

Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla

Rodrigo Laham Cohen

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

CONICET. Argentina

r_lahamcohen@hotmail.com

Resumen

El artículo se centra en las políticas proseguidas frente a los judíos tanto en la Península Itálica como en el orbe hispano. El análisis de las posiciones esgrimidas por Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, junto al examen de la situación efectiva, observable a partir de diversos recursos heurísticos, habilita el esbozo de un panorama en el cual la represión y la tolerancia coexisten. La comparación entre los dos espacios permite, asimismo, comprender las diferentes actitudes adoptadas por los sectores de poder, laicos y religiosos, en relación a las comunidades judías locales, así como también los impactos de tales lineamientos en el período posterior.

Palabras clave

judíos – cristianos – Gregorio Magno – Isidoro de Sevilla

Between repression and tolerance. The ways of the Jews in times of Gregory the Great and Isidore of Sevilla

Summary

The article focuses on policies prosecute against Jews both in Italy and in the Hispanic world. The analysis of the positions expressed by Gregory the Great and Isidore of Seville, as well as the situation reflected by various heuristic resources, allow us to make a picture in which repression and tolerance coexist. The comparison between the two spaces allows us to understand the different attitudes adopted by secular and religious power in the local Jewish communities and the impacts of such guidelines in the following centuries.

Key words

jews – christians – Gregory the Great – Isidore of Seville



1. Introducción

La concepción lacrimosa de la historia judía ha sido, al menos así lo indica el consenso historiográfico, superada. La mirada que hace del derrotero de las comunidades judías un calvario sin fin ha sido puesta una y otra vez en tela de juicio por los estudiosos modernos.¹ Sin embargo, tal rechazo ha sido llevado, en algunos casos, al paroxismo. Los judíos han pasado, en la óptica de algunos historiadores, de grupo segregado, oprimido y coaccionado, a segmento rector y protagonista de la vida política y religiosa.²

El objetivo de este artículo será, precisamente, iluminar la variabilidad presente en dos escenarios de la Europa Occidental de los siglos VI y VII: Italia e Hispania. Intentaremos demostrar que no sólo ambos espacios presentan distintas realidades en lo relativo a las interacciones entre judíos y cristianos sino también que, hacia el interior de cada región, puede observarse la yuxtaposición entre moderación y violencia, tanto a nivel de las comunidades de base, como en lo vinculado a las acciones emprendidas por los sectores de poder laicos y eclesiásticos.

Diversos son los recursos heurísticos a partir de los cuales es posible reconstruir el período: epístolas, sermones, tratados, cánones conciliares y leyes. Por nuestra parte, haremos especial hincapié en las miradas de Gregorio Magno -obispo de Roma entre 590 y 604 d.C.- e Isidoro de Sevilla -obispo de Sevilla entre 600 ca. y 636 d.C.-, dado que no sólo nos permitirán vislumbrar el tipo de interacción presente sino que también viabilizarán el acceso a las concepciones sobre los judíos portadas por dos hombres de Iglesia que dejaron profundas huellas en el pensamiento medieval posterior.³

En cuanto a las voces de los judíos, se han perdido casi por completo. Sólo disponemos de restos epigráficos (Noy, 1993); fuente valorable sin lugar a dudas, pero poco propensa a comunicar cosmovisiones complejas.

2. Escenarios diversos

Hacia el 638 d.C. Braulio de Zaragoza respondió, respetuosa pero firmemente, a las críticas formuladas por Honorio I respecto al supuesto trato benigno dispensado a los **enemigos de la fe** por parte del clero hispano.⁴ La crítica,

¹ Véase la introducción de Nirenberg (2001). Si bien no acordamos con la perspectiva general del autor, su crítica a la “historia lacrimosa” es adecuada.

² Véase la postura sostenida por Bachrach (1973) y sus continuadores. En esta misma línea, aunque con matices, se ubicaba también Orlandis (1980: 215), Riesco Terrero (1993), por su parte, sigue tal visión desde una perspectiva confesional.

³ Sobre los matices en la polémica antijudía, véase a Fredriksen – Irshai (2008).

⁴ La mayor parte de los estudiosos sostiene que la epístola de Honorio hacía referencia,

sin lugar a dudas, había perturbado al discípulo de Isidoro dado que la conducta seguida por la Iglesia visigoda había sido, en líneas generales, de acompañamiento a la política represiva impulsada desde la monarquía. Paradójicamente, la cátedra romana había promocionado en reiteradas oportunidades una acción moderada y gradual en torno a la conversión de la población hebrea. Cuando Braulio comentaba al obispo de Roma que no era perjudicial la dilación con el fin de obtener una conversión más decidida, se acercaba más a la tradición romana que el mismo Honorio. De hecho, Gregorio Magno, había rechazado la conversión forzada de los judíos pocos decenios antes, priorizando la prédica gradual.⁵ El mismo Isidoro de Sevilla, a pesar de cierta ambigüedad en la que nos detendremos más adelante, había llegado a afirmar que la fe no debía obtenerse por la fuerza porque aquellos que eran compelidos violentamente, no proseguían con constancia.⁶

En efecto, el retorno de los conversos forzados⁷ al judaísmo había sido aceptado por la normativa teodosiana siglos antes.⁸ La razón no era, en absoluto, humanitaria sino que recalaba en la inviabilidad de la compulsión. Radica, aquí, una diferencia sustancial entre el escenario itálico y el hispánico. Desde el momento en que Sisebuto impuso la disyuntiva entre exilio y conversión, la situación mutó notablemente. Comunidades enteras se convertirán al cristianismo, si bien -como evidencia el derrotero posterior- el pasaje a la nueva religión será principalmente nominal. El término “judío” obtendrá una polivalencia semántica que tiende a confundir al historiador moderno: “judío” será denominado el cristiano venido desde el judaísmo y “judío” será el hebreo que, por diversos motivos, no se ha convertido (Orlandis 1980: 161).

La Península Itálica, en cambio, presenta un panorama diverso. La conversión forzada no fue establecida y los judíos, según indican las escasas fuentes que poseemos, continuaron la misma vida que llevaban bajo el relativamente bien documentado pontificado de Gregorio Magno. Controlados y limitados;

principalmente, a los judíos, si bien la mención no es directa. Gil (1977: 12-3), en oposición, sostuvo que Honorio apuntaba a las pervivencias arrianas en el reino visigodo. Bradbury (2008: 514), en un artículo actual, no sólo vincula la referencia a los judíos sino que también considera las repercusiones de la epístola papal en la política antijudía posterior. Para el texto de la epístola, véase la edición crítica de Riesco Terrero (1975).

⁵ Gregorio, *Registrum*, I, 45 [Junio, 591].

⁶ Isidoro, *Sententiae*, II, 2, 4.

⁷ Sobre la utilización del término **converso** y el subsecuente peligro de trazar vinculaciones directas con la figura del converso posterior al siglo XV, véase a Cordero Navarro (2000: 36-37). Por nuestra parte, referimos con converso a su uso más simple, al bautizado proveniente de otra religión.

⁸ C.Th. XVI, 8.23. Los fragmentos del **Código Teodosiano** han sido tomados de Mommsen (2005).

reprimidos cuando presentaban una faceta expansiva, podían, sin embargo, continuar con sus actividades.

El siglo VII ha sido presentado como un siglo eminentemente negativo para el desarrollo y supervivencia de las comunidades judías (Colorni, 1980; Cordero Navarro, 2000: 10 y 21). La afirmación, por supuesto, no carece de asidero. El emperador Heraclio dictamina la conversión forzada de los judíos hacia 632 e, incluso, envía una embajada a Dagoberto exigiendo la aplicación de la medida. Misma acción, como hemos comentado, había emprendido Sisebuto hacia el 615, mientras que, por otra parte, algunas fuentes sugieren de modo difuso, la conversión forzada de los judíos en territorio longobardo.⁹ Tales hitos, como señala Gil, se vieron acompañadas por un fuerte énfasis escatológico, tanto en Bizancio como en Europa Occidental. Tal perspectiva apocalíptica -siempre siguiendo al mentado autor- no sólo involucró a los cristianos sino también a los judíos, atizada, sobre todo, por la coyuntural conquista sasánida de Jerusalén.¹⁰ Ahora bien, este horizonte aparentemente homogéneo y evidentemente negativo, oculta, sin embargo, matices. En primer término, no toda Europa occidental fue afectada por persecuciones y conversiones forzadas. En este sentido, el caso de la Italia no longobarda es claro. En segundo lugar y aún más importante, existen serias dudas en torno al cumplimiento efectivo de las legislaciones dimanadas por las autoridades laicas, así como también acerca de la sistematicidad de la aplicación.¹¹ Recordemos que, para el caso visigodo, contamos -principalmente- con legislación. Las leyes, prescriptivas, poco nos dicen acerca de la aplicación efectiva de éstas. Si hacia el segundo año del reinado de Égica -en el 688-689- el judío narbonense Paragoro hizo inscribir en el epitafio de sus hijos la fórmula שלום על ישראל (Shalom al Israel, Paz a Israel) sin miedo a represalias, la normativa, al menos para la región gala bajo control visigodo, no se había cumplido eficientemente (Noy, 1993: 263). Si en L.V. XII, 2, 18, promulgada por el mismo monarca, se establecía la confiscación de esclavos, terrenos, viñedos y demás propiedades a los judíos, éstos habían podido, probablemente, continuar en calidad de propietarios.¹² Para el caso itálico, el Concilio Romano de 743 manifiesta la continuidad de la interacción entre judíos y cristianos al reafirmar,

⁹MGH,ScriptoresrerumMerovingicarum,GestaDagoberti,II;MGH,ScriptorumrerumLongobardicarum et Italicarum, Carmen de sinodo ticiensi.

¹⁰ Gil (1977). García Moreno (1997) es otro de los autores que hacen hincapié en la temática. Por razones de economía de espacio, no nos extenderemos en la problemática.

¹¹ Langmuir (1980) pone en tela de juicio la acción de Dagoberto y la supuesta conversión establecida por los longobardos.

¹² Existen debates acerca de si la ley era referida a conversos recientes o a judíos. Las leyes visigodas han sido tomadas de Zeumer (1902). Sobre la pervivencia de la propiedad fundiaria judía en la Hispania visigoda, véase también a González Salinero (1998).

una vez más, la prohibición de los matrimonios mixtos.¹³

2.1. Gregorio Magno y los judíos

Discurso y praxis de Gregorio Magno frente al judaísmo como realidad abstracta y ante los judíos en tanto sujetos concretos, presentan diversas aristas (Laham Cohen, 2008 y 2009). Frente a la religión judía, el **Consul Dei** no se apartó de la tradición literaria **Adverus Iudaeos** y recaló en la denigración del judaísmo, utilizando epítetos de fuerte contenido peyorativo: incredulidad, perfidia, infidelidad, malicia. Los judíos, recuerda Gregorio a su feligresía a lo largo de las **Homiliae in Evangeliae** rechazaron el mensaje de Dios, se burlaron de Cristo e, incluso, gozaron con su muerte. La Sinagoga, abandonada, había sido dispersada por voluntad divina (Laham Cohen, en prensa).

Esta iteración de las condenas vertidas por la literatura antijudía contrasta, parcialmente, con la acción concreta impulsada por el obispo de Roma, visualizada a través del **Registrum epistularum**. Dicho **corpus** alberga en su seno una gama de actitudes determinadas por contextos particulares, dependiendo, además, del receptor del mensaje.

Dos son, a grandes rasgos, las conductas seguidas por Gregorio Magno frente a los judíos. En primer lugar, sin discriminar posición social de los implicados ni receptor del mensaje, se exigen acciones expeditivas frente a judíos que llevan a cabo prácticas potencialmente expansivas. El caso de Nasas, hebreo siciliano que había erigido un altar en nombre de Elías donde confluían cristianos y judíos, es paradigmático.¹⁴ En contraste con otras declaraciones que veremos más adelante, el obispo romano exige castigo corporal e inmediato al implicado, mostrando un claro malestar por la situación. Misma actitud se observa ante el atisbo de celebración del **shabat** por parte de la comunidad cristiana de Roma (Laham Cohen, 2008). Por último, es notoria la preocupación gregoriana en torno a la posesión de esclavos cristianos por parte de hebreos, práctica censurada desde Constantino y rechazada, una y otra vez, por los códigos legislativos teodosiano y justiniano.¹⁵ La prohibición, que tenía como objetivo central refrenar la tendencia a la conversión de los **mancipia**,¹⁶ no era respetada en

¹³ Hefele – Leclercq (1911: II, VIII, 852). Otros concilios habían sostenido similar prohibición: Canon 19, Concilio de Orleans (533 d.C); Canon 63, Concilio de Toledo IV (633 d.C); Canon 73. Posteriormente, Concilio de París-Meaux (845-846).

¹⁴ Gregorio, **Registrum**, III, 37 [Mayo, 593].

¹⁵ Mommsen (2005) El Código Teodosiano posee un capítulo específico para la temática: **Ne christianum mancipium Iudaeos habeat**. El Código de Justiniano, de escaso impacto en Occidente, poseía también un apartado denominado **Ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel Iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat**.

¹⁶ Sobre la cosmovisión judía frente a los esclavos, véase a Novack (2008). Respecto a la actitud

gran parte de Europa Occidental, tal como indican la iteración de la normativa y gran cantidad de testimonios a lo largo del Alto Medioevo. Ello motivó varias epístolas gregorianas que incluyen distintas regiones: Galia merovingia, Galia visigoda e, incluso, la misma Península Itálica donde las autoridades locales y el propio clero permitían la práctica.¹⁷ La mayoría de los especialistas supone, de hecho, que la felicitación a Recaredo a causa del rechazo al dinero ofrecido por la comunidad judía con el fin de evitar la promulgación de una ley, se relacionaba con la norma LV. XII.2.12 que repetía una interdicción teodosiana sobre la posesión de esclavos. De tal modo el obispo de Roma celebraba la acción del monarca hispano contra lo que denominaba **ludaeorum perfidia**.¹⁸

En segundo término, del **Registrum** se desprenden directivas que podríamos considerar moderadas. Son los sectores económicamente encumbrados y funcionales a la dinámica socioeconómica itálica (Cracco Ruggini, 1987), los principales beneficiados de las políticas gregorianas. En este sentido, el comerciante judío **Nostamnus** es defendido ante el fraude llevado a cabo por un acreedor cristiano mientras que a los terratenientes judíos se les permite conservar a sus esclavos rurales siempre y cuando permanezcan en condición de colonos (Laham Cohen, 2009). En estos casos no es mencionada, ni siquiera de modo tangencial, la necesidad de conversión. Ésta es entendida, además, como un objetivo que debe ser alcanzado mediante la prédica y, en línea con ciertas normativas agustinianas, a través de la mención a las propias escrituras judías.¹⁹ La conversión en el fin de los tiempos, concepto ya instalado desde Pablo en Ro. 11.25,²⁰ daba al pontífice margen para tolerar la presencia judía, en complemento de la doctrina de los **testes veritatis** constituida por Agustín y de larga fortuna en la tradición altomedieval.²¹ La protección de las sinagogas atacadas se enmarca en tales visiones.²²

En cuanto a grupos de menor peso económico, tales como colonos, el

gregoriana ante la esclavitud Serfass (2006). En cuanto a la temática de la esclavitud y la religiosidad de los subordinados en tiempos cristianos, véase a Glancy (2002).

¹⁷ Gregorio, **Registrum**, IX, 214 [Julio, 599]; VII, 21 [Mayo, 597]; IV, 9 [Septiembre, 593].

¹⁸ Gregorio Magno, **Registrum**, IX, 229 [Agosto, 599].

¹⁹ Gregorio, **Registrum**, I, 45 [Junio, 591].

²⁰ Varias son las menciones de la conversión de los judíos al fin de los tiempos en los **Moralia**. A modo de ejemplos, véase -entre otras citas- Gregorio, **Moralia**, Prefacio, 20; II, 59. Referencias del mismo estilo también aparecen en las homilías, a modo de ejemplo, Gregorio, **Homiliae in Evangelia** XXII, 5.

²¹ Sobre la cosmovisión de Agustín sobre los judíos, véase a Cohen (1999).

²² Gregorio, **Registrum**, I, 34 [Marzo, 591 – sinagoga de Terracina]; II, 45 [Agosto, 592 – sinagoga de Terracina]; IX, 196 [Julio, 599 – sinagoga de Cagliari]; VIII, 25 [Junio, 598 – sinagogas de Palermo]; IX, 38 [Octubre, 598 – sinagogas de Palermo].

accionar gregoriano, si bien ya orientado a la conversión, conserva la moderación. Los judíos son incentivados a volcarse al cristianismo mediante la promesa de una rebaja en los **onera**. Si su conversión no es sentida, dice Gregorio explícitamente, al menos sus hijos ya serán formados en el marco del cristianismo.²³

Ahora bien, la realidad observada tras los textos gregorianos presenta una riqueza situacional interesante: integración y violencia coexisten al calor de la interacción entre judíos y cristianos. De este modo, encontramos a clérigos que venden vasos sagrados a comerciantes judíos²⁴ o que, para mayor indignación del **Consul Dei**, devuelven -como hemos visto- los esclavos cristianos refugiados en iglesias a sus dueños hebreos. La posible observancia del **shabat** por parte de algunos cristianos en la Roma del siglo VII -de amplios antecedentes en el mundo clásico y posclásico- coincide con el misterioso altar levantado por Nasas. Mas no todo es coexistencia pacífica. Gregorio intenta imponer la moderación cuando obispos de la Italia suburbicaria expropian sinagogas o impiden la celebración de festividades mosaicas. En algunos casos parece ser parte de la población cristiana la que lleva adelante los desordenes.²⁵ No debe sorprendernos: integración y violencia suelen, en efecto, convivir.

Resumiendo, la Italia de fines del siglo VI presenta un panorama en el cual los judíos, si bien controlados y limitados, pueden continuar su existencia más allá de ciertos hechos de violencia. Los poderes laicos y los religiosos -frontera difusa, tal como demuestra el caso del mismo Gregorio- no impulsan políticas sistemáticas de persecución. Si bien la prédica gregoriana suma otra contribución en la construcción de una imagen negativa del hebreo que tendrá efectos en el largo plazo, las acciones del obispo de Roma tienden al mantenimiento del **status quo**. La situación de cada comunidad judía en particular depende, en última instancia, del entramado local de poder, con fuerte incidencia del obispo local. Ser judío en el cosmos de Gregorio Magno es difícil, pero posible.

2.2. Isidoro de Sevilla y los judíos

Gregorio dedicó sus **Moralia in Iob** a un hombre con el cual había trabado una firme amistad en Constantinopla: Leandro de Sevilla. Distintos fueron los motivos que permitieron la confluencia de los dos hombres de Iglesia en la capital del Imperio: el primero, como apocrisario de Pelagio II; el segundo, en una oscura misión que, se supone, tenía por objetivo obtener apoyo imperial para la rebelión de Hermenegildo.²⁶ Ambos hombres representan con claridad el modelo del obispo

²³ Gregorio, **Registrum**, II, 50 [Julio-Agosto, 592]; V, 7 [Octubre, 594].

²⁴ Gregorio, **Registrum**, I, 66 [Agosto, 591].

²⁵ Gregorio, **Registrum**, IX, 196 [Julio, 599].

²⁶ Fontaine (2002: 76-77). Hermenegildo era, además, sobrino de Leandro. Es interesante

políticamente activo, si bien es cierto que Leandro debió convivir e interactuar con una monarquía relativamente firme mientras que Gregorio asumió, en persona y con poco apoyo imperial, un rol administrativo, económico e, incluso, militar.

Fue bajo la tutela de Leandro que Isidoro, el hermano menor, forjó sus primeras armas intelectuales. Pertenecientes a una familia afincada en la cartaginesa y luego desplazada por motivos desconocidos, Isidoro habría nacido, con toda probabilidad, en Sevilla. En tensión ambivalente con la cultura clásica,²⁷ heredará la cátedra sevillana en el alba del siglo VII, en presencia de un reino recientemente convertido al catolicismo.

Isidoro presenciara, a lo largo de su episcopado, situaciones de fuerte impacto en el devenir de la comunidad judía local. Mucho se ha debatido en torno a los efectos, sobre la política visigoda frente a los hebreos, del pasaje al catolicismo vehiculizado por Recaredo.²⁸ Más allá del debate en particular, lo cierto es que, a lo largo del siglo VII, determinados monarcas visigodos instrumentaron una marcada acción coactiva frente a los judíos.²⁹

Sisebuto impulsa, hacia el 615, una medida que marca un punto de inflexión en el proceso aquí descrito: la elección entre la conversión o el exilio de los judíos hispanos. Se abre, a partir de allí, una gama de realidades ajenas a las percibidas en la Italia de Gregorio Magno. Como veremos, si bien la política coactiva signará las relaciones entre judíos y cristianos, distará de ser exitosa, tal como lo demuestra la iteración de normas y cánones. El mismo Isidoro será consciente de ello y deslizará una sutil crítica en *Historia Gothorum*, al sostener que la conversión había sido realizada con gran celo pero no con sabiduría.³⁰ Tal rechazo programático a la conversión forzada se ve refrendado, como ya hemos visto, en un fragmento de las *Sententiae*.³¹

observar que Isidoro considera al hijo de Leovigildo un simple usurpador, mientras que Gregorio hace de él un mártir de la fe ortodoxa. Isidoro, *Historia Gothorum*, XXV, 49; Gregorio, *Dialogi*, III, 31. Véase Marcotegui Barber (2003).

²⁷ Ya clásico pero aún vigente, el monumental trabajo de Fontaine (1959).

²⁸ Véase, para un panorama general, a Gonzáles Salinero (2002).

²⁹ Sobre la continuidad de la política antijudía, Bachrach (1973) ha iluminado, más allá de las limitaciones metodológicas de su trabajo, la intermitencia de tales medidas.

³⁰ Isidoro, *Historia Gothorum*, 60: *Qui in initio regni sui Iudaeos ad fidem Christianam permovens aemulationem quidem Dei habuit, sed non secundum scientiam potestate enim compulsi, quos provocare fidei ratione oportuit, sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem, donec Christus annuntiatur.* Traducción propia. Texto tomado de la edición crítica de Rodríguez Alonso (1975: 271). La cita final de Pablo implicaría, según Orlandis (1980: 163), el apoyo a la medida. En esta línea, crítica pero respetuosa del accionar monárquico, se moverá el IV concilio de Toledo.

³¹ Véase la nota n. 7. Cazier (1994: 53-54) atribuye una datación tardía a las *Sententiae*, afirmando,

Ahora bien, ¿qué rol desempeñó el obispo sevillano en el proceso? La respuesta puede hallarse en la formulación del canon 57 del IV concilio de Toledo que se llevó a cabo bajo la plena influencia de Isidoro y finalizó, luego de largos años, en 633. Desde lo teórico y en línea con la conducta desplegada por Gregorio Magno se rechaza la compulsión hacia la conversión:

“Así como el hombre, en efecto, pereció por propia voluntad obedeciendo a la serpiente, así, llamándolo la conversión de la propia mente por medio de la gracia de Dios, cada hombre se salva creyendo. Por lo tanto, los hombres deben ser convertidos no con la fuerza sino con la libre voluntad; deben ser persuadidos y no impelidos”.³²

A pesar de ello, el concilio finaliza refrendando la acción de Sisebuto, muerto ya en 621:

“Por otra parte, quienes hace tiempo fueron coaccionados a venir a la cristiandad según fue realizado en los tiempos de religiosísimo príncipe Sisebuto; dado que consta que fueron asociados a los sacramentos divinos, aceptaron la gracia del bautismo, fueron ungidos con el óleo sagrado y hechos partícipes del cuerpo y la sangre del Señor, es necesario que sean obligados a mantener la fe que aceptaron por la fuerza o por la necesidad, para que el nombre de Dios no sea blasfemado y la fe que aceptaron no sea considerada vil y despreciable”.³³

Orlandis (1980: 163) ha sostenido que el concilio adoptó un criterio en base al realismo teologal medieval que atribuía valor indeleble a los actos de dimensión trascendente. Más correcta, a nuestro entender, es la posición que pone de relieve la connivencia entre poderes laicos y religiosos. Si bien hacia el 633 ya se evidenciaba que la fuerza no había logrado erradicar las prácticas judías de la

a su vez, que en este fragmento puede ser observada la evolución del pensamiento isidoriano sobre los judíos luego del parcialmente fallido edicto de conversión.

³²*Sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens perit, sicut a negotia Dei propriae mentis conversione homo quisque credens saluatur. Ergo non uis est libera arbitrii facultate ut conuertantur suadendis, non potius impellendi.* Traducción propia. Tomado de Martínez Díez - Rodríguez (1992: 235).

³³*Quia autem iam pridem ad christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constate ossacramentis diuini associati et baptismi gratiam suscepisse et christi unctos esse et corporis Domini sanguinem exstitisse participes, oportet ut fidei quam uiuere necessitates susceperunt, tenere cogantur in nomine Domini blasphemare et fidem quam susceperunt inuisa contemptibilibus habeatur.* Traducción propia. Tomado de Martínez Díez - Rodríguez (1992: 235-236).

población nominalmente convertida, Isidoro y el clero que se congregó en aquel concilio avalaron la política real más allá de ciertas dudas sobre la metodología. La conversión de los judíos era, tanto para Gregorio como para Isidoro, un hecho deseable y, en última instancia, inexorable. Si el monarca había iniciado el proceso, el obispo de Sevilla no pretendía, al parecer, obstaculizarlo y, como veremos, la constitución de la obra **De Fide Catholica** se orientó a consolidar lo realizado desde el trono. La cercana relación entre monarca y obispo es otro elemento a tomar en cuenta.³⁴

Pero en el IV concilio de Toledo se llegó, incluso, más allá. El canon 60 estableció, en una medida de clara virulencia, la remoción de los niños de las familias recientemente convertidas para su instrucción por parte de padres cristianos.³⁵ Este tipo de acciones llevan a Albert a considerar, en una conclusión opinable, la existencia de un programa isidoriano para la progresiva eliminación del judaísmo de Hispania (Albert, 1990: 214-215).

Un canon aún más novedoso y, sobre todo, de consecuencias más graves, fue el 65:

“Por prescripción del señor y excelentísimo rey Sisenando, este santo concilio determinó que los judíos y los que fueron judíos, de ningún modo aspiren a cargos públicos, porque bajo esta situación hacen una injuria a los cristianos y por eso (ordenamos) que los jueces de las provincias, junto a los sacerdotes, suspendan sus atentados consentidos fraudulentamente y no permitan que ellos hagan uso de los cargos públicos”.³⁶

Iudaei aut ii qui ex Iudaeis sunt, sostiene el texto e imprime a la realidad de la configuración religiosa contornos extremadamente difusos. Se establece, ante todo, un antecedente grave: los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo son nominados como **qui ex Iudaeis**. Tal denominación, huelga decirlo, se halla también en Gregorio Magno. Existe, sin embargo, una diferencia sustancial. Cuando el obispo de Roma utiliza la figura del **Ex Iudaeo** no establece

³⁴ Vale la pena recordar que Sisebuto dedicó su poema sobre los fenómenos celestes, el **Astronomicum**, a Isidoro, mientras que éste le había dedicado **De Natura Rerum**.

³⁵ No es claro el destinatario de la norma. Para algunos historiadores se aplicaría a todos los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo mientras que para otros sólo tendría efectos sobre los conversos judaizantes. Otros han sostenido que se refería a las familias judías aún no convertidas.

³⁶ Praecipiente domino atque excellentissimo Sisenando rege, id constituit sanctum concilium, ut Iudaei aut ii qui ex Iudaeis sunt, officia publicanullatenus appetant, quia sub hac occasione Christianis iniuriam faciunt. Ideoque iudices provinciarum cum sacerdotibus eorum subreptiones fraudulenterelicitas suspendant, et officia publicae eos agere non permittant. Traducción propia. Tomado de Martínez Díez - Rodríguez (1992: 240-1).

diferencia, en la praxis, con un cristiano de origen no judío.³⁷ Cuando el canon 65 menciona a los que provienen del judaísmo los agrupa, ante todo, con los propios judíos y -he aquí la innovación- los inhibe para ejercer cargos públicos. Dos son los fenómenos, inextricablemente unidos, que se desprenden de esta serie de cánones y afectarán la historia del judaísmo hispano hasta la conquista árabe. En primer lugar los **ex judíos** son insertados en una categoría de cristiano con derechos limitados. El segundo aspecto novedoso es la polisemia que adquiere el término “judío”: judío es el judío y judío es el cristiano convertido, voluntaria o coercitivamente, desde el judaísmo. La norma XII.2.10 de la **Lex Visigothorum** prohíbe tanto a judíos bautizados como no bautizados (**ludei seu baptizati, sive non extiterint baptizati**) la testificación en procesos judiciales. La gravedad de la situación radica en la estigmatización de una parte de la población, la cual, incluso adscribiendo a la fe mayoritaria, continúa siendo señalada. Tertuliano había afirmado que cristiano no se nacía, sino que se hacía; la legislación visigoda del siglo VII parece considerar lo opuesto para el caso hebreo: el carácter judío, adquirido en el nacimiento, parece tornarse indeleble.

2.2.1. El *De fide catholica* isidoriano en el marco de la política religiosa visigoda

Conocemos, gracias al incommensurable valor del *Registrum epistularum*, algunas de las acciones emprendidas por Gregorio Magno en relación a los judíos. De Isidoro podemos deducir que su coordinación del IV concilio de Toledo revela, si bien indirectamente, sus decisiones respecto al tema judío. Ahora bien, a diferencia de la producción gregoriana, Isidoro de Sevilla escribió un tratado específico (dos si aceptáramos la atribución de *Quaestiones*³⁸) sobre los judíos. Una conclusión intuitiva, confirmada por el cúmulo de cánones y normas antijudías que plagan el siglo VII, es la gran relevancia que poseía la temática en el orbe hispano. Después de todo, Isidoro no será el último en referirse a los judíos: Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza y Julián, también toledano, insistirán en tópicos similares, incluso, con más violencia. En el cosmos de Gregorio Magno los judíos existen, son controlados, pero no representan, en absoluto, una preocupación principal. El panorama de la Península Ibérica es, claramente, diverso.

La datación del *De Fide* es insegura.³⁹ Sin embargo existe acuerdo, más

³⁷ Gregorio, *Registrum*, VII, 41 [Agosto, 597]. En IV, 31 [Julio, 594] Gregorio exige al subdiácono Anthemio que otorgue ayuda material a Justa, *Exhebraea*.

³⁸ Seguimos aquí el criterio de Cohen (1999: 100) quien, ante la gran cantidad de eruditos que ponen en tela de juicio la autoría isidoriana de la obra, no trabaja sobre ella. Lo propio hace Hillgarth (1983).

³⁹ Trabajaremos, aquí, con la edición de Migne dado que la obra, desde aquella primera edición,

allá de las diferencias, en considerar que es posterior al edicto de Sisebuto. El escenario es, por lo tanto, el de una masa de individuos nominalmente cristianos que continúan adscribiendo, inercialmente, a la praxis mosaica. No conocemos y, probablemente nunca lo hagamos, el tipo de religiosidad que impregnaba a las comunidades de la diáspora. Tal como señalaba Rajak -si bien para un período anterior- no podremos conocer, por ejemplo, el grado de observancia de las normas alimentarias, con nuestra subsecuente incertidumbre en torno al nivel de integración o aislamiento que tal práctica puede involucrar. No conocemos, tampoco, el grado de apego al judaísmo rabínico presente en los judíos de Europa occidental⁴⁰ Ahora bien, si nos basamos en la legislación visigoda y en la normativa eclesiástica, parece primar una interacción que inhabilita la lectura que hace de la autoseparación de las comunidades judías una realidad. Que se prohíban las comidas en común implica, es una verdad de Perogrullo volver a afirmarlo, que judíos y cristianos podían compartir una mesa.

La forzosa integración de un conjunto de individuos acostumbrados, más allá de la posible apertura, a determinadas prácticas como ser el **shabat**, la circuncisión y la celebración de las altas fiestas judías, implicó, paradójicamente la integración a la feligresía cristiana de un conjunto de individuos potencialmente judaizantes. El canon 34 del Concilio de Agde, en 506, insistía en la necesidad de extender el catecumenado para que los judíos conocieran la religión en la que entraban y no realizaran una conversión simulada.⁴¹ Entiéndase aquí que no estamos refiriendo a fanatismo ni a heroica adscripción a una fe, sino a la continuidad inercial de prácticas y costumbres fuertemente arraigadas. En algún punto, las autoridades visigodas lo comprendieron cuando, excepcionalmente, permitieron la abstención de la ingesta de cerdo ya que, decían los judíos recién convertidos, sentían aversión hacia él.⁴²

Será éste el panorama en el que se inserte la obra isidoriana. Diferencia sustancial, insistimos, con la Roma de Gregorio en la cual el pontífice encuentra su principal preocupación en los aspectos morales de la conducta de la población local. El obispo romano hablará de los judíos en las homilías; pero hablará

no fue sometida a nuevos análisis críticos completos. Tal es así que Brepols ha editado nuevamente el tomo 83 de la PL en 1997. Sólo el primer libro del **De Fide** ha sido reeditado críticamente por Vernon Philip Ziolkowski, impreso por la Saint Louis University hacia 1982. La mayoría de los autores especializados, sin embargo, continúan utilizando a la Patrología -por ejemplo Drews (2006).

⁴⁰ Sobre la influencia del judaísmo rabínico en Europa Occidental hacia la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, véase, entre otros, Rutgers (2008); Bonfil (1983).

⁴¹ Hefele – Leclercq (1911: II, II, 966). La conversión sólo podía ser adelantada ante peligro de muerte.

⁴² LV. XII.3.7.

poco de ellos. Lo suficiente, tal vez, para eliminar las tibias tensiones judaizantes que pudieran existir en la población cristiana por causa de la comunidad judía local. Isidoro, en cambio, es testigo de una realidad de mayor complejidad. En algún punto, *De Fide catholicae ueteris et noui testamenti contra Iudaeos* intenta trazar contornos firmes a una realidad difusa.

¿Cómo está compuesta la obra? Consiste, básicamente, en una larga colección de citas bíblicas orientadas a señalar la veracidad del cristianismo, criticando, a su vez, la *incredulitas* judía.⁴³ La *auctoritas* de los profetas, dice Isidoro a su hermana Florentina, demostraba la *infidelium Iudaeorum imperitiam*.⁴⁴

El tenor del tratado remite, inmediatamente, al conjunto de textos enmarcados en la ya secular, para tal época, literatura *Adversus Iudaeos*. Distante del tono utilizado por Gregorio en el *Registrum epistularum*, el *De Fide* tiene claros puntos de contacto con las referencias hechas a judíos tanto en los *Moralia* como en las *Homiliae in Evangelia*. La hostilidad es patente y los judíos son presentados, desde el mismo comienzo de la obra, como *increduli, duricordes e impii*.⁴⁵ A un primer libro que busca anticipar la llegada de Cristo en el Antiguo Testamento,⁴⁶ explicando -a su vez- la doble naturaleza de éste, así como también diversas cuestiones cristológicas y marianas, sigue un segundo, vinculado al rechazo de Israel, los subsecuentes castigos y la aceptación de la gentilidad en el orbe cristiano.⁴⁷

La diferencia con el obispo de Roma es que, en las obras citadas, éste hostilizaba a los judíos sólo tangencialmente mientras que Isidoro realizaba la operación de modo específico, con un grado de sistematicidad que no se observaba, para el ámbito latino, desde Tertuliano. Los análisis isidorianos no son, para el período, novedosos; la extensión del texto y su metódico trato de la problemática, sí.

Especial hincapié recibe, en la primera parte del *De Fide*, la pasión. Los judíos, recuerda Isidoro a su auditorio, pidieron la crucifixión⁴⁸ y participaron

⁴³ Está colección de *testimonia* tenía un claro antecedente en el *Ad Quirinum* de Cipriano. Véase a Pozas Garza (1996); Ruether (1974).

⁴⁴ Isidoro de Sevilla, *De fide Catholica*, Epistola dedicatoria (PL 83, 448). Cazier (1994: 53-54), en una lectura difícil de sustentar, sostiene que el *De fide* respondía al pedido de la hermana de Isidoro quien era abadesa y tenía a su cargo la formación de niños de origen judío, según lo dispuesto por el IV Concilio de Toledo. En la misma línea Saitta (1995: 138).

⁴⁵ A modo de ejemplo, *De fide*, I, I, 1 (PL 83, 449).

⁴⁶ Tanto Agustín como Gregorio insistían en la necesidad de predicar y convencer a los judíos a partir del Antiguo Testamento. Agustín, *Adversus Iudaeos*, I; Gregorio, *Registrum*, XIII, 13 [Noviembre, 602].

⁴⁷ Interesante es el hincapié realizado por Isidoro en la *Crónica* al describir, con bastante extensión para la brevedad de ésta, el fracaso judío del intento de reconstrucción del III Gran Templo, obra patrocinada por Juliano. Isidoro, *Chronicon*, 101.

⁴⁸ Isidoro de Sevilla, *De fide Catholica*, I, 27 (PL. 83, 481).

activamente en la flagelación.⁴⁹ El énfasis en el deicidio se orienta, claramente, a tornar odiosa la imagen del judío.

Dos son, en líneas generales, las posturas respecto a la polémica isidoriana antijudía. En primer término, Blumenkranz -acorde a sus posturas en torno a la temática en el Alto Medioevo- consideraba la existencia de un debate concreto y efectivo del cual participaría Isidoro, vislumbrándose, en algunos pasajes del **De fide**, referencias directas a ésta.⁵⁰ Parente, por su parte, hace hincapié en la convencionalidad de la crítica isidoriana y Stroumsa, incluso, llega a afirmar que Isidoro no conoció a judíos (Parente, 1980; Stroumsa, 2008: 155).

Tanto la postura de Blumenkranz como la de Stroumsa representan posiciones drásticas. Más aún, el debate, en algún punto, es ocioso. La existencia de judíos en territorio hispano, más allá de la discusión demográfica, es incontestable. Si bien podemos considerar que el **De Fide** puede prescindir de la presencia judía en cuanto proveedora de situaciones polémicas, no podemos negar que la misma existencia del tratado confirma el peso del problema para la Hispania del siglo VII. Con el edicto de Sisebuto como acicate, normas y cánones se multiplican hasta la conquista árabe. Poco importa, en última instancia, si Isidoro refleja una polémica efectiva o se limita a repetir antiguas tópicos. Si bien tanto Gregorio como Isidoro bebieron del acervo agustiniano, el uso que dieron al discurso del hiponense sobre los judíos fue diverso, notándose el mayor grado de virulencia desplegado por el sevillano (Cohen, 1999: 97). Lo central, entonces, es saber que el obispo de Sevilla debió terciar en una situación novedosa y construyó, para operar sobre ella, un **nuevo** texto utilizando materiales **viejos**.

Ahora bien, ¿para quién escribe Isidoro el **De fide**? Establecer el auditorio es, sin lugar a dudas, un asunto tan tortuoso como necesario. La misma constitución del mensaje, incluso, se ve condicionada por el público concebido por el emisor. En el caso de Gregorio Magno, los auditorios pueden ser relativamente bien diferenciados. En primer lugar, en el **Registrum**, los receptores de las comunicaciones son transparentes y no implican, excepto contados casos, dificultades. En cuanto a los cuerpos homiléticos, la crítica ha sostenido que las **Homilías sobre el Evangelio** fueron dirigidas a la población de Roma -un auditorio indiferenciado- mientras que las **Homilías sobre Ezequiel** se orientarían a un público predominantemente eclesiástico (Prinzivalli, 2004).

En cuanto al auditorio del **De fide**, parece ser dual: neoconvertos provenientes del judaísmo y cristianos viejos a los cuales el judaísmo podía aún

⁴⁹ Isidoro de Sevilla, **De fide Catholica**, I, 29 – 48 (PL 83, 481 – 490).

⁵⁰ La ya secular disputa sobre el texto de Isaías VII, 14 que menciona a la doncella (según la exégesis judía) o virgen (según la posición cristiana) que parirá, para la casa de David, un niño llamado Emanuel, representaría para Blumenkranz uno de los ejemplos de la vitalidad del debate entre judíos y cristianos para el tiempo de Isidoro. Isidoro, **De Fide**, I, X.

influir.⁵¹ Por su parte Albert enfatiza que la obra estaba pensada con el fin de dotar al clero del utillaje necesario para asegurar la fe de los mentados grupos (Albert, 1990: 208-209).

Desde nuestro punto de vista, Isidoro se dirige, en primer término, a los neoconvertos que, en palabras de Parente (1980: 565) “**vivevano da cristiani, ma pensavano ancora da ebrei**”. Ciertamente es que el comentario del autor italiano es algo simplificador dado que, para el período, es difícil establecer parámetros claros de pensamiento diferenciados entre poblaciones de base judías y cristianas. No obstante, como hemos sostenido antes, existía cierta ortopraxis a la cual los neoconvertos, al parecer, adscribían y siguieron adscribiendo a pesar de ser nominalmente cristianos.

La masa de judíos convertida al cristianismo supuso un problema para las autoridades eclesiásticas que, si bien habían avalado la conversión impulsada desde el trono, se encontraban con un conjunto de sujetos de difícil clasificación. A tal estado de indefinición se aplicó Isidoro de Sevilla con el **De fide**. El sevillano intentó, mediante su compilación, dar forma a una realidad informe; dotar de armas a un clero que debía lidiar con este nuevo tipo de cristiano.

En segundo lugar, vinculado a ello, el utillaje debía servir para evitar la posible adscripción de cristianos viejos a prácticas judías. En un escenario en el cual la incorporación de **ex judíos** implica un mayor grado de cercanía con prácticas como el **shabat**, la abstención del cerdo o la circuncisión, el obispo de Sevilla debía asegurar la imagen negativa del judaísmo.

Gregorio, lo hemos dicho, utilizaba imágenes de fuerte contenido negativo para referir a los judíos. Si bien la difusión de prácticas judías entre la población cristiana, a la luz del **Registrum**, era escasa, tenía suficiente visibilidad como para estimular reacciones por parte de Gregorio. La Hispania de Isidoro presenta, en esencia, la misma problemática, aunque fuertemente amplificada.

2.2.2. Interacciones tras normas, cánones y obras literarias

En una fecha distante del período aquí estudiado, el canon 50 del concilio de Elvira (306 d.C) prohibía, tanto a laicos como a religiosos, compartir alimentos con los judíos (Linder, 1997: 483). Más reveladora es aún la directiva expuesta en el canon 49 donde se afirmaba la interdicción de que los hebreos bendijeran los campos cristianos (Linder, 1997: 483).

Ahora bien, ¿cuál es el panorama presente en la Hispania que Isidoro debió afrontar? Se avizora, en principio, la convivencia y connivencia entre sectores de la población cristiana y grupos judíos. En esta línea LV. XII.3.10 prohíbe a los cristianos aceptar regalos de los hebreos. La ley se hace extensiva,

⁵¹ Ya sostenido desde Blumenkranz (1963: 90).

incluso, al clero.⁵² Tal como han señalado diversos autores, es posible que estos donativos revelen la existencia de prácticas tutelares por parte de ciertos sectores de la aristocracia laica y del clero (Bradbury, 2008: 516; Saitta, 1995: 45). Este hecho explicaría, a su vez, la continuidad de prácticas judías en las forzosamente convertidas comunidades. El poder de la monarquía visigoda dependía, para la efectiva aplicación de la norma, de la colaboración de las elites locales. El caso del conde Froga es, en tal sentido, sintomático. Su férrea defensa de los intereses de los judíos toledanos le valió, hacia inicios del siglo VII, una excomunión, cuya declaración conservamos.⁵³

Las dificultades halladas por la autoridad central a la hora de hacer cumplir las leyes antijudías quedan de manifiesto en una ordenanza de Recesvinto en la cual se establece la excomunión, junto a la confiscación de un cuarto de sus propiedades, a cualquier cristiano que permitiera a los neoconvertos continuar con sus prácticas mosaicas;⁵⁴ prácticas que, sin duda, continuaron, como muestra el canon 9 del XII concilio de Toledo que, hacia el 681, prohibía aún la celebración del **shabat**, la pascua judía, la diferenciación de comidas, etc.⁵⁵

Pero no sólo hallamos pervivencia de costumbres judías sino que también se vislumbran rastros de influencias hebreas en la población cristiana. En esta línea, Chindasvinto promulga una ley en la cual establece la pena de muerte, precedida por torturas, a aquellos cristianos que se circuncidaran.⁵⁶ Evidentemente ciertos ritos judíos continuaban vigentes e, incluso, ejercían atracción sobre algunos segmentos de la sociedad. Este hecho nos lleva, nuevamente, al **De fide**. Frente a la nueva masa de cristianos, portadores inerciales de costumbres judías, existía una población nunca bien cristianizada propensa a influencias alógenas. Más que atacar a los judíos, Isidoro intentará asegurar la fe de los cristianos, nuevos y viejos.

Una temática que ya hemos visto para Gregorio Magno, se reiterará en el mundo hispano con notable similitud: la prohibición de la tenencia de esclavos cristianos por parte de los judíos. El canon 66 del IV concilio de Toledo prohíbe la posesión mientras que el canon 7 del X concilio de la citada ciudad, repudia a los cristianos, algunos de ellos clérigos, que continuaban vendiendo esclavos a los hebreos. Aún el canon 9 del XII concilio de Toledo, en 681, reitera la interdicción. Evidentemente, la continuidad de la utilización de mano de obra cristiana por parte de judíos o neoconvertos no había podido ser eliminada, ni en

⁵² LV. XII.3.24 y 25.

⁵³ MGH, *Epistolae, Epistolae Wisigoticae*, IX, 20, pp. 689-690.

⁵⁴ LV. XII.2.15.

⁵⁵ LV. XII.2.5.

⁵⁶ LV. XII.2.16.

su vertiente esclava ni en lo relativo a la utilización de asalariados.⁵⁷ De hecho, en un movimiento inusitado, Égica alterará la estructura social al establecer que los esclavos cristianos de los **judíos** asumieran el control de las propiedades -hecho que muestra la continuidad de la práctica- obligando a los nuevos amos a continuar con el pago del **Fiscus Iudaicus**. Situación paradójica dado que el impuesto judío sería pagado por cristianos, a fin de mantener el caudal de ingresos por tal vía.

3. A modo de conclusión

“Prohibimos que los mencionados hebreos sean oprimidos o afligidos contra el orden de la razón”, afirmaba enfáticamente Gregorio Magno en agosto de 592.⁵⁸ Los judíos, continuaba la epístola, pueden vivir según establecen las leyes de los romanos. No pueden, sin embargo, poseer esclavos cristianos.⁵⁹ Tal declaración contiene, cuanto menos en germen, la postura práctica gregoriana frente a los judíos: presencia tolerada pero limitada.

Tal actitud no prosperó en Hispania. Allí, el poder monárquico, secundado por algunos hombres de Iglesia, impulsó la extinción del judaísmo. Los resultados fueron ambiguos pero es innegable que los judíos hispanos se vieron sometidos a un proceso de hostigamiento. Es probable que Isidoro de Sevilla no compartiera la metodología de Sisebuto pero, más allá de ello, apoyó la política impulsada por aquel monarca.

Los judíos de la Italia gregoriana aparecen insertos en la sociedad. Son -por lo que sabemos del **Registrum**- terratenientes, colonos, comerciantes, navegantes. Se ven, ciertamente, sometidos a situaciones de tensión como en el caso de las tomas de sinagoga o el entorpecimiento de las celebraciones, tanto por sectores del clero como por segmentos de la población. Son, asimismo, parcialmente limitados en sus actividades económicas, sobre todo en las que involucran la utilización de esclavos cristianos. Pero las limitaciones encuentran su contracara en la interacción. Los judíos comercian con cristianos, toman préstamos de éstos, tienen acceso al pontífice. Hay un judío, incluso, que osa erigir un altar en el que confluyen gentes de la religión mayoritaria. Hallamos, además, la connivencia de las autoridades locales -laicas y religiosas- que, para disgusto de Gregorio, protegen a los judíos en asuntos tan sensibles como, por ejemplo, la posesión de **mancipia** cristianos.

El mundo hispano presenta, casi un tercio de siglo más tarde, un pano-

⁵⁷ LV. XII.3.1 prohíbe el trabajo asalariado para judíos. La disposición tenía como antecedente la norma LV. XII.2.14 que vedaba la subordinación de cristianos por judíos.

⁵⁸ Gregorio, **Registrum**, II, 45 [Agosto, 592]: *Praedictos uero Hebraeos grauari uel affligi contrarium ordinem prohibemus*. Traducción propia.

⁵⁹ *Ibid.*

rama diferente. Ya no existen, supuestamente, sinagogas ni prácticas mosaicas realizadas abiertamente. Hispania estaba, al menos desde la normativa, libre de hebreos. Pero las leyes reiteran, una y otra vez, acusaciones y amenazas, tanto a judíos como a neoconvertos. Se llega, incluso, a amenazar a cristianos no vinculados a un pasado judío, que adscribieran a ritos judaicos. Hay judíos y hay cristianos recientemente convertidos que observan prácticas judías. La dicotomía nosotros / ellos se torna difusa; el neoconverso vive en una posición de frontera. La ley visigoda no es ajena a tal realidad y se torna ambigua: limita las acciones de los recién llegados; los reconoce, los marca; exige **placita** (pactos) grupales que garanticen la verdadera cristianización de los recién llegados. Obliga a este grupo de cristianos recientes a asistir a la iglesia en las jornadas de celebraciones judías; insta a los obispos a prestar especial atención en aquellos días.

El mundo religioso gregoriano aparece, entonces, más simple que el isidoriano. Los judíos son, en el **Registrum**, una presencia normal, aceptable. Son un error, son pérfidos, pero no causan alarma. Las homilías, en tal sentido, son consecuentes. Gregorio construye una imagen negativa del hebreo pero no está obsesionado por el tema. No hay tratados gregorianos específicos contra los judíos. Las tangenciales palabras contra éstos apuntan, de poseer un objetivo, a controlar una realidad existente pero de poco peso. Algunas menciones a la incredulidad del pueblo de Israel bastan, en la cosmovisión del **Consul Dei** para levantar un tabique entre cristianos y judíos. Gregorio cree, tal como señala Markus, vivir en un mundo más cristianizado que el de su gran referente, Agustín. Por ello habla de moral y de conducta. No combate denodadamente herejías; pone el acento en la disciplina, la caridad y el comportamiento (Markus, 2001). El cosmos de Isidoro es diferente. La incorporación de un nuevo grupo de creyentes ha tornado abigarrado el universo religioso hispano. Estos neoconvertos no arrastran costumbres ancestrales de prácticas politeístas sino que provienen de la mismísima matriz del cristianismo. Comparten textos y Dios. Las prácticas judías podían ser explicadas y motivadas desde el Antiguo Testamento. En una población escasamente cristianizada, las diferencias entre ambos monoteísmos no siempre eran claras. Isidoro debe emprender, entonces, una fuerte labor ordenadora. El **De Fide** intenta funcionar a modo de atlas: traza fronteras, establece hitos, marca particularidades. Su objetivo es, entonces, incluir a aquellos recientemente ingresados a la vez que propende a evitar las influencias de éstos sobre los anteriores fieles. En última instancia, Isidoro intentó redefinir un mapa religioso alterado, nominalmente, por la abrupta ruptura de la dicotomía entre judíos y cristianos impulsada por la monarquía visigoda.

No podríamos afirmar que, en lo relativo a la problemática judía, los objetivos de Gregorio Magno y de Isidoro de Sevilla hayan diferido sustancialmente. Ambos hombres de Iglesia rechazaban, desde lo teórico, la conversión forzada y aceptaban

la postura que hacía de los judíos **testes Veritatis**. Los escenarios que debieron afrontar portaban, sin embargo, necesidades de diverso orden. Las respuestas que ensayaron no pueden, bajo ningún punto de vista, ser disociadas de los condicionamientos particulares de cada contexto. Isidoro se encolumnó tras la búsqueda de unidad, tanto política como identitaria, propugnada por la monarquía visigoda, mientras que Gregorio se limitó a contener la disgregación de una Península Itálica lacerada por la guerra gótica y fragmentada por la presencia longobarda y bizantina.

Cuando Gregorio exige al obispo de Cagliari **concordia inter habitatores**, en referencia igualitaria a judíos y cristianos, recuerda al prelado local el peligro longobardo.⁶⁰ El **Consul Dei** nunca consideró benigna la presencia judía; mas su limitado poder expansivo no ameritó respuestas inmediatas en un contexto difícil para Italia. Isidoro era, por fuerza, más optimista. Recaredo había abjurado del arrianismo; Sisebuto había constituido, en su cosmovisión, un reino pio y fuerte en el cual la unidad se encontraba cerca; Suintila había expulsado a los bizantinos. El sevillano vivía tiempos gloriosos mientras que el romano, en lo que Gregorovius llamó la oración fúnebre de la **ciudad eterna**, se preguntaba dónde estaban el pueblo y el senado.⁶¹ Reydellet lo señala con precisión: Agustín construyó dos ciudades, una divina y otra terrena; Gregorio despreció al Siglo pero Isidoro, imbuido de cierto espíritu triunfalista, posó la mirada en la historia de su presente (Reydellet, 1970: 388-400).

Gregorio, que sentía el fin del mundo muy cerca,⁶² no consideraba urgente la temática judía. Después de todo, Pablo había profetizado en **Rm. 25, 11**, la conversión final de los hebreos. Los judíos, por su parte, podían ser efectivamente limitados a través de la legislación y el discurso. El orbe itálico debía solucionar otras problemáticas: el cisma tricapitolino y el arrianismo longobardo eran, de por sí, temas de mayor interés.

Isidoro, en cambio, creía tener la unidad cristiana al alcance de la mano; tal vez no era cuestión de esperar sino de operar. Una ley de Recesvinto sostendrá, años más tarde, que, luego de la extinción de todas las herejías de suelo hispano, solo la incredulidad del judaísmo continuaba contaminando la tierra.⁶³ En esta percepción de unidad, fundada o infundada, operó el obispo de Sevilla. Su obra antijudía recibirá, además, el acicate de una población que, convertida de la mañana a la noche, continuaba -producto de la inercia natural- con parte del ritual mosaico. Isidoro lo sabía. El **De Fide** es producto de tal conocimiento.

⁶⁰ Gregorio, **Registrum**, IX, 196 [Julio, 599].

⁶¹ Gregorovius (1901: 380).

⁶² Infinidad de obras mentan la temática. Piedra fundamental ha sido Dagens (1970). Véase, más actual Cremascoli (1997) y Hester (2007).

⁶³ LV. XII.2.3: **Sola ludeorum nequitia ingemiscimus regiminis nostri arva esse polluta.**

Bibliografía

- Albert, B.-S. (1990). Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*.
- Bachrach, B. (1973). A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711. *The American Historical Review*.
- Blumenkranz, B. (1963). *Les auteurs chrétiens du Moyen Ages sur les juifs et le judaïsme*. París: Mouton & Co.
- Boesch Gajano, S. (1979). Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*.
- Bonfil, R. (1983). Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto medioevo. En AA.VV. *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*. Roma: Pubblicazioni degli Archivi in Stato.
- Bradbury, S. (2006). The Jews of Spain: C. 235 – 638. En S. Katz (Ed.). *The Cambridge History of Judaism* (t. IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cazier, P. (1994). *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*. París: Beauchesne.
- Cohen, Jeremy (1999). *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. California: University Of California Press.
- Colorni, V. (1980). Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII. En AA. VV. *Gliebre inell'alto medioevo. Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- Cordero Navarro, C. (2000). El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisión historiográfica. *España Medieval*.
- Cracco Ruggini, L. (1987). Equal and Less Equal in the Roman World. *Classical Philology*.
- Cremaçoli, G. (1997). La fine dei tempi in Gregorio Magno. *Parola, spirito e vita, Bologna*.
- Dagens, C. (1970). La fin des temps et l'Église selon Saint Grégoire le Grand. *Recherches de Science Religieuse*.
- Drews, W. (2006). *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden-Boston: Brill.
- Fontaine, J. (2002). *Isidore de Seville: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro.
- Fontaine, J. (1959). *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. París: Études Augustiniennes.
- Fredriksen, P. y Irshai, O. (2008). Christian anti-judaism: polemics and policies. En S. Katz (Ed.). *The Cambridge History of Judaism* (t. IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- García Moreno, L. (1993). *Los judíos de la España Antigua*. Madrid: RIALP.

- García Moreno, L. (1997). Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua. **Arqueología, Paleontología y Etnografía**.
- García Iglesias, L. (1978). **Los judíos en la España antigua**. Madrid: Cristiandad.
- Gil, J. (1977). Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII. **Hispania Sacra**.
- Glancy, J. (2002). **Slavery in Early Christianity**. Oxford: Oxford University Press.
- González Salinero, R. (1998). Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii. **Gerión**.
- González Salinero, R. (2002). Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate. En E. Romero (Ed.). **Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave**.
- Gregorovius, F. (1901). **Storia della città di Roma nel Medio Evo**. Roma: Società editrice nazionale.
- Hefele, C. J. Von y Leclercq, H. (1911). **Histoire des conciles d'après les documents originaux**. París: Letouzey et Ané Editeurs.
- Hester, K. (2007). **Eschatology and Pain in St. Gregory the Great. The Christological Synthesis of Gregory's Morals on the Book of Job**. Milton Keynes: Paternoster.
- Hillgarth, J. (1983). The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature 1936-1975. **Studi medievali**.
- Laham Cohen, R. (2008). Entre **Hostes** y **Habitatores**. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- Laham Cohen, R. (2009). Gregorio Magno frente al judaísmo: discurso y praxis. en AA.VV., **Actas de las XII Jornadas Interescuelas, Bariloche**, Universidad Nacional del Comahue.
- Laham Cohen, R. (en prensa). Los judíos en las **Homiliae in Evangelia** de Gregorio Magno en el marco de la literatura **Adversus Iudaeos**. En AA.VV. **Actas de las IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"**. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Langmiur, G. (1980). From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom. En AA.VV. **Gli ebrei nell'alto medioevo**. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- Linder, A. (1997). **The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages**. Detroit: Wayne State University Press.
- Marcotegui Barber, B. (2003). El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo. **Anuario de Historia de la Iglesia**. Navarra: Universidad de Navarra.
- Markus, R. (2001). Gregory the Great's Pagans. En R. Gameson y H. Leyser (Eds.). **Belief & culture in the Middle Ages**. Oxford: Oxford University.
- Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. (1992). **La colección canónica hispana. Concilios**

- hispanos:segundaparte(t.V).Madrid:CSIC-InstitutoEnriqueFlorez.
- Mommsen,T.(2005).LesloisreligieusesdesempereursromainsdeConstantinaThéodose II (312-438), traducción de J. Rougé, introducción y notas de R. Delmaire. París: Les Editions Du Cerf.
- Nirenberg,D.(2001).Comunidadesdeviolencia.Lapersecucióndelasminoríasenla Edad Media. Barcelona: Península.
- Novack, D. (2008). Gentiles in Rabinnic Thought. En S. Katz (Ed.). **The Cambridge History of Judaism** (t. IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- Noy,D.(1993).JewishInscriptionsofWesternEurope.Italy(excludingthecityofRome), Spain and Gaul. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orlandis, J. (1980). Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España. En AA. VV. **Gli ebrei nell'alto medioevo**. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- Parente, F. (1980). La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo. En AA. VV. **Gli ebrei nell'alto medioevo**. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- PozasGarza,R.(1996).Estudiocríticodelostratados“adversusludaeos”enlaAltaEdad Media. Roma: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis.
- Prinzivalli, E. (2004). Gregorio Magno e la comunicazione omiletica. En AA. VV. **GregorioMagnonelXIVcentenariodellamorte**. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Reydellet, M. (1970). Les intentions idéologiques et politiques dans la chronique d'Isidore de Séville. **Mélanges d'Archéologie et D'Histoire**.
- Riesco Terrero, Á. (1975). **Epistolario de San Braulio**. Sevilla: Editorial Católica Española.
- Riesco Terrero, Á. (1993). El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo español y un rey visigodo. **Espacio, tiempo y forma**.
- RodriguezAlonso,C.(1975).LasHistoriasdelosgodos,vándalosysuevosdelsidorode Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción. León: Fuentes y estudios de Historia Leonesa.
- Ruether, R. (1974). The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism. En P. Szarmach (Ed.). **Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages**. New York: State University of New York Press.
- Rutgers, L. (2008). The Jews of Italy: C. 235 – 638. En S. Katz (Ed.). **The Cambridge History of Judaism** (t. IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- Saitta, B. (1995). **L'antisemitismo nella Spagna Visigotica**. Roma: “L'erma” di Bretchneider.

- Serfass, A. (2006). Slavery and Pope Gregory the Great". **Journal of Early Christian Studies**.
- Stroumsa, G. (2008). Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity", en A. Casiday y F. Norris (Eds.). **The Cambridge History of Christianity** (t. II). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zeumer, K. (1902). **Leges Visigothorum**. En **MGH, Leges** (I, T.1). Hanover-Lepizig.

Recibido: 07/05/2010. Aprobado: 22/02/2011