

Las judías de Castilla en la baja Edad Media: estrategias y resistencias ante la justicia


Jewish women in Castile in the late Middle Ages:
strategies and resistance before justice

Somoza, Tamara

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,

Universidad de Buenos Aires, Argentina


tam.smz@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0007-5854-1511>

Membrado, Sofía

Universidad de Buenos Aires, Argentina

sofi.membrado@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0009-7145-4337>

Resumen

El artículo estudia la experiencia de las judías castellanas durante el siglo XV con el objetivo de analizar las modalidades de su intervención ante diferentes jurisdicciones. A través de un examen cualitativo de documentación judicial se abordan las problemáticas y conflictividades que las atravesaban, así como las estrategias agenciadas para sortearlas. Pese a que existían formas de subordinación de género específicas dadas por la identidad religiosa, no eran óbice para que protagonizaran litigios o participaran en la formulación de reclamos colectivos. Los estereotipos de género fueron manipulados según el contexto y

los objetivos requeridos por cada justiciable. En su experiencia judicial, los condicionantes y las estrategias propias de su identidad judía tuvieron un lugar relevante.

Palabras clave: judías, justicia, estrategias, Castilla, siglo XV

Abstract

This article studies the experience of Jewish women in Castile during the 15th century with the aim of analyzing the modalities of their intervention in different jurisdictions. Through a qualitative examination of legal documentation, we address the problems and conflicts that affected them, as well as the strategies used to overcome these difficulties. Despite the existence of specific forms of gender subordination due to religious identity, this did not prevent them from taking part in litigation or participating in claims both on behalf of and as part of the collective. Gender stereotypes were manipulated according to the context and the objectives required by each litigant. In their judicial experience, the conditioning factors and strategies inherent to their Jewish identity played an important role.

Keywords: Jewish women, justice, strategies, Castile, 15th century

Recibido: 30 de agosto de 2023 - **Aceptado:** 30 de octubre de 2023.

1. Introducción: hacia el ocaso de una imagen de las mujeres

«de mejor condición es el varon que la muger en muchas cosas et en muchas maneras», legislaba Alfonso X en *Las Siete Partidas* (Partida

IV, Título XXIII, Ley II: 128). Mujer «que mete su cuerpo en poder de su marido» (Partida IV, Título XI, Ley XXIX: 79); «son las mujeres naturalmente cobdiciosas et avariciosas» (Partida IV, Título XI, Ley III: 65), señalaba. Acotaciones como estas, que salpican muchas

de las leyes de *Partidas* y que se repetirán a lo largo de los siglos en las obras de juristas y tratadistas, han abonado una caracterización sobre la situación de las mujeres en la que se subraya el elemento de la subordinación. Débiles, incapaces, frágiles, tuteladas. Durante mucho tiempo en la historiografía hispanista circularon estas imágenes.

Un consenso general entendió, desde los primeros trabajos enmarcados en la Historia de las Mujeres, que la sociedad patriarcal imponía la subordinación de género y les asignaba un lugar de pasividad y sometimiento a la autoridad del varón (Muñoz García, 1989; Arauz Mercado, 2007; Iglesias Rodríguez, 2017), lo que según algunas lecturas era un reflejo de la condición de minoridad jurídica que pesaba sobre ellas (Lalinde Abadía, 1971). Esta visión enfocada únicamente en los aspectos formales postergaba el examen de las prácticas concretas, lo que llevó a su vez a desplazar del análisis las condiciones de clase y de estamento, en favor de una caracterización de la «la mujer», o en el mejor de los casos, de «las mujeres» por fuera de estas determinaciones históricas fundamentales.

Desde fines de los años 2000 se produjo una actualización de los estudios sobre mujeres que importa una nueva agenda de problemas. Las contribuciones sobre el trabajo y la participación femenina en los espacios públicos urbanos, permitieron revisar la caracterización tradicional de su lugar subordinado (Del Val Valdivieso, 2008; Martín Romera, 2009; Carvajal de la Vega, 2013; González Zalacaín, 2013a, 2013b; Castrillo Casado, 2020), así como reconocer su agencia y capacidad de intervención política. Dentro de esta renovación, los ámbitos de la justicia ocupan un papel de relevancia;¹ los distintos aportes dan cuenta de la participación de las mujeres como litigantes y acusadas, haciendo uso de diversas estrategias para lograr sus cometidos (Mantecón Movellán, 2011; Caselli, 2022). Si bien en muchos casos la acción femenina estaba mediada por la gestión de procuradores, esto no anulaba su activo protagonismo en los múltiples escenarios judiciales.²

Pese a la revitalización del campo que suponen estos aportes, la mirada se centra mayormente en las mujeres cristianas. Es menos lo que sabemos del papel que juegan dentro

de la esfera judicial aquellas pertenecientes a las minorías socioreligiosas. Esto resulta sorprendente dada la abundante documentación que contempla sus actuaciones y que ha sido editada desde hace décadas. Sobre la base de un corpus integrado en su mayoría por procesos, demandas y peticiones formulados ante distintos organismos de la justicia regia, nos proponemos indagar las prácticas y estrategias de las mujeres judías dentro del complejo entramado judicial del reino de Castilla en el siglo XV. Para ello, algunas referencias comparativas con el reino de Navarra serán de utilidad para establecer contrastes y singularidades.

Un conjunto de determinaciones materiales se revela como insoslayable a la hora de entender quiénes eran estas mujeres, qué problemáticas y conflictividades atravesaban, a qué relaciones de poder estaban sujetas y a qué recursos, discursos y estrategias acudieron para sortearlas en su cotidianidad. El género y la religión aparecen, en primer lugar, como dos elementos principales de la subordinación. Pero, como veremos, junto a ellos operan otras

variables, como la edad, la posición social y el status frente al matrimonio.

2. Entre la subordinación y la centralidad ritual: las judías en el horizonte historiográfico

La situación general de las judías suele ser retratada con los mismos tópicos de subordinación de género e inferioridad jurídica que se aplican a las mujeres en general (Hinojosa Montalvo, 1992). Algunos autores destacan la organización patriarcal que las sometía (Cantera Montenegro, 1989; Pérez Castaño, 2015; Martialay Sacristán, 2016) y subrayan el rol que cumplían en el ámbito doméstico al ocuparse de los trabajos de cuidados (Martialay Sacristán, 2016). Estas ocupaciones ocurrían en un marco de reclusión impuesto por el patriarcado de la sociedad judía a las mujeres, a través de prejuicios que impedían su desarrollo personal y profesional (Pérez Castaño, 2015). La dedicación a diversas actividades como el comercio, el préstamo o la artesanía, se presenta en el marco de los negocios familiares, estén bajo la dirección del marido, o bien, deban las mujeres hacerse cargo de ellos, tras la muerte de aquel en condiciones

de inferioridad (Cantera Montenegro, 1989). Desde esta perspectiva, se trata de un fenómeno marginal dentro de una trama productiva dominada por varones.

Enrique Cantera Montenegro (1989), pionero en la indagación sobre las judías, afirma que pese a los matices dados por el marco confesional, existieron «similitudes importantes entre la condición de la mujer judía y la de la mujer cristiana en los reinos hispanocristianos de la Edad Media» (38).³

En la misma línea, los trabajos que buscan reconstruir la presencia femenina en las instancias judiciales, advierten circunstancias parecidas entre judías y cristianas (García-Oliver, 2005). La renovación historiográfica también se manifiesta en este aspecto; mientras los trabajos más antiguos destacan las prohibiciones que apartan a las mujeres judías del ejercicio del derecho (Hinojosa Montalvo, 1992: 92), las contribuciones más recientes descubren otra cosa. Más allá de las diferencias entre credos religiosos, el posicionamiento y las actitudes de las mujeres ante la justicia no eran divergentes: las judías, al igual que

las cristianas, manifestaron un rol activo y la elaboración de estrategias en vistas de cumplir sus objetivos (Caselli, 2022).

Junto con estas interpretaciones que destacan la semejanza dada por la condición de género entre judías y cristianas, otras enfatizan el papel de la variable confesional, ponderando la singularidad de las mujeres judías. ¿Cómo opera, entonces, la dimensión religiosa?

Algunos estudios se basan en las dinámicas de segregación entre mujeres y varones que imprimía la práctica de la religión. Así, enfatizan que las judías no tomaban parte de la mayoría de las actividades rituales, como realizar oraciones a una hora establecida, participar en la oración comunitaria y cumplir con las ceremonias de las festividades. Tampoco acudían a la sinagoga, lo que convertía al mundo litúrgico y religioso en un ámbito exclusivo de los varones (Cantera Montenegro, 1989; Pérez Castaño, 2015). No obstante, otras especialistas matizan esta caracterización. Las actividades domésticas, cuya atención en teoría excluía a las mujeres de las ceremonias, en el marco del judaísmo

tenían en sí mismas un carácter religioso que dispensaba a sus ejecutantes de la asistencia a otras instancias rituales (Pelaz Flores, 2016). Esta constatación es relevante porque implica el reconocimiento de significados específicos y situados de prácticas que a simple vista se podrían pensar universales.

Los inquisidores de tiempos de los Reyes Católicos lo tenían presente, cuando en las instrucciones para identificar en sus interrogatorios a los judaizantes concentraban la atención en las ceremonias y ritos ordinarios de los acusados (Santa María, 1893). Al lado de los salmos que rezaban, del particular modo de realizar casamientos y ceremonia de difuntos, de los ayunos y de la celebración de las Pascuas del Pan Cenceño, Cabañuelas, Candelillas o el Día de Purim, se encontraba un conjunto de prácticas relacionadas con la preparación de alimentos. Por ejemplo, en la elaboración de pan: «quando massan, sacan una ala de la massa y la hechan en la lumbre á quemar por sacrificio»; o en la preparación de la carne: «suelen purgar y desebar la carne que han de comer pechándola en agua por la sangre, y sácanla la landrecilla de la pierna

del carnero, ó de otra qualquier res, ó aves, que han de comer» (Santa María, 1893: 182).

La organización del shabat también implicaba una serie de trabajos domésticos, en la que los inquisidores procuraban descubrir prácticas rituales:

«Item guardan por fiesta los sábados á honrra de la luz de Moyssén, y se visten camissas limpias y otras ropas mejores de fiesta; ponen en la messa manteles limpios, y en la cama sábanas limpias por honrra del sábado, y no hacen lumbre ni otro labor en ellos» (Santa María, 1893: 182-183).

Si bien en todas estas prácticas, centrales para el judaísmo, los varones de mayor dignidad y autoridad en la unidad doméstica familiar –el padre o el primogénito– asumían un rol sacerdotal de dirección de las ceremonias y oraciones (Pérez Castaño, 2015), el trabajo de las mujeres era fundamental. De esto resulta una imbricación de las tareas de reproducción social (alimento, limpieza, fabricación de ropa, etc.) con el cumplimiento de los deberes religiosos.

Además del relevante lugar femenino en estas prácticas que afianzaban la tradición judía, existían otras especificidades en la organización y dinámica familiar. La injerencia de la familia era más fuerte que entre los no privilegiados de la sociedad cristiana. Esto se volvía visible sobre todo en el matrimonio, donde los intereses y acuerdos entre las familias –particularmente de los *pater-familias*– de los contrayentes tenían un peso decisivo para definir las alianzas (Girona Berenguer, 2018); a diferencia del modelo de matrimonio cristiano, que al menos teóricamente, desde el Derecho Canónico y, adoptado por las normativas de los poderes laicos, como *Partidas*, el *Fuero Real* y el «Ordenamiento de Alcalá», otorgaban libertad en la elección de cónyuge (Castrillo Casado, 2012). De este modo, se conformaba entre los judíos «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» (Girona Berenguer, 2018: 45). Por otra parte, en consonancia con lo que ordenaba el Talmud para fortalecer a los judíos en la diáspora, la familia tenía mayores niveles de endogamia (Pérez Castaño,

2015); una tendencia que entre los cristianos la Iglesia desalentaba desde hacía siglos. De esta indiscutible centralidad que la institución de la familia tenía entre los judíos, ligada a elementos religiosos y tradicionales, se desprende también un mayor peso del mandato reproductivo entre las mujeres, reflejado en tasas de natalidad más altas (Pérez Castaño, 2015). En definitiva, era el vientre materno el que transmitía la condición judía, como destaca el Talmud: «the offspring inherit their mother's status» (*Kiddushin* 68b: 9).

Todos estos elementos dados por la religión y la organización familiar judía producían un efecto de sujeción en la experiencia de las mujeres, en tanto depositarias de valores centrales del colectivo religioso y responsables de actividades fundamentales para su reproducción; de allí que fueran ubicadas en el corazón de la vida doméstica, bajo la vigilancia de las familias y sus figuras de autoridad.

A continuación revisaremos el complejo contexto normativo y jurisdiccional que enmarca la existencia de estas mujeres, para luego analizar las estrategias y resistencias

que desplegaron en los distintos tribunales en los siglos bajomedievales.

3. Dentro y fuera de la aljama: el contexto de las judías

La realidad de las judías estaba atravesada tanto por su condición de género como por su pertenencia a un credo minoritario y perseguido. En este sentido, consideramos que es parte central de la experiencia del ser judío no tener una distinción generizada. Ahondemos en ello.

Durante la baja Edad Media, los judíos y las judías del ámbito hispánico eran parte de una comunidad jurídica diferenciada de la cristiana y la musulmana. Como señala Joseph Pérez, conformaban una «micro sociedad» (2020: 65). Si bien dominada por la cristiana, que la consideraba inferior y le otorgaba un trato de minoría a la que se debía tolerar, la comunidad judía gozaba de relativa autonomía. Tenía permitido practicar su religión –siempre y cuando sus miembros no realizaran proselitismo–; vivir en juderías, si así lo consideraban más conveniente –allí

hallaban la sinagoga, las escuelas religiosas, las carnicerías que mataban a las reses según la ley judía y la posibilidad de abastecerse de alimentos conforme a esas normas (Pérez, 2020)–; organizarse institucional y políticamente en juntas o aljamas sujetas a la jurisdicción regia, entre otras cuestiones.

Así, la situación de los judíos ha sido abordada fundamentalmente desde la perspectiva de la existencia o no de la «tolerancia religiosa» (Suárez Bilbao, 2004; Cadavid Otero, 2009; Pérez, 2020; Rodinson, 2015). En tanto concepto negativo, la tolerancia significa el padecimiento de algo que se considera malo en sí mismo, pero que se prefiere no castigar abiertamente (Pérez, 2020). Desde el poder regio, algunas fuentes aluden al verbo «sufrir» para describir lo que tenían que hacer los cristianos respecto de la minoría hebrea. Desde *Las Siete Partidas*, Alfonso X advierte que «Judíos son una manera de hombres que como quier que non creen la fe de nuestro señor Jesucristo, pero los grandes señores de los cristianos siempre sufrieron que viviesen entre ellos» (Partida VII, Título XXIV: 669).⁴ De esta forma, bajo el signo de la tolerancia,

los judíos debían vivir entre los cristianos «Mansamente et sin bullicio malo» (Partida VII, Título XXIV, Ley II: 670).

En este sentido, los judíos nunca fueron respetados ya que las máximas autoridades eclesiásticas tuvieron siempre presente su objetivo: su conversión y desaparición como comunidad autónoma (Hinojosa Montalvo, 1992; Pérez, 2020). Sin embargo, la situación se modifica a partir del siglo XII, cuando la tolerancia dio lugar a una ofensiva de la iglesia sobre esta minoría, fundada desde el punto de vista doctrinal en la idea de los judíos como pueblo deicida, reproduciendo estereotipos físicos (barba larga, nariz ganchuda, etc.) y difundiendo relatos infamantes en torno a la responsabilidad judía en actos como crímenes rituales de niños y envenenamiento de aguas que pronto formarían parte del imaginario popular (Cantera Montenegro, 1998; Monsalvo Antón, 2002; Pérez, 2020). A pesar de estas ideas negativas, se les permitía seguir existiendo porque habían sido testigos de la muerte de Jesucristo (Monsalvo Antón, 2012; Pérez, 2020).

En este clima de rechazo creciente, el IV Concilio de Letrán (1215) impulsó la conversión inmediata de los judíos al cristianismo y promovió un conjunto de medidas segregacionistas, recogidas y desarrolladas en numerosas ordenanzas regias, disposiciones de cortes, estatutos de municipios y también en la legislación eclesiástica. De esta manera se dificultaba la permanencia de los judíos y se propiciaba su conversión. Entre estas medidas se destacaron el intento de apartar a los judíos en barrios aislados, delimitados por murallas, y la obligación de usar insignias y señales distintivas que permitieran su rápida identificación (Cantera Montenegro, 2019; Pérez, 2020).⁵

En la práctica, sin embargo, estas disposiciones no fueron del todo efectivas: judíos y cristianos coexistían cotidianamente, se trataban de manera asidua y, muchas veces, de manera íntima (Marcus, 2010; Nirenberg, 2016). Tanto *Las Siete Partidas* como el *Fuero Real*, demuestran la presencia de estos lazos estrechos. Las prohibiciones sobre la crianza mixta⁶ o sobre la comida, que judíos y cristianos no podían compartir, son ejemplo de ello.⁷

Por otra parte, los reyes, en mayor o en menor medida, no aplicaban este tipo de disposiciones y tendieron a proteger a los judíos, no solo por las cuantiosas cargas que aportaban a la fiscalidad regia, en tanto comunidad subordinada y practicante de otra religión (Hinojosa Montalvo, 1992), sino también por el desempeño de algunos de sus miembros en actividades gravitantes para la reproducción política y económica, como por ejemplo en el préstamo a interés (León Tello, 1984; 2012; Matés Barco y Tirapu Martínez, 1993; Crespo Álvarez, 2001; 2002; Colombo, 2003-2006; Cantera Montenegro, 2012; Monsalvo Antón, 1988). De todas maneras, al menos desde el plano doctrinal y legislativo, había ganado terreno el antijudaísmo (Cantera Montenegro, 2019). Coexistieron, pero jamás en igualdad con los cristianos. Es por ello que muchos autores se rehúsan a utilizar la palabra «convivencia» para describir las relaciones entre las comunidades religiosas (Hinojosa Montalvo, 1992; Marcus, 2010; Pérez, 2020).

Las marcas de subordinación y la elaboración de imágenes negativas a lo largo de los siglos cimentaron una política que terminaría con la

expulsión de la comunidad en 1492. Asimismo, estas imágenes peyorativas del judío impactaron en la población cristiana, provocando un rechazo generalizado al «otro», que dio lugar a pogromos y asaltos a juderías (Cantera Montenegro, 1998). Las condiciones de vida del grueso de la comunidad no parecían ser sencillas en este contexto. ¿Qué opciones tenían sus integrantes, específicamente las judías, para la organización y la resistencia? Para responder a esta pregunta, necesitamos adentrarnos en el complejo mundo de las aljamas judías.

Como hemos adelantado, la minoría hebrea, al igual que los musulmanes, estaba organizada en aljamas. La palabra, de origen árabe, significa reunión o ayuntamiento (Pérez, 2020). No se trata de un concepto territorial o espacial; las aljamas no eran barrios o juderías, aunque podían coincidir con ellos. Se trataba de la expresión institucional de las comunidades judías, que ejercían cierto grado de autonomía, puesto que si bien constituían una organización política propia, la mayoría de las aljamas estaban sujetas a la jurisdicción regia (García Montes, 2022). De este modo, el

monarca nombraba un Rab (juez mayor) con autoridad sobre todos los judíos del reino, que funcionaba como enlace entre ellos y la Corona (Cantera Montenegro, 2014).

Desde el punto de vista socioreligioso, las *aljamas* se regían por sus propias leyes, el Talmud y la Torá, interpretadas por los rabinos. Tenían sus propias autoridades con capacidad para juzgar a sus miembros y gestionar la recaudación de tributos que debían a los poderes cristianos.

No obstante, las *aljamas* no eran ámbitos igualitarios; por el contrario, existían entre sus miembros diferencias socioeconómicas de relevancia (Hinojosa Montalvo, 1992; Redondo Jarillo, 2010). La mayoría de la población, compuesta de artesanos, comerciantes y, hasta el siglo XIII de pequeños agricultores y ganaderos,⁸ estaba excluida de las tareas administrativas, de la gestión y el reparto de impuestos y de la administración de la justicia, desempeñadas por un grupo de magistrados. En este sentido, el derrotero de las *aljamas* judías fue similar al de los concejos cristianos: desde los orígenes más democráticos, con una

organización más igualitaria en la que los cargos eran renovables, se pasó en la segunda mitad del siglo XIII a la patrimonialización de los oficios en manos de unas pocas familias que monopolizaban el poder (Hinojosa Montalvo, 1992; Pérez, 2020).

Ahora bien, ¿cuáles eran las prerrogativas judiciales de las *aljamas*? Los conflictos entre los propios judíos se dirimían en el seno de la comunidad y las sentencias las pronunciaban sus magistrados, aplicando las normas judaicas. No obstante, las *aljamas* fueron perdiendo progresivamente sus prerrogativas judiciales. Hasta la expulsión en 1492, conservaron su capacidad de administrar justicia civil, pero las causas criminales les habían sido arrebatadas previamente por el poder regio. Si bien para algunos autores los jueces de las *aljamas* fueron despojados del ejercicio de la jurisdicción criminal a partir de las Cortes de Soria de 1380 (Fuente Pérez, 2017), otros lo fechan un siglo después, a partir de las Cortes de Madrigal de 1476 y Toledo de 1480, específicamente (Redondo Jarillo, 2010); lo cierto es que todos están de acuerdo con señalar esa tendencia.

De ese modo, en la baja Edad Media nos encontramos ante un escenario jurisdiccional complejo: algunos casos se resolvían en la aljama, otros en la justicia regia, y además algunas aljamas tenían jueces cristianos que habían recibido por merced de la monarquía la capacidad para actuar en los conflictos civiles y criminales entre judíos. Asimismo, la multiplicidad de normas propias se sumaba a la ya compleja pluralidad normativa de la sociedad cristiana. En este sentido, las *taqqanot* (ordenanzas), así como las normas y costumbres de cada aljama cumplían un papel destacado (Redondo Jarillo, 2010; Girona Berenguer, 2018).

Ahora bien, las judías, al igual que sus pares varones, podían tratar en sus propios tribunales las causas civiles, con jueces judíos. Pero debían dirigirse a los tribunales cristianos compulsivamente cuando se trataba de un pleito mixto,⁹ o cuando dirimían causas criminales.¹⁰

Un conflicto en 1492 entre Clara y Samaya, judíos de Segovia, ilustra la superposición de jurisdicciones y la imbricación normativa,

aun en un caso criminal. La mujer había sido acusada por adulterio por su esposo Samaya –recordemos que este delito configuraba un caso criminal–. Luego de que Samaya realizara la denuncia ante los alcaldes de la Real Chancillería, Clara negó la acusación. Según explicaba, su esposo era otro, Yucé Aben Ali, matrimonio para el cual ambos habían contado con la presencia y ayuda de un rabí. ¿Era entonces un caso de bigamia? Para asesorarse sobre las leyes judías, los alcaldes ordenaron «a dos judíos sabyos que biesen lo dicho e alegado por amas partes» (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de Ejecutorias, c. 48,3), quienes finalmente determinaron que Clara había sido excomulgada de su comunidad por haber esposado a Yucé cuando ya se encontraba comprometida con Samaya. Esa sentencia había sido dictada por un rabino de la aljama.

La vulneración de la promesa de matrimonio había incentivado la intervención de la justicia de la aljama que, a pesar de las disposiciones en sentido contrario, continuaba tratando casos criminales. Las sanciones impuestas –que también alcanzaron al rabí que los había

casado– incluyeron penas pecuniarias y el destierro. Clara y Yucé debían estar a dos leguas de distancia de Segovia y además estar «apartados el uno del otro» por diez años (ARCV, RE, c. 48,3). Estos castigos, si bien se basaron en que los involucrados habían atentado «e quebrantar su ley» (ARCV, RE, c. 48,3), fueron decididos por los alcaldes regios.

La superposición jurisdiccional también se manifestaba cuando las judías, para tratar sus causas civiles, elegían presentarse ante jueces cristianos.¹¹ Elisa Caselli encuentra en esta decisión un «recurso estratégico» (2022: 68). A veces quienes litigaban llegaban a desconfiar de poder encontrar resoluciones favorables dentro de su comunidad, en especial si las partes involucradas ejercían oficios en ella o tenían vínculos con sectores poderosos de la misma; en esos casos, era preferible iniciar procesos o apelar sentencias adversas dadas por jueces judíos, ante otras instancias judiciales (Caselli, 2008). Entonces, ¿cuáles eran las razones de fondo que explican que judías y judíos optaran por la jurisdicción cristiana, cuando podrían haber cursado sus acciones en el más conocido ámbito de su comunidad?

Muchas veces, las aljamas disponían mecanismos que podían resultar opresivos, que tornaban prácticamente imposible dar cauce a reclamos o denuncias que alcanzaran a sus dirigentes o a su propia organización como tal. En el reino de Navarra, las *taqqanot* de principios del siglo XIV de la aljama de judíos de la localidad de Tudela ponen de manifiesto la tendencia mencionada, al señalar que los varones no estaban autorizados a levantarse en la sinagoga para protestar «contra alguna cosa que hiciere la aljama [...] para invalidar algún estatuto u ordenanza» (Lacave, 1998: 47). No solo ellos eran vistos como potenciales elementos disruptivos; en estos estatutos las judías son reconocidas como potenciales actores de los procesos judiciales al destacar que en el testimonio de cualquier querellante, «todo judío, varón o hembra» que vaya en contra de algún miembro de la aljama, «todo él o una parte, era falso [...] que aplique la aljama todo su poder para refutar y anular ese testimonio» (Lacave, 1998: 47). Esto se reitera en otras *taqqanot*; demostrando que existían mecanismos internos en la aljama que tendían a proteger a sus dirigentes de las acciones de

judíos y judías que, según ellos mismos, la «malsinaban» (Lacave, 1998: 32-33).

El proceso de oligarquización que experimentaron las aljamas al que nos hemos referido previamente, y del que estas disposiciones y mecanismos dan cuenta, podría estar influyendo en la decisión de muchas judías (y judíos) de acudir a los tribunales cristianos. De esto se colige que sabían moverse con soltura y elegir aquel marco que les podría garantizar un tratamiento más favorable a sus intereses y demandas, utilizando de un modo estratégico la pluralidad y superposición jurisdiccional.

Como pudimos advertir hasta aquí, existían sin embargo una serie de condicionamientos materiales específicos de los judíos, que tenían consecuencias particulares sobre sus mujeres en aspectos centrales de su vida. ¿De qué modo se expresaba esto en la actividad judicial que protagonizaban como acusadas y querellantes? ¿Qué estrategias agenciaron las mujeres judías ante la justicia o, mejor dicho, ante las justicias? Al esbozo de estas respuestas dedicaremos el apartado siguiente.

4. Las judías frente a las justicias

Las intervenciones judiciales de las judías se desplegaron en diferentes ámbitos; el de la aljama, el del corregidor y el de las instancias superiores, como cortes y chancillerías. Actuaban tanto a título individual como con miembros de sus familias (generalmente maridos y/o hijos), pero también aparecen sus nombres en reclamos comunitarios. Sus demandas eran múltiples y atañían a las condiciones materiales en que transcurría su vida cotidiana. Entre los motivos más habituales, encontramos la defensa de sus personas frente a las agresiones de distintos actores de poder, así como de sus bienes, dotes y patrimonio familiar. Asimismo, también realizaban reclamos colectivos que confrontaban con los poderes locales o con las condiciones de persecución y hostigamiento de que eran objeto. Por razones de claridad expositiva, analizaremos las intervenciones de las judías en dos grandes grupos: por un lado, aquellas que versan sobre asuntos personales y, por otro, las demandas colectivas que pueden derivarse de la aplicación de políticas segregacionistas y discriminatorias.

4.1. Asuntos privados, demandas individuales

Desde las más humildes comerciantes hasta las consortes de figuras acomodadas en el ámbito cortesano; tanto las más jóvenes como las más experimentadas, el conjunto de las judías cuyas experiencias vitales se insinúan en las fuentes aparecen haciendo un uso estratégico de diversos recursos dentro de la arena judicial. Para litigar por herencias y bienes particulares, o para defender sus cuerpos y su honor, estas mujeres apelaron a narrativas que movilizaban identidades determinadas por el género, la religión y la condición social. Asimismo, rescataron y enunciaron el conocimiento de ciertos aspectos del plural universo normativo que podían ampararlas, como leyes y ordenamientos específicos; eligieron tácticamente los escenarios jurisdiccionales más convenientes y también decidieron recurrir a la representación judicial que oficiaron varones de su entorno.

Si bien las mujeres tenían agencia judicial propia, también es cierto que en muchos casos fueron representadas por varones en los tribunales. Tal es el caso de Judía y su marido Israel, vecinos de Jerez de la Frontera. Israel

era un traductor morisco en la Corte de los Reyes Católicos, ante quienes en 1489 realizó una petición, puesto que, debido a una orden de los inquisidores de la diócesis de Sevilla ningún judío podía entrar en el Arzobispado, donde su mujer tenía una hacienda, una casa y demás bienes raíces y muebles. Israel señaló que no podía ingresar a la hacienda para cobrar derechos y arrendamientos; además de temer que algunas personas la tuvieran tomada y ocupada. El hecho que fuera su marido quien encabezara la demanda, no parece demostrar el sojuzgamiento de Judía, sino una táctica para aprovechar la influencia política de Israel, en tanto oficial regio (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, Legajo 148906, 68).

Esta estrategia también se puede observar en el caso de la judía Facón de Guadix. Si bien se encontraba casada con Abraham Abenganer, quien actuaba ante la justicia en su nombre, era su hermano Samuel quien oficiaba de intérprete del rey Fernando el Católico. Samuel consiguió que el soberano le concediera al matrimonio la merced de conservar todas las casas y haciendas que poseían en la

jurisdicción de Guadix «propio al tiempo que esta dicha çibdad hera de moros». Fernando accedía a la petición «por quanto me lo soplicó e pidió por merçed Symuel, mi yntrépetre de lo arávigo, vuestro hermano» (Espinar Moreno y Abellán Pérez, 2020: 69). Aunque los bienes pertenecían al matrimonio y no solamente a Facón, en ese pasaje el monarca se dirige a ella, en tanto hermana del oficial. La estrategia de ser representada por un oficial cercano del rey, había sido exitosa.

Estos dos casos, que podrían ser interpretados a la luz de la tradicional hipótesis de la subordinación jurídica femenina, nos muestran otra realidad: la elección de un representante masculino formaba parte de una estrategia; no se trataba de cualquier varón sino de figuras cercanas a los reyes y que por ello podían movilizar o agilizar una gestión favorable para las demandantes.

¿En torno a qué tópicos giraban las intervenciones de las mujeres que reclamaban personalmente, sin mediación de un varón? El problema del endeudamiento motivó sistemáticos reclamos ante la justicia. En 1480, doña

Reina y su hijo, vecinos de Ávila, solicitaron una moratoria o carta de espera a los Reyes Católicos. Se encontraban endeudados con tres judíos de la ciudad, entre ellos Mossen Tamaño –reconocido y poderoso prestamista, temido y odiado incluso por sus correligionarios– y la mujer de Maestre Samuel (AGS, RGS, LEG, 148003, 272).¹² Si bien se trata de judíos endeudados con otros judíos, doña Reina y su hijo no resolvieron el caso en la aljama, sino que acudieron a la Chancillería. ¿Por qué? Debido a la influencia política que ejercía Mossen dentro de la aljama, la justicia cristiana se presentaba como un espacio de mayor «imparcialidad».

Reina empleó otra estrategia muy utilizada en los pedidos de moratorias. La manera más efectiva era interpretar el conflicto en términos de insolvencia patrimonial: Reina se declaraba pobre, destacando que debería vender su casa para afrontar su obligación y que no alcanzaría para poder pagar la totalidad de la deuda. Al mismo tiempo, identificó a los acreedores como ricos, capaces de esperar la devolución del préstamo sin pasar por penurias económicas. Los reyes ordenaron investigar

el caso y, dando por ciertas las palabras de Reina, le otorgaron el plazo de espera.

Existían también casos de judías que por estar endeudadas iban a la cárcel. Masaltón, comerciante y vecina de Ávila, en 1475, realizó por ello una petición a los Reyes Católicos. Si bien estaba casada, su esposo no fue el encargado de representarla. Ella y sus hijos se habían endeudado con algunas personas por unos bienes que habían adquirido para la venta y que les habían sido robados. Es interesante la forma en que Masaltón presentó su solicitud, ya que aludió a su condición de judía y, en su defensa, citó una ordenanza real que contenía privilegios procesales: los reyes ordenaban que no podían ir a prisión los judíos o moros deudores, a menos que se tratase de deudas por pechos y derechos regios. Ante esta estrategia, la monarquía católica ordenó la libertad de Masaltón, afirmando que en muchos casos los judíos o los moros iban presos «no seyendo las debdas de las mis rentas e pechos e derechos» (AGS, RGS, LEG, 147503, 283). Utilizando a su favor la identidad judía, al no encontrarse endeudada por rentas regias

sino con particulares, Masaltón logró que la monarquía dictamine a su favor.

Los conflictos patrimoniales dentro de las familias, sucesiones, dotes y donaciones, constituían otra de las cuestiones que nutrían la agenda judicial. En el reino de Navarra, hacia el año 1467, Fatbuena para defender lo que consideraba propio, desplegó como estrategia los habituales discursos sobre la debilidad femenina. En este caso reclamó ante un tribunal rabínico conformado por bedines (oficiales de justicia de la aljama), por la dote que establecía su *ketubá* (contrato matrimonial) y una donación que le había hecho su difunto marido Salomón que consistía en unas viñas, huertas y otras propiedades. Estamos ante una familia bien posicionada económicamente; ambos eran figuras importantes en la aljama, procedentes de círculos dotados de mucha honra, fama y reconocimiento: «hijo del honorable», «hija del ilustre» (Lacave, 1998: 416).

Ahora bien, Salomón había dejado un testamento en el que, además de designar a sus hermanos Samuel y Moisés como administradores,

y otorgar bienes a la sinagoga y a sus hijos en herencia; nombraba a Fatbuena como «senyora e poderosa» propietaria de todo el resto de sus bienes. Esto incluía «el dinero en litigio» y todos los bienes «que tengo o vaya a tener, que se me encuentre o que pueda tener bajo todos los cielos» y las deudas por cobrar «bien con escritura, bien sin ella (...) de modo verbal o de cualquier otro modo» (Lacave, 1998: 424). Es decir, Fatbuena no solo había heredado bienes sino también deudas por cobrar y por pagar. Ante esta situación, ella expresó que quería solamente su dote y la donación. A pesar de su buen pasar económico, su estrategia para lograr sus objetivos fue aludir a la pobreza en la que se encontraba por tener que mantener a sus hijos:

«cuando murió mi marido, de bendita memoria, dejó cinco hijos y cuatro hijas, niños pequeños, de los que muchos no sabían distinguir entre su mano derecha y su mano izquierda, y yo en mi pobreza he entregado mi corazón y mi carne para criarlos, alimentarlos y reprenderlos desde hace catorce meses y he gastado en ellos más de

ciento cincuenta florines de oro» (Lacave, 1998: 425-426).

En este sentido, aludió al accionar de los acreedores que exigían la cancelación de las deudas: «y si ellos tomaran su parte, nos quedaríamos, los niños y yo, en la desnudez y penuria total» (Lacave, 1998: 426).

Fatbuena solicitó que primero le pagaran su dote y se hiciera efectiva la donación, que luego sus hijos recibieran sus derechos y, solo después, se saldaran las obligaciones con los acreedores. La mujer recurrió a la intervención de sus cuñados, solicitando que revisaran qué derechos les correspondían a sus hijos, ya que eran «hombres diligentes y expertos para reclamar el derecho de huérfanos, mientras que yo soy una mujer de espíritu atribulado, que no sé litigar por el derecho de los huérfanos» (Lacave, 1998: 426). A continuación, expresó:

«no quiero ni deseo ser dueña y señora de los bienes de él, y desde hoy y desde ahora mismo me aparto de ese señorío y no lo quiero, pero quiero y deseo cobrar todo el derecho de los documentos de mi contrato

matrimonial, mi dote y mi donación mencionados» (Lacave, 1998: 426).

Como vemos, Fatbuena para eludir la carga que suponía hacerse cargo de las obligaciones contraídas por su marido movilizaba la imagen de la incapacidad femenina; en este caso, incapacidad para resolver cuestiones sucesorias y patrimoniales. La construcción de la demanda judicial a partir de la recuperación de estereotipos de género, configura una acción política que es común también entre las mujeres cristianas (Membrado, 2019).

Sin embargo, Salomón confiaba en que ella podía administrar y encargarse de su patrimonio y de sus deudas. En efecto, Fatbuena lo hacía, ya que cuando los bedines pidieron ver todos los bienes muebles que dejó el marido, ella contestó que:

«muchos de ellos los había sacado de su casa para tomar préstamos sobre ellos, para la manutención y su sustento y para la manutención y sustento de sus hijos, y que asimismo muchos de ellos se habían vendido para pagar a muchos prestamistas

y en especial a los ordenadores del impuesto de la aljama» (Lacave, 1998: 426).

La formulación de la demanda de Fatbuena incluye, entre paréntesis, referencias bíblicas añadidas por el editor.¹³ Si bien las mujeres estaban exceptuadas, como ya vimos, de algunas tareas religiosas y rara vez acudían a la sinagoga, los conocimientos bíblicos circulaban de otras maneras. Diana Pelaz Flores (2016) reconoce la importancia de la sociabilidad femenina a la hora de difundir, mantener y conservar prácticas religiosas y elementos de la cultura judía. Es posible que ese haya sido el modo en que estas referencias llegaron a boca de Fatbuena, aunque también podrían ser parte de los formulismos notariales de la aljama. No obstante, es inobjetable la presencia de conocimientos compartidos que se ponían en juego a la hora de la acción judicial.

Finalmente, los bedines de la aljama hicieron lugar a su demanda. Fatbuena logró su cometido y recibió 360 florines de oro por la dote y la donación, y otros 60 para la manutención de sus hijos. También fue exitosa la estrategia elaborada por Misol, una judía de Zamora había

trazado una estrategia precisa y lúcida para mejorar sus condiciones. En 1487 acudió a la Chancillería para denunciar por violación al rabí Jato Abemayor, reclamando para él las mayores penas civiles y criminales. Según su relato, la violación sucedió un día en que ella había ido a la casa del padre de Jato, en la judería de Zamora, «a mostrar a labrar» a sus hermanas (ARCV, RE, c. 37,5). Mientras estaban ocupadas en estas actividades, apareció Jato, la violó y luego le prometió casamiento.¹⁴

Misol, sin embargo, acudió a la justicia y exigió el pago de la compensación correspondiente según la tradición judía.¹⁵ Al formular su denuncia, es evidente que conocía las penas estipuladas para este delito, tanto de acuerdo con la justicia regia, que castigaba a los violadores con pena de muerte, destierro y a veces también con compensaciones económicas (Martín Pérez, 2015); como con la tradición judía: azotes (Cantera Montenegro, 1989) y multas (García-Oliver, 2005): «Por lo qual e por aver asy cometido lo suso dicho dis que cayo, e incurrio en grandes penas, qué auiales. Corporales las que les deuia padecer en su persona, e bienes, e nos suplico en ellas

mandasemos exsecutar» (ARCV, RE, c. 37,5). Misol también demostraba solvencia en el conocimiento de los aspectos procedimentales como el hecho de que le dieran copia de su acusación o cómo se debía proceder ante la ausencia y rebeldía en que en numerosos momentos incurrió Jato. Además, aportó testigos y probanzas, cubriendo así distintas dimensiones de la cultura judicial.

Inicialmente, la justicia falló a favor de Misol, encontrando culpable a Jato de su desfloramiento y estableciendo un castigo ejemplar que consistía en azotes «por ser como era judío» (ARCV, RE, c. 37,5). Además, se lo condenaba a destierro de Zamora con cinco leguas en derredor y al pago de las costas del juicio.

No obstante, el padre del acusado, Rabí Ça de Valladolid, se presentó con posterioridad como defensor y alegador en ausencia de su hijo. Ça planteó que al ser Jato menor de veinticinco años, la denuncia de Misol tendría que haber sido dirigida a él; además de que Misol, también menor, necesitaba curador para ser representada en la Chancillería. Según Ça, Misol «lo auya callado dolosamente» (ARCV,

RE, c. 37,5). Asimismo, se habían puesto de acuerdo en torno de la dote, que fuera debidamente depositada. Con estos argumentos, el padre del acusado pidió la revocación de la sentencia e imputó a los alcaldes de sospechosos. Los oidores hicieron lugar a este pedido, puesto que Misol «non prouara la fuerza nin las calidades que auia expresado para agrauar el delito, e como auian estado después en vno de sus propia voluntad, e auian ayudo fijos» (ARCV, RE, c. 37,5).¹⁶ Al mismo tiempo que se impugnaba lo actuado, la justicia determinó el pago a Misol de quince mil maravedíes para su casamiento y otros cinco mil por las costas del pleito, considerando la ausencia y rebeldía en la que había incurrido Jato. Luego de este arreglo económico, lo dieron libre y quito de la acusación, y Misol solicitó la carta ejecutoria.

Si bien las causas criminales de este tipo debían ser tratadas en la jurisdicción regia, las aljamas no habían perdido completamente la capacidad de entender en ellas (Redondo Jarillo, 2010). No sería inverosímil que un asunto como el de Misol y Jato, en donde se habían puesto en práctica al menos en parte los mecanismos compensatorios propios de la

comunidad judía, fuese materia de resolución dentro de la aljama. Sin embargo, Misol había optado por acudir a la justicia regia y se había retirado obteniendo primero un triunfo que, aunque no fuera definitivo, mejoró su situación.

Hasta aquí hemos revisado algunos de los múltiples motivos por los que las judías acudían a las justicias para resolver asuntos privados. La movilización de diferentes estrategias para la defensa de sus intereses particulares formaba parte de la activa participación judicial femenina. Sin embargo, la actuación individual no es la única forma de intervención. A continuación, nos concentraremos en las demandas colectivas en las que las mujeres judías también se encontraban comprometidas.

4.2. Políticas antijudías y problemáticas colectivas

Aunque más tarde que en otros lugares de Europa, en el ámbito ibérico también tuvieron lugar episodios de violencia contra los judíos de origen popular. En Castilla, fue especialmente a partir de la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara (1366-1369) cuando comenzaron a producirse asaltos a las

juderías, antesala de los conocidos pogromos de 1391 (Cantera Montenegro, 2019; Monsalvo Antón, 2002; Pérez, 2020).

Tras siglos de acumulación de legislación de corte segregacionista y de circulación de discursos antijudíos, explotaban violencias y se cometían abusos contra esta comunidad. Las dificultades de los hogares tributarios, acrecentadas por las malas cosechas y los recurrentes ciclos epidémicos en el contexto de la crisis del siglo XIV, marcaron el cambio de la actitud popular respecto de los judíos (Monsalvo Antón, 2002), quienes en algunos lugares serían considerados los propagadores voluntarios de la peste (Cantera Montenegro, 2022).

Muchas veces, los argumentos de las hostilidades contra los judíos provenían de las disposiciones orientadas a la segregación, como las distintas normativas regias que obligaban a los judíos a vivir apartados. En 1488, Urusol, viuda y vecina de Carrión, padecía las consecuencias negativas de estas disposiciones. Tenía una tienda de paños en su casa, a la que se podía acceder desde dos

calles distintas. Tras el apartamiento que había dictado el visitador Juan Zapata –había ordenado «que se çercase» (León Tello, 1967: 78)–, una de estas calles había quedado fuera de la judería, la calle populosa, con mucha circulación de personas y mercaderías; la otra había quedado dentro y era muy desolada. La normativa de Partidas otorgaba, en casos de vulnerabilidad social (viudez, orfandad, ancianidad y extrema pobreza), el privilegio procesal de optar por el fuero regio (Partida III, Título XXIII, Ley XX). Así es que encontramos a Urusol pidiendo autorización a los Reyes Católicos para continuar vendiendo en el mismo sitio en el que siempre lo había hecho. Claramente, por fuera de la judería:

«segund los gastos que de cada día le ocurren asy para se mantener a ella e a sus hijos, como para seruir a nos, no se podrían mantener sy no touiese la dicha tyenda donde podiesen tratar e vender sus mercaderías» (León Tello, 1967: 78).¹⁷

La agencia judicial para resolver el problema generado por las disposiciones segregacionistas, se entrecruza con su habilidad política. Al

formular su petición, Urusol decidió mencionar estratégicamente aspectos cruciales para los reyes, como el «servicio regio» (Alfonso Antón, 2007; Jara Fuente, 2007) que cumplía a través del pago de contribuciones directas por su condición de judía (Hinojosa Montalvo, 1992), para lo cual debía mantener su actividad comercial. Como es de esperar, la resolución de la monarquía católica fue favorable, a condición de que se limitara a la venta de sus paños, no pudiendo vender comida ni tampoco comer ni dormir en la tienda (León Tello, 1967: 79).

Tanto en *Partidas* como en las posteriores leyes de Cortes se imponían restricciones a la indumentaria, así como el uso obligatorio de distintivos. En este contexto, los judíos de Ávila sufrían agravios por parte de vecinos de la ciudad que saqueaban sus pertenencias con el pretexto de que incumplían las disposiciones de las Cortes de Madrigal de 1479, relativas al vestido. Por ello, el representante de las aljamas abulenses, Abraham Sem Namen, denunció ante las Hermandades que algunas personas «con odio e mal querencia a fin de les faser mal dampno» quitaban a los judíos y judías sus ropas y vestidos, irrumpían «en

sus bodas e en las casas donde moran» y revolvían entre sus arcas, buscando géneros y ornamentos prohibidos: «si les fallan en ellas algunos cayreles o cintas o ribetes de seda; que les toman e llevan por ello las dichas ropas e les fassen otros males e danos e synrasones e agrauios» (León Tello, 1963: 64).

Este tipo de episodios violentos no sólo no mermaron, sino que cobraron cada vez mayor gravedad. En 1487, en Valmaseda, localidad del País Vasco, ante lo que pareciera ser un pogromo agitado por las cofradías, oficiales de la villa y otras personas, un grupo de judíos solicitó a los reyes una carta de seguro. Los que pusieron en marcha el reclamo fueron ocho, entre los que se halla doña Soloro, junto a un rabí y un maestro (AGS, RGS, LEG, 148702, 47). Ya habían ganado una carta de seguro que había sido pregonada en la villa, pese a lo cual algunos vecinos «los echaran fuera de la dicha villa por/ fuerça e a sus mugeres e hijos», esparciendo el rumor que los judíos debían grandes cantidades de maravedíes a personas cristianas. De esta forma, «les fezieron/ pagar muchas de las dichas contias por fuerça, yendo e/ pasando contra la dicha

nuestra carta de seguro y anparo» (AGS, RGS, LEG, 148702, 47).¹⁸

Un tiempo después, en diciembre de 1488, «judíos e judías» denunciaban que estaban siendo expulsados de Valmaseda por el concejo y por algunas personas poderosas, que aprovechaban para apropiarse de sus bienes, casas y heredamientos (AGS, RGS, LEG, 148812, 159). En vistas de la situación, los reyes otorgaron carta de seguro y ordenaron su publicidad. Al detallar quienes solicitaron dicha carta subrayan la acción conjunta de mujeres y varones judíos. Mientras en ocasiones, mujeres y varones actúan conjuntamente en reclamos y conflictos de orden y efecto comunitario; en otras, algunas mujeres, como Soloro, lo hacían en representación del colectivo, asumiendo de este modo una función de carácter político.

Si bien no alcanzan niveles de violencia tan altos, en el concejo de Ávila que albergaba a una de las aljamas más importantes de la época, con la que las distintas comunidades confesionales habrían tenido una buena relación (Alonso Blanco, 2002), las situaciones de opresión, especialmente en el plano fiscal, no

son desconocidas. Aunque las aljamas estaban exentas de ciertas cargas, era frecuente que los corregidores completaran sus ingresos –a medio camino entre el salario y la percepción de derechos y penas–, exigiendo tributos en especie, contrarios a la costumbre. Era, por ejemplo, lo que pasaba en 1477 con las ropas de cama (AGS, RGS, LEG, 147706, 266).

El 23 de junio de 1477, la judía abulense Plita demandó al corregidor Fernando de Herrera, exigiendo a los soberanos que se ejecutara una sentencia en su contra (RGS, LEG, 147706, 262,2). Ese mismo día, se realizó una demanda colectiva contra el mismo corregidor, en la que figuran dos mujeres: Vileda, esposa de Azamayor, y Acija, mujer de David Molamad (Martín Rodríguez, 1995: 140-141). Los documentos no lo explicitan, pero es muy posible que estuviesen protestando contra el pedido arbitrario que realizaba el corregidor de ropa a la aljama.

El accionar de los corregidores motivaba reclamos ante la justicia del rey, de la que estos oficiales eran su primera instancia. Este tipo de litigios, además de involucrar aspectos

económicos de las aljamas también expresan conflictos políticos, puesto que suponen el cuestionamiento de los máximos representantes del poder político y jurisdiccional regio en la ciudad.

En esta misma sintonía se encuentra el caso de la mencionada Urusol, quien además de dedicarse al comercio era una importante prestamista. En 1488 denunciaba los abusos del corregidor Diego de Ulloa, con la connivencia de los regidores de la villa; quienes habían hospedado a Ulloa en una casa que Urusol tenía en la judería, sin pagarle por ello, además de haberle tomado la ropa con la que dormía. La mujer pide la intervención de los soberanos para desalojar al corregidor y ordenar la devolución de las prendas. Por un lado, para fundamentar su demanda, citó cartas y mandamientos regios «que liuertan a los judíos de nuestros reynos que no les sean dados huéspedes ni tomado ropa alguna» (AGS, RGS, fol. 23). Es decir, al igual que Masaltón, acudió a una estrategia legalista, a la vez que reafirmó con ella su identidad judaica. Por otra parte, recordó a los reyes los importantes servicios financieros que les brindaba. Destacó

que ella y sus hijos estaban siendo fatigados no solo, como ya había mencionado al solicitar autorización para vender fuera de la judería sus productos, «en nos servir por castellanos»; sino, además, «en nos prestar ella sesenta mill mrs. [maravedíes] que dis que nos prestó por los quales dis que le fue vendida asaz de su fasyenda para los aver e pagar» (AGS, RGS, fol. 23). Con esta operación, Urusol apelaba a los intereses de la Corona, necesitada del financiamiento que ella podía ofrecerle. Su estrategia funcionó: los reyes ordenaron al concejo que señalara una casa para el corregidor, que debería pagar un alquiler y que, de elegir la casa de esta mujer, tendrían que pagarle por ello. En definitiva, Urusol utilizó su influencia económica y financiera para movilizar el favor de los reyes.

En 1492, es la viuda Doña Leticia la que se enfrenta al corregidor Álvaro de Santiesteban, quien la había apresado junto a su hijo, Rabí Yucef, y les había embargado bienes tras ser acusados de usureros. La demanda contra el corregidor no la inicia Yucef sino Leticia. Ante el fuero regio, la estrategia se basó en que su actividad prestamista estaba encuadrada en

los términos permitidos por la ley; porque el préstamo que era objeto de cuestionamiento había sucedido antes de la existencia de las leyes de Toledo que prohibían la usura (AGS, RGS, LEG, 149206, 82). Leticia conocía los pormenores legales y los usaba a su favor.

La obtención de beneficios particulares por parte de los corregidores no es un episodio excepcional. Para ello se valían de discursos basados en estereotipos, como el del judío usurero, o aprovechaban el contexto de vulnerabilidad que imponían las disposiciones segregacionistas. De esta manera, reclamos individuales orientados a resolver las situaciones personales como los que impulsaron Plita, Vileda, Acija, Urusol y Leticia son también una respuesta política contra los abusos que los sectores de poder efectuaban contra el colectivo judío.

5. Conclusiones

Al comienzo de este trabajo nos preguntamos si, a causa de su religión, las judías castellanas enfrentaban obstáculos para participar en los escenarios judiciales y en qué términos

transcurría su experiencia en ellos. Para dar respuesta a estos interrogantes, a lo largo de estas páginas hemos recorrido algunas situaciones cotidianas de las judías bajomedievales. En primer término, se puso de manifiesto la capacidad de estas mujeres para pleitear ante la justicia, o mejor dicho, las justicias. La coexistencia entre miembros de las distintas confesiones es el contexto en el que las judías intervienen en distintos marcos jurisdiccionales: el de la aljama, propio de su comunidad religiosa, y los de la sociedad cristiana. En este abigarrado panorama jurisdiccional, las mujeres supieron aprovechar con inteligencia tanto las condiciones que ofrece la cultura jurídica y política general de la época, como aquellas derivadas de su identidad religiosa. En definitiva, así como la religión judía podía significar formas específicas de opresión de género, al mismo tiempo importa una identidad que podía invocarse estratégicamente para alcanzar un tratamiento judicial favorable.

Al igual que el resto de las y los justiciables, las judías apelaron a tópicos referidos a su condición social y patrimonial, de probada eficacia. Podían ser pobres y encontrarse

en una situación miserable, teniendo hijos a cargo, o bien prestamistas de los reyes; en ambos casos se interpelaba directamente a la Corona desde la perspectiva de los intereses materiales. Mujeres acaudaladas, como Urusol, eran figuras claves que prestaban servicio financiero a los soberanos; mientras que las tributarias pobres, ponían de manifiesto las dificultades que tendrían para continuar pagando los tributos regios.

La experiencia de otras judías de reinos vecinos nos permitió enriquecer el panorama. Mujeres como Fatbuena, de Navarra, aludían a su vulnerabilidad e incapacidad para resolver asuntos vinculados a la gestión de su patrimonio. Esta referencia a estereotipos de género que pesaban sobre las mujeres no reflejaba necesariamente una situación real, sino que era parte de una manipulación de etiquetas identitarias para resolver distintas encrucijadas que parecen extenderse geográficamente.

Al mismo tiempo, las mujeres también aprovecharon su identidad religiosa, como el caso paradigmático de Masaltón, quien solicitó protección en tanto judía, citando las cartas

regias que refieren a ello. Paradójicamente, otras mujeres eludieron la aljama, pues encontraban en ella un ambiente opresivo, y decidieron pleitear ante tribunales cristianos, en algunos casos considerados más «imparciales». En este punto, es importante destacar que las judías se encontraban en una situación particular respecto de las cristianas: el hecho de pertenecer a una aljama les otorgaba un tribunal «adicional» en el que podían o no tramitar sus reclamos. La construcción política que la monarquía impulsaba desde hacía siglos como última instancia de apelación, hacía posible esta opción.

Si la coexistencia fue la nota dominante de la presencia judía en la sociedad cristiana durante siglos, la crisis bajomedieval provocó un cambio significativo. Para las judías, los abusos que su comunidad padecía como resultado de disposiciones segregacionistas, o los abiertos estallidos de violencia; así como las acciones discrecionales y abusos que efectuaban distintos agentes de poder como los corregidores, también eran «cuestiones de mujeres». En efecto, judías anónimas y algunas cuyos nombres quedaron registrados fueron

agredidas como miembros del colectivo y a veces participaron de su representación en distintos reclamos. El contexto histórico, con sus propias dinámicas políticas y socioeconómicas, a la vez que las orientaciones cambiantes de los distintos poderes frente a las minorías, tienen efectos concretos en la vida personal y privada de varones y mujeres. No queda sitio para quedarse amasando dentro del hogar cuando arde la judería. La violencia y la segregación imprimen a la fuerza un significado indisociable de esas experiencias a las prácticas identitarias de género y de religión. En este sentido, así como lo personal es político, también cabe afirmar lo contrario: lo político es personal.

La adscripción a la religión judía imponía condicionamientos que daban lugar a dinámicas singulares de las que participaban las mujeres; dinámicas en la que la subordinación no excluye la capacidad de agencia. Es indudable que las judías la tenían y ejercían una agencia judicial y que, por los límites y presiones que podía imponer la aljama, a veces la ejercían por fuera de ella, adentrándose, obligadas y por opción, en los tribunales regios. Esto, a su

vez, era posible por la dinámica de centralización política que, entre sus efectos, convertía a la compleja maquinaria de la justicia regia en un territorio repleto de resquicios que las justiciables sabían aprovechar y, con su acción, también contribuyeron a reproducir.

Fuentes primarias

Abellán Pérez, J. (2016): «Documentos de los Reyes Católicos (1489-1490)», *Hum-165: Patrimonio, cultura y ciencias medievales*.

Archivo General de Simancas, Registro General del Sello.

Archivo Real de la Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias.

Fuentes primarias editas

Canales Sánchez, J. A. (1996): *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Vol. VI (31-I-1490 a 20-XII-1491), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Casado Quintanilla, B. (1994): *Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475-1499)*, Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Enríquez Fernández, J., C. Hidalgo de Cisneros Amestoy, A. Martínez Lahidalga y E. Sesmero Cutanda (2008), *Archivo General de Simancas. Registro General del Sello. Vizcaya (1487)*. Fuentes documentales del País Vasco, 137. Donostia, Eusko Ikaskuntza.

Espinar Moreno, M. y Abellán Pérez, J. (2020): «Documentos de los Reyes Católicos (1486-1504). Tomo I», Granada-Cádiz, Hum-165: *Patrimonio, cultura y ciencias medievales*.

Kiddushin 68b. Disponible en web: <https://www.sefaria.org/Kiddushin.68b?lang=bi> [Consulta: 29 de agosto de 2023].

Lacave, J. L. (1998): *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*, Pamplona, Gobierno de Navarra - Departamento de Edición y Cultura.

Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas en varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo segundo. Partida Segunda y Tercera. Disponible en web: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-2-partida-segunda-y-tercera--0/html/01f12004-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm> [Consulta: 17 de octubre de 2023].

Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas en varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo tercero. Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima. Disponible en web: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--0/html/01fb8a30-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm> [Consulta: 17 de octubre de 2023].

León Tello, P. (1963): *Judíos de Ávila, Ávila, Excma. diputación provincial de Ávila*. Instituto «Gran Duque de Alba».

León Tello, P. (1967): «Los judíos de Palencia», *Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses»*, 25, Centro de Estudios Palentinos.

Luis López, C. (1993): *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Vol. II (20-IX-1479 a 14-XII-1480), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Luis López, C. (2007): *Documentación medieval de Piedrahíta: estudio, edición crítica e índices*. Vol. I (1372-1447), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Martín Rodríguez, J. L. (1995): *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Vol. I (30-X-1467 a 18-IX-1479), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Martín Rodríguez, J. L. (1996): *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Vol. VII (4-I-1492 a 24-XII-1492), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Pérez Martín (2015): *Fuero Real de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Real Academia de la Historia (1861): *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*. Tomo I, Madrid, Imp. y estereotipia de M. Rivadeneyra.

Redondo Jarillo, M. C. (2010): «Delincuencia civil y criminal en las comunidades judías entre el Duero y el Tajo a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos», *Clio & Crimen*, 7, pp. 344-436.

Santa María, R. (1893): «Ritos y costumbres de los hebreos españoles», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 22. Disponible en web: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgm8k5> [Consulta: 28 de agosto de 2023].

Santos Salazar, I. (2017): *Archivo General de Simancas. Registro General del Sello*. Vizcaya (1488), *Fuentes documentales del País Vasco*, 153. Donostia, Eusko Ikaskuntza.

Sobrino Chomón, T. (1993): *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Vol. III (15-XII-1480 a 15-VIII-1485), Ávila, Ediciones de la Institución «Gran Duque de Alba».

Referencias citadas

Alfonso Antón, M. I. (2007): *Introducción: cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales. Propuestas para su estudio* <https://doi.org/10.4000/e-spania.3853>.

Alonso Blanco, A. (2002): «Judíos y conversos en Ávila en el siglo XV. Los albores de la Santa Inquisición», en *Iglesia y Religiosidad en España. Historia y Archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación de archivos*, vol. III, Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha: Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, ANABAD.

Arauz Mercado, D. (2007): *La protección jurídica de la mujer en Castilla y León (siglos XII-XIV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

Bonachía Hernando, J. A. (1998): «La justicia en los municipios castellano bajomedievales», *Edad Media: revista de historia*, 1 (Ejemplar dedicado a: La Cultura Popular en la Edad Media), pp. 145-182.

Cadavid Otero, M. (2009): «El camino desde Sefarad. La historiografía de la presencia judía en España», *Desafíos*, 20, pp. 304-330.

Cantera Montenegro, E. (1989): «La mujer judía en la España medieval», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 2, pp. 37-64.

Cantera Montenegro, E. (1998): «La imagen del judío en la España medieval», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 11, pp. 11-38.

Cantera Montenegro, E. (2012): «La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 25, pp. 119-146.

Cantera Montenegro, E. (2014): «Algunas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan

II de Castilla», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 27, pp. 161-191.

Cantera Montenegro, E. (2019): «Los judíos en Castilla ante el cambio de dinastía», *Memoria y civilización: anuario de historia*, 22, pp. 143-161.

Cantera Montenegro, E. (2022): «Peste negra y judíos: una panorámica general acerca de la incidencia de la epidemia en el mundo judío occidental», *Cuadernos del CEMYR*, 30, pp. 109-148

Carvajal de la Vega, D. (2013): «La mujer castellana a fines de la Edad Media: una firme defensora del patrimonio familiar», en J. A. Solórzano Telechea, B. Arízaga Bolumburu y A. Aguiar Andrade, coords., *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 119-136.

Caselli, E. (2008): «La administración de justicia y la vida cotidiana. Judíos y cristianos en el ámbito jurisdiccional de la Corona de Castilla (siglo XV)», *Historia Social*, 62, pp. 3-25.

Caselli, E. (2022): «Cristianas y judías en el ámbito judicial castellano bajomedieval. Reflexiones e interrogantes sobre una significativa presencia», en M. A. Fernández y F. Molina, coords., *Género, sexualidad y raza. Producciones normativas y experiencias judiciales en las modernidades europeas y americanas (fines del siglo XV- principios del siglo XIX)*, Los Polvorines, Ediciones UNGS, pp. 53-87.

Castrillo Casado, J. (2012): «Mujeres y matrimonio en las tres provincias vascas durante la Baja Edad Media», *Vasconia: Cuadernos de historia-geografía*, 38 (Ejemplar dedicado a: Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía), pp. 9-39.

Castrillo Casado, J. (2020): *Las mujeres vascas durante la Baja Edad Media*, Madrid, Sílex.

Colombo, O. (2003-2006): «La negociación en torno a la usura en Castilla, 1258-1405. Economía, poder y religión en la Baja Edad Media», *Revista de Historia Medieval*, 14, pp. 85-110.

Crespo Álvarez, M. (2001): «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450», *Edad Media: revista de Historia*, 4 (Ejemplar dedicado a: Contestación social y mundo campesino), pp. 157-198.

Crespo Álvarez, M. (2002): «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Enrique III», *Edad Media: revista de Historia*, 5, pp. 179-215.

Del Val Valdivieso, M. I. (2008): «Los espacios del trabajo femenino en la Castilla del siglo XV», *Studia histórica. Historia medieval*, 26 (Ejemplar dedicado a: Mujeres y Edad Media. Nuevas perspectivas), pp. 63-90.

Fuente Pérez, M. J. (2017): «Más allá del amor: Mujeres moras y judías víctimas de violencia en la Castilla del siglo XV», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 30, pp. 309-333.

García Montes, M. T (2022): *La judería de León, España*, Eolas.

García-Oliver, F. (2005): «Mujeres de Sefarad», en I. Morant Deusa, dir., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol. I, Madrid, Cátedra, pp. 501-516.

Girona Berenguer, M. (2018): «Vestigios de la costumbre local relativa al régimen matrimonial entre los judíos de Castilla (Salamanca, 1500)», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 78 (1), pp. 35-62.

González Zalacaín, R. J. (2013a): «Conflictos familiares en Castilla al final de la Edad Media, fuentes judiciales y posibilidades de estudio», *Clio&Crimen*, 10, pp. 451-469.

González Zalacaín, R. J. (2013b): «Conflictos por dotes y arras en la Castilla Bajomedieval», en Del Val Valdivieso, M. I. y Jiménez Alcázar, J. F. (coords.), *Las mujeres en la Edad Media*, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 3, Murcia-Lorca, pp. 147-151.

Hinojosa Montalvo, J. R. (1992): «La sociedad y la economía de los judíos de Aragón durante la baja Edad Media», en *II Semana de Estudios*

Medievales, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos.

Iglesias Rodríguez, J. J. (2017): «Conflictos y resistencias femeninas: mujeres y justicia en la España Moderna», en M. Torremocha Hernández y A. Corada Alonso, coords., *La Mujer en la balanza de la Justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)*, Valladolid, Castilla Ediciones, pp. 13-50.

Jara Fuente, J. A. (2007): *Commo cunple a seruiçio de su rey e sennor natural e al pro-común de la su tierra e de los vesinos e moradores de ella. La noción de “servicio público” como seña de identidad política comunitaria en la Castilla urbana del siglo XV* <https://doi.org/10.4000/e-spania.1223>.

Kagan, R. (1991): *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, Valladolid, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.

Lalinde Abadía, J. (1971): «La recepción española del senadoconsulto Valleyano», *Anuario de historia del derecho español*, 41, pp. 335-372.

León Tello, P. (1984): «La historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos», *Anales toledanos*, 18, 45-62.

Mantecón Movellán, T. (2011): «Las mujeres ante los tribunales castellanos: acción de justicia y usos de la penalidad en el Antiguo Régimen», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 37, pp. 99-123.

Mantecón Movellán, T. (2016): «Justicia y fronteras del Derecho en la España del Antiguo Régimen», en E. Caselli, ed., *Justicias, agentes y jurisdicciones: de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI-XIX)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 25-58.

Marcus, I. (2010): «Una simbiosis judeo-cristiana: la cultura temprana de Ashquenaz», en Y. Tov Assis, C. Aslanov y L. Senkman, eds., *Encuentros culturales de judíos, paganos y musulmanes (vol. II. De la Antigüedad hasta la baja Edad Media)*, Buenos Aires, Lilmod, Universidad hebrea de Jerusalem, pp. 311-388.

Martín Pérez, M. A. (2015): «Paso contra ella carnalmente e ovo su virginidad por fuerça. Justicia Real e impunidad social en el caso de la violación a Juana la Flor (San Vicente de la Barquera. 1487-1508)», *Clio&Crimen*, 12, pp. 125-154.

Martialay Sacristán, T. (2016): «Minorías y género: mujeres judías ante la justicia castellana», en R. Amrán y A. Cortijo Ocaña, eds., *Minorías en la España medieval y moderna* (ss. XV-XVII), Santa Bárbara, eHumanista, pp. 193-209.

Martín Romera, M. A. (2009): «Mujeres de mercaderes, «mujeres mercaderes»: testimonios de iniciativas femeninas en el ámbito comercial a finales del siglo XV», *En la España medieval*, 32, pp. 273-296.

Matés Barco, J. M. y D. Tirapu Martínez (1993): «Crédito y usura en la legislación medieval: los judíos de Navarra en los siglos XIII y XIV», *Ius canonicum*, 33 (65), pp. 379-396.

Membrado, S. (2019): «Múltiples frentes de batalla: estrategias femeninas, patrimonio y

justicia. Una aproximación a la agencia de las mujeres de Ávila en los escenarios judiciales de fines del siglo XV», *Clio & Crimen*, 16, pp. 415-444.

Monsalvo Antón, J. M. (1988): «Cortes de Castilla y León y minorías religiosas: los judíos», en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media: actas de la primera etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León*, Vol. 2, Burgos, Cortes de Castilla y León.

Monsalvo Antón, J. M. (2002): «Los mitos cristianos sobre las crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo», en E. García Fernández, coord., *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 13-87.

Monsalvo Antón, J. M. (2012): «El enclave infiel: el ideario del «otro» judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla», *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval. Pecado, delito y represión XXII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos.

Muñoz García, M. J. (1989): «Limitaciones a la capacidad de obrar de la mujer casada en el Derecho Histórico Español. Especial referencia a las leyes 54 a 61 del ordenamiento de Toro y a su proyección», *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, 7, pp. 433-456.

Nirenberg, D. (2016): *Religiones vecinas. Cristianismo, Islam y Judaísmo en la Edad Media y en la actualidad*, Barcelona, Crítica.

Pelaz Flores, D. (2016): «Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales a finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad», *e-Humanista Conversos*, 4, pp. 145-161.

Pérez, J. (2020): *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons.

Pérez Castaño, G. (2015): «Fuentes para el conocimiento del matrimonio judío en la Castilla de la baja Edad Media», en P. Hernández Rodríguez, G. Hernández Sánchez, P. Ortega Martínez, C. Píriz González y P. Poveda Arias, coords., *Amor y sexualidad en la historia*, Colección Temas

y Perspectivas de la Historia, 4, Salamanca, Hergar Ediciones Antema, pp.631-655.

Redondo Jarillo, M. C. (2010), «Delincuencia civil y criminal en las comunidades judías entre el Duero y el Tajo a fines de la Edad Media. Primera parte. Estudio», *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 7 (Ejemplar dedicado a: Pecado-Crimen y Penitencia-Castigo en la Edad Media a través de la literatura y el arte), pp. 244-342.

Rodinson, M. (2015): *¿Pueblo judío o problema judío?*, Buenos Aires, Ed. Canaán.

Suárez Bilbao, F. (2004): «Cristianos contra judíos y conversos», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Asociación Amigos de la Historia Najerillense: Ayuntamiento de Nájera.

Vallejo, J. (2009): «El cáliz de plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del *ius commune*», *Revista de historia del derecho*, 38, pp. 1-13.

Notas

1 La pluralidad de ordenamientos jurídicos y la multiplicidad y superposición de jurisdicciones fueron elementos fundamentales del universo de la justicia y el derecho medievales en el Antiguo Régimen. Para una aproximación, ver entre otros Vallejo, 2009; Mantecón Movellán, 2016; Bonachía Hernando, 1998; Kagan, 1991.

2 En una sociedad crecientemente litigante (Kagan, 1991), los saberes sobre los procesos judiciales y el modo de operar de manera provechosa en los mismos circulaban en amplios niveles sociales y las mujeres accedían a ellos. Estos conocimientos influían para decidir si contratar el servicio de un procurador, o para solicitar uno en caso de pobreza. La mediación que ejercían los procuradores no anulaba las iniciativas y capacidad de agencia de sus representadas. Al contrario, es posible entender en su intervención un vehículo de la participación de las mujeres en los escenarios de la justicia.

3 Este análisis es compartido por otros autores, que encuentran que sus condiciones de vida se asemejaban (Hinojosa Montalvo, 1992).

4 La cursiva es nuestra.

5 En *Partidas* se destaca que tanto judíos como judías debían llevar en sus cabezas señales identificatorias «que sean atal por que conoscan las gentes manifestamente cuál es judio ó judia» (Partida VII, Título XXIV, Ley XI: 675).

6 «Ningún judío nin judía non sea osado de criar fijo de cristiano, nin de cristiana nin de dar su fijo a criar a cristiano nin a cristiana» (Fuero Real, Libro IV, Título II, Ley IV: 119).

7 «defendemos que ningunt cristiano nin cristiana non convide á ningunt judio nin judia, nin reciba otrosi convite dellos para comer nin beber en uno, nin beban del vino que es fecho por mano dellos» (Partida VII, Título XXIV, Ley VIII: 673).

8 Es sabido que a fines de ese siglo se les prohibió poseer heredamientos y se los obligó a

vender las tierras; hecho que, junto con la prohibición que la Iglesia imponía a los cristianos de dedicarse al préstamo con interés, vinculó a los judíos con la actividad financiera y fiscal desde muy temprano. Sancho IV, a partir de una petición en las Cortes de Valladolid de 1293 dispuso que: «tenemos por bien que los heredamientos que auian fasta agora que los uendan del dia que este ordenamiento es fecho fasta vn anno, et que los uendan a quien quisieren, en tal manera que los compradores sean átales que lo puedan y auer con fuero e con derecho» (Cortes, I, 1293, pet. 26: 115).

9 Como ejemplo, tenemos un caso de 1491, donde en la villa de Piedrahíta, en jurisdicción de Ávila, Lidicia tenía un conflicto con unos vecinos cristianos por unas ovejas que les había arrendado su difunto marido. Luego de su fallecimiento, los vecinos no le habían devuelto las ovejas ni tampoco los esquilmos de la lana; motivos que la incentivaron a pedir justicia ante los Reyes Católicos (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, Legajo 149103, 427).

10 Por ejemplo, Ledyzia, vecina de Ávila, hizo en 1484 una acusación criminal ante la monarquía por el homicidio de su marido (AGS, RGS, LEG, 148411, 34).

11 Es el caso de Ceti y Solor, dos vecinas que en lugar de dirigirse a los oficiales de la aljama, dirimieron un conflicto de tipo civil por las puertas que daban a un huerto compartido, primero ante jueces árbitros, que eran vecinos suyos no judíos, y luego ante la Chancillería, cuando una de ellas apeló la sentencia arbitral (ARCV, RE, c. 41, 2).

12 El desempeño frecuente de las mujeres como prestamistas en Lacave, 1998: 52; 151-155; 170-175; 368-370; Luis López, 2007.

13 «Por ello, os pido por favor: inclinad vuestro oído a mi alivio, a mi grito de auxilio (Sal, Lam) y ordenad a mis queridos hermanos, estos tutores, pagar y darme todo lo que me es debido recibir según estos documentos míos» (Lacave, 1998: 426).

14 Este era un mecanismo de resolución típico para resolver el conflicto que esta acción

generaba, no solo en la comunidad judía (García-Oliver, 2005), sino también en algunas legislaciones forales e incluso en *Partidas* (Martín Pérez, 2015).

si non se desdixesen del dicho en/plasamiento y lo diesen por ninguno» (AGS, RGS, LEG, 148702, 47).

15 Ante casos de violación, la tradición hebrea ordenaba, además de la promesa de casamiento, el pago de una multa (García-Oliver, 2005).

16 La negrita es nuestra. Misol tenía conocimiento de cuáles eran los agravantes que convenía citar.

17 La negrita es nuestra.

18 Era tal la violencia contra judíos y judías, que llegaba a alcanzar también a aquellos oficiales regios que notificaban en el concejo las cartas de seguro que los reyes otrogaban a los primeros. Como muestra, el escribano que presentó una orden de emplazamiento contra los agresores de Valmaseda recibió duras amenazas de muerte por parte del alcalde, que dijo que «los avian de enpozar», al escribano y a su procurador, «e lle/uar ajustiçiar al arbol de Garnica y que los/ matarian