

An Autobiographic Passage in Rhymed Prose in Isaac ibn Latif's *The Form of the World*

Guadalupe González Diéguez**

Institut d'études religieuses, Université de Montréal

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-0073-6080>

This article analyzes the autobiographic passage in rhymed prose that constitutes the fifth chapter of the work *The Form of the World*, by 13th-century Jewish thinker Isaac ibn Latif (ca. 1210-ca. 1280). In this passage, expressed in the first person, the author describes his personal quest for enlightenment among traditional rabbinic scholars, those whom we would call today “kabbalists” (i.e., “those who have entered the garden of the pomegranates”), and philosophers. Finally, the author presents his own enlightenment as a quasi-prophetic experience prompted by a personal exegetical engagement with the biblical text.

KEYWORDS: Hebrew Rhymed Prose; Medieval Hebrew Literature; *Kabbalah*; Hebrew Literature in Medieval Iberia; Medieval Jewish Philosophy; 13th Century.

UN PASAJE AUTOBIOGRÁFICO EN PROSA RIMADA EN LA OBRA *LA FORMA DEL MUNDO* DE ISAAC IBN LATIF.— Este artículo analiza el pasaje autobiográfico en prosa rimada que constituye el capítulo quinto de la obra *La forma del mundo*, por el pensador judío del siglo XIII Isaac ibn Latif (ca. 1210-ca. 1280). En este pasaje, formulado en primera persona, el autor describe su búsqueda personal de iluminación entre expertos rabínicos tradicionales, aquellos que hoy día llamaríamos «cabalistas» (i.e., «los que han entrado en el jardín de las granadas»), y filósofos. Por último, el autor presenta su propia iluminación espiritual como una experiencia casi profética, resultado de su esfuerzo personal de exégesis sobre el texto bíblico.

PALABRAS CLAVE: Prosa rimada hebrea; literatura hebrea medieval; cábala; literatura hispano-hebrea; filosofía judía medieval; siglo XIII.

* This article has been carried out within the frame of the Project “Ciencia y religión en el judaísmo de la Iberia medieval” funded by the Spanish MINEICO (ref. nr. FFI2016-75230-P).

** guadalupe.gonzalez.dieguez@umontreal.ca

The intellectual life of southern European Jews in the thirteenth century was deeply marked by controversies about the study of philosophy and the emergence of the form of Jewish mysticism known as kabbalah.¹ Whereas scholars in the past tended to set philosophy and early kabbalah in a stark opposition, understanding the development of Jewish thought as a process that oscillated between these two extremes, currently there is a much more nuanced appreciation of their many interrelations and interactions, rather than a static opposition between the two.² One salient example of an author that is on the verge between philosophy and the incipient kabbalah is thirteenth-century Castilian thinker Isaac ibn Laṭīf.³ This paper will focus on the autobiographic account in rhymed prose that

¹ This article originates in a section of my doctoral dissertation at NYU. I would like to thank my dissertation advisor at NYU, Elliot R. Wolfson, for all his helpful assistance and suggestions. I also would like to thank Amparo Alba Cecilia and Jeremy Phillip Brown for their feedback to drafts of this paper, as well as the anonymous reviewers whose comments greatly improved the final version of this piece. I also would like to gratefully acknowledge the excellent critical edition of Isaac ibn Laṭīf's *The Form of the World* done by Yossi ESUDRI (*Studies on the Philosophy of R. Isaac ibn Laṭīf. Profile, Knowledge and Prophecy and a Critical Edition of Zurat 'Olam*. PhD dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2008, 2 vols. [in Hebrew]), which has been of immense help to me.

² A brief overview of the scholarship on Jewish philosophy and kabbalah can be found in Moshe IDEL, "Abulafia's Secrets of the *Guide*: A Linguistic Turn," in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, eds. Alfred L. IVRY, Elliot R. WOLFSON and Allan ARKUSH (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998) pp. 289-330: 289-292. The more nuanced approach that accounts for both positive and negative interactions between philosophy and early kabbalah can be seen in the work of Elliot R. WOLFSON, "Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah," in *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, eds. Görge K. HASSELHOFF and Otfried FRAISSE (Wurzburg: Ergon, 2004) pp. 209-237. See also the introduction to *New Directions in Jewish Philosophy*, eds. Aaron W. HUGHES and Elliot R. WOLFSON (Bloomington: Indiana University Press, 2010) pp. 1-16; Boaz HUSS, "Mysticism versus Philosophy in Kabbalistic Literature," *Micrologus* 9 (2001) pp. 125-135, and Jonathan DAUBER, *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah* (Leiden: Brill, 2012).

³ Judah Ḥayyat, fifteenth-century kabbalist, described him as "a godly sage who regarding kabbalah stands with one foot outside, one foot inside" in his introduction to *Minḥat Yehudah*, a commentary on *Ma'areket ha-eloḥut* (Ferrara 1558) f. 4b. I take this reference from Sarah O. HELLER-WILENSKY, "Isaac ibn Laṭīf – Philosopher or Kabbalist?," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander ALTMANN (Cambridge: Harvard University Press, 1967) pp. 185-223: 186.

Ibn Latif provided in his composition *The Form of the World*.⁴ This account offers an unusually candid description of a man's search for intellectual enlightenment among the competing options available in his time. The fact that this first-person account is expressed in rhymed prose is not coincidental, and brings attention to the literary dimension of the work, which, I would argue, should be taken into account along its content in order to gain a more comprehensive understanding of this treatise.⁵

In the thirteenth century, literary production in Hebrew experienced a great transformation. As the bulk of Iberian Jewish life shifted from Muslim to Christian domains starting in the twelfth century, the division of functions between the Arabic and Hebrew languages that had been previously in force in the Islamicate world was deeply changed. Arabic, which had been the main language of science and philosophy, was gradually abandoned. Hebrew retained the poetic role it had held in the past, but also took on the functions previously held by Arabic as the language of secular knowledge.⁶ Philosophical and scientific prose in Hebrew was developed with the translations from Arabic. This transformation in the Hebrew literary production entailed the strong development of a Hebrew prose, in a process concurrent with the emergence of written literature in the surrounding vernacular languages of Christian Europe, such as Castilian, Catalan, and French.⁷ Hebrew prose had cer-

⁴ An excellent critical edition of this work is found in ESUDRI, *Studies on the Philosophy of R. Isaac ibn Latif*.

⁵ The literary dimensions of philosophical works are unfortunately not often remarked by scholarship. Exceptions to this are Maimonides' work *The Guide of the Perplexed*, which has been analyzed from this perspective, for instance, by LEO STRAUSS, "The Literary Character of the Guide for the Perplexed," in his *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988) pp 38-94, as well as more recently, the works of AARON HUGHES, *The Texture of the Divine. Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), and *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), and ADENA TANENBAUM, *The Contemplative Soul. Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain* (Leiden: Brill, 2002).

⁶ See RINA DRORY, *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Hebrew Culture* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000).

⁷ Jonathan P. DEXTER (*Iberian Jewish Literature. Between al-Andalus and Christian Europe* [Bloomington: Indiana University Press, 2007] p. X) has noted how in Iberian Hebrew literature converge various literary traditions, including, besides the often-

tainly existed for a very long time, but it gained a new relevance as the vehicle for secular knowledge in thirteenth-century Christian Iberia and Provence. Moreover, prose fiction in Hebrew also experienced a boom, most often associated with the adaptation into Hebrew of the Arabic literary form of the *maqāma*,⁸ a short, often picaresque anecdote written in rhyming prose (known in Arabic as *sajʿ*) with poems inserted into the narrative.

The popularity of the *maqāma* (translated into Hebrew as *maḥberet*) led to the strong association, at times even the exclusive identification, of rhymed prose (known in Hebrew as *meliṣah*, or *meliṣah ḥaruzah*) with this particular literary genre. However, rhymed prose was employed in many other types of writing in Hebrew language, which have not received much attention up until now. Dan Pagis, in a notable exception to this state of affairs, noted how rhymed prose was widely employed, and not only in the composition of *maqāmāt* properly, or fiction more in general.⁹ But it is fair to say that the “*maqāma*-centrism” in the study of Hebrew rhymed prose has left in the shadows the many other modalities and functions that rhymed prose fulfills in Hebrew medieval writings, despite its ubiquitous presence. Rhymed prose is found, for instance, in book titles, epistles, incipits and colophons of treatises, among other places.

One example of this use of rhymed prose, which I will discuss here, is found in the work *The Form of the World* by Isaac ibn Latīf. Rhymed

mentioned Arabic literary tradition, “the burgeoning literatures in Christian European vernacular languages.” The role of Christian European literatures in the development of Hebrew literature unfortunately remains, in Decter’s own words, “a marginal topic of scholarly interest;” see DECTER, *Iberian Jewish Literature*, p. 11.

⁸ For the purposes of clarity, I employ the term *maqāma* to refer to a specific literary genre, and not to just any literary work composed in rhymed prose, although I am aware of the flexibility in the use of this term by literary scholars. On this, see DECTER, *Iberian Jewish Literature*, p. 118. On the Hebrew *maqāma*, see Arie SCHIPPERS, “The Hebrew *maqāma*,” in *Maqama: A History of a Genre*, ed. Jaakko HAMEEN-ANTTILA (Wiesbaden: Harrasowitz, 2002) pp. 302-327; and Ángeles NAVARRO PEIRÓ, *Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV)* (Granada: El Almendro, 1988).

⁹ Dan PAGIS, “Variety in Medieval Rhymed Narratives,” in *Studies in Hebrew Narrative Art Through the Ages*, eds. Joseph HEINEMANN and Samuel WERSES (Jerusalem: The Magnes Press, 1978) pp. 79-98.

prose emerges at several points in this book, in an almost “volcanic” manner, borrowing the expression from Deleuze.¹⁰ These rhymed prose passages in the flow of non-rhymed prose, and this literary quality, I will argue, is strategically employed by Ibn Latif to emphasize critical junctures in his work. In particular, I will analyze here one of these rhymed-prose passages, which constitutes the fifth chapter of the book, and which presents a first-hand narration of the author’s quest for enlightenment amongst philosophers and kabbalists.

1. ISAAC IBN LATIF AND HIS WORKS

We have very scant historical details about the life of Isaac ben Abraham ibn Latif.¹¹ He seems to have lived in Castile, between the dates of ca. 1210 and ca. 1280, a period of profound changes in medieval Iberia. His birth roughly coincides with the battle of Las Navas de Tolosa in 1212, a major defeat for the Muslim Almohads in the Iberian Peninsula, and his death took place around the time of the violent events of 1280-1281 in Castile, when king Alfonso X, known as “the Learned” (r. 1252-1284), put several prominent Jewish courtiers to death and arrested the leaders of the Jewish communities of the kingdom, demanding a high

¹⁰ Gilles DELEUZE (*Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert HURTLEY [San Francisco: City Lights Books, 1988] p. 29) speaks of “a discontinuous volcanic line” in the prose of Spinoza when affective elements unexpectedly emerge in the flow of the conceptual prose.

¹¹ For a brief summary of his life and works, see Shoey RAZ, “Isaac ben Abraham ibn Latif,” in *Encyclopaedia Judaica* (2nd edition, Detroit: Gale, 2007) vol. 12, pp. 506-507. For an overview of his thought, see HELLER WILENSKY, “Isaac Ibn Latif.” The complete works of Ibn Latif have been recently the object of an edition by Raphael Kohen: IBN LATIF, *The Gate of Heaven (...) including all the books of rabbi Isaac Ibn Latif*, ed. Raphael KOHEN (Jerusalem: n. p., 2015, 2 vols. [in Hebrew]). This edition, despite its limited distribution, has the merit of making the works of Ibn Latif to some extent available to the public, but caution should be exerted in its use, since it contains numerous typos. A recent doctoral dissertation by Adiel ZIMRAN (*Philosophy, Tradition and Esotericism in Ibn Latif’s Gate of Heaven, and an Edition of the First Gate of Gate of Heaven* [PhD dissertation, Hebrew University of Jerusalem 2016, in Hebrew]), recently brought to my attention and which unfortunately I have not been able to read yet, offers an edition of the first part of *The Gate of Heaven*.

ransom for their release.¹² Ibn Laṭīf also lived through the controversy about the works of Maimonides in 1232, and the beginning of the sixth millennium in the Jewish calendar (the year 1240 c.e.), a date that sparked intense messianic speculation among Jewish thinkers.¹³

It is reasonable to assume, from some references in his works, such as his dedication of the book *Bundle of Myrrh* to Rabbi Ṭodros ben Yosef ha-Levi Abulafia,¹⁴ that Ibn Laṭīf lived and worked in Toledo. This city, in Christian hands since 1089, had remained deeply Arabized, as shown by the fact that many of its Jewish intellectual figures were still fluent in Arabic during the thirteenth and fourteenth centuries. This is the case of Ibn Laṭīf, who translated from Arabic into Hebrew (he is the first translator of Alfarabi into Hebrew), and read Maimonides' *Guide* in the Arabic original, as well as in the translations of Al-Ḥarizi and Ibn Tibbon. Ibn Laṭīf was also proficient in the composition of poems according to the quantitative meters that Hebrew poetry had adapted from Arabic prosody, and in the use of rhymed prose, skills that were expected of the educated Iberian Jew of his day.

Six works by Ibn Laṭīf have come down to us: *The Gate of Heaven* (*Ša'ar ha-šamayim*, of which we have two versions, short and long), a *Commentary on Ecclesiastes* (*Peruš Qohelet*), *The Form of the World* (*Šurat ha-'olam*), *The Treasuries of the King* (*Ginze ha-meleḳ*), *The Bundle of Myrrh* (*Šeror ha-mor*), and *He Who Performs Great Deeds* (*Rav pe'alim*). To these we should add at least two other works, which have not been preserved: *The Book of the Generations of Adam* (*Sefer toldot Adam*),¹⁵ and a *Commentary on the Book of Job*.¹⁶ Another work ascribed

¹² About these events, see Yitzhak BAER, *A History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961) vol. 1, pp. 124-130 and 257-258, and Joseph F. O'CALLAGHAN, *The Learned King* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993) pp. 247-256.

¹³ See Israel J. YUVAL, "Jewish Messianic Expectations Towards 1240 and Christian Reactions," in *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, eds. Peter SCHÄFER and Mark R. COHEN (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998) pp. 105-121.

¹⁴ The book opens with a short poem of dedication to "Ṭodros the prince of God." The text of the poem is reproduced in ESUDRI, *Studies*, vol. 1, p. 12, note 44.

¹⁵ Referred to in Isaac IBN LAṬĪF, *Ginze ha-meleḳ*, ed. Adolf JELLINEK, in *Koḳve Yišḥaq* (Vienna 1862-1867) chapter 2, 10.

¹⁶ Referred to in Isaac IBN LAṬĪF, *Šeror ha-mor*, in *Kerem Ḥemed* 9 (1956) pp. 154-159, chapter 10, p. 159.

to him, *The Epistle of Reply (Iggeret ha-tešuvah)*, ascribed to him, is of disputed authorship.¹⁷

It is relevant to note for our purposes here that the preserved works by Ibn Laṭīf are composed in a wide range of literary genres or styles, from plain prose to poems, rhymed prose, aphorism, biblical commentary, and “chapters headings.” His relentless exploration of different literary modes seems to mirror his intellectual quest of an alternative way to conventional philosophy and kabbalah. Therefore, attention to the variations in the literary texture of his writings is significant in order to gain a broader understanding of Ibn Laṭīf’s work.

2. THE STRUCTURE OF THE WORK *THE FORM OF THE WORLD* AND ITS INTRODUCTION

The Form of the World begins by a prefatory poem and an introduction, whose first half is composed in rhymed prose, and whose second half is composed in non-rhymed prose. After the preliminary materials follow twenty-seven chapters. The chapters, for the most part written in non-rhymed prose, are divided in three main blocks by the presence of two rhymed prose chapters, which carry the numbers five and eighteen. The rhymed prose chapters serve to structure the book and to distinguish its sections, each dealing with different contents.

Between the introduction and the first rhymed-prose section, which constitutes chapter five, the book covers philosophical topics, such as: the classification of sciences, the question of first or prime matter, and astronomy and the explanation that philosophers give of the movement of the spheres as eternal. The topics in this section explain the achievements and limitations of rational, unaided human thought. After this, chapter five shifts gears, and offers the autobiographical account that we will examine in detail *infra*. This rhymed prose section concludes with Ibn Laṭīf’s acknowledgement that he had received some sort of quasi-prophetic enlightenment or revelation.

¹⁷ I find compelling Moshe Idel’s argument that this work was most likely not written by Ibn Laṭīf; see Moshe IDEL, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany: State University of New York Press, 1990) p. 175.

The following block of chapters (six to seventeen) are dedicated to what we could describe as metaphysical secrets contained in the names of God, for instance, how the doctrine of universal hylomorphism, which goes back to the Neoplatonism of Gabirol, is hinted at in the divine names “*ehyeh*” and the Tetragrammaton. Chapter eighteen shifts again into rhymed prose, opening a last block of chapters (nineteen to twenty-seven) dedicated to Ibn Latif’s interpretation of the doctrine of the *sefirot*, inspired by the mystical Jewish work *Sefer Yeşirah*.

As I have mentioned, the book opens with a prefatory poem, as it was very often the case in medieval Hebrew works. As Kozodoy points out in her study on this subject, starting in the twelfth century, with the transfer of Hebrew literary production from Islamic into Christian territories, there was a shift in the style of Hebrew prefatory verses. Whereas in the Islamicate period Hebrew these opening verses adopted many of the elements commonly found in Arabic prefaces, after the twelfth century Hebrew prefatory verses tend to address the reader in a more straightforward and personal fashion. Occasionally, the verses also included information about the author, and the content and title of the book.¹⁸

The opening verses of *The Form of the World* conform to this second type. In them, Ibn Latif describes the book relating it to himself as author using the first person, which makes the poem more personal and direct. The verses say:

Book of accounts that tells all that was formed /
intellect and nature are its two witnesses.

Contemplating into the secrets of the world I gave it /
because all mystery and all secret is in its footsteps.

It tells of the fire that tells and of the fire that burns¹⁹ /
since both of them its hands support.

¹⁸ See Maud KOZODOY, “Prefatory Verse and the Reception of the Guide of the Perplexed,” *Jewish Quarterly Review* 106:2 (2016) pp. 257-282: 260-261.

¹⁹ This obscure expression, “*rokel be-eš rokel we-eš lohet*” is explained by Esudri as referring to the “first created being” (*eš rokel*) and the “intellects” (*eš lohet*); see ESUDRI, *Studies*, vol. 1, p. 148, note 3.

It walks in the wondrous paths of wisdom. /
A man rejoices in them with the joy of his children.

If a man nurses at its two breasts /
he will be able to scorn the vicissitudes of time.

Sealer of Torah / giver of form /
the book is called / *The Form of the World*

Because in it my saying / brings hint /
from the mouth of a prophet / about all that is hidden.²⁰

These verses recall, from the opening words (*sefer sefirot kol yašur sofer*), the vocabulary and imagery of the *Sefer Yeširah*, a mystical work probably from late antiquity that was that was very important for the development of the early kabbalah, in particular, as point of departure for the speculation on the *sefirot* as the ten supernal potencies that constitute the divine unity.²¹ The alliteration of the root s-f-r in the opening verse, the presence of the word “formed” (*yašur*, from the root y-š-r, found also in the title of *Sefer Yeširah*), and the reference to the “wondrous paths of wisdom” (*netivot mifle’ot hoḳmah*) are all references to *Sefer Yeširah*. Indeed, reflection on the *sefirot* is found in the work *The Form of the World*, particularly in its final chapters. However, as Esudri has noted, this speculation does not conform to the doctrine of the *sefirot* as we find

²⁰ The Hebrew text is edited in ESUDRI, “Studies,” vol. 2, p. 1, and is reproduced here in Appendix 1. The meter of the first five verses is the second variation of the meter “*mahir*,” and the final couplet is composed in the meter “*mišqal ha-tenu’ot*,” according to the classification provided in Jefim SCHIRMANN, *Ha-širah ha-ivrit bi-Sefarad u-be-Provans* (Jerusalem–Tel Aviv: Mosad Bialik–Dvir, 1954–1960) vol. 2, pp. 722–725.

²¹ A. Peter HAYMAN, *Sefer Yešira: edition, translation and text-critical commentary* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). In *Sefer Yeširah*, the ten primordial numbers (*sefirot*) and the twenty-two letters of the Hebrew alphabet are presented as the elements that constitute all of creation, “the thirty-two wondrous paths of wisdom.” The first written work of kabbalah that we have, which was probably put together by a disciple of Isaac the Blind, is precisely the latter’s commentary on *Sefer Yeširah*, in which the *sefirot* are already reinterpreted within the frame of the properly kabbalistic doctrine that considers them supernal potencies that make up the dynamic divine unity; see Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1987) pp. 248ff.

it in the early kabbalists, and it takes on a particularly idiosyncratic form in the case of Ibn Laṭīf.²²

The prefatory poem insists on the fact that there are two sources of knowledge, intellect and nature, which are described as the two breasts from which man can nurse, and which are held simultaneously in the book. This knowledge, coming from two sources, is secret and hidden, but the author offers the reader a way in, by writing this book (“in it [this book] my saying brings hint from the mouth of a prophet about all that is hidden”). It is not fully clear who exactly is “the prophet” whose mouth is referred to here, but it is certainly possible that it might be the author of the book, that is, Ibn Laṭīf himself. Once attained, this hidden knowledge gives man joy, and the ability to “scorn the vicissitudes of time,” i.e., to achieve some form of immortality.

The poem is followed by an introductory passage in rhymed prose that goes as follows:

“Who can tell the mighty deeds of God, who can proclaim all his praise?” (Psalm 106:2) / “and who can stand in his presence” (Malachi 3:2). / The first existent separated [from matter] in his existence / hidden from most regarding his appearance / maker of the earth with his power / arranger of the orbs with his wisdom / “who has not withheld his steadfast faithfulness” (Gen. 24:27) / from his servant, son of his people / and woke me up with his love and his compassion / like a man is awoken from his sleep / to uncover my eyes and to make me see the wonders of his Torah / and to talk about the existence of the world and its form / and the image of the likeness of his structure / and the figure of his structure (*šī’ur qomato*) / and all the deeds of his might and his greatness / to proclaim to human beings his greatness / and the glory and the splendor of his reign / to indicate some of the wondrous secrets of the Torah and of prophecy / which are hidden from the eyes of all masters of rational speculation (*kol ba’ale ha-meḥqar ha-’iyyuni*) / who rely on their investigation and in the pondering of their minds / and who speak in deviation from the foundations of the Torah / because they are diminished in greatness. / Thus, I have seen fit to preface the treatise with a publication of a summary of their opinions / and a debunking of their explanations / and I will glean from them two or three grains / that

²² See ESUDRI, *Studies*, vol. 1, pp. 136-142.

are general types / to remove some unsightliness in them / because the particulars do not have a figure (*š'i 'ur*).²³

In this passage, we can discern some of the autobiographical elements that will reappear later in the fifth chapter of *The Form of the World*. The text here shifts from the third person into the first (“woke me up”), describing the awakening of the author, his enlightening regarding the “wonders of the Torah” and “the word and its form,” and his calling to reveal and disseminate “some of the secrets of the Torah and prophecy,” a calling that encapsulates the paradox of esotericism, and that the author fulfills by composing this book. This aspect of personal calling is very much present in the fifth chapter of the work as well.

In the last lines of the citation above, we read about the shortcomings of philosophers, or the “masters of rational speculation,” whose opinions will be criticized in the treatise, selecting from them those elements that are correct (“I will glean from them two or three grains,” language that echoes the biblical book of Ruth and that reappears literally in the fifth chapter of *The Form of the World*, as we will discuss).

The remainder of the introduction, composed in non-rhymed prose, expands this criticism of the philosophers, and opposes them to those who have entered “the garden of the pomegranates of the Torah” (those who have a received tradition):

I intended to remove the obstacle from the path of my people, and to prevent the ash from clouding the eyes of the few from among the multitude of the men of our generation who are tempted and attracted by the opinions of the philosophers (*filosofim*) and of those who think that they have the veridical proofs, and this will cause them not to access the garden of the pomegranates of the Torah.²⁴

The reference to those who have entered the “garden of the pomegranates of the Torah” also reappears in the fifth chapter, but there, as we will see, it also takes on a negative connotation that we do not find in the preface to the book.

²³ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 2, and is reproduced here in Appendix 1.

²⁴ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 2, and is reproduced here in Appendix 1.

3. THE AUTOBIOGRAPHIC PASSAGE IN *THE FORM OF THE WORLD*, CHAPTER 5

Surprisingly, the autobiographical passage in rhymed prose that constitutes the fifth chapter of *The Form of the World* has not received much attention so far. In the only, brief reference that I have found to its literary dimension, Sarah O. Heller Wilensky referred to it as an “autobiographical *vidduy*.”²⁵ Certainly, there are some common elements between our passage and the penitential prayer of *vidduy* (confession). Usually the *vidduy* is composed in prose or in rhymed prose, it uses the style of “mosaic” of biblical citations (*šibbuš*), and it is composed in a humble, first person voice.²⁶ However, there are also notable differences. The statutory *vidduy* often takes on an acrostic form, very characteristic to it, and it conveys contrition and repentance on the part of the speaker. In Ibn Laṭīf’s passage, there is no acrostic, and while the element of humbleness and belittlement on the part of the speaker is present, a much more negative view is presented of the people who interact with him, which makes it quite the opposite of a penitential poem, inasmuch as it points out the flaws of the others, rather than one’s own. While I agree that some elements in Ibn Laṭīf’s passage resonate with the confessional compositions, maybe more with private, non-statutory confessions than with the confession embedded in the formal Yom Kippur liturgy, I think that the *vidduy* is not its primary literary referent.

One intriguing possibility is that the literary genre that is primarily evoked in this passage is the *maḥberet*, the Hebrew version of the Arabic *maqāma*. From the get-go, Ibn Laṭīf’s autobiographical chapter begins with the same formula that introduces the *maḥberet*: “an oracle (*ne’um*) of so-and-so.” “*Ne’um*” is a biblical word, which occurs many times in the Hebrew Bible, most often in the expression “*ne’um Adonay*,” usually

²⁵ Sarah O. HELLER-WILENSKY, “*Bein mistika le-filosofia: le-or haguto shel R. Yitshak ibn Laṭīf*,” in *Mehqere Yerushalayim be-maḥshevet Israel* 6:3-4 (1987) pp. 367-382: 367 and 371.

²⁶ The *vidduy* as statutory confession is a prayer that is part of the Yom Kippur liturgy. There are two different prayers of confession, a shorter one (known as *ašammu*) and a longer list of sins (known as *’al het*). For a description, see Ismar ELBOGEN, *Jewish Liturgy. A Comprehensive History* (New York–Philadelphia–Jerusalem: Jewish Publication Society, 1993) pp. 125-126.

translated as “the oracle of the Lord.”²⁷ Since the inception of the Hebrew *maqāma* with Solomon ibn Saqbel, this biblical formula is employed as opening of the text, adapting into Hebrew the Arabic expression that opens the *maqāma*: “*Ḥakā X bin Y*” (Said X son of Y). James Monroe explains that this formula is a parody of the usually long chain of transmission (*isnād*) of the religious *ḥadīth*.²⁸ Ibn Laṭīf’s passage presents other features in common with the *maḥberet*, besides the common opening formula and the use of rhymed prose: an itinerant narrator, who experiences several vicissitudes, in the course of which a criticism of the social environment is given, and a final scene of recognition or disclosure of a knowledge that was implicitly present from the beginning.²⁹ I must also note, however, that the passage also has notable differences with the typical *maḥberet*: it is much shorter, it does not include inserted metrical poems, and it has a very different tenor. Whereas parody is often a very important component of the *maḥberet*, it is not dominant in this passage, although humor is not altogether absent from it, as we shall discuss in what follows.

In its formal aspects, Ibn Laṭīf’s rhymed prose conforms to the usual features of thirteenth-century rhymed prose. Ibn Laṭīf extensively employs the technique of the “mosaic” (*šibbuṣ*) of biblical citations, a style that was very common both in medieval Hebrew poetry and prose. Peter Cole has pointed out how the very name of “mosaic” technique through which we describe this style constitutes “a classic case of distortion in East-West transmission, a failure of sympathy.” As he puts it, “the term itself, *shibbut*, implies an affect that is static while the use of biblical phrasing was brought over, in part, from Arabic literature, where it was based on the Quran and was known as *iqtibās*, ‘the lighting of one flame from another.’”³⁰ We should, therefore, try to understand the “mosaic”

²⁷ According to my search, the term “*ne’um*” occurs 372 times in the Hebrew Bible, 267 of them in the expression “*ne’um Adonay*.”

²⁸ James T. MONROE, *The Art of Badī az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut, 1983) p. 21.

²⁹ On recognition in the Arabic *maqāma*, see Phillip F. KENNEDY, *Recognition in the Arabic Narrative Tradition: Discovery, Deliverance and Delusion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

³⁰ Peter COLE, *Selected Poems of Solomon ibn Gabirol* (Princeton: Princeton University Press, 2001) p. 13.

of biblical citations more as a hyperlink, and less as a simple cut-and-paste. The terms and phrases borrowed from the Bible bring along a depth of meaning and context that, we must assume, is relevant to Ibn Laṭīf's text.

Another element that adds to the dynamism of the text is the shift in rhyme patterns. As is usual in rhymed prose, the number of syllables in each rhyming segment is variable, as we can see in the following fragment (the number of syllables is given between brackets; the rhyme is marked in bold):

“*Ve-anōki 'efer ve-**efer** (9) / ve lo yad'ati **sefer** (7);*
*ki be'er anōki min ha-yeladim ašer ke-gili (16) / ve-lo binat adam **li** (7);*
*ve-lo lamadti **hoḵmah** (7) / ve-lo yad'ati meqomah (8)...”³¹*

“I am nothing but dust and ashes,” (Gen. 18:27) / “I can't read,” (Is. 29:12);
 because I am more ignorant than “the youths of my age,” (Dan. 1:10) /
 “I lack common sense;
 I have not learned wisdom” (Prov. 30:2-3) / and I did not know its place (Job 28:23)...

As we can see in the example above, the rhyme pattern changes after every pair of rhyming segments, and each pair of rhyming segments is semantically related (they either share a common meaning, or complement each other's meaning). This accords with the conclusions of Rina Drory in her investigation of what determines the alternation of the rhymemes (rhyming segments) within rhymed prose: “What at first glance seems to be an inconsistent chain of rhymed phrases and unpredictable rhymemes, actually constitutes a highly elaborate sequence, carefully arranged according to two semantic principles: repetition and complementarity.”³² In the above-cited fragment we find at play the semantic principle of repetition, alternating the rhyme after every two rhyming segments of equivalent meaning.

³¹ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 11, and is reproduced here in Appendix 2.

³² DRORY, *Models and Contacts* p. 2.

The passage opens earnestly with the author presenting himself as the narrator of the story, and offering an almost Socratic acknowledgement of his own ignorance:

Oracle (*ne'um*) of Isaac son of Abraham, that came in the name of the Lord, / oracle of the man who marked his arm "of the Lord" (*apud* Is. 44:5). / "Now that I have been so bold as to speak to the Lord, / though I am nothing but dust and ashes," (Gen. 18:27) / "I can't read," (Is. 29:12) / because I am more ignorant than "the youths of my age," (Dan. 1:10) / "I lack common sense, / I have not learned wisdom" (Prov. 30:2-3) / and I did not know its place (Job 28:23) / despite the fact that my eyes had seen the formless figure (*golmo ra'u 'eynay bli šurah*) / of the knowledge of the Holy things (*da'at qedošim*) / which gladden God and men / like a hut in a cucumber field, like a city beleaguered (Is. 1:8).³³

The opening acknowledgement of the author's own ignorance is related through the quotation from the book of Isaiah ("I do not know how to read") to the inability to decode visionary images, which are compared with words sealed in a scroll:

For you this whole vision is nothing but words sealed in a scroll. And if you give the scroll to someone who can read, and say, "Read this, please," they will answer, "I can't; it is sealed." Or if you give the scroll to someone who cannot read, and say, "Read this, please," they will answer, "I don't know how to read."³⁴

The words sealed in a scroll cannot be read neither by the proficient reader nor by the illiterate; they appear at first as totally inaccessible. Ibn Laṭīf cites the very last words of this verse, "I don't know how to read," and in the following segments compares his lack of ability to his more skilled contemporaries: "I am more ignorant than 'the youths of my age' (following Dan. 1:10)." The biblical reference points to the difference between the prophet Daniel and the youths of his age, which in the biblical text refers to their external aspect: contrary to what one would expect, Daniel and his vegetarian-fed companions end up not only looking healthier than the other youths who defiled themselves by eating ritually

³³ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 11, and is reproduced here in Appendix 2.

³⁴ Isaiah 29:11-12.

impure meat, but also being “proficient in all writings and wisdom,” with Daniel having an understanding of “visions and dreams of all kinds.”³⁵

Both prophets alluded to in the opening sentences of the passage, Isaiah and Daniel, speak of writings, of learning to read, and of decoding visions and dreams—all of these, tasks that are most relevant to Ibn Laṭīf’s own preoccupations. Ibn Laṭīf acknowledges that, unlike the other youths of his generation (one cannot help but wonder, does he have in mind other young Jewish men in thirteenth-century Castile?), he does not know how to read. Ibn Laṭīf, who is obviously literate, is talking here about a deeper level of reading or understanding the biblical text, linked to some sort of visionary experience, which his young contemporaries seem to master.³⁶ Ibn Laṭīf, in his avowed ignorance, has nevertheless grasped something: a formless figure, an image, a semblance of wisdom, literally a “*golem*.” He is not completely unaware of divine wisdom: he has caught a glimpse of it, a confused bulk perceived in the twilight “like a hut in a cucumber field.” This confused presence is given to him visually, as his own eyes have seen it (*golmo ra’u ‘eynay*), albeit in a blurry manner, since the very opening of the passage.

From this initial condition of acknowledgement of his own ignorance, the author sets on a journey in search for wisdom, in an itinerant move that relates this passage to the *maḥberet*—geographic displacement being one of the hallmarks of this literary genre—as well as to later Castilian kabbalistic works, such as the *Zohar*.³⁷ It is of course not clear, and open to interpretation, whether Ibn Laṭīf is talking about an actual, physical

³⁵ Daniel 1:18.

³⁶ Elliot R. WOLFSON (“The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle,” *Kabbalah* 19 [2009] pp. 143-278: 170) has noted the complex dynamic between revelation and interpretation in early Castilian kabbalah.

³⁷ For a discussion of itinerancy in the *Zohar*, see David GREENSTEIN, *Roads to Utopia: The Waking Stories of the Zohar* (Stanford: Stanford University Press, 2014). Gil ANIDJAR (“Our Place in al-Andalus:” *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* [Stanford 2002] chapter 4) has found in this motif one of the main arguments to relate the *Zohar* to the *maqāma*. For an original comparative take on itinerancy in Don Quixote and the *Zohar*, see Nathan WOLSKI, “Don Quixote and Sancho Panza Were Walking on the Way: El Caballero Andante and the *Book of Radiance* (*Sefer ha-Zohar*),” *Shofar* 27: 2 (2009) pp. 24-47.

displacement, or rather about a figurative journey. Education and search for enlightenment was one of the main reasons for undertaking journeys in the medieval period, and although we cannot be certain, it is not unlikely that Ibn Latîf could have travelled around looking for masters, and that we find here a literary reflection of his own travels:

And my heart was oppressed and broken (Ps. 51:19), / “tired, hungry, and thirsty in the desert” (2 Sam. 17:29); / “hungry but not for bread, and thirsty but not for water” (Amos 8:11), / rather for study and the search for wisdom. / And when I saw that my hand did not reach / to atone for the guilty soul, / and that there was no resting place / in this transient abode, / I said to myself: “I will go to the fields and glean among the ears of grain” (Ruth 2:2), / two or three grains behind the harvesters, / and I will stand in the road, / to see who are those who come, / and to listen to what they say, / and if there is any wisdom in them.³⁸

Ibn Latîf’s resolution to set out on a journey looking for wisdom is couched in terms borrowed from the book of Ruth, with Ibn Latîf identifying with the eponymous female protagonist. In this story, set in the period of the Judges, Ruth is a Moabite woman (a non-Israelite foreigner) who marries an Israelite, but is soon widowed. Ruth remains faithfully with her elderly mother-in-law Noemi, and the two widowed women together set off on the road in a position of extreme vulnerability. Ruth goes to “glean among the ears of grain, behind someone who may show me kindness,” and ends up successfully remarrying Boaz, who is a next of kin of his deceased husband, and giving him a son, who would be a forefather of David. Ruth, as a Moabite woman, stands in general for the inclusion of the foreigner into the people of Israel.³⁹ Ibn Latîf’s identification with Ruth as a pious outsider is underscored later in the passage, with the recurring use of the adjective *nokri* (foreigner, non-Jew) applied to him. By identifying with a foreign, destitute, widowed woman, Ibn Latîf

³⁸ *The Form of the World*, p. 12, lines 1-7.

³⁹ The figure of Ruth is the center of quite a lot of attention in Castilian kabbalah, most notably, in the Zoharic literature, which is very interested in topics evoked by Ruth, such as conversion and relations with non-Jewish women. The “Midrash ha-ne’elam on Ruth” is one of the earliest sections of the Zoharic corpus, probably composed in Castile in the decade of the 80s of the 13th century; see Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995) p. 181.

is presenting himself in a position of extreme, gendered humility in his search for wisdom.

In the landscape of thirteenth-century Iberia, the first group from whom Ibn Latīf requested instruction are traditional rabbinic scholars (who “learn from oral tradition”), some of whom seem to have gone beyond the usual confines of the oral law (“stand in the edge”), and some of whom “have entered the garden of the pomegranates.” This group seems to refer to traditional rabbinic scholars, some of whom have made incursions in the esoteric lore we would today call “kabbalah”:

[I said to myself] I will enquire about “ancient paths” (*apud* Jer. 6:16) / a plan of action above all that is hidden / and precious in “the mighty men whose hearts have been touched by God” (1 Sam. 10:26), / and who have in them a new and correct spirit (*ruah naḳon ḥadaš*), / and whose bread shall be rich (*apud* Gen. 49:20) / “they are called and they come in good faith” (2 Sam. 15:11). / Some of them learn from oral tradition (*mi-pi ha-šemu ‘ah*), / and some of them stand on the edge of the cloth (Ex. 26:4),⁴⁰ / and some of them have entered the garden of the pomegranates (*pardes rimonim*), / and they stretch their hands to the innermost (*apud* Mišnah Šabbat 1:1) / only for honorable things, / they elude the secrets, / and they deepen the enigmas, / and they encourage the myths (*aggadot*), / so that their words remain concealed from most of those who contemplate, / and nobody can see or know, because they are all asleep. / I too, listened and I did not understand, / and I was dumbfounded by the vision, and I did not understand, / and I asked them and said: “have you all contemplated / what my soul desires, have you seen it?” / And they replied to me saying: “the Lord that you are looking for, / ‘who may stand in His holy place?’ (Ps. 24:3) / Is not His abode in the height of the world, / ‘and dense clouds are around Him’ (Ps. 97:2)? / Nobody can reach Him, / there is no vision to beseech. / Why should you run (2 Sam. 18:22)? / Is it not enough for you to walk without constraint / in the discussions of Abbaye and Rava, / until your heart is lifted to awaken love / in the council of holy beings / to its foundation? / Did you not know / ‘that you are a stranger (*noḳri*)’ (2 Sam. 15:19) / and you are inclined to be distraught (*apud* 2 Sam. 13:2)? / Why are you searching for great things for yourself? / Understand what you have to

⁴⁰ This is a reference to the cloth of the curtains of the tabernacle.

understand, / that you have no business with the hidden matters (*ein lekā 'eseq ba-nistarot*)."⁴¹

Ibn Latīf approaches first these traditional scholars, some of whom we would today call the “kabbalists,” identified here not as *mequbbalim*, but through other phrases, most clearly “those who have entered the garden of the pomegranates.” The pomegranate is a kabbalistic symbol of the Divine Presence (*Šekinah*), and the phrase “to enter the garden” resonates with the Talmudic story of the four sages who entered the garden (*pardes*): “One peered and died. One peered and lost his mind. One peered and cut down the saplings [committed heresy]. And one entered and exited in peace.”⁴² The kabbalists are also referred to here as those “who have in them a new and correct spirit (*ruah naḳon ḥadash*),” in an interesting phrase that foregrounds the aspect of novelty that was associated with kabbalah –notwithstanding the fact that kabbalah presents itself as a traditional lore going back to the biblical patriarchs.⁴³

Ibn Latīf approaches the traditional scholars, asking them directly if they have seen what his heart desires. This is, on the part of Ibn Latīf, a clear breach of etiquette: the master does not impart esoteric wisdom directly to the student, but rather waits for the student to be ready to ex-

⁴¹ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 12, and is reproduced here in Appendix 2.

⁴² Ḥagiga 14b. This talmudic story would later be linked to the different levels of biblical exegesis by the end of the thirteenth century in a four-fold structure known by the acronym “PaRDeS,” from the initials of *peshat* (literal meaning), *remez* (allegorical meaning, usually related to philosophy), *derash* (homiletical meaning, related to rabbinical interpretation) and *sod* (esoteric, kabbalistic meaning); see Moshe IDEL, “PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics,” in *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, eds. John J. COLLINS and Michael FISHBANE (Albany: State University of New York Press, 1995) pp. 249-268: 253.

⁴³ I follow here Elliot Wolfson’s notion of the intertwining of conservatism and innovation in kabbalah. Despite the fact that some kabbalists are more inclined to use a “rhetoric of conservatism,” and others tend to use a “rhetoric of innovation,” Wolfson argues that conservative and innovative stances regarding the attainment of the secrets complement each other (“The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets” pp. 170-172). For a different stance that divides kabbalists between traditionalists versus practitioners of kabbalah as a creative “open science,” see Moshe IDEL, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven–London: Yale University Press, 1988) p. 254.

pound on the mysteries by himself.⁴⁴ The scholars reply as befits such an open, bold, and inappropriate request. They commend Ibn Latīf to dedicate himself intensively to the study of Talmud (i.e., “to walk without constraint in the discussions of Abaye and Rava”), and they reject him, calling him a “stranger,” and telling him that he has no business with the hidden matters. This presents a rarely seen insight into the policy of esotericism in early kabbalah from without, from the point of view of the rejected postulant.

After being turned down by the traditional scholars, the author turns to another of the groups populating the thirteenth-century Jewish intellectual arena, the philosophers:

When I saw that the left hand drove away and the right did not draw near,⁴⁵ / I inspected the thought in my heart / and I said: I will turn towards the desert, dwelling place of the travelers, / and I will sleep under the bushes, / and I will search the masters of the speculative sciences (*ba'ale ha-ḥokmot ha-'iyyuniyyot*), / who sail the sea in ships. / They might have seen wondrous deeds / and adventures in the deep waters. / When I went to meet them, searching for their presence, / as I was a stranger (*nokri*) to them, / they brought me to their tavern. / I revised all aspects of their speculation, / and their pride and their arrogance, / and I waited for their words, / to listen attentively to their intelligence, / and I rummaged through all their things (*apud* Gen. 31:37), / which they describe as wisdom and advice, / and I saw that some of them were like a bent wall and a fence knocked down, / and some of them turn with their stratagems and look for events (*apud* Job 37:12), / with dull perception / but in their eyes, it is as if they were reinforcing the roots of faith / but how could faith be strong, if it has no support? / But no man touches the point of truth / “because the bed of reason (*'iyyun*) is too short for a man to stretch out” (Is. 28:20), / and they despair of finding the door, and they do not find the way to approach the Holy of holies / with their speculative introductions

⁴⁴ This procedure is already described in the Talmud, according to which one should not expound on certain sensitive topics in public (forbidden sexual relations in the presence of three, the account of creation in the presence of two, and the account of the chariot in the presence of one, unless he is a sage who understands on his own), Ḥagiga, 11b.

⁴⁵ Play on a Talmudic expression with reads “Always have the left hand drive sinners away and the right draw them near” (TB Sanhedrin 107b). I thank Elliot Wolfson for bringing this reference to my attention.

and their logic, / and it seems as if it didn't exist. / But is not the source of truth hidden from the eye?⁴⁶

Once again, Ibn Latîf is perceived as a foreigner (*noḵri*), this time by the philosophers, who are referred to here not as *filosofim*, but rather as “masters of the speculative sciences.” Philosophers are vividly described, not without humor, as drunkards in a tavern, bent down and destroyed, and the reference to Isaiah 28 is particularly striking in this regard. This biblical passage, from which the metaphors about philosophy are taken, speaks of a fetid tavern after a debauched party, with tables filled with vomit, benches too short to sleep in them, and blankets that are too small to wrap oneself up. Although we cannot know for sure, there is here a possible jab at the Epicurean habits of some of the philosophically-inclined elites.⁴⁷ A rather gloomy, sarcastic form of humor is not completely lacking in this section of the text in which philosophy is vividly described as a tavern bench manifestly too short for a hangover drunkard to comfortably stretch out.

Ibn Latîf despairs to find external human help in his search, and he instead he turns inwards, in a move towards solitude:

I will come today to the spring / and I will say “O Lord, God of my master Abraham, grant me good fortune this day” (Gen. 24:12) / “grant your servant success today” (Neh. 1:11), / as I go searching and seeking the sea of wonders / in the secrets of the Torah and the prophecies, / the last left to demonstrative proof and miracle / of the remaining Rephaim (*apud* Deut. 3:11; Jos. 13:12). / They are the mighty ones who approach the Lord, / and they see the glory of God, / because who can stand in the secret of God other than them, / and who can stand in their presence? / And I was scared, shy and afraid, and I had great fear to draw near them, / because they are exalted, and I feared them. / But I went on and gradually approached the hideouts where they were concealed, / “norm over norm” (Is. 28:10), line

⁴⁶ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, p. 13, and is reproduced here in Appendix 2.

⁴⁷ For instance, in the second half of the thirteenth-century in Toledo, the poems about the dissolute life by Ṭodros ben Judah ha-Levi Abulafia (b. 1247-after 1298) come to mind. Oftentimes, the poets themselves in their old age repent from their previous dissolute habits and recount them; see ROSS BRANN, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain* (Baltimore–London: Johns Hopkins University Press, 1991) pp. 143-157.

after line, a little bit here and a little bit there, / jumping from one thing to the other, and from one parable (*mašal*) to another, / and skipping from one explanation (*nimšal*) to another. / “And I have moved about in tent and tabernacle” (2 Sam. 7:6) / from one place to the other, / “until I came and saw with my own eyes” (1 Kings 10:7) / the vision of the glory of God (*mar’eh kavod ha-šem*) / who dealt wondrously with me (*apud* Joel 2:26), / and it instructed me saying...⁴⁸

The passage ends in an almost-prophetic experience brought about by the exegetical engagement with the biblical text, and not so much by the reception of secrets from a human chain of transmission. Ibn Latīf decides to overcome his fears and tackle the secrets of the Torah and the prophecies on his own. He proceeds little by little, from one passage to another, from one parable to another, until he is granted a “vision of the Glory” (*mar’eh ha-kavod*) that instructs him personally.⁴⁹ The verse in Joel 2:26 cited at the end says: “Praise the name of the Lord your God who dealt so wondrously with you,” the pronoun “you” in the verse indicating second person plural. Ibn Latīf changes the grammatical person of the pronoun into a first-person singular, the vision of the glory dealing wondrously with him specifically. Therefore, Ibn Latīf, according to this passage, does not inscribe himself in any human chain of transmission, but rather claims that he has reached knowledge of the secrets of the Torah through his own efforts and the grace of the vision of the glory of God, who instructed him. The rhymed prose passage ends abruptly here, in the words “saying to me” (*wa-yomer li*), as if the two dots that open the quotation of the words of the vision were left hanging. As the chapter ends here, one must presume the content of the secrets revealed to him make up the following chapters, which are composed in non-rhymed prose.

⁴⁸ The Hebrew text is edited in ESUDRI, *Studies*, vol. 2, pp. 13-14, and is reproduced here in Appendix 2.

⁴⁹ The text of Ibn Latīf does not specify whether this vision of the glory takes on a human form or not. This presents an element of contrasting comparison with the prophetic experience of Abraham Abulafia (1240-ca. 1291), who refers in his writings to a vision of the glory specifically in human form that engages in dialogue with the mystic, and that is, in the case of Abulafia, some sort of “doubling” or projection of the mystic himself; see Moshe IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press, 1988) pp. 86-100.

The blurry golem of the holy things that appeared at the beginning of the chapter has now, at the end, become a presumably clearer vision of the divine glory that instructs the narrator verbally, in a move that encapsulates the intertwining of the visual and the auditory, the revelatory and the exegetical aspects of the experience. This recognition, unlike philosophical grasping, has required a temporal process, a long journey that is expressed narratively in a manner reminiscent of the *maqāma*. Just like the narrator and the rogue have known each other from before, and the narrator initially fails to recognize his friend, Ibn Laṭīf, who has been reading the Bible all his life, one must assume, fails to recognize the layers of esoteric meaning in the text that were, nonetheless, under his own nose, so to speak. This structure of recognition as a process that requires time to unfold constitutes, in my view, one of the commonalities between Ibn Laṭīf's passage and the *maqāma*, and it might well be that Ibn Laṭīf intended to emphasize it by resorting to the usual formulas and rhymed prose style of this narrative style, so popular in his day.

4. CONCLUSION: "LET NOT THE KABBALIST BOAST OF HIS KABBALAH"

The book *The Form of the World* closes paraphrasing a biblical verse that was very popular among medieval Jewish authors, and that had already been commented upon by several authors by the thirteenth century, as Abraham Melamed has shown.⁵⁰ It is the verse in Jeremiah 9:22-23: "Let not the wise man boast of his wisdom (*ḥokmah*) or the strong man boast of his strength (*geburah*) or the rich man boast of his riches ('*oṣer*), but let him who boasts boast about this: that he understands (*haskel*) and knows (*yeda*) me, that I am the Lord, who exercises kindness (*hesed*), justice (*mišpaṭ*) and righteousness (*šedaqah*) on earth, for in these I delight." Ibn Laṭīf tweaks the verse as follows: "Let not the wise man (*ḥakam*) boast of his wisdom (*ḥokmah*), let not the interpreter (*sober*) boast of his interpretation (*sebarah*), and let not the "kabbalist" (*mequbbal*) boast of his "kabbalah" (*qabbalah*), but only of this should one boast, and of this should every pious man (*ḥasid*) boast: the Lord, the God of truth, is

⁵⁰ Abraham MELAMED "Al-yithalal: Philosophical Interpretations of Jeremiah 9, 22-23 in Medieval and Renaissance Jewish Thought," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985 [in Hebrew]) pp. 31-82.

a living God and king of the world, He contemplates and sees all that is hidden, blessed be He and blessed be the Name of His Glory forever.”⁵¹

It is hard not to see in this final recasting of the biblical verse, admonishing the wise man, the interpreter and the “*mequbbal*,” a jab at the groups mentioned in the rhymed prose section we have just commented. One noticeable difference is that in these concluding words, Ibn Latîf uses the words “*qabbalah*” and “*mequbbal*,” which we have not encountered in the rhymed prose passage, in which Ibn Latîf referred rather to “those who have entered the garden of the pomegranates.” Hannah Kasher has examined the usage of the terms “*qabbalah*” and “*mequbbal*” in the works of Ibn Latîf, and according to her analysis, Ibn Latîf employs the term “*qabbalah*” in two different senses: as received Jewish tradition in general, according to its primary etymological meaning (from the verb *qibbel*, which means “to receive”), and as a specific movement or trend in thirteenth-century Jewish mysticism.⁵² Of course, the two meanings overlap to some extent, inasmuch as the second usage is derived from the first one.⁵³ According to Kasher, whenever Ibn Latîf uses the term in the second sense, the implications are predominantly negative, as for instance in the concluding sentences of the book *Form of the World* that occupy us here. However, Ibn Latîf refers to “*qabbalah*” in the former sense, as the Jewish tradition transmitted from generation to generation throughout history, in a positive vein in other works. For instance, in *He Who Performs Great Deeds*, Ibn Latîf distinguishes between wise man

⁵¹ ESUDRI, *Studies*, vol. 1, p. 73.

⁵² Hannah KASHER “The Meaning of the Terms ‘qabbalah’ and ‘mequbbal’ in the Writings of Latîf,” *Da’at* 42 (1999 [in Hebrew]) pp. 7-12.

⁵³ See Alexandre SAFRAN, “The Term ‘mekubal’,” in *The Kabbalah. Laws and Mysticism in the Jewish Tradition* (New York–Jerusalem: Feldheim Publishers, 1975) pp. 84-85; Elliot R. WOLFSON, “Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism,” in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, Yaakov ELMAN and Israel GERSHONI (New Haven–London: The University Press, 2000) pp. 166-224: 176. Moshe Idel indicates that “the use of the term kabbalah as a designation for a mystical or esoteric tradition is relatively late. One would be hard put to find it before the eleventh century, and even during the twelfth century this meaning was exceptional;” see Moshe IDEL, *Kabbalah in Italy 1280-1510. A Survey* (New Haven–London: Yale University Press, 2011) p. 22. The thirteenth century is the transitional period in which the term “*qabbalah*” began to be employed more generally to refer to a specific mystical tradition.

(*ḥakam*) and “*mequbbal*” on the basis that the kind of comprehension characteristic of the wise man does not require its unfolding in a temporal process, as does the kind of comprehension proper to the “*mequbbal*.”⁵⁴

I agree with Kasher’s conclusion that Ibn Laṭīf uses the terms “*qabbalah*” and “*mequbbalim*” primarily to refer to a kind of knowledge that is received, that requires a temporal process to develop, and only secondarily (if at all) to refer to a specific branch or school of Jewish mysticism. The comments at the end of the book *Form of the World* against the arrogant who take pride in their “*qabbalah*” could in fact refer to recipients of Jewish tradition in general. In the rhymed prose passage we have discussed above, scholars of rabbinic tradition (“those who learn by way of oral Torah”) and those we would presumably call today “kabbalists” (“those who have entered the garden of the pomegranates”) are all grouped together in one category. The accusation of arrogance implicit in Ibn Laṭīf’s closing comments could apply equally to the practitioners of rabbinic lore, and to “those who have entered the garden of the pomegranates,” because they partially overlap. The early “kabbalists” are presented here as rabbinic scholars who made incursions into esotericism, not as a group differentiated from them.

In the autobiographic passage in rhymed prose inserted in Ibn Laṭīf’s work *The Form of the World*, we find a strangely straightforward description of the process of search and acquisition of spiritual enlightenment on the part of a thirteenth-century Iberian Jew. It may well be that Ibn Laṭīf is not describing actual, but rather imagined experiences in his passage. We have no way of knowing whether he really travelled to distant lands, in which he would be considered a “foreigner,” in search of instruction or not, and who were the actual rabbis and philosophers that he met, if this passage reflects real, and not imagined, experiences. But in any case, he left us a testimony of how he imagined his possible encounters with contemporary philosophers, talmudists, and followers of Jewish esotericism that we would nowadays probably call “kabbalists.” Given the paucity of information regarding the actual process of transmission and learning in the early stages of the development of kabbalah, Ibn Laṭīf’s passage provides valuable insights in this regard.

⁵⁴ *He Who Performs Great Deeds*, paragraph 39.

Appendix 1:

Hebrew text of Ibn Laṭīf's introductory poem, and introductory passage in rhymed prose to *The Form of the World*, according to the critical edition by Yossi ESUDRI (*Studies*, vol. 2, pp. 1-2):

שְׁכַל וְטַבַּע הֵם שְׁנֵי עֲדָיו.	סֵפֶר סְפוּרוֹת כֹּל יְצוּר סוֹפֵר
כֹּל רָז וְכֹל סְתוּם בְּמַצְעָדָיו.	צוּפָה לְסוּד עוֹלָם נִתְתִּיו. כִּי
כִּי גַם שְׁנֵיהֶם יִתְמַכּוּ יָדָיו.	רוֹכֵל בְּאֵשׁ רוֹכֵל וְאֵשׁ לוֹהֵט.
אִישׁ בָּם יֵאָשֶׁר אֲשֶׁרֵי יוֹלְדָיו.	הוֹלֵךְ נְתִיבוֹת מְפִלְאוֹת חֲכָמָה.
אֵל שׁוּד זָמַן יִלְעַג וְאֵל שְׁדָיו.	לוֹ יֵשׁ אֲנוּשׁ יִנְק שְׁנֵי שְׁדָיו.

סֵפֶר נִקְרָא, צוּרַת עוֹלָם.	חוֹתֵם תּוֹרָה, נוֹתֵן צוּרָה,
מִפִּי נְבִיא, עַל כֹּל נְעֻלָּם.	כִּי בּוֹ נִבְּי, רְמֹז נְבִיא,

מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו. ומי העומד בהראותו.
 המצוי הראשון הנפרד במציאותו, הנעלם מרוב הגלותו.
 עושה ארץ בכחו, מכין תבל בחכמתו.
 אשר לא עזב חסדו ואמתו, מעם עבדו בן אמתו.
 ויעירני באהבתו ובחמלתו, כאיש אשר יעור משנתו.
 לגלות עיני ולהביט נפלאות מתורתו, ולדבר במציאות העולם ובצורתו,
 ובצלם דמות תבניתו ושיעור קומתו, וכל מעשה תקפו וגבורתו.
 להודיע לבני האדם גבורתו, וכבוד הדר מלכותו.
 ולהעיר אל קצת הסודות המופלאים התורניים והנבואיים,
 הנעלמים מעיני כל בעלי המחקר העיוני,
 הסומכים על חקירותם, ועל שיקול דעותם.
 ודוברים סרה על עקרי התורה, מפני שיררדים בדבורה.
 לפיכך ראיתי להקדים המאמר בפרסום קוצר דעותיהם וזיוף סברותיהם,
 ואלקט מהם שנים שלשה גרגרים שהם סוגים כלליים, להתרחק בהם מן
 הכיעור, כי הפרטים אין להם שיעור.

Appendix 2:

Hebrew text of Ibn Latif's *The Form of the World*, chapter 5,
according to the critical edition by Yossi Esudri
(*Studies*, vol. 2, pp. 11-14):

פרק חמישי
נאם יצחק בן אברהם הבא בשם ה'. ונאם הגבר הכותב ידו לה'.
הנה נא הואלתי לדבר אל ה'.
ואנכי עפר ואפר, ולא ידעתי ספר.
כי בער אנוכי מן הילדים אשר כגילי, ולא בינת אדם לי.
ולא למדתי חכמה, ולא ידעתי מקומה.
אף כי דעת קדושים, המשמח אלהים ואנשים.
עד כי גלמו ראו עיני בלי צורה, כמלונה במקשה כעיר נצורה.
ולבי נדכה ונשבר, עיף ורעב וצמא במדבר.
לא רעב ללחם ולא למים צמא, כי אם לדרוש ולתור בחכמה.
וכראותי כי אין ידי משגת, לכפר על נפש השוגגת.
וכי לא זאת המרגעת, עם היות זה מושב הנסיעה.
אמרתי בלבי אלכה נא השדה ואלקטה בשבלים, שנים שלשה גרגרים אחרי
הקוצרים.
ואעמוד על דרכים, לראות מי ומי ההולכים.
לשמוע מה בפיהם, ואם חכמת מה להם.
ואשאל לנתיבות עולם, דבר ועצה על כל נעלם.
ויקר מקרי באנשי החיל אשר נגע אלהים בלבם, ורוח נכון חדש בקרבם.
ואשר שמנה לחמם, קרואים והולכים לתומם.
מהם לומדים מפי השמועה, ומהם עומדים על שפת היריעה.
ומהם שנכנסו לפרדס רמונים, ופשטו ידיהם לפני לפנים.
רק בדברים נכבדות הפליגו סודות, והעמיקו חידות והמריצו אגדות.
עד אשר נסתרו דבריהם מעיני רוב המעיינים, ואין רואה ואין יודע כי כלם
ישנים.
וגם אני שמעתי ולא אבין, ואשתומם על המראה ואין מבין.
ואשאל אותם ואומר, הן אתם כלכם חזיתם, את שאהבה נפשי ראיתם.
ויענו ויאמרו אלי, האדון אשר אתה מבקשו, מי יקום במקום קדשו.
הלא ברום עולם מושבו, וענן וערפל סביבו, ואיש לא יבא בו.
והנה אין חזון נפרץ, ולמה זה אתה רץ.

הלא די לך בהתהלכך ברחבה, בהויה דאביי רבא.
 עד כי נשאך לבך לעורר את האהבה, בסוד קדושים רבה, עד היסוד בה.
 הלא ידעת, כי נכרי אתה. וכי יצר לך להתחלות, ואתה תבקש לך גדולות.
 התבונן במה שהורשת להבין ולהורות, אין לך עסק בנסתרות.
 ובראותי שמאל דוחה ואין ימין מקרבת, תרתי בלבי מחשבת.
 ואמרתי אשים פני אל המדבר מלון אורחים, ואלין תחת אחד השיחים.
 ואדרוש בבעלי החכמות העיוניות, יורדי הים באניות.
 אולי המה ראו מעשה נורא עלילה, ונפלאותיו במצולה.
 ובצאתי לקראתם לשחר פניהם, עם היותי נכרי בעיניהם.
 הביאוני אל בית יינם, וחזרתי על כל צדדי עיונם וגאותם וגאונם.
 והוחלתי לדבריהם, אזין עד תבונותיהם, ומששתי את כל כליהם.
 אשר תארום בחכמה ותושיה, וראיתי קצתם כקיר נטוי וגדר הדחוייה.
 ומקצתם מתהפכים בתחבולותם ודורשים מסיבות, אחר מחיצות רבות.
 והם בעיניהם כמחזיקים שרשי האמונה, ואם היא חזקה שאין עמה טענה.
 ואין איש בנקודת האמת נוגע, כי קצר מצע העיון מהשתרע.
 וילאו למצוא הפתח, ולא מצאו דרך לגשת אל קדש הקדשים, בהקדמות
 עיוניות ובהקשים.
 ונראה כי אין, וכי מקור האמת נעלם מן העין, ואבוא היום אל העין.
 ואומר ה' אלהי אדוני אברהם, הקרה נא לפני היום, והצליחה נא לעבדך
 היום.
 בבואי לדרוש ולתור אחרי ים הפלאות, בסתרי התורה והנבואות.
 כי הם הנשארים למופת ולאות, מיתר הרפואות.
 המה הגבורים הנגשים אל ה', והמה יראו כבוד ה'.
 כי מי עמד בסוד ה' זולתם, ומי העומד בהראותם.
 ואני הירא ורק הלבב, זחלתי ואירא יראה גדולה מגשת אליהם, כי גובה להם
 ויראה להם.
 והלכתי הלוך וקרב אל המחבואים אשר התחבאו שם, צו לצו קו לקו זעיר
 שם זעיר שם.
 מדלג מדבר לדבר וממשל למשל, ומקפץ מנמשל לנמשל.
 ואהיה מתהלך באהל ובמשכן, כמריה מכאן ומכאן.
 עד אשר באתי ותראינה עיני, מראה כבוד ה'.
 אשר עשה עמי להפליא, ויורני ויאמר לי.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 29/05/2018

Vestigios de la costumbre local relativa al régimen matrimonial entre los judíos de Castilla (Salamanca, 1500)*

Marina Girona Berenguer**

ILC, CSIC

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4885-6847>

Durante el verano de 1500 se lleva a cabo en Salamanca un interrogatorio en relación al proceso incoado ante la Audiencia Real de Valladolid, que enfrenta a Isabel de Cartagena, conversa, con el convento de Santa María de la Anunciación de la ciudad, al que reclama la entrega de algunos bienes que habían pertenecido a su marido Abrahán de la Fuente. La información ofrecida por los testigos, todos recién convertidos, contiene datos relativos a la costumbre local y a las normas legales judías en relación al régimen matrimonial y a la transmisión de la propiedad conyugal entre los judíos de Castilla en las décadas finales del siglo xv, con especial detenimiento en la situación de Salamanca y Zamora.

PALABRAS CLAVE: Historia de los judíos; siglo xv; Corona de Castilla; Zamora; costumbre y norma local; matrimonio; dote; herencia; justicia; conversos.

TRACES OF LOCAL CUSTOM CONCERNING MATRIMONIAL PROPERTY REGIME AMONG THE JEWS OF CASTILE (SALAMANCA, 1500).— In the summer of 1500, an interrogation regarding a lawsuit litigated before the Royal Court of Justice of Valladolid between Isabel de Cartagena, a Jewish convert, and the convent of Santa Maria de la Anunciacion, because of the inheritance of Isabel's first husband, Abrahan de la Fuente, was carried out in Salamanca. The information provided by the witnesses, all of them recently converted, contains interesting information concerning local custom (*minhag*) and Jewish legal communal norms related to marital regime and transmission among Castilian Jews, especially in Salamanca and Zamora, throughout the final decades of the fifteenth century.

KEYWORDS: History of the Jews; Fifteenth Century; Crown of Castile; Zamora; *Minhag*; Marriage; Dowry; Inheritance; Justice; Converts.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «*Guinzé Sefarad* (2013-2015): Edición y estudio de documentos históricos y textos halájicos hebreos y aljamiados», financiado por el MINECO (ref. núm. HAR2012-34338).

** marina.girona@cchs.csic.es

El 13 de julio de 1500, el converso Fernando de la Peña, procurador de su esposa Isabel de Cartagena en el pleito que esta mantenía con el convento de Santa María de la Anunciación, entregaba al juez local de Salamanca comisionado por los oidores de la Audiencia Real de Valladolid un cuestionario para interrogar a los testigos. El litigio estaba siendo tratado por el tribunal real y tenía su origen en los derechos de la herencia del judío Abrahán de la Fuente, con el que Isabel había estado casada antes de su conversión. El interrogatorio intentaba dilucidar cuestiones relacionadas con la costumbre local relativa al régimen matrimonial vigente entre los judíos de Salamanca con anterioridad a 1492, y para ello, la parte de Isabel había llamado como testigos a varios convertidos, en su mayor parte asentados en Salamanca después de la prohibición del judaísmo en el reino. El objetivo era averiguar si la costumbre local prevalente entre los judíos obligaba a los cónyuges a compartir sus bienes (es decir, en régimen de bienes comunes), o bien si imperaba el régimen privativo.

La información contenida en el interrogatorio mencionado nos da pie para desvelar y analizar las alusiones referentes a algunas costumbres locales relativas al régimen matrimonial y al derecho sucesorio entre los judíos de Salamanca y Zamora a fines del siglo XV. Asimismo, la documentación estudiada nos permite ilustrar el complejo contexto social de la ciudad de Salamanca en torno a 1492.

1. EL RÉGIMEN MATRIMONIAL Y EL DERECHO SUCESORIO ENTRE LOS JUDÍOS BAJOMEDIEVALES

El estudio del matrimonio judío en el espacio ibérico medieval entendido como una célula económica (y social) en la que convergen los intereses de las familias de los contrayentes goza de un reciente interés historiográfico¹. Los acuerdos inter-familiares establecidos antes de la celebra-

¹ Existen estudios relativos a judíos de distintas regiones hispánicas, entre ellos, los de Elka KLEIN, «The Widow's Portion: Law, Custom, and Marital Property among Medieval Catalan Jews», *Viator* 31 (2000) págs. 147-163, y «Splitting Heirs: Patterns of Inheritance among Barcelona's Jews», *Jewish History* 16 (2002) págs. 49-71; Juan Jesús VIRTO IBÁÑEZ, «“Documentos en transición”: La legalización ante notario de documentos judíos utilizados por conversos en el pleito por la herencia de Beatriz de Arqueñigo», *Sefarad* 72 (2012) págs. 55-100; y Javier CASTAÑO, «Entangled Dowries of Converts in Early Modern Navarre», en *Worlds Apart, Worlds Encounter: Identity, Society, and Culture in the Early*

ción de un casamiento y reflejados en el contrato matrimonial, son claves para entender la posición y estructura de la familia judía en el periodo tardo-medieval. La constitución de una nueva unidad familiar iba pareja al aporte de un capital significativo, la dote y las arras, que ponía las bases de desarrollo de la economía familiar. Algunos investigadores han insistido en la necesidad de revalorizar la importancia de dichas contribuciones económicas, en especial de la dote, y las estrategias destinadas a asegurar su preservación². Por otra parte, el régimen matrimonial englobaba otros bienes aparte de la dote y las arras, como los bienes ganados durante el matrimonio, y también regulaba su transmisión.

La institución de un régimen matrimonial, ya sea de bienes comunes o privativos, sujeto siempre a las condiciones acordadas por las familias de los contrayentes y por estos mismos durante el matrimonio, condicionaba el acceso al patrimonio de los cónyuges y determinaba el derecho sucesorio. La preeminencia de un régimen matrimonial específico podía verse condicionada por circunstancias que repercutían en la estabilidad socio-económica de la familia judía. Este dato se constata tanto entre los judíos del centro de Europa como entre los de algunas regiones mediterráneas en donde se observa cómo las arras aportadas por el novio al matrimonio desaparecen o se limitan como medida de prevención ante la imposibilidad de restituirlas en ese momento³.

Modern Period, eds. Avriel BAR-LEVAV y Claude D. STUCZYNSKI (Jerusalem: The Zalman Shazar Center, 2018 [en prensa]), y «The Orphans' Portion and the Jews of Miranda do Douro in 1490», en *Portuguese Jews, New Christians, and 'New Jews.'* A Tribute to Roberto Bachmann, eds. Bruno FEITLER y Claude D. STUCZYNSKI (Leiden: Brill, 2018) págs. 102-120, así como las distintas comunicaciones presentadas en la sesión «*Ginze Sefarad: Dowries, Jewish Women, and Courts in Late Medieval Iberia*», del *Seventeenth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalén, 2017).

² Ariel TOAFF, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo* (Bologna: Il Mulino, 1989) págs. 22-35; Luciano ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento* (Torino: S. Zamorani, 1996) págs. 165-208, y Michaël GASPERONI, «La misura della dote. Alcune riflessioni sulla storia della famiglia ebraica nello Stato della Chiesa in età moderna», en *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. xv-xx)* (Firenze: La Giuntina, 2015) págs. 175-216.

³ Elliott HOROWITZ, «The Dowering of Brides in the Ghetto of Venice: Between Tradition and Change, Ideas and Reality» [en hebreo], *Tarbiz* 56 (1987) págs. 347-371: 347-352; Israel Y. YUVAL, «Monetary Arrangements and Marriage in Medieval Ashkenaz» [en hebreo], en *Religion and Economy: Connections and Interactions*, ed. Menahem BEN-SASSON (Jerusalem: The Zalman Shazar Center, 1995) págs. 191-207, y Anna ESPOSITO,

La transmisión de los bienes del matrimonio estaba regulada por el derecho talmúdico que establece que en caso del fallecimiento del marido, la mujer solo debía recuperar la dote que su familia había aportado al matrimonio. En *Mišné Torá* de Maimónides y en leyes locales posteriores se regulaba el derecho sucesorio sin entrar en particularidades del régimen matrimonial establecido⁴. Así, desde el siglo XIII algunas ordenanzas locales promulgadas por los judíos de Castilla estipulaban que la mujer tenía derecho a recibir el total del contrato matrimonial (dote y arras) o al menos parte de las arras, dependiendo de si había, o no, descendientes. Publicaciones de distinta factura han estudiado el contenido de varias *taqanot*⁵. Sin embargo, la historiografía actual carece de un estudio comparativo que evidencie la evolución de la norma a través de los siglos bajomedievales en su contexto hispánico. Con todo esto, el panorama quedaría incompleto si no se incorporara al estudio el análisis de la de documentación procesal y notarial.

A través del examen de los procesos litigados ante la Audiencia Real de Valladolid a fines del siglo XV, investigaciones recientes atestiguan un alto número de pleitos litigados en relación a la dote y arras y la herencia entre judíos, como también entre cristianos⁶. En consecuencia, estos

«Desigualdades económicas y ciudadanía: El problema de la dote», *Anales de historia antigua, medieval y moderna* 49 (2015) págs. 39-48.

⁴ MAIMÓNIDES, *Hilkoṭ Išut, Séfer Našim*, caps. 16-20; cf. Olga RUIZ MORELL y Aurora SALVATIERRA OSSORIO, *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Mishné Torá* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010) págs. 193-246.

⁵ José LLAMAS, «Documentos para la historia jurídica de las aljamas hebreas de Toledo y Molina», *Religión y cultura XIX* (1932) págs. 263-276; Abraham I. LAREDO, «Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesorial», *Sefarad* 8 (1948) págs. 245-276; Shalom BAR-ASHER, *The Taqanot of the Jews of Morocco: A Collection of Communal Ordinances from the 16th to 18th Century as found in Kerem Hemer II by Avraham Ankawa* [en hebreo] (Jerusalem: The Zalman Shazar Center, 1977); Shraga ABRAMSON, «On the Takkanah of Tuletula (Toledo) regarding the Husband's Inheritance of his Wife's Estate» [en hebreo], *Zion* 60 (1995) págs. 201-224; Aharon SHWEKA, «The Controversy about the Marriage Statute (*Taqqanat ha-Nissu'in*) of Toledo» [en hebreo], *Tarbiz* 68 (1998) págs. 87-127, y Yolanda MORENO KOCH, «La mujer sefardí en Marruecos después de la expulsión de 1492», en *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela (14-17 de julio de 1998)* (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2000) págs. 101-107.

⁶ Elisa CASELLI, *Antijudaïsme, pouvoir politique et administration de la justice. Juifs,*

textos no solo revelan la importancia y necesidad del establecimiento de una normativa en materia matrimonial y sucesoria, sino también plantean problemáticas judiciales, que nos dan a conocer algunos datos acerca de los usos y costumbres de los matrimonios judíos en ese periodo.

Asimismo, la documentación generada a partir de 1492 en relación a judíos convertidos ha de ser incorporada al estudio del régimen matrimonial, y debe ser puesta en contexto a través de un análisis conjunto con las fuentes previas. El estudio de este tipo de documentos nos permite completar historias truncadas (en apariencia) de judíos y sus familias antes y tras la prohibición del judaísmo, e incluso nos adentra en novedosas cuestiones y problemáticas de amplio espectro.

Un estudio sistemático de la documentación contenida en el Registro General del Sello de Corte y el Registro de Ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid constata la existencia de demandas y pleitos iniciados por conversos después de 1492 en los que alegan derechos de sucesión basados en la ley judía para recuperar la dote y arras. Casos como el de la viuda Beatriz González, vecina de Ágreda, que en 1494 solicitaba la intervención de la justicia real con el fin de que su otrora suegro le restituyese su dote y arras⁷, o el de Mencía Velázquez, que reclamaba que la ejecución ordenada por las autoridades de Arévalo contra su marido se había realizado en bienes correspondientes a los de su contrato matrimonial (judío)⁸, son comunes en la documentación y nos permiten precisar los problemas que los ocasionan. Sin embargo, en ninguno de estos litigios se trata la cuestión del régimen matrimonial judío y las distintas posibilidades de transmisión de la herencia desde una perspectiva teórico-legal, que es lo que singulariza el caso que aquí presentamos.

chrétiens et convertis dans l'espace juridictionnel de la Chancillería de Valladolid (xv^e-xv^e siècles) (Lille: Atelier national de reproduction des thèses, 2014) pág. 20, y Roberto GONZÁLEZ ZALACAÍN, *La familia en Castilla en la Baja Edad Media: violencia y conflicto* (Madrid: Congreso de los Diputados, 2014) págs. 194-222 y 235-252.

⁷ Archivo General de Simancas, Registro General del Sello [en adelante, AGS, RGS], 11-III-1494, fol. 324 (Medina del Campo); cf. Enrique CANTERA MONTENEGRO, «Notas acerca de la expulsión de los judíos en la diócesis de Osma (Soria)», *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval* 13 (2000) págs. 57-84: 76-77.

⁸ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [en adelante, ARChV], Pleitos Civiles, Quevedo (Fenecidos), caj. 1412, 4 (9-I-1514); cf. M.^a Fuencisla GARCÍA CASAR, «Pleito de unos judeoconversos de Arévalo», *El Olivo* 13 (1989) págs. 91-103, y CASELLI, *Antijudaísmo, pouvoir politique et administration de la justice*, págs. 339-351.

2. LOS BIENES DE LOS CONVERTIDOS Y RETORNADOS A SALAMANCA DESPUÉS DE 1492

Una de las consecuencias inmediatas del retorno de judíos a Castilla una vez convertidos es el intento de recuperar desde finales de 1492 los bienes muebles e inmuebles que habían dejado en sus lugares de origen. Los judíos que solicitaron licencia para volver al reino tras su conversión estaban amparados por una disposición otorgada por los Reyes Católicos que les aseguraba la recuperación de las propiedades que hubiesen vendido en condiciones desventajosas o de las deudas que hubieran quedado sin cobrar⁹. Sin embargo, el proceso de recuperación no era automático ni sencillo y la documentación de la época constata la existencia de pleitos emprendidos ante la justicia real por los neófitos ante la negativa de los nuevos propietarios y de las autoridades locales de posibilitar la devolución de los bienes¹⁰.

Hasta 1492, la judería de Salamanca se había ubicado en la zona suroeste de la ciudad bajo la influencia del bando de San Benito, liderado por el linaje de los Maldonado. La extensión de la judería se prolongaba desde la calle Traviesa hasta la puerta de San Lorenzo, en la colación de San Juan, donde se encontraba el alcázar hasta su destrucción en 1472. La documentación histórica disponible proporciona información sobre los traspasos y arrendamientos de viviendas que los judíos tenían a censo del cabildo catedralicio y de diferentes monasterios de la ciudad, como los de San Esteban y San Agustín, en el último tercio del siglo XV. Asimismo, las fuentes nos informan acerca de personalidades judías de la ciudad como fue R. Ya‘acob b. Ḥabib, maestro de la Ley, más conocido por su actividad intelectual después de 1492 en la diáspora mediterránea¹¹.

⁹ Yolanda MORENO KOCH, «De la diáspora hacia Sefarad: ¿La primera carta de regreso de un judío convertido?», *Michael* 11 (1989) págs. 257-265, nota 26.

¹⁰ M.ª Antonia VARONA GARCÍA, «Pleitos de judíos en la Real Chancillería de Valladolid: regesta de sus cartas ejecutorias (1486-1495)», *Sefarad* 54 (1994) págs. 155-193: 189-193, y Elisa CASELLI, «Del exilio al terruño. Las reclamaciones ante la justicia de los judíos que regresaron bautizados (1492-1525)», *Chronica Nova* 37 (2011) págs. 143-174.

¹¹ Joseph HACKER, «R. Jacob b. Solomon Ibn Habib. An Analysis of Leadership in the Jewish Community of Salonika in the XVIth Century» [en hebreo], en *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1976) vol. II, págs. 117-126. Una fuente hebrea coetánea lo sitúa en la ciudad como continuador de R. Isaac de León al frente de una escuela rabínica; cf. David FRÄNKEL (ed.), *Zera‘ anašim* (Husyatin: Hebrat Dobebé Šifté Yešenim, 1902) pág. 72, mencionado en

Tras hacerse efectivo el decreto de expulsión, los judíos que decidieron regresar al reino previa conversión no tenían garantizada la restitución de sus posesiones ni siquiera bajo el amparo de las cartas de seguro concedidas por los reyes. En el transcurso de los meses que sucedieron a agosto de 1492, algunos particulares avecindados en Salamanca, al igual que ocurrió en otras ciudades, obtuvieron el traspaso de viviendas y otras propiedades de judíos, situadas en la judería. De igual modo, los monasterios y conventos de la ciudad también se vieron favorecidos por las mercedes que les otorgaban el derecho sobre dichos bienes y también sobre los que habían sido requisados a individuos considerados herejes¹².

Asimismo, los Reyes Católicos comisionaron a varios jueces para que hicieran una pesquisa general que les permitiera identificar a los judíos que habían sacado del reino bienes de manera ilícita y averiguar su cuantía y ubicación con el fin de proceder a su embargo. En el obispado de Salamanca, este registro fue llevado a cabo entre 1494 y 1496 por Fernando Pérez de Meneses, cuyas notas arrojan luz sobre el paradero de algunos judíos de Salamanca después de 1492¹³.

La intervención de los linajes salmantinos en el destino de los bienes de los judíos es una cuestión pendiente de estudio. En esta ocasión podemos adelantar que Alonso de Fonseca y Acevedo, arzobispo de Santiago (hasta 1501), presidente de la Audiencia Real de Valladolid (hasta 1492) y miembro de los linajes Maldonado y Acevedo, se vio involucrado en, al menos, un litigio contra un neófito que había regresado a la ciudad¹⁴. En 1498 el arzobis-

Javier CASTAÑO, «“Flüchtige Schimären der *Convivencia*”: Die Juden in Kastilien und ihre Eliten (1418-1454)», en *Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen*, eds. Klaus HERBERS y Nikolas JASPERT (Münster – Berlin: LIT-Verlag, 2011) págs. 179-212: 205. Podemos identificarlo con su homónimo R. Jacob Abén Habib que en 1486 actuaba en Ciudad Rodrigo como tutor de su sobrino Salamón, hijo de Hayn Abén Habib, en un pleito que sostenían contra los herederos de Francisco de Silva (AGS, RGS, 28-VII-1486, fol. 45 (Valladolid); *apud* Carlos CARRETE PARRONDO, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, vol. I. *Provincia de Salamanca* [en adelante, FIRC, I] (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981) págs. 64-65 (doc. 110).

¹² FIRC, I, pág. 136 (doc. 394).

¹³ Miguel Ángel LADERO QUESADA, «Bienes y deudas dejados sin cobrar por los judíos leoneses en 1492», en *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, eds. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ et al. (León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2004) vol. I, págs. 717-741: 719.

¹⁴ AGS, RGS, 11-VII-1498, fol. 113 (Zaragoza).

po había alegado ante los jueces de la Corte que el judío Yuçé de la Fuente, ahora llamado Pedro Fernández de la Peña, le había dejado a deber una deuda al mayordomo de aquel antes de su salida del reino. Por este motivo, solicitaba que le hiciera entrega de las casas que el judío había poseído con el fin de suplir la cantidad debida. Ya con anterioridad a 1495 el arzobispo había echado a la mujer de Alonso de Oviedo, vecino de la ciudad, de las casas propiedad de Yuçé, información contenida en el registro de Pérez de Meneses¹⁵. Sin embargo, este hecho era omitido por Alonso de Fonseca en su alegación.

La influencia y poder del arzobispo en Salamanca también es relevante en el caso que analizamos. Desde la década de 1480, Alonso de Fonseca había promocionado uno de los conventos de la ciudad, el de Santa María de la Anunciación (antes Santa Úrsula), que había sido fundado en la década de 1470 por la familia Maldonado¹⁶. La importancia de este dato está relacionada con el interrogatorio que estudiamos, puesto que en una fecha indeterminada posterior al verano de 1492 el monasterio de Santa María de la Anunciación había recibido o adquirido algunos bienes de la herencia de un judío llamado Abrahán de la Fuente.

Sin embargo, la estrecha vinculación entre el monasterio, la familia Maldonado y el arzobispo de Santiago no fue óbice para que la que había sido mujer de Abrahán, una neófita que por entonces se hacía llamar Isabel de Cartagena, decidiera reclamar como heredera legítima ciertos bienes de su difunto marido.

3. UN CUESTIONARIO SOBRE EL RÉGIMEN MATRIMONIAL DE LOS JUDÍOS: SALAMANCA Y ZAMORA

El litigio entre Isabel de Cartagena y el convento de Santa María de la Anunciación «sobre razón de ciertos bienes y herencias» había dado comienzo en una fecha incierta anterior al mes de julio de 1500¹⁷. Así lo

¹⁵ LADERO QUESADA, «Bienes y deudas dejados sin cobrar por los judíos leoneses en 1492», pág. 731.

¹⁶ José María MARTÍNEZ FRÍAS, «La fundación del convento de Santa Úrsula de Salamanca y su posible relación posterior con el foco hispano-flamenco toledano», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 67 (2001) págs. 157-187: 158-167.

¹⁷ La parte que se conserva del proceso (10-28 de julio de 1500) incluye el texto de uno de los interrogatorios, en ARChV, Pleitos Civiles, Zarandona y Walls, caja 1365-2;

señala una carta de receptoría de testigos promulgada el 1 de julio¹⁸, que indica que los jueces de la Audiencia Real, en donde se estaba desarrollando el pleito, habían dictado una sentencia provisional por la que instaban a Isabel y al convento a proseguirlo en grado de apelación.

La carta de receptoría era presentada el 10 de julio por Fernando de la Peña, procurador y marido de Isabel, ante el bachiller y alcalde de Salamanca, Rodrigo Guillén, para que «tomase e resçibiese juramento e sus dichos e dispoŷiones de los testigos que ante él presentase». El lunes 13 de julio, Fernando entregaba al juez local un cuestionario compuesto por tres preguntas: a) Si los testigos habían conocido a Abrahán de la Fuente y a Azibuenta, su tercera mujer, y si conocían a Isabel de Cartagena; b) Cuál había sido la «costumbre» entre los judíos de Salamanca cuando casaban por segunda (o tercera) vez en relación a los bienes que traían el novio y la novia al matrimonio; y c) Si conocían a varios de los testigos presentados (que ya habían testificado con anterioridad), que no eran naturales de Salamanca, y cuáles eran las costumbres sobre el régimen matrimonial de bienes comunes entre los judíos de otros lugares.

El asunto planteado en el interrogatorio se centra en la costumbre general establecida por los judíos de Salamanca en torno al régimen matrimonial. A diferencia de los procesos por herencia seguidos antes de 1492, en este momento los tribunales ya no podían recurrir a judíos expertos en cuestiones halájicas, aunque disponían de los testimonios de conversos familiarizados en distinto grado con la ley judía, como ocurre en este caso.

3.1. *La familia judía De la Fuente (luego, De la Peña): 1480-1501*

Durante las dos últimas décadas del siglo XV el patronímico De la Fuente se repite entre judíos vecinos de Salamanca¹⁹, y cabe la posibilidad

cf. FIRC, I, págs. 140-141 (doc. 409), que da una signatura errónea.

¹⁸ AGS, RGS, 1-VII-1500, fol. 48 (Valladolid).

¹⁹ La mención más temprana encontrada de un judío con ese patronímico es la de Symuel de la Fuente, procurador de la aljama de los judíos de Salamanca ante el concejo en 1480, AGS, RGS, 3-IX-1480, fol. 214 (Medina del Campo); *apud* Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos* (Valladolid: CSIC, 1964) págs. 189-191 (doc. 55). Un año después, se registra la mención al «judío de la Fuente», que tenía a censo del monasterio de San Agustín unas casas en la calle Mayor de la judería,

de que hiciera alusión a un topónimo de procedencia, como es la villa de Fuentesauco, localidad situada al noroeste de Salamanca²⁰.

Uno de los miembros de esta familia era Abrahán de la Fuente, que se había casado en segundas nupcias con Isabel de Cartagena, entonces judía, y se volvió a desposar por tercera vez con la judía Azibuenta. No sabemos con certeza si el matrimonio entre Abrahán e Isabel se disolvió antes de que este contrajera su tercer matrimonio. Sin embargo, no resulta fácil de explicar que una mujer divorciada (en este supuesto caso, Isabel) reclamara años más tarde la herencia de su ex-marido si ya se había disuelto la unión.

Tras el fallecimiento de Abrahán, que se produjo antes de la expulsión, el vínculo entre Isabel y la familia De la Fuente se mantuvo al contraer esta un nuevo matrimonio con Fernando de la Peña, sobrino de Abrahán e hijo de doña Oro Buena. ¿Qué motivo propició el enlace entre Isabel y Fernando?, ¿Es posible que su casamiento estuviera relacionado con una práctica de tipo levirático debido a la ausencia de hijos del matrimonio de Abrahán e Isabel?, ¿O se trata más bien de una estrategia para conservar los bienes conyugales?

Fernando y su hermano Ysaque de la Fuente (luego, Beltrán de la Peña) también vivían en Salamanca, aunque poseían otros inmuebles en las localidades próximas de Peñaranda de Bracamonte y Santiago de la Puebla, ambas bajo jurisdicción señorial²¹. En 1492 tras hacerse efectivo el decreto de expulsión, algunos miembros de la familia De la Fuente optaron por mantenerse fieles a su fe y abandonar Castilla, y lo lógico

Archivo Histórico Nacional [en adelante, AHN], Clero, lib. 10620, núm. 10 (3-III-1481) y 11 (7-III-1481); cf. FIRC, I, págs. 123-124 (docs. 346-347). Se trataba de Mosé de la Fuente, que en 1490 poseía las mismas casas a censo perpetuo; AHN, Clero, lib. 10620, doc. 2 (10-V-1490); cf. FIRC, I, págs. 130-131 (doc. 373). En esa misma década vive en la ciudad Hayn de la Fuente, casado con doña Çinhá, que en 1484 había traspasado a Alfonso de Peñaranda una casa sita en la judería; Archivo Catedralicio de Salamanca, caj. 45, leg. 1, núm. 37; cf. Florencio MARCOS RODRÍGUEZ, *Catálogo de documentos del archivo catedralicio de Salamanca (siglos XII-XV)* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1962) pág. 195 (doc. 1062), y FIRC, I, pág. 124 (doc. 350).

²⁰ En 1487, Yuçé de la Fuente, judío de Fuentesauco, se avecindaba en Santiago de la Puebla (Salamanca) con motivo de un arrendamiento de rentas; AGS, RGS, 22-III-1487, fol. 61 (Tordesillas); cf. FIRC, I, págs. 143-144 (doc. 420).

²¹ LADERO QUESADA, «Bienes y deudas dejados sin cobrar por los judíos leoneses en 1492», págs. 730 y 734.

es pensar que hubieran pasado al reino vecino de Portugal. Sin embargo, hubo algunos que retornaron tras su bautismo, como ocurrió con los hermanos Fernando y Beltrán (antes Ysaque), que sustituyeron el patronímico De la Fuente por De la Peña²². Ambos hermanos optaron por regresar entre 1493 y 1495 a su ciudad de origen, y es entonces cuando Fernando e Isabel de Cartagena se unieron en matrimonio eclesiástico (lo que no excluye que ya se hubieran casado siendo judíos).

La información del casamiento de Fernando de la Peña e Isabel de Cartagena, que fuera mujer de su tío, nos sitúa ante un patrón familiar extenso, en el que las relaciones de sus miembros trascendían del núcleo familiar (padre e hijos) y se veían condicionadas por el devenir de la vida conyugal de sus miembros. Asimismo, cabe destacar la importancia del mantenimiento de la alianza familiar después de la conversión. Como consecuencia de esto último sabemos que un lustro más tarde el matrimonio se vería obligado a solicitar una dispensa canónica que ratificara su compromiso a causa del parentesco existente previamente entre ellos (impedimento por afinidad)²³.

3.2. *Los testigos del interrogatorio*

La llegada de conversos a Salamanca desde Portugal a través de Ciudad Rodrigo se justifica por la cercanía a la frontera y el atractivo socioeconómico de la ciudad como centro universitario. Quizá sean estos factores los que explican el asentamiento en Salamanca, primero de judíos y luego de conversos y sus familias procedentes de otras regiones del reino, aunque los motivos concretos no son fáciles de explicar. En palabras de un historiador reciente, «las experiencias vividas fueron extraordinariamente diversas, y resulta de todo punto imposible reducirlas todas ellas a un patrón común²⁴».

²² LADERO QUESADA, «Bienes y deudas dejados sin cobrar por los judíos leoneses en 1492», págs. 729-730.

²³ AGS, RGS, 23-X-1500, fol. 77 (Valladolid).

²⁴ MÁXIMO DIAGO HERNANDO, «El ascenso de los judeoconversos al amparo de la alta nobleza en Castilla después de 1492: el caso de Almazán», *Sefarad* 74 (2014) págs. 145-184: 146.

No siempre es posible averiguar las identidades judías previas de los neófitos que se asientan en la ciudad. En el breve lapso de tiempo transcurrido entre la salida de Castilla, la conversión y el regreso, aquellos asumen que, en el plano personal, «el tiempo de los judíos» formaba parte de un pasado intencionadamente difuso. Por esto, no es de extrañar que el interrogatorio no contenga ningún dato alusivo a la conversión de Isabel de Cartagena o de Fernando de la Peña, ni a su vida con anterioridad a 1492.

Desconocemos el vínculo que unía a los testigos del interrogatorio con la parte de Isabel de Cartagena. Todos ellos la conocían, pero solo los salmantinos (Gabriel de Huerta y Álvaro Gómez) eran los que habían tenido trato con su marido Abrahán de la Fuente, lo que corrobora que la mayoría no había vivido en Salamanca antes de 1492. Por el contrario, procedían de lugares como Zamora (Juan de Çamora, el Viejo, y Pedro de Çamora), Sahagún (Frañçisco de León), Almazán²⁵ (Frañçisco Palomeque) y Piedrahita (Frañçisco de Piedrahita), y habían llegado a Salamanca después de la expulsión, a excepción del último que ya se encontraba en la ciudad tres años antes. Es llamativo que el número de testigos foráneos supere al de los oriundos, si tenemos en cuenta que la cuestión a tratar estaba relacionada fundamentalmente con la costumbre legal habituada por los judíos de Salamanca.

En cuanto al perfil socio-profesional de los testigos, es común el oficio de sastre, y en el caso de Álvaro Gómez se nos informa que era casamentero. Por último, no es menos importante la edad, que permite deducir en qué circunstancias personales estaban cuando recibieron el bautismo: Juan y Pedro de Çamora y Álvaro Gómez pasaban de los 55 años, Gabriel de Huerta y Frañçisco Palomeque rondaban la treintena, mientras que Frañçisco de Piedrahita era aún joven. Pese a que la mayoría había alcanzado o superado la veintena en 1492, durante el interrogatorio ninguno de ellos hizo mención a su propia experiencia en el terreno matrimonial. Solamente Pedro de Çamora había explicado que su madre, una judía originaria de Benavente, se había trasladado a Zamora después de contraer matrimonio (década de 1440).

²⁵ Sobre los judíos de Almazán antes y después de 1492, véase Carlos CARRETE PARRONDO y Carolina FRAILE CONDE, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV. Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505: origen familiar de los Lainez* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987).

4. RÉGIMENES MATRIMONIALES, TRANSMISIÓN ENTRE CÓNYUGES Y COSTUMBRE LOCAL: UNA MIRADA RETROSPECTIVA

El contrato matrimonial puede definirse como «un auténtico pacto de familias, que persigue asegurar la permanencia del naciente núcleo doméstico, ayudando a constituir un fondo patrimonial destinado a proveer el sostenimiento de sus integrantes y sujeto a una serie de reglas, un régimen económico, que, en concordancia siempre con el sistema sucesorio vigente, busca posibilitar el adecuado cumplimiento de las trascendentales misiones que tiene encomendadas²⁶». De ahí el interés que muestran por los asuntos familiares algunas ordenanzas comunales o *tacanot* promulgadas por las aljamas de judíos, regulando la práctica matrimonial en cuanto al establecimiento y distinción de los derechos y deberes de los contrayentes y sus familias.

La cuestión principal que se plantea en el interrogatorio es si «quando alguno se casaua con segunda o terçera muger, que todos los bienes heran comunes que cada vno dellos trayan al tienpo que se casauan», es decir, si el régimen matrimonial por el que se regían los judíos en Salamanca era, o no, el de bienes comunes. Junto a la pregunta se añadía la siguiente aclaración, «qu'esta costunbre non se vsaría, nin guardaría en todos los logares, especialmente non se vsaua, nin guardaua en la çibdad de Salamanca», que los testigos debían confirmar.

Con anterioridad a 1492, la jurisdicción sobre cuestiones relacionadas con el matrimonio judío en Castilla recaía en los jueces judíos del lugar y/o en el juez mayor de las aljamas, aunque también se podía apelar a los órganos judiciales del reino. Si bien los expertos basaban sus dictámenes en el Código de Maimónides, que era considerado el principal corpus legal en materia de matrimonio y herencia, los problemas y cuestiones que ocasionaban los mismos debían ser resueltos de acuerdo con una prelación de derechos. En primer lugar se debía recurrir a los pactos matrimoniales acordados por las familias de los contrayentes antes de oficializar la unión del matrimonio. Estas cláusulas se habían puesto por

²⁶ Manuel Ángel BERMEJO CASTRILLO, «Transferencias patrimoniales entre los cónyuges por razón del matrimonio en el derecho medieval castellano», en *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*, coord. José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, Gobierno de La Rioja, 2001) págs. 93-150: 94-95.

escrito en el contrato matrimonial, pero también podían constar en otros documentos²⁷. Si no se habían establecido condiciones que regulasen el matrimonio, la problemática se debía resolver por medio de las ordenanzas o *tacanot* promulgadas por la comunidad, que estuvieran en vigencia. Ante la ausencia de una normativa aplicable y en última instancia, se podía hacer uso de la costumbre local entre los judíos, reflejo de las ordenanzas locales y del derecho común. Pese a la existencia de este orden de prelación, en el interrogatorio del pleito la parte de Isabel de Cartagena pregunta por la costumbre local obviando los pactos y las ordenanzas. No obstante, es posible que el recurso a la costumbre fuera consecuencia de la ausencia de ordenanzas vigentes en Salamanca en los años inmediatos a la expulsión.

Asimismo, las autoridades reales también aplicaban una lógica judicial que les permitiese conocer el lenguaje y mecanismos de la sociedad judía, y así resolver los casos de acuerdo con la ley judía. Es por esto que en el litigio que analizamos se requiera la comparecencia de testigos neófitos que arrojen luz acerca del régimen matrimonial vigente en Salamanca a fines del siglo XV.

4.1. Bienes, régimen matrimonial y transmisión

Adentrándonos en la esfera de los judíos, el conjunto de bienes aportados al matrimonio por parte de las familias de los contrayentes se denominaba dote (*nedunyá*) y arras (*móhar* y *toséfet*), e incluso cabía la posibilidad de que el novio realizara otras donaciones conocidas como *matanot*. Todos estos bienes constaban expresamente en la *ketubbá* o contrato matrimonial y en documentos adicionales con los que se pretendían proteger los intereses económicos de las familias de los contrayentes, y en especial de la novia²⁸.

²⁷ José Luis LACAVE, *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486* (= *Navarra judaica* VII [Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998]) págs. 449-450 (doc. 58).

²⁸ Así se recoge en una ordenanza de 1496 promulgada por los judíos de Castilla refugiados en Fez: «E por quanto muchas personas de los *quehilot*, *guárdeles su Roca* y *su Redentor*, con las grandes *tragedias* pasadas e andan *ambulantes* y *fugitivos*, están con sus mujeres sin tener *documentos de ketubbot* y *está prohibido para el hombre permanecer con su mujer sin ketubbá*» (núm. 1); cf. LAREDO, «Las *taqanot* de los expulsados de Castilla

Para ello, solía negociarse previamente un acuerdo prematrimonial por el que las familias judías recurrían a casamenteros y a árbitros que actuaban como intermediarios para establecer las cantidades de bienes y dinero con las que contribuía cada una de las partes, el plazo de entrega y las condiciones matrimoniales²⁹. Los bienes aportados por los cónyuges al contrato matrimonial eran inalienables (*niḵsé ṣon barzel*³⁰), es decir su valor no podía disminuir, por lo que, en teoría, no se podían vender, ni empeñar.

Una vez formalizado el casamiento, el marido se convertía en gestor de los bienes (dotales) propiedad de la mujer. Aunque podía obtener su usufructo, en caso de que generase pérdidas estaba obligado a restituirlas de sus propios bienes, ya que legalmente no le pertenecían. Lo mismo ocurría con las arras y las donaciones hechas por el novio al matrimonio: estos bienes quedaban «hipotecados» a la mujer, aunque esta no podría hacer uso de los mismos hasta la disolución del matrimonio. Con las ganancias derivadas de los bienes inalienables, la pareja podía y debía invertir en otros bienes y propiedades que acrecentaran el capital inicial. Este segundo tipo de propiedades formaría parte de la comunidad de bienes del matrimonio, lo que se conoce como bienes gananciales.

En relación al régimen privativo, el derecho judío establece que la mujer tenía autonomía respecto a la gestión de los bienes parafernales (*niḵsé ṣon melog*), esto es los bienes que la mujer había recibido de familiares por medio de donaciones, pero que no formaban parte de la dote. Se trataba de bienes usufructuarios que podían ser vendidos, amortizados y donados por parte de la mujer antes del casamiento y durante el matrimonio. A diferencia de lo establecido respecto a los bienes inalienables, el marido no tenía derecho alguno sobre ellos, ni tampoco era responsable de los mismos, por lo que si su cantidad disminuía, no estaba obligado a restituirla. Solo en caso de que el matrimonio optara

en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesorial», pág. 275. Las referencias textuales a las ordenanzas de Fez de 1494 y 1496 están tomadas de la edición y estudio que estoy preparando; presento en cursiva el texto traducido del hebreo.

²⁹ Tales disposiciones se podían ratificar posteriormente a través de la fe pública notarial.

³⁰ Respecto a los bienes inalienables (*niḵsé ṣon barzel*) y parafernales (*niḵsé ṣon melog*), véase Menahem ELON, «Dowry», *Encyclopaedia Judaica*, vol. V (2ª ed., New York, 2007) págs. 768-772: 769-770.

por un régimen de bienes comunes, en el que los esposos disfrutaran en conjunto de la totalidad de su patrimonio, el marido podría recibir su usufructo.

El régimen de bienes comunes estaba sujeto a modificaciones y complementos por medio de las ordenanzas comunales, así como por las cláusulas específicas que los contrayentes dispusieran en el contrato matrimonial o en los acuerdos realizados previamente. La normativa relativa a los bienes conyugales variaba según las costumbres imperantes en cada aljama, y queda reflejada en un proceso de regionalización del que quedan evidencias en las *ketubbot*, como demostró José Luis Lacave³¹. La variedad de costumbres y, en consecuencia, de normas locales era un hecho asumido por los judíos³²:

En algunos logares auían sus costunbres segund las condiçiones que ponían al tiempo que se casaua el hombre con la muger, avnque fuesen él biudo o ella, e touiese el vno hijos o el otro hijos, pero qu’el derecho e la ley estableçida entr’ellos hera en el tiempo de los judíos³³.

Evidentemente las consultas enviadas a las autoridades rabínicas sobre aspectos diversos relativos al matrimonio (y a la herencia) era un fenómeno recurrente, y los judíos de Salamanca no eran ajenos a ello. De hecho, entre las varias consultas realizadas un siglo atrás desde la ciudad a R. Isaac Perfet, una está relacionada con la obligatoriedad de celebrar la boda (*nissuín*) ante un quórum (*minyán*) de diez varones adultos³⁴. Dicha disposición de tradición talmúdica³⁵ trataba de prevenir engaños y casa-

³¹ José Luis LACAVE, *Medieval Ketubot from Sefarad* [= *Hispania Judaica*, XI] (Jerusalem: The Hebrew University – Magnes Press, 2002).

³² Un texto de Fez (1494) señala que «[...] Que ninguno non pueda casar a otro *minhag* [‘costumbre, norma’] que salvo a este *minhag* por nos ordenado *en Fez*. E si inovación quisieren fazer *entre ellos*, dize en la *ketubbá cómo instituyeron y estipularon ser entre ellos el novio y la novia*. El qual *tenay* [‘condición’] que *estipularon entre ellos* sean *obligados* de lo escribir en la *nedunyá*, donde non quede sometido a esta nuestra *tacaná*» (núm. 13); cf. LAREDO, «Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesorial», pág. 274.

³³ *Vid.* Apéndice, *infra*.

³⁴ *Responsum* núm. 232; cf. Abraham M. HERSHMAN, *Rabbi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1943) pág. 128.

³⁵ b*Ketubbot*, 8a-b.

mientos forzados y aparece recogida más tarde en las *tacanot* de Valladolid de 1432³⁶.

Por otro lado, en el interrogatorio se trataba de dilucidar si entre los judíos de Salamanca prevalecía el régimen matrimonial de bienes comunes sobre el privativo, aun en el caso de segundos y terceros matrimonios, aludiendo al caso de Abrahán de la Fuente. Este aspecto era fundamental para determinar el sistema de transmisión. La única información disponible que nos permite ahondar en ello se contiene en las declaraciones de los testigos que no solo aportan un mejor entendimiento al respecto, sino que constatan también que la costumbre sobre el régimen matrimonial variaba según la localidad. Paradójicamente, pese a la movilidad de los testigos, estos manifestaron su desconocimiento respecto a los usos imperantes en otras comunidades diferentes a las suyas propias.

En sus respuestas al interrogatorio los testigos mostraron distinto grado de pericia, producto bien de su formación o bien de su experiencia personal. En el caso de Juan de Çamora, el Viejo, nos encontramos ante un perito en asuntos legales, pues en su declaración utiliza terminología legal, técnica y objetiva similar a la que aparece en textos legales judíos. Desconocemos su identidad judía previa, pero es significativa la coincidencia onomástica con la del padre del hebraísta Alonso de Zamora, que comienza a trabajar pocos años después en el Estudio salmantino. De hecho, en los apuntes biográficos contenidos en sus *Introductiones Artis Grammaticae Hebraicae*, Alonso de Zamora escribía que su padre, Juan de Zamora, apodado ביביל, era un reputado *hajam* o sabio judío³⁷. Si bien carecemos de elementos definitivos para afirmar la identidad entre el testigo y el progenitor, tampoco los hay para descartar esa posibilidad, más aun si tenemos en cuenta la presencia documentada en Salamanca

³⁶ Yolanda MORENO KOCH, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. V. De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987) págs. 59 y 61.

³⁷ Alcalá: Miguel de Eguía, 1526 [pág. 432]. Un estudioso reciente de la figura y la obra del hebraísta recuerda la dificultad de entender el significado del alias o sobrenombre «bibel»; cf. Carlos ALONSO FONTELA, «Anécdotas castellanas en escritura hebraica. Apuntes paremiológicos conservados en las anotaciones hebreas de Alonso de Zamora (Ms. Leiden Or. 645)», *Sefarad* 71 (2011) págs. 349-368: 368. El mismo Alonso de Zamora actúa años más tarde como perito ante un tribunal inquisitorial en Alcalá de Henares; *vid.* Carlos CARRETE PARRONDO, «Tres precisiones de Alonso de Zamora ante el tribunal de la Inquisición», *Sefarad* 34 (1974) págs. 115-117.

en 1508 de Alonso de Zamora, zapatero, cuando es contratado por la universidad³⁸.

Aunque entre los argumentos de los testigos autóctonos de Salamanca se especifica cuál era la costumbre en torno a segundos y terceros matrimonios, el resto aborda la cuestión del régimen matrimonial desde una perspectiva general. La mayoría de ellos coincide en que pese al régimen imperante, eran las cláusulas establecidas entre los cónyuges las que determinaban cómo se iba a desarrollar ese matrimonio.

4.2. Salamanca

Atendiendo las respuestas de los testigos oriundos de Salamanca, el régimen de bienes comunes no se seguía entre los judíos de la ciudad. Según el testimonio de Gabriel de Huerta, cuando un judío casaba por segunda o tercera vez y tuviera hijos de los anteriores matrimonios, «fazía carta a la muger», es decir le otorgaba la *ketubbá*, con el fin de que la unión fuese válida y quedaran establecidas las cantidades aportadas por las partes, así como las condiciones a tener en cuenta durante el matrimonio³⁹. Por medio del contrato matrimonial se establecía la entrega de determinados bienes a la mujer, pero con ello también se restringía su acceso al resto del patrimonio del marido. En el siglo XV, el derecho común en la Corona de Castilla prohibía al marido entregar a modo de arras una cantidad superior a la décima parte de sus propiedades⁴⁰. Esta medida preventiva trataba de facilitar la devolución y transmisión de la dote sin que la familia del marido se viera comprometida económicamente. Además, con ello también se impedía que la mujer tuviese derecho sobre el resto de bienes del marido⁴¹.

³⁸ CARLOS CARRETE PARRONDO, *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca: siglos XV-XVI. Lección inaugural del curso académico, 1983-1984* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1983) págs. 16-22.

³⁹ LACAVE, *Medieval Ketubot from Sefarad*, págs. 133-135.

⁴⁰ Siguiendo lo dispuesto en *Fuero Real* 3.2.1, *vid. Partidas* 5.4.9 (Sevilla: 1491, con adiciones de Alfonso Díaz de Montalvo).

⁴¹ Cf. TERESA SÁNCHEZ COLLADA, «La dote matrimonial en el derecho castellano en la Baja Edad Media. Los protocolos notariales del Archivos Histórico Provincial de Cuenca (1504-1507)», *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval* 29 (2016) págs. 699-

Respecto a la transmisión de bienes entre los judíos de Salamanca, el casamentero Álvaro Gómez explicaba que en el régimen matrimonial de bienes propios, la mujer solo tenía derecho a recuperar su dote y a recibir las arras con independencia del resto de bienes que poseyera el marido. Del mismo modo, si durante el matrimonio se ganaba algún tipo de bienes fruto de aquellos que componen la dote y las arras, la mujer recibía la mitad de los mismos.

Poniendo en relación este testimonio con los datos obtenidos a través del estudio de pleitos litigados ante la Audiencia Real con anterioridad a 1492, que tratan de la reclamación de la dote y arras por parte de viudas judías, se puede afirmar que el régimen matrimonial de bienes privativos debió de imperar también entre los judíos asentados en algunas localidades del valle del Duero, puesto que en ninguno de estos casos se reclamaban otros bienes aparte de los del contrato matrimonial (dote y arras)⁴². Este régimen vendría propiciado por la necesidad de salvaguardar el patrimonio personal de los contrayentes, así como asegurar su adecuada transmisión a la familia de origen o a la descendencia. Por este motivo, en la documentación también se observa cierta reticencia por parte de los familiares del marido en el momento de entregar a la mujer las arras si el matrimonio no había concebido descendencia⁴³.

4.3. Zamora

El testigo Juan de Çamora, el Viejo, muestra conocer bien la situación entre los judíos de Zamora, donde, a fines del siglo XV, los bienes aportados por los cónyuges al matrimonio eran comunes, salvo que se hiciera «atajo» (restricción de bienes), «yguala» (división equitativa de bienes) o «condición» (cláusula matrimonial, en hebreo *tenay*) que lo regulase⁴⁴.

734: 723-724.

⁴² Esta afirmación se fundamenta en la información recogida en mi tesis doctoral en curso, donde se analizan otros casos locales relativos a la transmisión de la dote y las arras.

⁴³ AGS, RGS, 11-III-1494, fol. 324 (Medina del Campo).

⁴⁴ Sobre los judíos de Zamora, véase M.^a Fuencisla GARCÍA CASAR, *El pasado judío de Zamora* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992), que recopila fundamentalmente las fuentes locales disponibles.

Los términos empleados aparecen de manera recurrente tanto en algunas *ketubbot* como en ordenanzas, siendo el último de ellos, el usado para la regulación de los acuerdos prematrimoniales⁴⁵. De hecho, el testigo Pedro de Çamora declaraba que cuando su padre falleció, su madre recibió únicamente la dote y las arras, lo que apunta al establecimiento de algún tipo de cláusula prematrimonial que regulaba el régimen de bienes imperante en la aljama de Zamora.

Volviendo a la información proporcionada por Juan de Çamora, la costumbre entre los judíos de Zamora debía ser aplicada a todos los judíos, hombres y mujeres, de la aljama, independientemente de su capacidad económica, es decir, estaba amparada por la fuerza de una ordenanza en vigor⁴⁶. Este dato es relevante porque la comunidad de bienes conllevaba la pérdida de parte del patrimonio de una de las familias en favor del cónyuge superviviente, que tenía derecho a heredar una parte de los bienes gananciales del fallecido/a.

La costumbre vigente en Zamora guarda cierta semejanza con la norma de transmisión de bienes acordada en 1494 y 1496 por los judíos de Castilla exiliados en Fez. En estas ordenanzas también se establece que al fallecer uno de los cónyuges, el viudo/-a tenía derecho a heredar una parte de los bienes matrimoniales (inalienables) y usufructuarios con los descendientes (entre los que se incluyen padre y hermanos varones).

3. Otrosí. Quando la mujer fuere *fallecida en vida de su marido e dexare descendencia* del dicho su marido que parta con el *descendiente mitad por mitad, y también así si heredaren padre o hermanos*.

(5.) Si dexare *descendencia* de ella, que parta la mujer con aquel *descendiente* todo lo que se fallare *en el momento de su fallecimiento mitad por mitad. Y así si sus herederos fueren su padre o sus hermanos se considerarán también ellos como su descendencia*⁴⁷.

⁴⁵ Entre las condiciones más repetidas en las *ketubbot* conservadas se incluye la prohibición de que el marido pudiera obligar a la mujer a residir en otra localidad, o la obligación de conceder el *guet* ('carta de divorcio') a la mujer en caso de que este estuviera expuesto a una situación grave.

⁴⁶ Así se establece en una *tacaná* de Tudela (1287): «que esta ley sea igual para pobres que para ricos»; LACAVE, *Los judíos del Reino de Navarra*, pág. 36 (doc. 1).

⁴⁷ Cláusulas 3 y 5; cf. LAREDO, «Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos

Asimismo, el testigo Juan de Çamora informa de que si un matrimonio no hubiera concebido descendencia, el marido debía comprometerse a mantener el «casamiento en pie», es decir a no divorciarse de su mujer. Sin embargo, en el caso de que en Zamora uno de los cónyuges muriera sin descendientes, se le debía devolver la dote por completo a su propietaria o a sus herederos, en su caso, y la alianza establecida entre esas dos familias se disiparía. De igual modo se descarta la opción al levirato. Este dato señala que el marido no tenía derecho a heredar de su esposa en esta situación, pero ¿podía una mujer sin hijos recibir las arras aportadas por su marido al casamiento?

A diferencia de las interpretaciones de los testigos procedentes de Zamora, en las ordenanzas de Fez se estipula que en un caso como este, el viudo/a tiene derecho a heredar dos tercios de los bienes del fallecido/a en perjuicio de los herederos, imperando por completo el régimen de bienes comunes:

2. Otrosí. Quando la mujer fuere *fallecida en vida de su marido* e non dexare *descendencia*, que tome el marido dos terçios de todos los bienes que se falleren *en el momento de su fallecimiento*, y sus herederos ayan el terçio fincable.

5. Otrosí. Quando falliesiere el marido *en vida de su mujer* e non dexare *descendencia* de ella que tome la mujer de todo lo que se fallare dos tersios *en el momento de su fallecimiento* y el tercio restante para sus herederos hasta tercer grado⁴⁸.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El interrogatorio del pleito presentado por la parte de la conversa Isabel de Cartagena nos permite ahondar en un aspecto fundamental de las costumbres y normas de transmisión de la herencia dentro del matrimonio judío y de las particularidades de los regímenes de bienes a partir del caso de Salamanca y Zamora. Si bien las declaraciones de los testigos conver-

y su régimen matrimonial y sucesorial», pág. 272.

⁴⁸ Cláusulas 2 y 5; cf. LAREDO, «Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesorial», pág. 272.

sos han de ser entendidas como interpretaciones sobre la norma, el tribunal real hubiera tenido difícil averiguar esta cuestión sin su testimonio.

A través del análisis precedente podemos apuntar a una diversidad de costumbres legales relativas al matrimonio y en vigor entre los judíos de Castilla con anterioridad a 1492 en lo que se refiere al régimen matrimonial establecido por las aljamas. Asimismo, dicha diversidad se agudiza por las disposiciones de carácter económico acordadas por las familias de los contrayentes. El régimen matrimonial condicionaba la transmisión de sus bienes; en el caso de un régimen de bienes comunes, se posibilitaba a la mujer heredar de su marido. En el caso de segundos y terceros matrimonios, la cantidad a recibir por la mujer no incluía los bienes recibidos por el marido de un matrimonio anterior, ya que pertenecían a los descendientes o herederos del mismo.

A modo de epílogo es preciso recordar aquí el carácter complementario de estas fuentes documentales por su importancia para la reconstrucción de aspectos internos de las sociedades judías peninsulares y de sus mecanismos sociales de funcionamiento. En el caso de este proceso conservado de manera fragmentaria, su lectura deja abiertos bastantes interrogantes, tanto en relación a la resolución final, como a las complejas y variadas identidades de los individuos envueltos. Sin embargo, es una muestra de que si las prácticas sociales vinculadas a los judíos y al judaísmo son prohibidas a partir de 1492 en la Corona de Castilla, las huellas que aquellas dejan no se desvanecen de la noche a la mañana.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1500, julio 28. Salamanca

*Interrogatorio del pleito entre Isabel de Cartagena, mujer de Fernando de la Peña, y el convento de Santa María de la Anunciación de Salamanca sobre la herencia y bienes de Abrahán de la Fuente, difunto. Dentro del texto se inserta la carta de receptoría de testigos emitida por los Reyes*⁴⁹.

ARChV, Pleitos civiles, Zarandona y Walls (Olvidados), caja 1365-2

[...] E después d'esto en la dicha çibdad de Salamanca a treze días del dicho mes de jullio e año de mill e quinientos años sobredicho, ante el dicho bachiller e alcalde Rodrigo Guyllén e en presençia de nos, los dichos Juan Sanches Montesyno e Rodrigo Ruano, escriuanos públicos, e de los testigos ynfraescriptos paresçió ay presente el dicho Ferrando de la Peña en el dicho nonbre de la dicha Ysabel de Cartagena, su muger, e presentó vn escripto de interrogatorio, su thenor del qual es este que se sygue:

E las preguntas que han de ser fechas a los testigos presentados por parte de Ysabel de Cartagena en el pleyto e cavsa que con ella ha e trata el monesterio, abadesa, monjas e convento de Santa María de la Anunçiaçión desta çibdad de Salamanca, para en prueba de la contradición e tachas de los testigos presentados por parte del dicho monesterio:

I. Sean preguntados sy conosçieron a Abrahan de la Fuente e a Hazi-buena, su terçera muger, e sy conosçen a Ysabel de Cartagena, mi parte.

II. Yten. Sean preguntados sy saben, tuvieron o oyeron desyr que sy costunbre alguna entre los judíos auía que quando alguno se casaua con segunda o terçera muger, que todos los bienes heran comunes que cada vno dellos trayan al tiempo que se casauan. Questa costunbre non se vsaría, nin guardaría en todos los logares, especialmente non se vsaua, nin guardaua en la çibdad de Salamanca, nin entre los judíos, nin [al]jama della al tiempo quel dicho Abrahán de la Fuente s[e] casó con la dicha Azibuena, e que sy se vsara e guardara entre los judíos e aljama della al tiempo quel dicho Abrahán de la Fuente se casó con la dicha Azibuena, estos testigos lo supieran. Mas porque non avían la tal costunbre, non la

⁴⁹ AGS, RGS, 1-VII-1500, fol. 48 (Valladolid).

supieron e que en cada logar avía diversydad de su costunbre, e çerca desto digan e declaren lo que saben desta pregunta.

III. Yten sean preguntados sy saben, etc. que Françisco de León e Juan de Çamora, el viejo, e Juan de Salamanca e Françisco de Piedrahita e Françisco Palomeque, que sastres que son todos, veçinos desta çibdad de Salamanca, al tiempo e a la sazón que se tornaron christianos, que fue al tiempo del destierro de los judíos, nin antes quando se casó el dicho Abrahán de la Fuente con la dicha Hazibuena, no heran veçinos nin moradores desta dicha çibdad de Salamanca, nin naturales della, e que sy lo fueran estos dichos testigos lo supieran, segund la mucha conversaçión e trato que entre los judíos e aljama desta çibdad tenían. E que sy la dicha costunbre avía, sería en otros logares donde fuesen naturales e non en esta çibdad de Salamanca. E digan e declaren los dichos testigos lo que saben desta pregunta. [...].

E lo que los dichos testigos presentados por el dicho Ferrando de la Peña en nombre de la dicha Ysabel de Cartagena, su muger, dixeron e depusyeron syendo preguntados por el dicho interrogatorio, cada vno por sy secreta e apartadamente so cargo del juramento por ellos fecho, es lo syguiente:

[1] El dicho Juan de Çamora, el Viejo, sastre, veçino de la dicha çibdad, testigo susodicho, jurado e preguntado por el dicho ynterrogatorio.

Syendo preguntado por los artyculos contenidos en la dicha carta, dixo que ha sesenta años e algo más, e que non querría que diesen sentençia saluo por la parte que touiese más justiçia. E que los otros artyculos e calidades en la dicha carta contenidos non le enpeçan, nin concurren en este testigo.

A la primera pregunta dixo que conosçe a la dicha Ysabel de Cartagena de vista e fabla, e que a los otros contenidos en la pregunta, que los non conosçe.

A la segunda pregunta dixo queste testigo non es natural desta çibdad, nin sabe la costunbre que en ella se tenía entre los judíos, pero que en Çamora, donde este testigo es natural e se crió e biuió fasta que se fueron los judíos, tenían por costunbre que quando algund judío se casaua, que los bienes que trayan el vno a la compañía del otro heran comunes, saluo sy fazían atajo e yguala e condiçión. Esto se entendía entre los ricos e avn entre los pobres. Que sy entendían de non aver fijos, el marido se

obligava a tener el casamiento en pie e boluerlo a los herederos della o a ella syendo biua.

A la terçera pregunta dixo que sabe e es notorio que los contenidos en la pregunta non son naturales desta çibdad, porqu'este testigo es vno d'ellos, qu'es de Çamora, e Françisco de León es de Santhagund, e Palomeque es de Almazán, e Françisco de Piedrahita es de Piedrahita, e que al tienpo e sazón qu'el dicho Abrahán se casó con la dicha Azibuena, nin quando murió non estauan en esta çibdad de Salamanca. E que quanto a la costunbre dixo que desya lo que dicho auía en la pregunta antes d'esta.

Preguntado por las otras preguntas al caso e fecho perteneciētes dixo que desya lo que dicho auía e que en ello se afirmava e afirmó, e qu'esta es la verdad e lo que d'este fecho sabe e non más, so cargo del juramento que fizo.

[2] El dicho Pedro de Çamora, testigo susodicho, jurado e preguntado. Syendo preguntado por los artyculos de la dicha carta dixo que avría çinuenta e çinco años poco más o menos e que non tiene parentesco alguno con ninguna de las partes, e que ninguno de los artyculos e calidades en la dicha carta contenidos non concurre en este testigo, nin le enpeçan.

A la primera pregunta dixo que conosçe a la dicha Ysabel de Cartageña de vista e fabla, e que a los otros contenidos en la dicha pregunta, que los non conosçió, porqu'este testigo non es natural d'esta çibdad, antes es de Çamora.

A la segunda pregunta dixo que la costunbre d'esta çibdad que se tenía çerca de lo contenido en la dicha pregunta que lo non sabe, porqu'este testigo non hera de la çibdad, que hera de la çibdad de Çamora segund dicho tiene. E que en Çamora la costunbre hera que davan arras a las mugeres al tienpo que se casauan segund la condiçión que ponían, porque su madre d'este testigo hera de Benavente e se casó en Çamora, e al tienpo que su marido murió le dieron su dote y las arras que le mandó.

A la terçera pregunta dixo que desya lo que dicho avía en la pregunta de suso e que a los contenidos en la dicha pregunta non los conosçió antes más de quanto agora conosçe al Juan de Çamora, el Viejo, e al Palomeque. Qu'esta es la verdad e lo que d'este fecho sabe e non más, so cargo del juramento que fizo.

[3] El dicho Gabriel de Huerta, sastre, testigo susodicho, jurado e preguntado, syendo preguntado por los artyculos en la dicha carta conteni-

dos, dixo que avrá treynta o treynta e dos años, e que non es pariente de ninguna de las partes e que den sentençia por quien touiese justiçia. E que ninguno de los otros artyculos e calidades en la dicha carta contenidos non concurren en este testigo, nin le enpeçen.

A la primera pregunta dixo que conosçió a Abrahán de la Fuente e conosçe a Ysabel de Cartagena, su muger, de vista e fabla e conversaçión, e que a la dicha Azibuena que non la conosçió.

A la segunda pregunta dixo que oyó desir a algunas personas que non se acuerda, que quando quiera que algund judío casaua segunda o terçera vez en esta çibdad e auía fijos de otra muger que fazía carta a la muger que tomava de aquello, porque heran conçertados al tienpo que se contratava el casamiento.

A la terçera pregunta dixo que sabe que los contenidos en la dicha pregunta non heran d'esta çibdad, nin moraron en ella mientras avía judíos, porque sy moraran este testigo los conosçiera, porque conosçió a todos los judíos d'esta çibdad e aljama d'ella, e que los contenidos en la dicha pregunta biuen aquí en esta çibdad desde que los judíos se fueron destos reynnos e se boluieron christianos, exçepto que Françisco de Piedrahita qu'este testigo lo vido quando mu[cha]cho en esta çibdad, e que non sabe dónde es natural, e que los demás contenidos en la dicha pregunta dixo que desya lo que dicho auía. E qu'esta es la verdad e lo que d'este fecho sabe e non más so cargo del juramento que fizo.

[4] El dicho Françisco Palomeque, testigo sobredicho, jurado e preguntado por los artyculos en la dicha carta de sus Altezas contenidos, dixo que avrá veynte e ocho años poco más o menos, e que non es pariente de ninguna de las partes, e que vença el que touiere justiçia, e que los otros artyculos en la dicha carta contenidos nin alguno d'ellos non están nin concurren en este testigo.

A la primera pregunta del dicho ynterrogatorio dixo que conosçe a la dicha Ysabel de Cartagena de vista e fabla e trato e conversaçión, e que a los otros contenidos en la dicha pregunta, que los non conosçió porqu'este testigo non es d'esta çibdad.

A la segunda pregunta dixo que en algunos logares auían sus costumbres segund las condiçiones que ponían al tienpo que se casaua el hombre con la muger, avnque fuesen él biudo o ella e touiese el vno fijos o el otro fijos. Pero qu'el derecho e la ley estableçida entr'ellos hera en el

tiempo de los judíos lo que tiene dicho en su dicho que dixo e depuso ante Françisco Mandaleno, escriuano público del número d'esta çibdad de Salamanca. E que la costunbre o condiçiones que los judíos tenían en esta çibdad este testigo non lo sabe, porque non hera d'esta çibdad.

A la terçera pregunta dixo que ha oydo desir por notorio que los contenidos en la dicha pregunta non heran d'esta çibdad, e que en lo de la costunbre que se refiere a lo dicho en la pregunta antes d'esta. E qu'esta es la verdad e lo que del dicho negoçio sabe e non más, so cargo del juramento que fizo.

[5] El dicho Aluar Gómez, testigo susodicho, jurado e preguntado por los artyculos contenidos en la dicha carta dixo qu'este testigo avrá çerca de çinquenta e çinco años, poco más o menos, e que non es pariente de ninguna de las partes e que vença el que touiere justiçia, e que non concurren nin están nin enpeçan a este testigo ninguno de los artyculos e calidades de la dicha carta.

A la primera pregunta dixo que conosçió e conosçe a todos los en la dicha pregunta contenidos de vista e trato e conversaçión que con ellos e con cada vno d'ellos tovo.

A la segunda pregunta dixo que sabe que en cada logar avía su manera de costunbre çerca de lo contenido en esta pregunta, e que en esta çibdad tenían costunbre que al tiempo que algund judío se casaua segunda o terçera vez que los bienes que trayan él al poder de la tal muger, la muger non tenía parte en ellos más de quanto le mandava el varón en arras, e sy algo se ganava durante el matrimonio que llevaba su parte la muger.

A la terçera pregunta dixo que sabe que los contenidos en la dicha pregunta non heran d'esta çibdad e que lo sabe porqu'este testigo es natural d'esta çibdad, e que a lo de la costunbre que dezía lo que dicho auía en la pregunta de suso. E qu'esta es la verdad e lo que d'este fecho sabe e non más, so cargo del jura[mento] que fizo.

[6] El dicho Françisco de Piedrahita, testigo susodicho, jurado e preguntado, syendo primeramente preguntado por los artyculos de la dicha carta dixo que non es pariente de ninguna de las partes e que non viene sobornado, nin dadiuado, e que algunas vezes le ha pasado por el pensamiento de querer que vençiese el monesterio.

A la primera pregunta dixo que conosçe a la dicha Ysabel de Cartage-
na de vista e fabla, e que a los otros contenidos en la dicha pregunta que
non los conosçió.

A la segunda pregunta dixo que non se le acuerda cosa alguna de las
costumbres que tenían los judíos en esta çibdad, nin avn las que tenían
en otras partes, porqu'este testigo es moço e cree que la costumbre sería
segund las condiçiones que ponían al tiempo que casauan.

A la terçera pregunta dixo que sabe que los contenidos en esta pre-
gunta non son d'esta çibdad, porqu'este testigo, antes que se fue-
sen los judíos, estaua en esta çibdad e conosçió bien a los judíos
qu'estauan en ella, pero que tampoco este dicho testigo es natural
d'ella, puesto que antes que los judíos se fuesen destos reynos es-
taría este testigo en esta dicha çibdad çerca de tres años, e que en lo
de la costumbre dezían lo que dicho auía. E qu'esta hera la verdad e lo
que del dicho negoçio sabía, so cargo del juramento que auía fecho.

Recibido: 23/11/2017

Aceptado: 15/03/2018