History, Sources Principles* (vol. 2), Jewish Publications Society, Philadelphia, 1994, p. 488.

La idea de comunidad, al contrario de lo que pudiera hacernos pensar esa engañosa treta epistémica que nos lleva a percibir nuestra propia realidad como algo natural y ajena a ciertos patrones deterministas, no era exclusiva del judaísmo ni de otros grupos religiosos minoritarios, como los mudéjares. En Europa -y podríamos también añadir aquí el mundo arabo-islámico, si fuera preciso-, toda la sociedad cristiana medieval orbitaba en torno a la idea de comunidad. Una comunidad armoniosa formada por los creyentes de la verdadera fe, en el que todos sus elementos, desde la economía, el diseño institucional y la definición ontológica de los individuos, se fundamentaban en una suerte de preparación escatológica dentro del interregno entre las dos venidas de Cristo. La función del reino terrenal no era otra que la de allanar el terreno para la implantación del reino de los cielos mediante su imitación constante. Si lo que está por venir es el reino de Dios, la perfección absoluta en todas sus partes, el deber político y social de los soberanos cristianos es imitarlo en la imperfección de la tierra⁹. Es posible hallar referencias a esta concepción espiritual del buen gobierno en los escritos políticos y jurídicos de casi todos los teólogos y pensadores de la Edad Mediad, desde Agustín de Hipona¹⁰ a Tomás de Aquino¹¹, Dante Alighieri¹² o, por poner un ejemplo más próximo al ámbito geográfico que nos atañe, Francesc Eiximenis¹³. También encontramos esta idea en la arquitectura política ideal de la cristiandad a través de la bicefalia teórica que sitúa al emperador como caudillo terrenal supremo y al papa como su líder espiritual¹⁴. Cuando los Estados modernos empezaron a

⁹ Para una aproximación general, véase BERMAN, Harold J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1987, p. 169. Para una mayor información sobre las implicaciones políticas y teológicas de estas ideas, véase KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 2016 (en especial, el capítulo V) y TAUBES, Jacobs, *Occidental Eschatology*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

¹⁰ SANCTI AURELII AGUSTINI, *De civitate Dei* (2 vol.), Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae (Leipzig), 1877, especialmente a partir del libro XI.

¹¹ Por ejemplo, THOMAE AQUINATIS, “De regimine principum ad Regem Cyprum”, *Opuscula selecta* (vol. 3), Sumptibus et Typis P. Lethielleux, Paris, 1881.

¹² Posiblemente, su alegato más claro se encuentre en ALIGHIERI, Dante, “Monarchia”, *Opere minori di Dante Alighieri* (vol. 2), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1997, p. 471-781, aunque tampoco hay que olvidar que ese es el mensaje político que subyace en la *Divina comedia*, especialmente en el “Paraíso”.

¹³ Eiximenis sintetiza elocuentemente esta idea en la siguiente declaración: “*Per què deus saber que, segons que posa monsenyer sant Agustí, la ciutat material bé ordenada en lo món, imatge és e figura de la celestial ciutat, e aquella representa a nós en esta present vida, a manera d'un bell mirall representant la imatge d'aquell qui s'hi mira*”. EIXIMENIS, Francesc, *Lo regiment de la cosa pública en el Dotzè del Cristià*, Atenea, Madrid, 2009, p. 70.

¹⁴ La cuestión del poder supremo del emperador del Sacro Imperio sobre toda la cristiandad llevó a un interesante debate jurídico entre los canonistas medievales en cuanto a la legitimidad del resto de reyes para ejercer su poder en sus propios reinos. La fórmula adoptada para dar solución al debate fue la “*exemptio imperii*”, reconocimiento explícito la soberanía de estos monarcas. Huelga decir que no era más que un debate teórico sin verdaderas implicaciones prácticas. Véase TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Manual de*

configurarse durante el final del medievo y los albores de la modernidad, estas mismas concepciones fueron aceptadas y reformuladas desde un punto de vista laico, pasando a convertirse en un principio jurídico y político fundamental¹⁵.

Lo que hemos querido poner de manifiesto con este pequeño excursus -aunque estemos atentando contra toda lógica historiográfica al tachar de mera acotación una idea imprescindible para comprender los fundamentos del Derecho y la política medievales- es que los cristianos se consideraban a sí mismos como miembros de una comunidad, de un *corpus mysticum* perfecto, en el que cualquier elemento ajeno a la fe de Cristo era visto como un cuerpo extraño y contaminante, una amenaza para la armonía mística de la sociedad y que, si bien debía ser tolerado, debía marginarse para evitar cualquier riesgo¹⁶.

Agruparse en comunidades era, por lo tanto, no solo la única manera que tenían los judíos para preservarse como grupo socio-religioso y garantizar la continuidad de sus tradiciones, sino que era algo consustancial a la mentalidad política y social de la Edad Media. Debido a una serie de factores, tanto religiosos como económicos que no podemos discutir aquí, las comunidades solían gozar, allá donde se encontraran y sin excepción, de una serie de prerrogativas de autogobierno y autoorganización concedidas por los poderes locales, ya fuera por los reyes (en el caso de las tierras de su jurisdicción), la nobleza o el clero¹⁷. La conjunción formada por estos privilegios, su propia producción legislativa y la necesidad de interactuar con sus vecinos no judíos, comportaba la coexistencia de tres dimensiones normativas. Por un lado, la conformada por los privilegios que proveían el marco legal básico para el desarrollo interno de la comunidad, así como la legislación general del territorio, a la cual quedaban vinculados en cuanto a súbditos. En segundo lugar, las ordenanzas comunales, producidas por las instituciones de la comunidad. Y, por último, lo que podríamos llamar una dimensión co-regulativa, integrada por los acuerdos y contratos de toda clase establecidos con los gentiles.

historia del Derecho español, Tecnos, Madrid, 1988, p. 197-198 y SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José, *Manual de historia del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2004, p. 243-244.

¹⁵ DE MONTAGUT, Tomàs y RIPOLL, Pere, "Pactism in Catalonia: A Dual Conception of the Political Community", *Journal of Catalan Intellectual History*, vol. 12, 2019-2020, p. 6-19.

¹⁶ COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jews*, Cornell University Press, Ithaca, 1983, p. 19-32. También en CHAZAN, Robert, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge University press, New York, 2006, p. 43 y siguientes.

¹⁷ La cuestión de la jurisdicción sobre los judíos era problemática. La monarquía consideraba que el dominio sobre la totalidad de los súbditos hebreos de la Corona, sin importar que estuvieran en tierras señoriales o eclesiástica, le pertenecía como regalía. Además de ejercer una autonomía de hecho casi total sobre sus judíos, nobles y eclesiásticos no compartían esta idea. Para una aproximación al conflicto, véase BENSCH, Stephen P., "A Baronial Aljama: The Jews of Empúries in the Thirteenth Century", *Jewish History*, vol. 22, n° 1, 2008, p. 19-51.

Ocupémonos, primeramente, de la dimensión compuesta por los privilegios y la legislación general. Los privilegios eran el instrumento legal elemental para establecer las competencias y el grado de autonomía de las comunidades. Constituían la base sobre la que sus habitantes podían edificar el conjunto de instituciones que debían regir la comunidad en todos sus aspectos. Aunque existe constancia de una presencia de comunidades judías en los territorios que más tarde compondrían la Corona de Aragón desde épocas muy tempranas, así como de la concesión de privilegios, será a partir de mediados del S. XIII cuando estas gracias se tornarán más habituales, tal y como acredita la documentación archivística. Además de su creciente número, será a partir de este periodo cuando los privilegios excederán del ámbito meramente local para tener un alcance geográfico más amplio¹⁸. El texto de los privilegios no solía ser contener demasiados detalles ni una descripción exhaustiva de las prerrogativas que garantizaban. Por norma general, se limitaban a enunciar la autorización para regirse conforme a la ley hebrea, algunos aspectos básicos de la composición de sus órganos de gobiernos y sus competencias más elementales.

A continuación, reproducimos, a modo de ejemplo, el privilegio general concedido por Pedro el Grande a la totalidad de las aljamas de Cataluña en 1280. Esta norma contribuyó a establecer una cierta homogeneidad (en realidad, bastante limitada) en las atribuciones y estructuras de todas las comunidades catalanas.

“Nos Petrus, D. g. rex Aragonum, concedimus vobis universis aljamis judeorum Catalonie, quod quelibet aljama possit perpetuo constituere de duobus usque septem probos homines de dicta aljama annuatim vel ad aliud tempus, sicut eis expedire videatur, qui possint cognoscere et terminare questions, controversias et querimonias (...) et possint condepnare et punire judeos et judeas dicte aljama vel locorum, qui sunt de collecta ipsius aljame (...). Possint etiam facere statuta et prohibitiones, districtus et ordinationes super gestibus et actibus eorum et ponere vetita et aliamas et niduy”¹⁹.

Cabe destacar que la promulgación de privilegios de alcance general como el que acabamos de citar no era óbice para que el rey concediera prerrogativas adicionales a

¹⁸ ASSIS, Yom Tov, *The Golden Age of the Aragonese Jewry*, London, The Littman Library of Jewish Civilization, Ithaca, 2008, p. 19 y siguientes.

¹⁹ “Nosotros, Pedro, rey de Aragón por la Gracia de Dios, os concedemos a vosotras, la totalidad las aljamas de judíos de Cataluña, que cada aljama podrá por siempre escoger entre dos y siete hombres improvos anualmente o por más tiempo, si así lo consideráis, que puedan concocer y terminar las cuestiones, controversias y ceremonias (...) y que puedan condenar y punir a los judíos y judías de la dicha aljama y de los lugares pertenecientes a su collecta (...) Podrán asimismo promulgar estatutos y prohibiciones, límites y ordenanzas sobre sus conductas y actos, y podrán imponer vetos, alama y niduy”. ACA, reg. 44, f. 167v-188r [R: 823; B: 121].

comunidades particulares. De igual modo, también eran bastante habituales las gracias otorgadas a individuos concretos, generalmente como recompensa por algún servicio, y que las más de las veces consistían en exenciones fiscales o de otros deberes hacia la colectividad o, incluso, en absoluciones judiciales. Estos privilegios causaban gran malestar interno, ya que erosionaban la autoridad de sus instituciones y podían causar graves perjuicios económicos²⁰. No obstante, la relación de las instituciones y las clases dominantes con estos privilegios era del todo ambivalente. Por un lado, era una práctica que condenaban e intentaban erradicar; por otro, pocos eran los que, en un momento dado, no se beneficiaban de estas gracias.

Por lo que se refiere a la sujeción a la legislación del lugar, esta sumisión se justificaba, como ya enunciábamos, por la condición de súbditos de los judíos. Ahora bien, aunque la aceptación de hecho de este deber de obediencia era incuestionable para una minoría incapaz de ofrecer una verdadera resistencia a los designios de sus señores y protectores, la inquebrantable vinculación medieval entre poder terrenal y legitimidad religiosa implicaba que la comunidad quedaba a merced de una autoridad ajena y no judía. Este hecho planteaba un serio dilema teológico y político. La propia *Halajá* contempla una justificación a esta cuestión bajo la fórmula talmúdica *diná de-meljutá diná*, la ‘ley del reino es la ley’²¹. Este principio jurídico imponía la sumisión obligada de las comunidades a la legislación emitida por los poderes locales.

La cuestión de la regulación interna, aunque no entraremos en detalles más allá de los necesarios, es la más relevante para el tema que nos atañe en este primer punto. Es aquí donde se muestra con mayor notoriedad la dicotomía existencial a la que se enfrentaba toda comunidad judía. Por un lado, las regulaciones y la estructura de gobierno de la comunidad debían garantizar la pervivencia de la tradición religiosa judía, sus modos de vida y la aplicación de las normas *halájicas* fundamentales. Esta era su razón de ser. Por otro lado, la actividad normativa comunal debía respetar el marco legal establecido por los privilegios, ser compatible con el ordenamiento general del territorio y, por encima de todo, ofrecer respuestas a las necesidades reales de la comunidad. En este sentido, el contenido de las fuentes *halájicas* tradicionales no era, ni muchos suficientes. El Talmud,

²⁰ La exención concedida a un contribuyente rico no implicaba una rebaja de la suma total que debía pagar la *aljama*. EPSTEIN, Isidore, *The “Responsa” of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310)*, New York, KTAV Publishing House, 1968, p. 29-32. También ASSIS, Yom Tov, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327*, Brill, Leyden, 1997, p. 209-223.

²¹ Este principio aparece con frecuencia en muchos tratados del Talmud. Por ejemplo, *TB Baba Batra* 54b-55a, *Nedarim* 28a, *Gittin* 10b and *Baba Kamma* 113a. Para las referencias al Talmud de Babilonia, puede consultarse una edición bilingüe en “Babylonian Talmud”, Sefaria (disponible en: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>; consulta: 8.2.2023). Sobre este principio jurídico, véase también la monografía SHILO, Shmuel, *Dina de-Melkhuta Dina*, Defus Akadekmie be-Yerushalayim, Jerusalén, 1975 (en hebreo).

por ejemplo, no se redactó pensando en la situación de la comunidad de Barcelona en el s. XIII, o de la de Tesalónica en el s. XV, o la de Kairouan en el s. X. Se trata de normas de carácter general y atemporal que requieren ser adaptadas y traspuestas a cada realidad particular para asegurar su viabilidad.

La descentralización a la que antes aludíamos implicó que cada comunidad, o grupo afín de comunidades, desarrolló sus propios mecanismos para lidiar con este problema. Las comunidades catalano-aragonesas optaron, en la gran mayoría de los casos, por un enfoque considerablemente práctico. Los juristas comunales se decantaron por trazar una división, más o menos clara, entre la legislación religiosa y la comunal o secular. Ambas constituían dos ámbitos legales separados, que, si bien se entremezclaban y retroalimentaban, no debían confundirse. Las normas religiosas debían cumplirse por imperativo divino para cumplir con los deberes inherentes a la práctica de la religión judía. Sin embargo, existía una clara consciencia sobre su insuficiencia para regir la comunidad según las exigencias impuestas por el contexto, para protegerla frente a las potenciales amenazas internas y externas y para asegurar un correcto y estable desarrollo social y económico. La necesidad de promover normas seculares era plenamente reconocida. Esta legislación secular podía, llegado el caso, contradecir las normas religiosas si su objetivo último era protegerlas en su conjunto. En palabras del barcelonés Shlomo ben Adret, una de las más grandes autoridades *halájicas* del judaísmo medieval, esta contradicción era admisible si servía para construir un muro alrededor de la Torá (“לעשות סייג לתורה”)²². Alrededor de medio siglo más tarde, otro importante jurista catalán, Nissim ben Rouben de Girona, sintetizaría así este argumento:

“ידוע הוא, כי המין האנושי צריך לשפט שישפוט בין פרטיו (...) וכל אומה צריכה יישוב מאדיני (...) וישראל צריכים לזה (ב)[כ]יתר האומות, ומלבד זה צריכים אליהם עוד לסיבה אחרת, והיא: לעמיד חוקי התורה (...) ואין ספק, כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני עניינים – האחד: יחייב להעניש איזה איש כפי משפט צדוק אמיתי, והשני: שאין ראוי להענישו כפי מישפט צודק אמיתי, אבל יחייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והי יתברך ייחד כל אחד מעניינים האלו לכת מיוחדת, וציוה שיתמנו ה”שופטים” לשפות המשפט הצודק המיתי (...) ומפני שסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הי יתברך תיקונו במשפט המלך”²³

²² ADRET IV: 311.

²³ “Es bien sabido que todos los hombres necesitan jueces para juzgar entre ellos (...) Y todas las naciones necesitan alguna clase de gobierno (...) El pueblo de Israel lo necesita como cualquier otra nación, pero también por otra razón: proteger las leyes de la Torá (...) Y no hay duda de que estas materias requieren dos funciones. La primera es castigar de acuerdo a la verdadera justicia. Y la segunda es castigar no de acuerdo a la verdadera justicia, sino en beneficio de la sociedad y las necesidades del momento. El Altísimo asignó estas funciones a dos clases de siervos. Él ordenó nombrar jueces para juzgar según la verdadera justicia (...) y porque el bienestar de la nación no puede preservarse solo con esto, Dios permitió la elección de un rey”. Para Nissim de Girona, la figura del rey no es más que la encarnación del poder secular, ahora en manos de la comunidad. Por su parte, la verdadera justicia es la derivada directamente de la *Halajá* y

Uno de los ejemplos más claros de este choque entre lo ‘ideal’ y lo ‘real’²⁴ a nivel normativo (y político), por el que se muestra el difícil equilibrio que imponía esta dialéctica legal, es el oficio de carnicero y la regulación de las carnicerías. Puede parecer un ámbito demasiado banal e intrascendente como para suponer un punto de conflicto relevante dentro de un debate jurídico que roza lo existencial. En el ámbito cultural católico, en el que no existe ningún tabú alimenticio destacable, más allá de la prohibición de comer carne los viernes y durante la cuaresma -únicamente respetado por los círculos más practicantes-, puede parecer que nos hallamos ante una cuestión baladí. Sin embargo, su papel en el judaísmo es esencial. El cumplimiento de las normas alimenticias, conocidas en su conjunto como *kashrut*, que afecta tanto a la tipología de los alimentos como a su preparación, ocupa un lugar privilegiado en la observancia diaria de las normas religiosas judías. Podríamos afirmar, incluso, que es uno de los aspectos más definitorios de la identidad judía. Su especial relevancia situó la cuestión de las carnicerías y los carniceros como una de las preocupaciones más relevantes y recurrentes para el legislador comunal, además de ser una de las casusas de fricción con los poderes u la sociedad cristiana más habituales.

3. Los carniceros como garantes de la identidad y punto de conflicto

Dado el papel central de los tabúes alimenticios en el judaísmo, la regulación *halájica* al respecto es amplia y profusa. Prácticamente la totalidad de las fases desde el sacrificio al consumo, incluyendo las cualidades de los trabajadores y del instrumental, quedan detalladamente contemplados a nivel jurídico. Dentro del rico abanico de fuentes del judaísmo, son pocas las categorías que, de una forma u otra, no incluyan disposiciones, discusiones o matizaciones de toda índole sobre este ámbito. A todo ello habría que sumar el constante desarrollo casuístico derivado de la incesante producción de *teshuvot* (“תשובות”, *dictámenes jurídicos*) a lo largo de los siglos. Las colecciones de *responsa*, al lidiar con problemas muy concretos y localizados, han contribuido a acrecentar la complejidad de los preceptos de la *Halajá*, abriendo nuevas y variadas posibilidades hermenéuticas. Como hemos venido reiterando a lo largo de estas páginas, el contexto aparece como un elemento configurador esencial en la observancia y la adaptación de la ley por parte de las comunidades.

La preocupación jurídica por la alimentación es ya evidente en los preceptos de la norma primigenia del judaísmo, la *Torá*, equivalente al Pentateuco cristiano. De hecho, la

sus estrictas normas procesales. GERUNDI, Nissim ben Reuben, *Derashot ha-Ran*, Mosad ha-Rab Kook, Jerusalén, 2003 (en hebreo), p. 412-414.

²⁴ Esta terminología fue empleada por Gerald Blidstein en un artículo sobre Nissim de Girona para remarcar esta dicotomía. BLIDSTEIN, Gerald J., “‘Ideal’ and ‘Real’ in Classical Jewish Political Theory”, *Jewish Political Studies Review*, vol. 2, nº 1, p. 43-66.

identificación de animales puros e impuros, así como el establecimiento de procedimientos sobre cómo tratar con ellos según su clasificación, es prueba suficiente del lugar central que estas normas ocupan en la definición de la identidad judía. En el Levítico, libro planteado con una clara vocación reguladora y jurídica (casi codificadora), se establecen los fundamentos de esta idiosincrasia. Una primera y pormenorizada relación de animales permitidos y prohibidos para el consumo la encontramos en Lev. 11: 1-23.²⁵

El principal punto de preocupación de estos versículos es, sin lugar a duda, la carne procedente de animales mamíferos, probablemente por ser los idóneos para constituir grandes explotaciones. Como norma general y criterio orientador, se establecen dos requisitos para distinguir los animales puros de los impuros: solo se podrá consumir la carne de aquellos animales que sean rumiantes y tengan la pezuña hendida. Ambas condiciones deberán producirse al mismo tiempo. Entre los múltiples ejemplos que aparecen en el texto, podemos mencionar la ternera, ya que proviene de un animal que rumia y tiene pezuña hendida. No ocurre lo mismo con el cerdo, que tiene la pezuña hendida, pero no es rumiante. Tampoco con el conejo, que rumia, pero no tiene pezuña. Por lo tanto, ambos animales deben ser considerados impuros y su carne no apta para el consumo. En cuanto a las aves, no se plantea ninguna norma de alcance general, sino que simplemente se mencionan algunas carnes permitidas y otras prohibidas, como la del águila o la abubilla. La importancia de estas normas, así como la repulsa causada por los seres expresamente repudiados, queda corroborada en el siguiente capítulo, donde se establecen una serie de rituales de purificación que deben seguir todas aquellas personas que hayan quedado mancilladas por entrar en contacto con alguno de estos animales (Lev. 11: 24-47).

A esta ordenación de los alimentos según su permisibilidad, habría que añadir otras restricciones más genéricas, como la interdicción de comer grasa y sangre (Lev. 7: 22-27 y 17: 10-11). También en Deut. 14: 3-21, se repite este listado, incluyendo además la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre (origen del actual tabú de mezclar carne de cualquier clase con leche) y el permiso para vender algunas de estas vituallas a los gentiles.

A pesar de la importancia que la *Torá* concede a estas normas y clasificaciones, las reglas relativas al sacrificio, la preparación y el consumo, así como al oficio de *shojat*, no aparecen descritas en ningún lugar. Lo mismo sucede con el resto de los libros de la *Tanaj*. Ante este silencio sobre un tema tan relevante, resulta especialmente enigmático el contenido de Deut. 12: 21: “*podrás degollar los animales de tus ganados, que te ha dado*

²⁵ Todas las referencias y citas de la *Torá* de este artículo han sido extraídas de *La Torá (Jumash)*. Edición *Mor Deror*, Publicación independiente por el Rabino Mordejai Babor, 2020.

D's —de acuerdo a las leyes que te ordené". El versículo revela la existencia de unas instrucciones para el sacrificio que, sin embargo, no figuran en ninguna parte. Esta aparente omisión podría atribuirse al hecho de que, como apuntan la mayoría de los expertos, la estructura actual de la Biblia es el resultado una compilación antológica de escritos religiosos, jurídicos, históricos y literarios, realizada en algún momento inmediatamente posterior al retorno del exilio en Babilonia²⁶. Muchos textos legales, por lo tanto, quedaron fuera de esta recopilación. Aunque, seguramente, esto no afectó a su vigencia, los efectos sobre su transmisión en épocas más tardías habrían sido funestos.

Sea como fuere, esta especie de vacío legal fue subsanado por fuentes ulteriores, especialmente por el Talmud de Babilonia. El Tratado *Hulín* ("חולין", *mundano*), del orden de los *Kodashim* ("קדשים", *sacrificios*), detalla todos los pormenores del sacrificio *kosher*. Considerando que nuestro único objeto de estudio aquí es el oficio de carnicero y la regulación de las carnicerías en la Corona de Aragón, no nos detendremos a comentar los contenidos del tratado. Baste decir que el Talmud únicamente establece tres prerequisites para considerar que una persona es apta para realizar el sacrificio (*shejitá*): no puede ser sordomudo ("חרש"), *imbécil* ("שוטה") o menor de edad ("קטן") (*BT Hullin* 2a). Aunque implícito en la norma, a estas tres condiciones podríamos añadir la de ser judío. Por lo demás, lo único que se le exige a un aspirante apto a matarife (*shojet*) es conocer en profundidad todos los preceptos procedimentales. Como tendremos ocasión de comprobar en breve, las instituciones comunales invertían considerables esfuerzos en inspeccionar que estas normas fueran seguidas escrupulosamente. La complejidad del marco jurídico que cualquier *shojet* está obligado a conocer implica que este oficio no requiere de unas habilidades eminentemente prácticas, como ocurriría en un entorno cristiano, sino de un sólido dominio de la *Halajá*.

Lo que acabamos de presentar es la formulación jurídica ideal que imponen las fuentes religiosas. No obstante, y como ya hemos mencionado con anterioridad, existía una dialéctica constante entre la *Halajá* como sistema normativo y la realidad de su aplicación práctica según el contexto. A grandes rasgos, estas normas fueron respetadas religiosamente (excútese la ironía) por las comunidades hebreas de la Corona. La monarquía, o los titulares de facto de la jurisdicción sobre los judíos fuera de las tierras de realengo, tendían a facilitar la observancia de la *kashrut* como parte de la autonomía que garantizaban a sus súbditos hebreos. Aunque la buena disposición de los gobernantes cristianos, sumada a la decidida voluntad de las comunidades judías de proteger sus creencias más sagradas, aseguraba en gran medida el cumplimiento de las normas de pureza alimentaria, su aplicación efectiva no estuvo nunca exenta de problemas de toda índole. Muchos de estos obstáculos provenían de fuera de las comunidades, generalmente

²⁶ DEL OLMO LETE, Gregorio, *La Biblia hebrea en la literatura*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2010, p. 7-8.

causados por la inobservancia -deliberada o accidental- de los privilegios regios por parte de las autoridades locales o por la mera animadversión que los cristianos sentían hacia sus vecinos judíos. Otros, por el contrario, eran provocados por disputas internas. Gracias a la ingente cantidad de factores que podían dificultar el cumplimiento de la *kashrut*, disponemos de una rica casuística documental.

Existe, no obstante, un notable inconveniente a la hora de profundizar en las fuentes hebreas. La gran mayoría de documentos que se conservan sobre el funcionamiento de las carnicerías medievales fueron producidos por cristianos. En comparación, los testimonios de primera mano emanados del seno de las comunidades son mínimos. La razón tras este desequilibrio es obvia: nuestros actuales archivos históricos fueron originalmente constituidos con una vocación administrativa, no historiográfica. Los archiveros medievales únicamente conservaban aquellos documentos relacionados con la actividad administrativa de las instituciones a las que servían. La documentación exclusivamente interna de las comunidades, por carecer de cualquier interés burocrático, no era registrada. En la mayoría de los casos, los funcionarios reales ni siquiera tenían constancia de esa producción. Por lo tanto, la mayor parte de la información que disponemos ha llegado hasta nosotros por una especie de azar oficinesco, por tratarse de casos que, por una razón u otra, requirieron de la intervención de las administraciones cristianas. Este hecho nos dejará, forzosamente, con una visión sesgada del tema que nos atañe. La única forma posible de revertir esta situación sería realizar una extensa labor de localización, clasificación y estudio de *teshuvot* relativos a las carnicerías y los carniceros. Considerando que esta búsqueda implicaría el cotejo de miles de documentos carentes de un orden temático, se trata de una tarea ardua que, por ahora, no nos hemos podido permitir.

Muchos autores que han escrito estudios sobre comunidades concretas han lidiado con este inconveniente. Todos ellos han sido capaces de identificar la existencia de algunas carnicerías o mataderos (ambos generalmente equiparables), han hallado algunas noticias inconexas relacionadas con su funcionamiento e, incluso, han sido capaces de dar con el nombre de algún carnicero, pero poco más. La totalidad de estos hallazgos se ha derivado de fuentes cristianas. A pesar de esta evidente falta de datos sobre la formación de los carniceros y el funcionamiento de las carnicerías como como lugar de trabajo, estas pequeñas referencias sirven para poner de manifiesto la voluntad de las comunidades judías por respetar la *kashrut*, la importancia de este oficio para la vida comunal y su relevancia institucional²⁷.

²⁷ Son muchos los estudios locales que ofrecen este tipo de menciones, desde trabajos más clásicos como SARRET Y ARBÓS, Joaquim, *Els jueus de Manresa*, Antònn Esparbé y Sèrra, Manresa, 1917 (sobre todo en la página 24) hasta más recientes como HINOJOSA MONTALVO, José, “Los judíos en el reino de Valencia. Testigos de una historia secular”, *Revista de Historia Medieval*, nº 15, 2006-2008, p. 7-45; GUERSON,

Si analizamos las fuentes cristianas desde una perspectiva global en lugar de local, fijándonos sobre todo en los documentos del Archivo de la Corona de Aragón, la primera conclusión que podemos extraer es que, debido a su inherente importancia socio-religiosa, la cuestión de las carnicerías y los carniceros era motivo de constantes fricciones entre los miembros de la comunidad. Los motivos de estos conflictos eran muy variados. Muchos casos parecen deberse a presuntos incumplimientos por parte del carnicero de las normas de la *kashrut*. Algunos sugieren móviles económicos ilícitos, mientras que otros seguramente fueron causados por errores en la observancia de un marco jurídico tan amplio, complejo y delicado. Aun así, no es arriesgado suponer que una parte de los enfrentamientos eran el resultado directo o indirecto de las intrigas y enfrentamientos facciosos tan típicos de las comunidades judías medievales. Veamos algunos ejemplos.

Cierto documento fechado en mayo de 1283 nos relata el caso de una familia de seis carniceros de Alagón que fue acusada y condenada por haber cometido una falta no especificada en los sacrificios. La pena impuesta fue la prohibición de ejercer su oficio y la expulsión de la comunidad durante cuatro años. Este tipo de expulsiones, llamadas *herem* (o anatema), eran una de las penas impuestas con más frecuencia por los tribunales comunales por ser de fácil aplicación y no requerir de la participación de las autoridades cristianas. Además de la expulsión física, se prohibía todo contacto con los proscritos, incluyendo el cobijo o el suministro de alimentos. Al estar la sociedad medieval fundada en la idea de comunidad religiosa, en la que todo miembro ajeno a ella era visto como un extraño, el *herem* obligaba al condenado a elegir entre la conversión o la muerte. Las consecuencias originales de esta pena cuando surgió en tiempos bíblicos constituyen una alegoría muy ilustrativa: fuera de la comunidad, solo existía el desierto, la nada, la muerte²⁸. Ante la dureza del castigo, y sin que nos haya quedado constancia de qué relación exacta le unía con esta familia, el infante Alfonso -futuro rey Alfonso el Liberal-, decidió intervenir para que los acusados fueran absueltos²⁹.

Caso similar fue registrado un año después en Jaca, esta vez teniendo como protagonista a un carnicero llamado Jenton. Nuevamente, la falta cometida por el condenado no se especifica, aunque cabe suponer que también estuvo relacionada con la *shejitá*. La pena

Alexandra, “Death in the Aljama of Huesca: the Jews and Royal Taxation in Fourteenth-Century Aragon”, *Sefarad*, vol. 75, nº 1, 2015, p. 35-63; LASCORZ ARCAS, Andreu, “El judaisme a les comarques de Tarragona”, *Podall*, vol. 5, 2016, p. 470-486 o RIERA I SANS, Jaume, “La vida jueva a Cervera a l’edat mitjana”, *Miscel·lània Cerverina*, vol. 23, 2018, p. 115-196, por citar tan solo algunos ejemplos.

²⁸ LYONS, William L., *A History of Modern Scholarship on the Biblical Herem*, The Edwin Mellen Press, Lewinston (NY), 2010, p. 25-28.

²⁹ ACA, reg. 61, f. 135v [R: 1066]. Este documento, como los dos siguientes, únicamente contienen la misiva del infante, por lo que no tenemos datos adicionales del caso.

que esta vez se impuso fue algo menor. No hubo expulsión física. Tan solo se inhabilitó al susodicho carnicero para ejercer su oficio. Como sucedió con el caso anterior, el infante Alfonso se involucró personalmente para forzar el levantamiento del castigo. En un tono bastante diplomático, el infante asegura a los secretarios de la *aljama* que, de acceder a su propuesta, estarían realizando un “*placet apud nobis*”, un favor personal³⁰. Aunque no se conoce la respuesta de la comunidad, cabe suponer que finalmente cedieron. Las oportunidades de oposición eran prácticamente nulas. Este tipo de intervenciones eran mal recibidas por los líderes comunales, quienes veían su autoridad menoscabada. La adopción de medidas para disuadir a aquellos que quisieran recurrir a instancias cristianas fue habitual y, aunque pueda parecer contradictorio, muchas veces eran suscritas por los propios monarcas. De hecho, el tal Jenton se expuso a ser acusado de malsín³¹, delito para el que las comunidades solían estar autorizadas a imponer la pena capital.

Una tercera noticia, acaecida de nuevo en Alagón en 1286, muestra la necesidad de autoprotección de las comunidades frente a las posibles ofensas cometidas por sus miembros contra los cristianos. Los secretarios de la *aljama* inhabilitaron a unos carniceros para ejercer su oficio por transportar y vender carne a los cristianos el Domingo de Resurrección³². Este día era particularmente peligroso para los judíos. Incluso antes de las grandes oleadas de asaltos a las juderías, en Viernes Santo y Domingo de Resurrección solían darse incidentes y pequeños ataques de toda clase, sobre todo apedreamientos³³. Por otro lado, el Cuarto Concilio de Letrán (1215) había impuesto muchas restricciones a la movilidad de los judíos en ese día³⁴, medidas muy observadas por los reyes de la Corona, aunque más por un afán de protección que de segregación.

El último ejemplo que citaremos, extraído de un documento fechado en junio de 1311, posiblemente sea el más llamativo y detallado. Un carnicero de Huesca, Bonafós Adit, sacrificó un cordero sin respetar las normas del sacrificio. Aunque no sabemos la infracción exacta y si fue voluntaria o involuntaria, parece que el carnicero era plenamente consciente de la impureza ritual del alimento. No obstante, decidió vender la carne a sus correligionarios como si fuera *kosher*. Al tener conocimiento del crimen, la comunidad decidió inhabilitarlo para ejercer su oficio y le impuso una multa por medio

³⁰ ACA, reg. 62, f. 55v [R: 1130].

³¹ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, “Los malsines del Reino de Aragón: Una aproximación”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, Division B: The History of the Jewish People, Volume 1: From the Second Temple to Modern Times*, vol. 11, 1993, p. 83-90.

³² ACA, reg. 66, f. 93v [R: 1561].

³³ Por citar algunos ejemplos: en Camarasa (Lleida) in 1277 (ACA, reg. 40, f. 30r [R: 689]); en Girona en 1278 (ACA, reg. 40, f. 79r-v [R: 695 y 696]) y 1293 (ACA, reg. 87, f. 60v [R: 2474]); en Besalú en 1286 (ACA, reg. 70 f. 77v [R: 1710]).

³⁴ Vid. CONCILIUM LATERANENSE IV, *Internetsv*, 2007, (disponible en: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>; consulta: 5.2.2013), punto 68.

del baile local, G. de Marsilia. Jaime II escribió al baile para que obligase a la comunidad a readmitir a Adit en su oficio una vez satisfecha la multa³⁵.

Otro foco de conflicto habitual es el relacionado con los conversos. La conversión, aunque era un fenómeno habitual entre los judíos desde la Alta Edad Media, adquirió una gravedad considerable desde mediados del S. XIII. Las jóvenes órdenes mendicantes - especialmente los dominicos-, espoleadas por el redescubrimiento de la lógica aristotélica, irrumpieron en el contexto social del occidente medieval con un gran fervor proselitista. Si bien las élites más eruditas de la iglesia entendían la apologética como una suerte de lid intelectual en la que el infiel era derrotado y convencido por medio de argumentos lógicos irrefutables sobre la veracidad de la fe católica, el bajo clero simplemente abogó por una mayor agresividad retórica. El pueblo, enardecido por los incendiarios discursos de los predicadores callejeros, se volvió más hostil, hasta el punto de emplear la fuerza física para obligar a los judíos a convertirse³⁶. En este contexto, el número de conversos aumentó, ya fuera porque les convencieran los insistentes argumentos de los predicadores, por miedo o porque eran físicamente obligados.

Aunque su postura variaba según el lugar y el tiempo, las comunidades judías tendían a ser bastante tolerantes con aquellos de sus miembros obligados a convertirse, abriéndoles las puertas de nuevo en cuanto se presentaba la oportunidad. Por el contrario, sus actitudes solían ser notablemente severas hacia los conversos por convencimiento³⁷. El converso por conocimiento renunciaba a su condición de judío y a todo lo que ello implicaba, incluyendo la aptitud para realizar el sacrificio. El problema que esto podía plantear no era menor, especialmente debido al alto grado de especialización teórica y práctica exigida a los *shojet*. Reemplazar a un carnicero no era una tarea fácil.

Existe un caso particular, acaecido entre 1305 y 1306, que muestra con gran claridad este debate. A diferencia de los acontecimientos que se han presentado hasta ahora, la documentación sobre las diferentes fases del proceso es relativamente abundante, incluyendo fuentes comunales. En agosto de 1305, la reina Blanca, segunda esposa de Jaime II, concedió a un converso llamado Bertrand de Jorba el privilegio para establecer una carnicería en Montblanch en la que se vendería carne *kosher*. Con la aquiescencia de su esposo, la reina decretó que todos los judíos deberían proveerse de carne en ese

³⁵ ACA, reg. 208, f. 14r [R: 2927].

³⁶ Vid. MACÍAS, Mario, CASANOVAS, Pompeu y ZELEDNIWOK, John, “Shevirat Ha-Kelim: Jewish Mysticism and the Catalan Matrix for Dialogue and Conflict”, *Journal of Catalan Intellectual History*, vol. 12, n° 1, 2019-2020, p. 64-96.

³⁷ Para un panorama general sobre el fenómeno de la conversión en la Corona de Aragón bajomedieval, véase TARTAKOFF, Paola, *Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

establecimiento obligatoriamente³⁸. Pocas semanas más tarde, el baile envió una carta al rey informándole de las quejas generalizadas que estaba recibiendo por parte de judíos y cristianos. Por un lado, los carniceros cristianos se quejaban de que se hubiera dado prioridad a este nuevo establecimiento en lugar de autorizar la renovación de los antiguos, que ahora se veían en la situación de no poder competir contra el nuevo carnicero. Por otro lado, los judíos alegaban que no podían comprar y consumir la carne de sacrificios realizados por un converso. Al renunciar a la condición de judío, había perdido la aptitud para ejercer de *shojet*.³⁹ En junio de ese mismo año, la reina Blanca rectificó, por consejo de su esposo, y retiró la concesión⁴⁰. Unos meses más tarde, Jaime II informó a Shlomo ben Adret sobre esta revocación, añadiendo que se haría efectiva una vez la comunidad pagara una indemnización de 1.000 sueldos de Barcelona a Jorba⁴¹. Este último documento demuestra que el rey busco asesoramiento en Adret como máximo líder espiritual de los judíos catalanes. Desgraciadamente, no hemos sido capaces de encontrar ningún indicio de la correspondencia previa entre ambos.

A pesar de la reacción de la comunidad de Montblanch contra esta concesión en particular, la relación de los judíos de la Corona con las carnicerías no era tan hermética como este caso podría sugerir. Factores como la necesidad de asegurar el abastecimiento de carne o la posibilidad de abrir oportunidades de mercado solían contribuir a una cierta flexibilidad comercial entre hebreos y cristianos. Hay que considerar que el permiso para establecer una carnicería, ya fuera cristiana o judía, era una regalía⁴². Era necesaria la concesión de un privilegio -generalmente, previo pago del interesado⁴³- autorizando expresamente su constitución. Posteriormente, los establecimientos eran sometidos a rígidas inspecciones periódicas por los bailes locales y eran objeto de un impuesto especial, la *sisà*⁴⁴. La dificultad de estos trámites generaba, con cierta frecuencia, escasez de productos. Los acuerdos ocasionales entre judíos y cristianos eran mecanismos habituales para paliar estas situaciones⁴⁵.

³⁸ ACA, reg. 203, f. 56v [R: 2844].

³⁹ ACA, reg. 203, f. 62r [R: 2845].

⁴⁰ ACA, reg. 203, f. 172r [R: 2857].

⁴¹ ACA, reg. 55, f. 69r [R: 2859; B: 160].

⁴² HINOJOSA MONTALVO, José, “Los judíos en el reino de Valencia. Testigos de una historia secular”, *op. cit.*, p. 27.

⁴³ FERRO POMÀ, Víctor, *El Dret públic català*, Societat Catalana d’Estudis Jurídics, Barcelona, 2015, p. 353.

⁴⁴ MUTGÉ I VIVES, Josefa, “L’abastiment de peix i carn a Barcelona, en el primer terç del segle XIV”, en *Alimentació i societat a la Catalunya medieval*, CSIC – Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1988, 109-125, p. 116 y siguientes.

⁴⁵ Sobre los acuerdos y conflictos entre judíos y cristianos respecto al comercio de carne, véase RIERA I SANS, Jaume, “La conflictivitat de l’alimentació dels jueus medievals (segles XII-XV)”, en *Alimentació i societat a la Catalunya medieval*, *op. cit.*, p. 295-311 i GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente, “Puresa i negoci.

La venta de carne *kosher* a clientes cristianos no presentaba grandes inconvenientes. Aunque era una práctica que podía considerarse censurable desde un punto de vista religioso⁴⁶, el hecho de consumir carne sacrificada por judíos no constituía un tabú insalvable. Los poderes públicos, con la corona a la cabeza, eran los primeros en ofrecer este tipo alternativas a sus súbditos. Encontramos un ejemplo claro en sendos privilegios que Jaime I concedió en mayo de 1268 a la *aljama* de Barcelona y a la de Girona permitiendo a sus habitantes comprar y vender vituallas a los cristianos en los establecimientos destinados a la venta de carne *kosher*⁴⁷. Gracias similares fueron concedidas poco después a otras *aljamas*, como la de Calatayud⁴⁸ y las restantes comunidades pertenecientes a la *collecta* de Girona-Besalú⁴⁹.

La venta de carne a los judíos por parte de los carniceros cristianos era mucho más problemática, aunque ello no impedía llegar a ciertos acuerdos para suplir la carencia de carniceros o carnicerías propias. Este parece haber sido el caso de la judería de Elche que, por su limitado tamaño, no tenía capacidad para albergar una carnicería. Los carniceros locales habían tratado de sacar provecho de la situación vendiendo a los judíos falsa carne *kosher*. Ante el escándalo que produjo el descubrimiento de este engaño, Jaime II decidió intervenir para obligar a los cristianos a entregar semanalmente dos animales vivos a la comunidad para que los pudieran sacrificar y distribuir según sus creencias⁵⁰. Más curioso resulta lo atestiguado en un registro a cerca de un carnicero cristiano de Valencia a quien este mismo rey autorizó a establecer una carnicería en el barrio judío de la ciudad a cambio de una contribución especial. El documento asegura que la comunidad había expresado su beneplácito⁵¹. Sin lugar a duda, la fuente omite algunos datos esenciales para comprender el porqué de esta decisión. Podría ser que el consentimiento de la comunidad no fuera real, sino forzado; que el propietario del establecimiento fuera cristiano, pero los operarios judíos o que parte de los beneficios de la contribución especial revirtieran en la comunidad. En cualquier caso, estas contribuciones adicionales

El paper dels jueus en la producció i comercialització de queviures a la Corona d'Aragó”, *Revista d'Història Medieval*, vol. 4, 1993, 161-182, p. 175 y siguientes.

⁴⁶ GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente, “Puresa i negoci. El paper dels jueus en la producció i comercialització de queviures a la Corona d'Aragó”, op. cit., p. 177-178.

⁴⁷ ACA, reg. 15, f. 122v [J: 426; R: 388]; reg. 15, f. 123r [J: 429; R: 392].

⁴⁸ ACA, reg. 39, f. 155r-v [R: 674]. En este caso, se promete además a las carnicerías que no serán gravadas con impuestos especiales. A cambio, una parte de las ganancias debía destinarse a realizar reparaciones en el castillo.

⁴⁹ ACA, reg. 14, f. 128r [R: 499].

⁵⁰ ACA, reg. 209, f. 147r [R: 2948].

⁵¹ ACA, reg. 229, f. 226r [R: 3415].

solían ser el precio por situar la carnicería en un lugar considerado comercialmente más ventajoso⁵².

Estas situaciones de entendimiento, real u obligado, parecen haber sido ocasionales, el resultado de una conveniencia mutua totalmente circunstancial. Lo más común es que se impusieran prohibiciones, a menudo ilícitas, al comercio entre ambos grupos religiosos. En 1285, por ejemplo, la municipalidad de Cervera trató de impedir que los judíos realizaran sacrificios *kosher* en la carnicería municipal. Alfonso el Liberal, persuadido por las quejas de la comunidad cervariense, ordenó el levantamiento de la interdicción. Similar fue el veto impuesto por los jurados de Barbastro en 1297 sobre compra de carne judía, decisión que contravenía la costumbre del lugar⁵³.

Un episodio acaecido en 1302 evidencia con perspicuidad la complejidad de estas relaciones y el difícil equilibrio al que estaban sometidas las comunidades judías al ponderar entre el respeto a las tradiciones y la adaptación a las exigencias del contexto. El suceso en cuestión gira en torno a un conflicto entre la comunidad de Barcelona y el baile local a cerca de la gestión de las carnicerías judías. Los carniceros judíos pretendían vender sus vituallas fuera de los muros del *call*, acción que el baile no estaba dispuesto a consentir. La disputa se resolvió mediante la intervención de Jaime II, quien impuso una solución de compromiso: los judíos podrían vender junto a los muros del *call* en puestos de no más de 46 palmos de *canna* barcelonesa y únicamente atendidos por carniceros de esa comunidad. De igual forma, debían comprometerse a no sacrificar más animales de los estrictamente necesarios para abastecer a la comunidad y a no vender carne *kosher* a los cristianos⁵⁴.

Cabe destacar, por último, que la importancia social de la carne y los pingües beneficios fiscales que su venta proporcionaba convertían a las carnicerías en el medio perfecto para que el rey recompensara a sus súbditos. Existen referencias a oficiales judíos al servicio del rey que, cuando el monarca así lo consideraba, a quienes se les otorgaba la concesión de la recaudación de la *sisà*⁵⁵. Un caso llamativo es el de una familia judía a quien Pedro el Católico les concedió el privilegio de recibir gratuitamente dos libras diarias de carne, gracia que fue sucesivamente confirmada por Jaime I, Pedro el Grande y Alfonso el Liberal⁵⁶.

⁵² Por ejemplo, el mismo compromiso adquirieron dos hermanos judíos de Zaragoza a quienes se autorizó para trasladar su carnicería de la puerta del castillo a la puerta de la judería en 1326. ACA, reg. 228, f. 45v [R: 3373].

⁵³ ACA, reg. 253, f. 12r [R: 2640].

⁵⁴ ACA, reg. 200, f. 140r [R: 2800].

⁵⁵ BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain (vol. 1)*, Varda Books, Skokie (Illinois), 2001, p. 92.

⁵⁶ ACA, reg. 44, f. 196r [R: 864]; reg. 64, f. 47r [R: 1527]; reg. 192, f. 41r [R: 2406].

4. Los carniceros y las cofradías

Recuperemos ahora la segunda premisa que anunciamos al principio de este artículo. La gran mayoría de instituciones comunales, así como sus líneas políticas principales, solían tener, en casi la totalidad de los casos, una base *halájica*. Es relativamente sencillo rastrear el origen de las construcciones, estructuras y parámetros de funcionamiento de las comunidades hasta una norma o precepto bíblico o talmúdico. No obstante, las más de las veces, el principio religioso-jurídico no hace más que proporcionar un punto de partida, una legitimación primigenia. Pero por no ser más que un principio, un fundamento basado en un enunciado teórico, escueto y genérico, su desarrollo, su transposición a una realidad particular y cambiante, siempre requerirá de reinterpretaciones y añadidos. Las comunidades judías, aunque trataban de forjar su propia realidad intramuros, estaban en constante interacción con su entorno. Convivían con los cristianos, comerciaban con ellos, colaboraban e incluso podían llegar a trabar amistad. Cuando el hermetismo de un grupo minoritario no es total -cosa casi imposible-, la aculturación, en cualquiera de sus manifestaciones, se convierte en un fenómeno inevitable.

Los judíos catalano-aragoneses -al igual que los egipcios, los rutenos, los renanos o los de cualquier otra parte-, consciente o inconscientemente, moldearon la interpretación e implementación de sus tradiciones a los modelos sociales circundantes, que asumían como propios y naturales. Esta aculturación afectaba al diseño institucional, como demuestra el ejemplo antes mencionado del Consejo de los Treinta en Barcelona, así como a la propia la percepción del orden social. Muestra de ello, sin ir más lejos, es la tendencia de las principales comunidades a dividir a sus profesionales en *manos*, tal y como ocurría en los ambientes urbanos cristianos⁵⁷.

La organización en gremios y cofradías fue otro caso más. La importancia económica y social de estas agrupaciones desde la Edad Media hasta las primeras décadas del s. XIX es incuestionable. Si bien durante mucho tiempo la historiografía contemporánea ha tendido a demonizarlos y presentarlos como un obstáculo para el desarrollo económico, posiblemente como un eco de las reacciones anti-gremiales del liberalismo del s. XIX, la tendencia general en la actualidad ha sido posicionarlos en un lugar clave en la transición del feudalismo al capitalismo⁵⁸. Las asociaciones de oficio se convirtieron en los

⁵⁷ Así se demuestra en Valencia (ACA, reg. 229, f. 274r [R: 3434; B: 188]), Barcelona (ACA, reg. 114v-122v [B: 381]) o Girona (RIERA I SANS, Jaume, “Els avalots de 1391 a Girona”, *Jornades d’Història dels jueus a Catalunya (Girona, abril 1987)*, Ajuntament de Girona, Girona, 1990, p. 95-159).

⁵⁸ Vid., por ejemplo, EPSTEIN, Stephan R., “Crafts Guilds, Apprenticeship, and Technological Change in Preindustrial Europe”, *The Journal of Economic History*, vol. 58, nº 4, 1998, p. 684-713; HERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo, “Gremios y corporaciones laborales. Debates historiográficos y estado de la cuestión”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 34, 2015, p. 7-18; NAVARRO ESPINACH, Germán, “Corporaciones de oficios y desarrollo económico en la Corona de Aragón, 1350-1550”, *Revista*

instrumentos esenciales para la regulación de la actividad profesional y de la competencia mercantil urbana. Fueron además el principal canal para el desarrollo de los primeros sistemas de previsión social.

Los orígenes de estas asociaciones son muy discutidos⁵⁹, así como su evolución hasta erigirse como las agrupaciones profesionales que alcanzarían su cénit a partir del s. XVI. Con anterioridad a mediados del s. XIII, resulta muy difícil establecer una frontera clara entre las cofradías puramente religiosas y caritativas y las de oficio⁶⁰. Parece claro que la galvanización económica que supuso la consolidación de las ciudades a partir del s. XII, contribuyó a modificar la percepción general que se tenía de la pobreza, pasando a ser una condición ontológica irremediable para ciertos estratos a percibirse como un problema social⁶¹. La constitución de asociaciones que ayudaran a mitigar sus consecuencias fue uno de los principales motores tras el considerable aumento en la constitución de cofradías. Por otro lado, es inevitable conectarlas con la noción de comunidad que discutimos anteriormente, en la que la pertenencia a una colectividad era vista como la forma ideal de desarrollo social y religioso.⁶²

En su origen, tuvieron una vocación más religiosa que profesional. Navarro ha identificado 436 cofradías fundadas en los reinos hispánicos entre 1122 y 1521, prevaleciendo aquellas sin vinculación o no identificadas con ningún oficio en los siglos XII y XIII⁶³. De todas formas, la documentación archivística, como demuestra la clásica recopilación de Próspero Bofarull⁶⁴, muestra la existencia de agrupaciones de oficio desde principios del S. XIII.

Internacional de Ciencias Sociales, vol. 34, 2015, p. 21-31. En términos más generales, resulta interesante la síntesis sobre la importancia del asociacionismo en el desarrollo económico que encontramos en NORTH, Douglass C., “Institutional Change and Economic Growth”, *The Journal of Economic History*, vol. 31, nº 1, 1971, p. 118-125.

⁵⁹ BONNASSIE, Pierre, *La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV*, CSIC, Barcelona, 1975, p. 31ss; HERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo, “Gremios y corporaciones laborales. Debates historiográficos y estado de la cuestión”, *op. cit.*, p. 8-13; SALAZAR SANTANDER, Arturo, “Los colegios romanos y los gremios medievales en la historia del Derecho”, *Prudentia Iuris*, nº 93, 2022, p. 105-137.

⁶⁰ CABESTANY I FORT, Joan, “Cofraries i gremis a Barcelona. Segles XIII a XVI”, *Finestrelles*, nº 2, 1990, p. 141-145.

⁶¹ LÓPEZ ALONSO, Carmen, “La acción pública no estatal” en *Historia de la acción social en España*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1990, 27-65, p. 27-31.

⁶² ESTRADA-RIUS, Albert, *La casa de la moneda de Barcelona*, Fundació Noguera, Barcelona, 2015, p. 53-56.

⁶³ NAVARRO ESPINACH, Germán, “Las cofradías medievales en España”, *Historia 396*, nº 1, 2014, 107-133.

⁶⁴ DE BOFARULL Y SARTORIO, Manuel, *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, Imprenta del Archivo Real, Barcelona, 1876. También resulta interesante el listado proporcionado en RIERA I SANS, Jume “L’evolució de les confraries medievals”, *Barcelona Quaderns d’Història*, vol. 24, 2017, p. 47-65.

Existen, como es natural en cualquier proceso evolutivo, ciertas diferencias entre estas primeras cofradías profesionales y las que pertenecen, por decirlo de alguna manera, a su periodo de plenitud en los primeros siglos de la modernidad. Entre ellas, podemos remarcar la relación con los poderes públicos. Si bien una de las características principales de los gremios bajomedievales y modernos es su casi total autonomía para autorregularse, con anterioridad a la Peste Negra (1348-1351), su constitución y funcionamiento había estado condicionado a la autorización y control de la monarquía⁶⁵. Esta posición de dominio de la corona sobre las agrupaciones de oficio permitía un control más férreo sobre la vida económica y el tejido social. Prueba de ello son las continuas prohibiciones y restricciones sobre la constitución de cofradías decretadas por los reyes hispánicos entre los siglos XIII y XIV⁶⁶. Algunos historiadores han defendido que la intermitente animadversión de la monarquía podría deberse a que las cofradías solían convertirse en plataformas de oposición de las clases urbanas contra los poderes nobiliarios tradicionales⁶⁷.

Pero volvamos a las comunidades judías. Las obras caritativas, *tzedaká* (“צדקה”), constituyen uno de los pilares de la vida en comunidad y se enmarcan dentro de la concepción *halájica* de justicia social (*tikún olam*, “תיקון עולם”). Como sucede con la *kashrut*, encontramos la base legal en la *Torá*, especialmente en el Levítico, con un posterior y más exhaustivo desarrollo a nivel talmúdico (curiosamente, también a través de la *guemerá* de *TB Hullin*). A grandes rasgos, este deber incluye la asistencia a los pobres y a los enfermos. Las estrategias que adoptaron las comunidades para dar cumplimiento a estos mandatos dependieron, nuevamente, del lugar y el momento concreto. En la Corona de Aragón, se empleó una fórmula asociativa que, en muchos sentidos, es equiparable a las cofradías cristianas. De hecho, este enfoque, que podemos considerar autóctono de la Corona de Aragón, paulatinamente se expandió por toda Europa como el sistema preferido por la mayoría de comunidades⁶⁸. En terminología *halájica*, estas asociaciones solían recibir la denominación de *havurot* (“חברות”). Federica Francesconi identificó cuatro tipos de *havurot* según su finalidad: i) a cargo de enfermos

⁶⁵ FALCÓN PÉREZ, Isabel, “Las cofradías de oficio en Aragón durante la Edad Media”, *Medievalismo*, n° 4, 1994, 59-79, p. 61-62; NAVARRO ESPINACH, Germán, “Corporaciones de oficios y desarrollo económico en la Corona de Aragón, 1350-1550”, *op. cit.*, p. 24-26.

⁶⁶ GONZÁLEZ ARCE, José Damián, “Asociacionismo, gremios y restricciones corporativas en la España medieval (siglos XIII-XV)”, *Investigaciones de Historia Económica*, n° 10, p. 9-34.

⁶⁷ NAVARRO ESPINACH, GERMÁN, “Corporaciones de oficios y desarrollo económico en la Corona de Aragón, 1350-1550”, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁸ FRANCESCONI, Federica, “The Generative Space of Jewish Confraternities in Medieval and Early Modern Europe”, en EISENBICHLER, Konrad, *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Brill, Leyden, 2019, 307-327, p. 307

y sepelios; ii) devocionales y cabalísticas; iii) de asistencia mutua y caridad y (iv) de oficio⁶⁹.

El establecimiento de sociedades judías de oficio proliferó por Europa a la vez que lo hacían los gremios, alcanzando su cénit en época moderna. Al producirse este apogeo tiempo después de la expulsión de los judíos ibéricos en 1492, ha hecho que las asociaciones askenazíes hayan recibido una mayor atención académica, hasta el punto de quien ha considerado que su origen debe buscarse en la propia tradición asociativa germánica⁷⁰. No obstante, se ha constatado, sobre todo en el reino de Aragón, donde este tipo de asociaciones parecen haber sido más abundantes, la existencia de *havurot* de oficio desde el S. XIII⁷¹. Ya desde esa época, las similitudes entre estas asociaciones comunales y las cofradías son evidentes, tanto por su configuración externa como interna. El control regio, si bien podía suponer un claro obstáculo para la libertad asociativa de los judíos, significaba también una cierta protección frente a la feroz —y no siempre leal— competencia que podían suponer las cofradías, cuya influencia en la política a partir de mediados del S. XIV las situaba en una posición mucho más ventajosa⁷². Al tener una composición mucho más popular que las cofradías de oficio, los *havurot* suponían a menudo una plataforma para que las clases bajas pudieran reivindicarse ante las oligarquías comunales⁷³.

A partir de, aproximadamente, la segunda mitad del S. XIV, las *havurot* de oficio se volvieron muy habituales en las principales ciudades de la Corona y sus rasgos eminentemente profesionales se tornaron más evidentes. Aun siendo muy conocida la importancia de las *havurot* y, en general, de la *tzedaká* en sus distintas formas, para la estructura social y jurídica de las comunidades, los estudios que se han ocupado de su presencia y funcionamiento son realmente escasos. Particularmente, nos gustaría señalar dos, uno relativo a la comunidad de Barcelona y otro a la de Zaragoza, los dos grandes centros económicos, culturales y políticos de la Corona -junto con Valencia. En ambos casos, las autoras se han centrado en las *havurot* existentes en la segunda mitad del S. XIV, momento que parece haber sido el de máxima proliferación. La mayoría de oficios identificados son de carácter artesanal, como zapateros y tejedores, o coraleros⁷⁴. Esto no

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ MARCUS, Jacob R., *Communal Sick-Care in the Ghetto*, The Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1947.

⁷¹ BAER, Yitzhak, *History of the Jews in Christian Spain* (vol. 1), *op. cit.*, p. 205. ASSIS, Yom Tov, “Welfare and Mutual Aid in Spanish Jewish Communities” en BERNARD, Haim, *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* (vol. 1), The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1992, 318-345, p. 342-345

⁷² ASSIS, Yom Tov, *The Golden Age of the Aragonese Jewry*, *op. cit.*, p. 252.

⁷³ ASSIS, Yom Tov, “Welfare and Mutual Aid in Spanish Jewish Communities”, *op. cit.*, p. 342-345.

⁷⁴ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, “Instituciones socio-religiosas judías de Zaragoza (siglos XIV-XV). Sinagogas, cofradías, hospitales”, *Sefarad*, vol. 49, nº 1 y vol. 50, nº 1 y 2 (en tres partes). RICH ABAD,

significa que no existieran este tipo de asociaciones con anterioridad. Como ya hemos señalado con anterioridad, su presencia se remonta al s. XIII.

Lo llamativo de estos listados, que no son ni pretenden ser exhaustivos, es que no figura ninguna referencia a las carnicerías. Resulta, cuanto menos, extraño que los trabajadores de un oficio tan relevante jurídica y socialmente, y que solía estar en el centro de los choques entre las comunidades y las municipalidades cristianas, no tendieran a asociarse entre ellos. Es evidente que, en caso de existir, estas *havurot* habrían sido mucho menos numerosas, tanto en cantidad de asociaciones como de asociados. Hemos tenido ocasión de comprobar que los vecindarios judíos más modestos contaban con pocos o ningún carnicero. Incluso en las comunidades más grandes, la cifra de carniceros debe haber sido muy inferior a la de profesionales de cualquier otro oficio, especialmente entre artesanos y comerciantes. Sin embargo, los documentos relativos a las carnicerías en las comunidades de mayor entidad sugieren que el número de estos establecimientos habría sido lo suficientemente elevado como para contar con algunas decenas de trabajadores, máxime si tenemos en cuenta el carácter familiar de muchos de estos negocios.

Aunque los bosquejos documentales que hemos tenido ocasión de consultar no han identificado ninguna *hevrá* de carniceros, disponemos de suficientes indicios en las fuentes hebreas como para sospechar de su existencia. La primera de ellas no constituye una evidencia directa en sí misma, pero en cierta manera demuestra la presencia tradicional de asociaciones de esta clase. Desde, aproximadamente, mediados del s. XIII, las comunidades de la Corona, especialmente las catalanas, pasaron a regirse por la conocida comúnmente como “regla de la mayoría”, según la cual las decisiones comunales debían adoptarse por acuerdo de la mayoría de sus miembros⁷⁵. Aunque existen un gran número de razones históricas y culturales que explican la adopción de este sistema, los juristas catalanes justificaron su legitimidad a través de reinterpretaciones del texto talmúdico. Una de las fuentes más citadas en este caso -no solo en Cataluña, sino por todos los defensores de este sistema en alguna de sus múltiples variantes- es *TB Bava Batra* 9a. Esta *guemará* relata la historia de un grupo de carniceros que pretendieron asociarse y elaborar unos estatutos para autorregularse. Uno de los carniceros reusó aceptar la autoridad de sus compañeros, lo cual provocó un enfrentamiento entre las dos partes. El sabio al que recurrieron los litigantes zanjó el asunto fallando en contra del carnicero díscolo y reafirmando el poder de la mayoría para imponer su voluntad sobre la minoría, incluyendo el ámbito profesional.

Anna, *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 y 1391 a través de la documentación notarial*, Fundació Noguera, Barcelona, 1999, p. 139 y siguientes.

⁷⁵ Para una aproximación a este tema, vid. SHAPIRA, Haim (2014): “The Right to Political Participation in Jewish Tradition: Contribution and Challenges” en DAGAN, Hanoch et al., *Religion and the Discourse of Human Rights*, Israel Democracy Institute, Jerusalem, p. 266-296.

Obviamente, este relato talmúdico no prueba nada en absoluto, pues se describe un presunto episodio acaecido en oriente muchos siglos atrás. Históricamente, la historia de este enfrentamiento entre carniceros no guarda ninguna relación con la Corona de Aragón en la Edad Media. Sin embargo, nos demuestra una tradición asociativa entre carniceros que, por aparecer en una discusión talmúdica de gran relevancia política, era de sobras conocida por los juristas catalanes.

El segundo indicio al que queremos hacer referencia es una *teshuvá* de Shlomo ben Adret. Un remitente desconocido, posiblemente el gobierno de una comunidad o alguno de sus secretarios, pregunta a Adret sobre los límites de las *colectividades* para establecer acuerdos, estatutos y penas para sus miembros. El término *colectividad* no debe interpretarse aquí como *comunidad*. Es decir, no se está haciendo una consulta sobre el poder del gobierno comunal para establecer normas e imponer penas, sino sobre las capacidades a este respecto de las agrupaciones de nivel inferior. Siguiendo, precisamente, la *guemará* antes referida, Adret responde:

“תשובה: דבר ברור הוא, שהציבור רשאים לגדור ולתקן תקנות ולעשות הסכמות, כפי מה שיראה בעיניהם, והרי הוא קיים כדין התורה. ויכולים לקנוס ולענוש כל העובר בכל אשר יסכימו ביניהם, ובלבד שיסכימו בכך כל הציבור, באין מעכב. וכן אם יסכימו כל בני מלאכה אחת שבעיר, כגון הטבחים והצבעים והספנים וכיוצא בהם, בענין מלאכתם, בהסכמה אחת (...) סוף דבר, כל בני חבורה אחת, הרי הם כבני עיר אחת בפני עצמה, לכלל דברים אל”⁷⁶

A parte del interés de este *responsum* por su reconocimiento de las competencias reguladoras y punitivas de las asociaciones de oficio, lo interesante es el listado de ejemplos que menciona: carniceros, tintoreros y marineros -en este último caso, posiblemente se refiera a comerciantes marítimos-. Tintoreros y comerciantes se encuentran entre las profesiones de las que tenemos constancia que, ya a finales del s. XIII, habían constituido *havurot*. Resultaría una coincidencia demasiado grande que Adret decidiera incluir a los carniceros en este listado sin que existiera ninguna agrupación de esta clase, al menos en Barcelona. Por otro lado, una *teshuvá*, por su propia naturaleza, pretende dar soluciones realistas y viables a problemas concretos, razón por la que los razonamientos suelen basarse en ejemplos verdaderos o extraídos de los textos *halájicos*. Si la formulación hubiera sido otra, podríamos pensar que el recurso a los

⁷⁶ ADRET IV: 185. “*Resulta evidente que los hombres de la colectividad tienen potestad para imponer restricciones, ordenanzas y acuerdos entre ellos según su voluntad, y que éstos tendrán la misma eficacia que las normas de la Torá. Pueden imponer multas para castigar a los que las incumplan, siempre que la decisión haya sido adoptada por los miembros de la colectividad y nada se abstenga. Este sería el caso de los que se dedican a un oficio en una ciudad, como los carniceros, los tintoreros, los marineros y otros por el estilo cuando acuerdan decisiones sobre su profesión*”.

carniceros se debe al empleo de *TB Bava Batra 9a* por Adret como base de su argumento. Pero no es el caso. Aparece incluido deliberadamente en un listado de ejemplos reales. De todo ello debemos deducir que, muy probablemente, existían asociaciones de oficio de carniceros ya por aquel entonces.

Por el momento, nos conformaremos con este análisis preliminar del estado de la cuestión. La base bibliográfica es todavía escasa, por lo que una exposición más amplia resultaría imposible. En cuanto al respaldo documental, las fuentes de las que podríamos disponer son muy reducidas y dispersas en comparación con el basto abanico de registros contenidos en los archivos cristianos. Las fuentes cristianas, pese a su abundancia, únicamente ofrecen una visión parcial sobre este tema y resultan del todo insuficientes para apreciar la complejidad social de las comunidades judías. Sin embargo, esta primera aproximación ha servido para demostrar la importancia del oficio de carnicero para el tejido comunal y para la preservación de la identidad judía, además de haber aportado indicios sobre una tendencia asociativa en este ramo. Constituye, asimismo, un sólido punto de partida para futuras investigaciones. El estudio sistemático de las fuentes hebreas, especialmente de las colecciones de *teshuvot*, será, con toda seguridad, el instrumento fundamental para proseguir con este estudio.

5. Conclusiones

Tratar de exponer unas conclusiones para un trabajo inconcluso resulta, cuanto menos, paradójico. Lo único que podemos hacer es presentar las bases del punto de partida que hemos intentado bosquejar en esta primera aproximación. En primer lugar, hemos podido comprobar la polisemia y trascendencia política, religiosa y social de la noción de comunidad en la Edad Media. Al contrario de lo que comúnmente suele pensarse, la comunidad no era el sistema de organización exclusivo de las minorías, sino que era el fundamento conceptual sobre el que se erigía también la sociedad cristiana. En un contexto como este, el respeto a las tradiciones y normas era la mejor baza que de cualquier minoría para asegurar la pervivencia del grupo. En el caso del judaísmo medieval, las leyes alimentarias, elemento distintivo y de cohesión de primer orden, jugó un papel fundamental en la protección de su identidad. Las carnicerías, por lo tanto, cumplían una función social imprescindible para el tejido comunal hebreo.

A pesar del carácter excluyente de toda comunidad medieval -también la cristiana-, un hermetismo total era imposible. Judíos y cristianos compartían un mismo espacio y tiempo, además de estar sujetos a un marco jurídico y político superior común. La interacción era constante. Pactos y conflictos se concatenaban con igual cadencia y, a veces, sin seguir ningún patrón aparente. Las carnicerías, por ser una cuestión delicada dentro de esta frágil convivencia, solían estar en el centro del conflicto. En caso de

necesidad, los miembros de ambas comunidades podían llegar acuerdos sobre el comercio de carne. En el resto de situaciones, los recelos mutuos solían imponerse. Sin embargo, los conflictos no se reducían a enfrentamientos entre ambos grupos socio-religiosos. La cuestión de las carnicerías, en parte por su potencial económico y en parte por su importancia social, solía provocar desavenencias dentro de las mismas comunidades judías.

La rica casuística documental que nos ha sido legada es fundamental para analizar el complejo contexto legislativo y social en el que se desenvolvían los carniceros judíos. No obstante, los fondos archivísticos, en la mayoría de los casos, tan solo nos muestran la perspectiva de los funcionarios cristianos, mientras la visión documental comunal permanece inexplorada. Cualquier investigación en este ámbito deberá emprender la tarea de sistematizar las fuentes hebreas para localizar todos los datos posibles a este respecto. Con toda probabilidad, las colecciones de *teshuvot* son el mejor recurso con el que contamos para escudriñar el marco jurídico desarrollado por las comunidades para regular las actividades de sus carniceros.

Las *teshuvot* también pueden resultar fundamentales para analizar las posibles tendencias asociativas de los carniceros en las principales *aljamas* de la Corona. Los pocos estudios que existen sobre las agrupaciones de oficio judías, entre los cuales aún no se encuentra ninguna monografía, han identificado asociaciones de distintos oficios, pero los carniceros no figuran entre ellos. Aun así, contamos con suficientes indicios como para plantear en serio esta hipótesis y continuar con nuestras investigaciones en esta dirección.

6. Bibliografía

[ADRET] ADRET, Shlomo ben Abraham ben, *Shelot ve-teshuvot* (7 Vol.)⁷⁷, Makhon Yerushalayim, Jerusalén, 1996 (en hebreo).

ALIGHIERI, Dante, “Monarchia”, *Opere minori di Dante Alighieri* (vol. 2), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1997, p. 471-78.

ASSIS, Yom Tov, “Welfare and Mutual Aid in Spanish Jewish Communities” en BERNARD, Haim, *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* (vol. 1), The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1992, p. 318–345.

ASSIS, Yom Tov, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327*, Brill, Leyden, 1997.

⁷⁷ Título original: שאלות ותשובות

ASSIS, Yom Tov, *The Golden Age of the Aragonese Jewry*, The Littman Library of Jewish Civilization, London, 2008.

[TB] “Babylonian Talmud”, *Sefaria*, (disponible en: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>).

[B] BAER, Fritz [Yitzhak], *Die Juden im Christlichen Spanien*, Akademie-Verlag, Berlin, 1929.

BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain (2 vol.)*, Varda Books, Skokie (Illinois), 2001.

BENSCH, Stephen P., “A Baronial Aljama: The Jews of Empúries in the Thirteenth Century”, *Jewish History*, vol. 22, nº 1, 2008, p. 19-51.

BERMAN, Harold J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1987.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, “Los malsines del Reino de Aragón: Una aproximación”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, Division B: The History of the Jewish People, Volume 1: From the Second Temple to Modern Times*, vol. 11, 1993, p. 83-90.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, “Instituciones sociorreligiosas judías de Zaragoza (siglos XIV-XV). Sinagogas, cofradías, hospitales”, *Sefarad*, vol. 49, nº 1 y vol. 50, nº 1 y 2 (en tres partes).

BLIDSTEIN, Gerald J., “‘Ideal’ and ‘Real’ in Classical Jewish Political Theory”, *Jewish Political Studies Review*, vol. 2, nº 1, p. 43-66.

BONNASSIE, Pierre, *La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV*, CSIC, Barcelona, 1975.

CABESTANY I FORT, Joan, “Cofraries i gremis a Barcelona. Segles XIII a XVI”, *Finestrelles*, nº 2, 1990, p. 141-5.

CHAZAN, Robert, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge University Press, New York, 2006.

COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jew*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.

CONCILIUM LATERANENSE IV, *Internetsv*, 2007, (disponible en: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>).

DE BOFARULL Y SARTORIO, Manuel, *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, Imprenta del Archivo Real, Barcelona, 1876.

DE MONTAGUT, Tomàs y RIPOLL, Pere, “Pactism in Catalonia: A Dual Conception of the Political Community”, *Journal of Catalan Intellectual History*, vol. 12, 2019-2020, p. 6-19.

DEL OLMO LETE, Gregorio, *La Biblia hebrea en la literatura*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2010.

EIXIMENIS, Francesc, *Lo regiment de la cosa pública en el Dotzè del Cristià*, Atenea, 2009, Madrid.

ELAZAR, Daniel y COHEN, Stuart, *The Jewish Polity: Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

ELON, Menachem, *Jewish Law: History, Sources Principles (4 vol.)*, Jewish Publications Society, Philadelphia, 1994.

EPSTEIN, Isidore, *The “Responsa” of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310)*, KTAV Publishing House, New York, 1968.

EPSTEIN, Stephan R., “Crafts Guilds, Apprenticeship, and Technological Change in Preindustrial Europe”, *The Journal of Economic History*, vol. 58, nº 4, 1998, p. 684-713.

ESTRADA-RIUS, Albert, *La casa de la moneda de Barcelona*, Fundació Noguera, Barcelona, 2015.

FALCÓN PÉREZ, Isabel, “Las cofradías de oficio en Aragón durante la Edad Media”, *Medievalismo*, nº 4, 1994, p. 59-79.

FERRO POMÀ, Víctor, *El Dret públic català*, Societat Catalana d’Estudis Jurídics, Barcelona, 2015.

FRANCESCONI, FEDERICA, “The Generative Space of Jewish Confraternities in Medieval and Early Modern Europe”, en EISENBICHLER, Konrad, *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Brill, Leyden, 2019, p. 307-327.

FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993.

GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente, “Puresa i negoci. El paper dels jueus en la producció i comercialització de queviures a la Corona d'Aragó”, *Revista d'Història Medieval*, vol. 4, 1993, p. 161-182.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián, “Asociacionismo, gremios y restricciones corporativas en la España medieval (siglos XIII-XV)”, *Investigaciones de Historia Económica*, nº 10, p. 9-34.

GUERSON, Alexandra, “Death in the Aljama of Huesca: the Jews and Royal Taxation in Fourteenth-Century Aragon”, *Sefarad*, vol. 75, nº 1, 2015, p. 35-63.

GERUNDI, Nissim ben Reuben, *Derashot ha-Ran*⁷⁸, Mosad ha-Rab Kook, Jerusalén, 2003 (en hebreo).

HERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo, “Gremios y corporaciones laborales. Debates historiográficos y estado de la cuestión”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 34, 2015, p. 7-18.

HINOJOSA MONTALVO, José, “Los judíos en el reino de Valencia. Testigos de una historia secular”, *Revista de Historia Medieval*, nº 15, 2006-2008, p. 7-45.

[J] JACOBS, Joseph, *An Inquiry into the Sources of the History of the Jews in Spain*, David Nutt, London, 1894.

KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton, 2016.

La Torá (Jumash). Edición Mor Deror, Publicación independiente por el Rabino Mordejai Babor, 2020.

⁷⁸ Título original: דרשות הר"ן

LASCORZ ARCAS, Andreu, “El judaisme a les comarques de Tarragona”, *Podall*, vol. 5, 2016, p. 470-486.

LÓPEZ ALONSO, Carmen, “La acción pública no estatal” en *Historia de la acción social en España*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1990, 27-65, p. 27-31.

LORBERBAUM, Menachem, *Politics and the Limits of the Law*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

LYONS, William L., *A History of Modern Scholarship on the Biblical Herem*, The Edwin Mellen Press, Lewinston (NY), 2010.

MACÍAS, Mario, CASANOVAS, Pompeu y ZELEDNIWOK, John, “Shevirat Ha-Kelim: Jewish Mysticism and the Catalan Matrix for Dialogue and Conflict”, *Journal of Catalan Intellectual History*, vol. 12, nº 1, 2019-2020, p. 64-96.

MARCUS, Jacob R., *Communal Sick-Care in the Ghetto*, The Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1947.

MUTGÉ I VIVES, Josefa, “L’abastiment de peix i carn a Barcelona, en el primer terç del segle XIV”, en *Alimentació i societat a la Catalunya medieval*, CSIC – Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1988, p. 109-125.

NAVARRO ESPINACH, Germán, “Las cofradías medievales en España”, *Historia 396*, nº 1, 2014, p. 107-133.

NAVARRO ESPINACH, Germán, “Corporaciones de oficios y desarrollo económico en la Corona de Aragón, 1350-1550”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 34, 2015, p. 21-31.

NORTH, Douglass C., “Institutional Change and Economic Growth”, *The Journal of Economic History*, vol. 31, nº 1, 1971, p. 118-125.

[R] RÉGNÉ, Jean, *History of the Jews in Aragon*, The Magnes Press and the Hebrew University, Jerusalem, 1978.

RICH ABAD, Anna, *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 y 1391 a través de la documentación notarial*, Fundació Noguera, Barcelona, 1999, p. 139 y siguientes.

RIERA I SANS, Jaume, “La conflictivitat de l’alimentació dels jueus medievals (segles XII-XV)”, en *Alimentació i societat a la Catalunya medieval*, CSIC – Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1988, p. 295-311.

RIERA I SANS, Jume “L’evolució de les confraries medievals”, *Barcelona Quaderns d’Història*, vol. 24, 2017, p. 47-65.

RIERA I SANS, Jaume, “La vida jueva a Cervera a l’edat mitjana”, *Miscel·lània Cerverina*, vol. 23, 2018, p. 115-196.

SALAZAR SANTANDER, Arturo “Los colegios romanos y los gremios medievales en la historia del Derecho”, *Prudentia Iuris*, nº 93, 2022, p. 105-137.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José, *Manual de historia del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2004.

SANCTI AURELI AGUSTINI, *De civitate Dei* (2 vol.), Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae (Leipzig), 1877.

SARRET Y ARBÓS, Joaquim, *Els jueus de Manresa*, Antònn Esparbé y Sèrra, Manresa, 1917.

SHAPIRA, Haim (2014): “The Right to Political Participation in Jewish Tradition: Contribution and Challenges” en DAGAN, Hanoch et al., *Religion and the Discourse of Human Rights*, Israel Democracy Institute, Jerusalem, p. 266-296.

SHILO, Shmuel, *Dina de-Melkhuta Dina*⁷⁹, Defus Akadekmie be-Yerushalayim, Jerusalén, 1975 (en hebreo).

TARTAKOFF, Paola, *Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

TAUBES, Jacobs, *Occidental Eschatology*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

THOMAE AQUINATIS, “De regimine principum ad Regem Cypry”, *Opuscula selecta* (vol. 3), Sumptibus et Typis P. Lethielleux, Paris, 1881.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Manual de historia del Derecho español*, Tecnos, Madrid, 1988.

⁷⁹ Título original: דינא דמלכותא דינא

ZEITLIN, Solomon, “Rashi and the Rabbinat: The Struggle between Secular and Religious Forces for Leadership”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 39, nº 2, 1940, p. 211-214.