



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El siglo VI

El Papa Gregorio Magno y su mirada sobre las comunidades judías

Autor:

Laham Cohen, Rodrigo

Tutor:

Zurutuza, Hugo Andrés

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

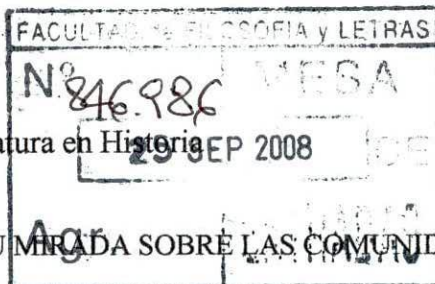


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
14.2.3

Tesis de Licenciatura en Historia



EL SIGLO VI: EL PAPA GREGORIO MAGNO Y SUMERIDA SOBRE LAS COMUNIDADES JUDÍAS

Alumno: Rodrigo Laham Cohen

D.N.I: 30.198.341

Director: Dr. Hugo Andrés Zurutuza



Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

INDICE

- GREGORIO MAGNO, <i>CONSUL DEI</i>	3
- La red gregoriana.....	9
- CONTORNOS DIFUSOS EN LOS INTERSTICIOS DE LA ROMA CRISTIANA.....	13
- Antecedentes.....	19
- Mutaciones.....	37
- Gregorio y la pugna por los contornos.....	44
- <i>Nasas, sceleratissimus Iudaeorum</i>	62
- LA NEFARIA SECTA TOLERADA. AMBIVALENCIAS EN EL ORBE GREGORIANO	83
- El judaísmo: herejía peculiar.....	86
- La sinagoga.....	86
- La oposición a la conversión forzada.....	98
- <i>Nostamnus</i> , comerciante.....	106
- El judaísmo: herejía.....	106
- Homologar al <i>otro</i>	106
- Incentivos materiales.....	108
- <i>Ne christianum mancipium Iudaeos habeat</i>	116
- A MODO DE CONCLUSIÓN.....	131
- BIBLIOGRAFÍA.....	136

GREGORIO MAGNO, *CONSUL DEI*

Sed quia Ecclesia Dei absque rectore esse non poterat, Gregorium diaconum plebs omnis elegit. Hic enim de senatoribus primis, ab adolescentia devotus Deo, in rebus propriis sex in Sicilia monasteria congregavit...¹

Gregorio Magno, obispo de Roma entre los años 590 y 604, es –a todas luces– un individuo situado en una encrucijada histórica. Conjuga, en su persona, facetas que responden a diversas temporalidades. En virtud de ello, la mayoría de los historiadores modernos han reparado en la característica *transicional* del individuo llamado a ser “la figura más destacada del Occidente posterior a la crisis imperial romana”.² Su posición es gráficamente descrita por Petersen:

Gregory the Great is one of those characters who stand at a crossroads in history, beneath a signpost with arms pointing in four directions. Two of the arms, in his case, point in chronological directions: south to classical times and late antiquity; north to the Middle Ages and to modern times. The other two arms point in geographical directions: to the Greek-speaking Eastern Mediterranean area and to the Latin-speaking West, areas which will later signify the Eastern and Western churches.³

Hereadero, tardío, de la *paideia* clásica y plenamente conciente de su origen patricio,⁴ el *giovane aristocratico romano* desarrollará un *cursus honorum* del que se ha podido rastrear el cargo de

¹ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, X, 1 en MIGNE, J., *Patrologia Latina*, Ed. Migne, Paris, 1884 (P.L. a partir de aquí) vol. 71, col. 527.

² ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “El ‘Registrum’ y la organización del espacio social en la Italia de Gregorio Magno” en ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., *Gregorio Magno & su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2006, p. 19.

³ PETERSEN, J., “‘Homo omnino latinus’? The theological and cultural background of Pope Gregory the Great”, *Speculum*, n.62, 1987, p.551.

Por otra parte, Minard lo describe del siguiente modo: “Par sa volonté d’obéissance à l’Empire, il est le dernier pape de l’Antiquité. Par l’indépendance qu’il a été contraint d’assumer, il est le premier pape du Moyen Age”.

MINARD, P., *Grégoire le grand. Registre des lettres*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 12.

⁴ La definición que da Richards sobre Gregorio es sugestiva: “For Gregory was by nature a conservative, an authoritarian and a legalist, an old-fashioned Roman of the best king, public servant and pater familias. This image is stamped on everything he did: his strict insistence on justice for all, including unusually for this period, the Jews; his refusal to learn Greek; his use of the antique title of praetor to describe his tenure of the city prefecture; his insistence above all on the maintenance of order and discipline”. RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979, p. 169. Si bien algunos aspectos gregorianos enumerados por

praefectus urbi.⁵ Su claro posicionamiento dentro de la elite romana, llevó –incluso– a que se lo relacionara con la prestigiosa familia de los *Anicii*.⁶ Tal parentesco, nunca comprobado, opera como elemento legitimador de la posición de prestigio del hombre estudiado.⁷

Los destinos de Gregorio dan un primer giro cuando, a la muerte de su padre, transforma la casa paterna en monasterio y se lanza a la vida monacal. Se muestra cómodo en su elección de vida, hecho que se manifestará claramente en el disgusto que expresarán sus epístolas en el momento en el cual deba asumir cargos de mayor contenido político.⁸ ¿*Topos* o sincero sentir?⁹ Difícil dirimir la cuestión. Lo cierto es que aquél que devino obispo de Roma seguirá lamentándose del nuevo cometido a lo largo de su gobierno.¹⁰

Hacia 579, Pelagio II –obispo de Roma a la sazón– ordena diácono a Gregorio y lo envía como apocrisario a Constantinopla,¹¹ síntoma cardinal de que el monasticismo no había obturado su posicionamiento político. Pero en Constantinopla vuelve a manifestar la tensión entre la faceta

Richards deben ser matizados –su relación con la lengua griega y, como veremos en esta obra, su acción frente al judaísmo– el retrato realizado tiene la virtud de abrir la polémica.

⁵ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Viella, Roma, 2004. Capítulo I, p. 20. La autora, ante la falta de datos precisos, cifra el nacimiento de Gregorio Magno hacia mediados del siglo VI. Respecto a la magistratura que ocupó Gregorio, existen dudas. Algunos autores consideran que accedió a la prefectura mientras otros le atribuyen el cargo de pretor. Véase a DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, G., *Longobardi e Bizantini* en GALASSO, G., (Dir.) *Storia d'Italia*, UTET, Torino, 1995, p. 244.

⁶ Sobre la *gens Anicia* véase el particular trabajo de CRACCO RUGGINI, L., “Gli Anicii a Roma e in Provincia”, *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 100, 1988.

⁷ Rapp resalta los antecedentes eclesiásticos que se contaban entre los ancestros de Gregorio. RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an age of transition*, University of California Press, Berkeley, 2005, p. 126. Wickham, respecto a los linajes patricios, considera: “How to distinguish them is very difficult. This is particularly so with the Anicii, whose status was sufficiently high that all kinds of lesser senators (like Cassiodorus) and parvenus could claim kingship with them on the most tenuous of grounds, the marriage of a cousin to a minor anician or whatever”. Es de hacer notar que Gregorio, al decir del autor, no hizo de su supuesta ascendencia anicia un instrumento de legitimación. WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 154.

⁸ Gregorio, *Registrum*, I, 3 [Septiembre, 590]. La numeración y la datación de las epístolas gregorianas, a lo largo de este trabajo, pertenece al *Corpus Christianorum, series latina* - NORBERG (Ed.), *Gregorius Magnus, Registrum epistularum*, 2 Vols, Brepols, Turnhout, 1982.

En epístola a Leandro, se muestra angustiado respecto a sus obligaciones: *At me multum nunc deprimit honor onerosus, curae immumerae perstrepunt, et cum sese ad Deum animus colligit, hunc suis impulsibus quasi quibusdam gladiis scindunt. Nulla cordis quies est. Prostratum in infimis iacet, suae cogitationis pondere depressum. Aut rara ualde aut nulla hoc in sublimia penna contemplationis leuat. Torpet ignaua mens, et circumlatrantibus curis temporalibus, iam pene ad stuporem deducta, cogitur modo terrena agere, modo etiam quae sunt carnalia dispensare. Aliquando uero fastidio exigente compellitur quaedam etiam cum culpa disponere.* Gregorio, *Registrum*, IX, 136 [Septiembre, 599].

Por otra parte, Gregorio de Tours describe la resistencia de Gregorio Magno a la carga episcopal en *Historia Francorum*, X, 1 (P.L. 71, 527): *Hunc apicem attentius fugere tentans, ne quod prius abjecerat, rursum ei in saeculo de adepto honore jactantia quaedam subreperet: unde factum est ut epistolam ad imperatorem Mauricium dirigeret, cujus filium ex lavacro sancto susceperat, conjurans et multa prece poscens ne unquam consensum praeberet populis, ut hunc hujus honoris gloria sublimaret.*

⁹ TEJA, R., “La cristianización de los ideales en el mundo clásico: el obispo” en *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, Valladolid, 1999.

¹⁰ En un pasaje de la regala pastoral, por ejemplo, se vislumbra el difícil equilibrio que representaba –a ojos de Gregorio– conciliar la contemplación y el gobierno de almas: *Sit rector singulis compassione proximus, prae cunctis contemplatione suspensus, ut et per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat, et per speculationis altitudinem semetipsum quoque invisibilia appetendo transcendat, ne aut alta petens, proximorum infirma despiciat, aut infirmis proximorum congruens, appetere alta derelinquat.* Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, II, 5 (P.L. 77, 32).

¹¹ PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, Ecole Française de Rome, Roma, 1999, pp. 945-949.

estrictamente espiritual y la política, dado que no duda en construir una *atmósfera cerrada* en la capital del Imperio, donde escribirá los comentarios sobre el libro de Job. Ello, como veremos más adelante, no limitó en absoluto la creación de una red constantinopolitana de aliados que Gregorio supo usar cuando las circunstancias lo ameritaron. Finalmente, retorna a Roma en fecha desconocida y los únicos datos que sobrevivieron de aquella etapa nos llegan a través de los vínculos con el monasterio fundado por él mismo.¹²

La muerte de Pelagio II, víctima de la peste en Roma, catapultó a Gregorio al obispado de la ciudad. A regañadientes, según Gregorio de Tours, se convierte en un hombre fundamental en la constitución del poder eclesiástico romano.¹³

Previo al abordaje de aspectos centrales del gobierno gregoriano, es pertinente el análisis de un fragmento de su epitafio, aquél que lo nombra como *Consul Dei*. Tal rótulo nos revela la complejidad subyacente tras la figura del personaje histórico. Dagens es claro:

Cette alliance du vocabulaire politique, lié à la tradition romaine, et du langage chrétien, met en relief l'originalité historique de Grégoire: cet homme a mis en oeuvre une sorte d'éthique, et même de spiritualité, de pouvoir, aussi bien spirituel que temporel. Il a été tout à la fois un homme de gouvernement, héritier des magistrats de l'Antiquité, et un homme de Dieu.¹⁴

Veremos, a lo largo de la obra, la existencia de diversas facetas conjugadas en el accionar del personaje analizado. Observaremos la tensión entre el Gregorio-religioso y el Gregorio-administrador. Descubriremos la flexibilidad de este último; el hombre político, diplomático y sutil que adecua sus acciones al contexto en el cual actúa.

¹² BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Op. Cit., p. 308.

¹³ Véase a PIETRI, L., "Pastor et Consul Dei: Mission spirituelle et gouvernement temporel" en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III: PIETRI, L., (Ed.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, p. 844.

¹⁴ DAGENS, C., "Saint Grégoire le grand, Consul Dei", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1991, p. 33.

Brown, por su parte, no se ha privado de hacer alusión al epitafio gregoriano: "En su epitafio, Gregorio es calificado de *Consul Dei*, 'Cónsul de Dios'. Pero esas alusiones a la continuidad del pasado romano se hacían en buena parte sin contar con él. Gregorio no se consideraba el 'último romano'. Era un praedicator, un hombre llamado a lanzar advertencias sobre el fin de los tiempos". BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 130.

Luce Pietri sostiene respecto al tema en cuestión: "En lui discernant les titres de pastor et de *Consul Dei*, le poète anonyme qui composa au début du VIII siècle, l'épithète du pape, n'entendait certainement pas, dans sa fervente admiration, opposer en sa personne l'homme d'Église et l'homme de gouvernement, car, pour Grégoire, qui n'a pas cessé de donner la priorité absolue à sa mission spirituelle, l'exercice d'un pouvoir temporel représentait seulement le moyen de mieux remplir cette dernière". Véase a PIETRI, L., "Pastor et Consul Dei: Mission spirituelle et gouvernement temporel" en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, Op. Cit., p. 839.

Otro análisis pormenorizado del término *Consul Dei* se halla en SANDERS, G., "L'épithète de Grégoire le grand: banalité ou message?", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit.

Analizaremos, también, las diversas escalas en las cuales el obispo de Roma opera: desde casos particulares que involucran a pobres colonos hasta confrontaciones discursivamente violentas con el emperador. Gregorio conoce, se informa; la capilaridad de su red lo mantiene actualizado dentro de las posibilidades de la época. No obstante, incluso en sus órdenes más sencillas, el *Consul Dei* no pierde de vista el marco geopolítico: la situación de la península itálica, el lugar del Imperio, el papel de los nuevos reinos de corte bárbaro.

Ahora bien, ¿cuál es el contexto en el que discurre el gobierno de Gregorio Magno? En principio, tiene ante sí una Roma que poco conserva del esplendor de la antigua capital imperial. Demográficamente castigada y políticamente marginada, la ciudad del Tiber ya no ocupa un lugar hegemónico en la toma de decisiones. Sufre, incluso, diversos asedios y el mismo Gregorio debe encargarse de organizar la defensa de la ciudad, llegando a un oscuro acuerdo en 593 con las huestes longobardas; acuerdo que desembocará en fuertes enfrentamientos con el exarca de Rávena y, sobre todo, con el emperador Mauricio.¹⁵

El *Consul Dei* no es ajeno a la realidad de la urbe. Ilustra, con tonos sombríos, su percepción de la vieja ciudad:

¿Dónde está ya el senado? ¿Dónde ya el pueblo? Quedaron quebrantados los huesos, se han consumido las carnes, toda clase de dignidades seculares se ha extinguido en ella; toda ella ha hervido a borbotones; y a nosotros, los pocos que quedamos todavía, nos cercan diariamente las armas y cada día nos rodean tribulaciones sin cuento.

Dígase, pues: *Pon también sobre las brasas la olla vaciada*; o sea que, como falta el senado, el pueblo perece y, no obstante, en los pocos que restan se multiplican a diario los dolores y los gemidos. Roma, ya vacía, arde.

Mas, ¿por qué decimos esto de los hombres, cuando, aumentando las ruinas, vemos que también quedan destruidos los edificios?

Por eso de la ciudad ya tan vacía se dice: *Caldéese y lícuese su mismo cobre*, porque ya se está consumiendo la misma olla en que antes se consumían las carnes y los huesos, pues, una vez desaparecidos los hombres, hasta las paredes se caen.

¿Dónde están, si no, los que un día se alegraban de su gloria? ¿Dónde la pompa de ellos? ¿Dónde la soberbia? ¿Dónde el frecuente e inmoderado gozo?¹⁶

¹⁵ Sobre el exarcado en general y la figura del exarca en particular, véase a DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, G., *Longobardi e Bizantini*, Op. Cit.

¹⁶ Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, Libro II, Homilía VI (P.L. 76, 1010): *Ubi enim senatus? Ubi jam populus? Contabuerunt ossa, consumptae sunt carnes, omnis in ea saecularium dignitatum fastus exstinctus est. Excocta est universa compositio ejus. Et tamen ipsos nos paucos qui remansimus adhuc quotidie gladii, adhuc quotidie innumerae tribulationes premunt. Dicatur ergo: Pone quoque eam super prunas vacuam. Quia enim senatus deest, populus interiit, et tamen in paucis qui sunt dolores et gemitus quotidie multiplicantur, jam vacua ardet Roma. Quid autem ista de hominibus dicimus, cum, ruinis crebrescentibus, ipsa quoque destrui aedificia videmus? Unde apte de civitate jam vacua subditur: Incalescat, et liquefiat aes ejus. Jam enim et ipsa olla consumitur, in qua prius et carnes et ossa*

El Senado, icono de la grandeza romana, había sufrido un golpe fatal a lo largo de la guerra gótica emprendida por el emperador Justiniano en el segundo tercio del siglo VI.¹⁷ En tal línea, el fenómeno puede inscribirse en el horizonte general de relativo debilitamiento de las aristocracias delineado por Wickham.¹⁸ Sin embargo, su prestigio –su simbolismo– no había desaparecido. No en vano, Gregorio de Tours calificaba a Gregorio Magno como *senatoribus primis*.¹⁹ Se trataba, no obstante, de un epíteto que denotaba abolengo; no una realidad viva.

Sin embargo, Roma –la *Roma Christiana* que describe Pietri–²⁰ continúa ocupando un lugar fundamental en el devenir del cristianismo occidental. De hecho, el emperador Justiniano había ratificado la primacía de la sede romana, incluso en lo doctrinal, respecto a las otras sedes episcopales principales (Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén).²¹

El epistolario gregoriano, en esta línea, es muestra patente de la importancia conservada por la vieja ciudad. La ingerencia de Gregorio Magno en la península itálica,²² su influencia en el reino visigodo, la misión evangelizadora en *Britannia* y los contactos con el mundo franco, son síntomas claros de que, si bien careciendo de poder efectivo firme, el obispo de Roma era, para la época, una figura central en el orbe cristiano. Gregorio, sin lugar a dudas, extendió las posibilidades de acción

consumebantur, quia postquam defecerunt homines, etiam parietes cadunt. Ubi autem sunt qui in ejus aliquando gloria laetabantur? Ubi eorum pompa? Ubi superbia? Ubi frequens et immoderatum gaudium? Traducción propia.

¹⁷ Al decir de Sotinel, la guerra gótica no sólo extinguió el senado sino que también desorganizó la Iglesia y contribuyó a la pauperización de la aristocracia local. Véase a SOTINEL, C., “Les églises et la reconquista bizantine : Italia”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, *Op. Cit.*, p. 719 ff.

Markus, por su parte, habla de un “*new social landscape*” posterior a las turbulencias vividas ante el intento de reconquista justiniano. MARKUS, R., “Gregory the Great’s Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, n.31, 1981, p.21.

¹⁸ WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, *Op. Cit.* Respecto al efecto de la Guerra gótica sobre la aristocracia romana, dice el autor: “The Gothic war certainly damaged those networks further, however, and after 550 they were over clearly in retreat”. No obstante, considera que la caída no fue absoluta: “It is not that senatorial aristocracy was even then in free fall” (p.205).

¹⁹ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, X, 1 (P.L. 71, 527).

²⁰ PIETRI, CH., *Roma Christiana*, École française de Rome, Paris, 1976. Más actual y de mayor pertinencia para nuestro trabajo es, del mismo autor, “La Rome de Grégoire” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, *Op. Cit.* El académico, además de pasar revista a la omnipresente arquitectura cristiana, estima que, en el marco de la reducción demográfica sufrida por la ciudad de Roma, los individuos vinculados al clero representaban un tercio de la población. “Dans le Rome dépeuplée du pontificat grégorien, ces milliers de clercs et de religieux pèsent d’un poids considérablement accru (au mois dix fois plus : 1 pour 30, voire un pour 20)”. (p. 30).

Cocchini arriba a las mismas conclusiones, basándose tanto en Pietri como en Markus. Presenta, en su artículo, las diferencias entre la Roma de Jerónimo y la gregoriana. COCCHINI, F., “La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno”, en PANI ERMINEI, L., - SINISCALCO, P. (Eds.), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all’Alto Medio Evo*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000.

²¹ AZZARA, C., *L’Ideologia del potere regio nel Papato Altomedievale (Secoli VI-VIII)*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1997, pp. 12-13.

²² El control de las elecciones episcopales así como también la tutela de obispos en la *Italia suburbicaria*, serán, dentro de la esfera eclesiástica, dos actividades centrales de Gregorio Magno. PIETRI, L., “Grégoire et l’Occident latin” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, *Op. Cit.*, p. 857 ; DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, H., *Storia d’Italia* (dirigida por GALASSO, G.), tomo I, *Longobardi e Bizantini*, *Op. Cit.*, p. 247.

de la sede petrina. No en vano Luce Pietri relaciona al *Consul Dei* con un *nouveau prestige du siège apostolique*.²³

Continuando con el entorno político, si bien se ha mencionado la aparición de nuevos interlocutores –los *reinos romano-germánicos* en términos de José Luis Romero²⁴ tal realidad no implicó un corrimiento en lo relativo al interlocutor principal del obispo de Roma: el Imperio. Frente a las líneas historiográficas que consideran a Gregorio Magno el promotor de un supuesto “giro franco”, Azzara sostiene:

Si dunque durante il pontificato di Gregorio Magno Roma si trovò nella condizione di doversi confrontare con nuovi soggetti in occidente, ciascuno dei quali poneva specifiche istanze e problematiche diverse, l'interlocutore privilegiato per la Santa Sede non poteva non rimanere quella *respublica*, l'appartenenza alla quale (non solo in senso politico, ma anche ideologico e culturale) non era in alcun modo suscettibile di essere messa in discussione dal papato a questa data.²⁵

Incluso –razona Azzara– la primacía del interlocutor imperial se manifestaba en las nomenclaturas:

Nel pensiero di Gregorio relativo al carattere dell'autorità imperiale, vi è anzitutto da riscontrare la netta affermazione formulata dal pontefice della superiore dignità del potere del *princeps* rispetto a quello dei diversi *reges gentium*.²⁶

El Imperio es, a ojos de Gregorio Magno, el centro de decisiones más importante. Si bien su relación con el emperador distó de ser buena, la impugnación gregoriana –cuando la hubo– se limitó al plano personal. Gregorio ponía en tela de juicio a Mauricio; no al rol del emperador.²⁷

²³ Sobre Gregorio dicen Pietri y Fraisse-Coué: *Évêque d'une Rome assiégée par les barbares, ruinée et dépeuplée par les intempéries et les épidémies, Grégoire réussit à restaurer et à développer l'autorité et le prestige du siège de Pierre*. PIETRI, L., - FRAISSE-COUÉ, CH., “Grégoire le grand et le nouveau prestige du siège apostolique”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, *Op. Cit.*, p. 839.

²⁴ ROMERO, J. L., *La Edad Media*, FCE, México, 1995.

²⁵ AZZARA, C., *L'Ideologia del potere regio nel Papato Altomedievale (Secoli VI-VIII) Op. Cit.*, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ *Ibid.*, p. 149: “Molta enñasi è stata posta, in più di un'occasione, in sede critica sul contrasto che oppone Gregorio a Maurizio, soprattutto dopo il 595, sia in relazione all'ateggiamento da tenere nei confronti dei Longobardi sia in rapporto alla querelle sul titolo di *universalis* attribuito al patriarca di Constantinopoli: tali dissensi, espressi in modo anche molto aspro, sono stati difatti interpretati come indice di un'incipiente (o già apertamente in atto) rottura “ideologica” tra le due istituzioni di valenza universale, laddove, invece, essi paiono doversi ridurre piuttosto a manifestazioni di disaccordo di carattere per lo più personale e, comunque, di natura del tutto contingente e legata a fatti specifici”.

A diferencia de Azzara, Ullman ve, en las acciones gregorianas, los primeros pasos en torno a una supuesta liberación del *cautiverio bizantino*. Cfr. ULLMAN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1962.

Tal será, entonces, el contexto en el cual el *Consul Dei* actuará. Una Roma asolada; una península itálica desarticulada y dividida por la presencia longobarda; un conjunto de reinos parcialmente organizados y un Imperio lejano pero presente. ¿Cuál es la principal herramienta de Gregorio Magno? La comunicación; las epístolas.

LA RED GREGORIANA

Por medio de cartas y de otras cosas, él corrompía a aquellos que estaban próximos al emperador y a las emperatrices.²⁸

Por medio de cartas y de otras cosas –dice un frustrado Nestorio– actuaba Cirilo de Alejandría. La epístola se revela como una poderosa herramienta a la hora de imponer la voluntad del emisor. Sabemos, asimismo, que las *otras cosas* que utilizaba el obispo de Alejandría eran objetos de alto valor material. La misiva –la sutileza discursiva– era acompañada por oro, alfombras y taburetes de marfil.²⁹

Veremos, a lo largo de la obra, que Gregorio Magno también operaba a través del *arma epistolar*. Las 866 cartas que han sobrevivido son apenas una fracción del total de comunicaciones generadas por el obispo con el fin de efectivizar sus decisiones, posturas y sugerencias. No obstante, las posibilidades materiales de Gregorio no pueden equipararse a las que había tenido Cirilo. Como se ha mencionado, Roma atraviesa una época difícil. ¿Tienen efecto las misivas gregorianas, carentes de fuertes incentivos materiales? Trataremos de develarlo.

Analizaremos, asimismo, la profundidad de las redes personales urdidas por Gregorio. La amplitud y diversidad del entretejido elaborado por el obispo a partir de sus comunicaciones. Gregorio se informa por diversos canales; insta a funcionarios, obispos y hombres de confianza a enviarle epístolas; exige seguimientos de caso. Es más, veremos como, con el fin de resolver diversas problemáticas, se contacta no sólo con el individuo directamente implicado, sino también con sujetos involucrados en el asunto. Gregorio supervisa y hace supervisar. Cada nodo de la red, en una especie de panóptico, observa y es observado.³⁰

²⁸ Nestorio, *Libro de las Heráclidas*, 253. Traducción realizada por Ramón Teja en TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Op. Cit., p. 125. El fragmento hace referencia a las maniobras políticas realizadas por Cirilo de Alejandría a lo largo del concilio de Éfeso.

²⁹ TEJA, R., “‘Se transformaron en otras personas’: la captación de votos y voluntades por Cirilo de Alejandría en el concilio de Éfeso (431)”, en *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Op. Cit.

³⁰ Luce Pietri desecha la hipótesis que considera la existencia de una supuesta burocratización del gobierno de la cátedra romana para el período gregoriano. La autora hace especial hincapié en el peso de las relaciones personales en el

Construye, a partir de su *arma epistolar*, un haz de relaciones que le permite penetrar densamente distintas geografías y diferentes niveles sociales.³¹ Cartas que adulan y reprenden, coaccionan y premian. Gregorio es él y sus cartas. Allí donde llega una epístola, llega la voz del obispo de Roma. ¿Omnipotente? Veremos que no.

El caso de *Marinianus*, por ejemplo, nos permite observar las limitaciones del obispo. Hombre seleccionado por el mismo Gregorio para ocupar la sede de Rávena, da la espalda a su antiguo tutor. El *Consul Dei* protesta; reprende. Empero, *Marinianus* ya pertenece a una constelación de intereses que no se identifica con la ciudad que se ufanaba de contener lo *mejor del género humano*.³² El regionalismo pesa, sobre todo en un mundo donde la comunicación y la imposición del poder efectivo son, en el mejor de los casos, difíciles.³³

Gregorio, sus cartas, sus contactos y sus enviados. La red gregoriana nos remite a aquellos conceptos acuñados por Norbert Elias: *figuraciones* y *homines aperti*.³⁴ Los individuos, entonces, son observados en su relación con sus pares, en el contexto de diversas *cadena de interdependencia*.³⁵ Gregorio deja de ser un átomo en la sociedad, se transforma en un individuo abierto, sometido al movimiento constante; modificando y siendo modificado por las acciones de otros sujetos, por la figuración que todos ellos, en forma no deliberada, conforman.

Ahora bien, las posibilidades que ofrece el *Registrum* –un eficiente dispositivo heurístico para definir la fisonomía social del paisaje eclesiástico de Italia durante el siglo VI–³⁶ son múltiples. Dentro del arco de potencialidades que presenta el citado cuerpo heurístico,³⁷ hemos seleccionado –en virtud de nuestros intereses específicos– la actitud adoptada, desde diversas instancias del grupo religioso dominante, frente al judaísmo. Claro está que, como se verá a lo largo de la obra, el concepto *judaísmo* se disgregará en actores sociales diversos, los que recibirán –dependiendo de variables como ser la posición social, la ubicación geográfica y el peso demográfico, entre otras– tratos diferenciados.

accionar del mencionado obispo. PIETRI, L., “Pastor et Consul Dei : Mission spirituelle et gouvernement temporel” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, *Op. Cit.*, p. 852.

³¹ Sobre la figura del obispo en particular y la naturaleza del liderazgo cristiano en general, véase a RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an age of transition*, *Op. Cit.*

³² Simaco, *Ep.* I, 52.

³³ ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “La diocesi di Ravenna al tempo de Gregorio Magno: il vescovo Marinius”, *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale*, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2005.

³⁴ ELÍAS, N., *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

³⁵ ELÍAS, N., - DUNNING, E., *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, FCE, Madrid, 1992, p. 20-21: “Las acciones de una pluralidad de personas interdependientes se imbrican para formar una estructura entretrejida con ciertas propiedades emergentes, tales como cuotas de poder, ejes de tensión, sistemas de clase, y estratificación (...)”.

³⁶ ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “El ‘Registrum’ y la organización del espacio social en la Italia de Gregorio Magno” en ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., *Gregorio Magno & su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, *Op. Cit.*, p. 23.

³⁷ Acerbi define al *Registrum* como: “una fuente susceptible de lecturas polisémicas y, por lo mismo, cargada de inagotables estímulos epistemológicos”. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Signifier, Madrid, 2006, p. 13.

Rastreadremos las pautas de inclusión/exclusión impuestas desde los centros de poder, así como también el grado de materialización efectivo de éstas. Pondremos especial énfasis en los aspectos interaccionales; los contactos –amistosos u hostiles– entre las comunidades de creyentes. En tal sentido, observaremos que las conductas seguidas por los hombres de Iglesia difieren de aquellas actitudes adoptadas por individuos no ligados de modo directo a la institución eclesiástica. Observaremos, incluso, diferencias dentro del mismo clero. Veremos como Gregorio Magno y los obispos de otras ciudades itálicas discrepan en torno a la actitud adoptada frente a los judíos, con las tensiones que ello acarrea. Es necesario recalcar, por otra parte, que las palabras y conductas gregorianas vertidas en relación al judaísmo, tendrán un fuerte impacto hasta bien entrado el Medioevo. Marcaremos, cuando sea pertinente, tales ecos.

Gregorio Magno, entonces, será nuestra mirilla principal. Si bien el *Registrum*, dada sus características únicas, será nuestro eje, adicionaremos fragmentos de las *Homiliae in Ezechielem*, las *Homiliae in Evangelia* y las *Moralia in Iob* –obras de pluma gregoriana– cuando sea pertinente. Adelantemos, desde ya, la contradicción entre las diatribas dimanadas desde estos últimos cuerpos escriturarios y la tolerancia práctica revelada en el *Registrum*.³⁸

Gregorio, por supuesto, representa un caso límite, excepcional. No obstante tal como decía Braudel:

Jamás se da, en la realidad viva, un individuo encerrado en sí mismo; todas las aventuras individuales se dan en una realidad más compleja.³⁹

Por otra parte, la concurrencia de contemporáneos al *Consul Dei*, como ser Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla, nos ayudará a enriquecer, a través de la comparación, el panorama. Por último, trabajaremos con un arco temporal amplio a fin de rastrear antecedentes y desarrollos posteriores de ciertas conductas visualizadas en el período. En tal sentido, los *corpora* jurídicos imperiales,⁴⁰ así

³⁸ Cohen es claro: “Student’s of Gregory’s teaching concerning the Jews have typically differentiated between the executive rulings of his papal correspondence and the doctrinal pronouncements of his biblical commentaries, as if the pope’s actions diverged from his theological principles in the Jews’ regard. Although I seek to harmonize the various tendencies in Gregory’s outlook as much as possible, the generic distinction between correspondence and commentary provides a convenient basis for a review of his instruction”. COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 74.

Stern, por su parte, agrega: “Grégoire exégète interprète négativement la tolérance dont Grégoire pape fait bénéficier les juifs”. STERN, J., “Israël et l’Eglise dans l’exégèse de Saint Grégoire le Grand”, en *L’esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2000, p. 680.

³⁹ BRAUDEL, F., *La historia y las ciencias sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1984, p. 28. Bloch, refiriéndose a la misma temática, ya había afirmado: “Estimamos que existe en el universo y en la sociedad, una suficiente uniformidad para excluir la eventualidad de divergencias extremas”. BLOCH, M., *Introducción a la historia*, FCE, México, 2006, p. 114.

⁴⁰ Respecto a la utilización del Código Teodosiano como herramienta de análisis histórico véase el debate entre Victor Rutgers (el cual desacredita su uso) y Louis Feldman. Dice éste último: “As to the repetition of laws included in the Codex Theodosianus containing penalties for the conversion to Judaism, Rutgers argues that they do not represent a

como también las resoluciones conciliares, serán de gran importancia en el ensamblaje de la exposición.

Pasemos, ahora sí, a la obra.

current state of affairs but rather a strictly legal statement and that the repetition serves the purpose of supplying information omitted from earlier laws. But my contention is that such laws reflect answers to requests on current practical issues, and the fact that they are more than a century apart indicates that the original prohibition had not been sufficiently strong to stamp out the problem”.

Por nuestra parte, tal como se verá a lo largo de la obra, adherimos a la postura de Feldman. Véase RUTGERS, L., “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman’s ‘Jew and Gentile in the Ancient World’ ”, *Op. Cit.*, p. 370 ff.; FELDMAN, L., “Reflections on Rutgers’s ‘attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period’ ”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 86, 1995, p. 153.

CONTORNOS DIFUSOS EN LOS INTERSTICIOS DE LA ROMA CRISTIANA

Nam si quis dicit hoc de sabbato esse seruandum, dicat, necesse est, etiam carnalia sacrificia persoluenda, dicat praeceptum quoque de circumcissione corporis adhuc usque retinendum.⁴¹

La cita que abre este capítulo no hace más que esbozar la razón del título del apartado. El obispo de Roma, autoridad cardinal del cosmos cristiano, hace un llamado al pueblo de su ciudad, en el cual se repudia y prohíbe –explícitamente– la celebración del *shabat* judío. Tal fragmento es parte de una epístola fechada hacia septiembre del año 602; fecha tardía, sin lugar a dudas, en la que el cristianismo ha logrado apartarse plenamente de la matriz mosaica y ha subsumido a tal religión en un supuesto estado de subordinación y languidez.

No obstante, el panorama que se vislumbra a partir del epistolario gregoriano revela una realidad parcialmente diferente. Si bien Gregorio opera en una urbe de carácter eminentemente cristiano –hecho que se revela patentemente en la *topografía* de la ciudad⁴² lo cierto es que la comunidad judía romana, como veremos a lo largo de la obra, muestra signos de vitalidad.

En la citada misiva, enviada –recordemos– no a un obispo en particular sino a los *cives* de la ciudad de Roma en su totalidad, el obispo hace gala de un fuerte despliegue argumentativo con el fin de lograr la persuasión de su feligresía. Ahora bien, ¿es posible que, en la Roma de inicios del siglo VII, una porción de la población cristiana adscriba a una práctica tan característicamente judía como ser el *shabat*?

Una primigenia respuesta podría considerar que el obispo de Roma está recalando en un discurso, carente de base real, con el fin de hostilizar a la comunidad judía romana. El hecho de que la misiva no esté destinada a un particular sino al colectivo romano, podría ser interpretado como un indicio de ciertos fines propagandísticos. A saber, Gregorio no estaría solicitando una respuesta determinada, efectiva e inmediata –como suele observarse en las diversas epístolas del *Registrum*– sino echando mano a un *topos*, con el fin de fomentar la desconfianza popular frente a los judíos de la urbe. No obstante, como veremos a lo largo del trabajo, tal perspectiva no concuerda con la buena relación entre la comunidad judía romana y el obispo, refrendada a lo largo del epistolario.⁴³

⁴¹ Gregorio Magno, *Registrum*, XIII, I [Septiembre, 602].

⁴² Véase a PIETRI, CH., “La Rome de Grégoire” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit., pp. 17-18.

⁴³ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Op. Cit., p.132, véase *infra*.

Por otra parte, la insistencia del obispo en lo que respecta a la disuasión de la población, evidente en el documento, parece confirmar la visibilidad del fenómeno. De otro modo, ¿sería necesaria la variada gama de herramientas utilizada en la misiva? ¿Tendría sentido seleccionar la epístola hacia la posteridad si se estuviera ante una creación meramente discursiva? Nuestra respuesta a tales interrogantes es, en ambos casos, negativa. Por ende, presuponemos una situación de gran complejidad operando tras la encendida epístola. Gregorio estaría, en la perspectiva más minimalista, sobredimensionando la realidad que discurría en la vieja capital del Imperio romano.

Huelga decir, no obstante, que la problemática abordada por Gregorio Magno en el documento no vuelve a repetirse a lo largo del epistolario; hecho que revela, sin dudas, el lugar secundario que ocupa la temática en la cosmovisión del obispo. De hecho, las 28 epístolas ligadas al judaísmo, sobre un *corpus* de 866, representan un escaso porcentaje (3%). El *Consul Dei* debe lidiar con problemáticas a las que atribuye mayor relevancia; situación que se verifica en relación al número de comunicaciones que recibe cada tópico en el *Registrum*. Mencionemos, sucintamente, algunos de entre ellos: el peligro longobardo, la administración del patrimonio eclesiástico, el abastecimiento y la defensa de Roma, la organización y el gobierno de la Iglesia, el cisma tricapitolino, la protección de monasterios, la pugna en torno al término “ecuménico” utilizado por el patriarca de Constantinopla, las relaciones con el Imperio y los reinos germánicos.⁴⁴

Queda claro, por lo tanto, que –a lo largo de esta obra– no debe perderse de vista que trabajamos sobre un recorte que no representa el núcleo central de las preocupaciones de Gregorio Magno. A decir verdad la acción frente al judaísmo debe ser enmarcada en la actitud gregoriana hacia la alteridad en general, materializada principalmente en la confrontación de los diversos cismas y herejías. Intentaremos, por tanto, delinear la especificidad del judaísmo dentro del conjunto de las heterodoxias.

Una vez aceptado el recorte, podemos convenir que la epístola citada revela, en los *intersticios* de la ciudad de Gregorio, la existencia de contornos difusos. En los recodos de la Roma cristiana –en algunos de sus habitantes y solapada tras la firme ortodoxia del obispo de Roma– primaba una religiosidad polifacética e inclusiva. Cuando estudió el período abarcado entre los años 135 y 425, Marcel Simon comprendió que las relaciones entre judíos y cristianos no podían simplificarse. En vista de ello, las secciones centrales de su ya clásica obra, *Verus Israel*, eran *Le conflit des orthodoxies* y *Contacts et syncrétismes*.⁴⁵ Si bien el arco temporal no es el mismo, las coordenadas que establece el autor son operativas:

⁴⁴ Véase la introducción de MINARD, P., *Grégoire le grand. Registre des lettres, Op. Cit.*

⁴⁵ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964.

Dans la Grande Eglise elle-même, qui seule nous retiendra ici, les réactions à l'égard du judaïsme son loin d'être uniformes. Elles varient d'une région à l'autre, d'un groupement à l'autre ; surtout, celles de la masse des fidèles ne coïncident que de façon très approximative avec celles de la hiérarchie et des docteurs, et parfois leur sont rigoureusement opposées.⁴⁶

La reacción de la *masse des fidèles* siempre ha sido difícil de asir.⁴⁷ Tal aspecto de la religiosidad antigua ha sido ampliamente trabajado en torno a las pervivencias de los paganismos rurales; paganismos que, siguiendo a Brown, *sobrevivieron en las conciencias*.⁴⁸ En esta línea, la figura de Cesáreo de Arlés, obispo de tal ciudad entre los años 502 y 542, es paradigmática. Su magisterio no sólo activó contra las *reminiscencias paganas* sino que sentó precedentes en torno a la detección y coerción de cualquier indole de *superstitio*.⁴⁹

En otro orden de realidades, la misma Roma presencia, en febrero de 495, un hecho que, *a priori*, impacta: la celebración del antiquísimo ritual de los *Lupercalia*, a instancias de los conspicuos miembros del senado romano.⁵⁰ Evidentemente no se trataba de un renacimiento del paganismo clásico. No obstante, el proceso de cristianización de la ciudad revestía, sin lugar a dudas, una dificultad adicional. Roma, el discurrir diario de *Roma aeterna*, se reflejaba en un conjunto de ritos y prácticas de claro corte pagano que hacían a la civilidad de la ciudad.⁵¹ La

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁷ En tal aspecto, Giordano es claro: "Conocemos la religiosidad popular sólo indirectamente, a través de las reprimendas y amonestaciones del clero, más atento a los aspectos negativos, aberrantes y no conformes con sus directrices, preocupado por las desviaciones de piedad oficial y por las prácticas supersticiosas de tantas *murierculae*, de tantos *rustici*, de tantos *idiotae*. El paganismo de estas masas, que nos ha llegado casi de rebote, representa la religiosidad reprimida, combatida y castigada, con todas las sanciones espirituales y materiales". GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 10-11.

⁴⁸ BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, *Op. Cit.*, pp. 91-103.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 94-95: "Lo que con aquellos sermones realizó Cesáreo fue una especie de tour de force pastoral. Domesticó la tremenda inmensidad del paisaje espiritual precristiano de Provenza. Del mismo modo que encerró en su basílica a su congregación para que lo escuchara, aunque fuera a la fuerza, encerró al paganismo dentro de la comunidad cristiana. El paganismo no era, según él, una serie de prácticas independientes, en las que llamaban la atención los atrayentes destellos de un mundo físico plagado de misteriosos poderes precristianos. Antes bien, se presentaba al paganismo como un mero conjunto fragmentario de 'reminiscencias', de 'hábitos sacrílegos', 'costumbres inertes' o 'inmundicias de los gentiles', por emplear los términos de un concilio en la Galia ligeramente posterior, introducidas imperceptiblemente en la Iglesia por obra de una multitud de fieles normales y corrientes".

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91. Por otra parte, Brown cita, en *El cuerpo y la sociedad*, un festival acuático en el que "equipos de jóvenes desnudas retozaban delante de lo que ya era, para aquel tiempo, un populacho totalmente cristianizado".

Del festival, patrocinado por los notables locales en Gerasa (Jordania), tenemos noticias hasta el siglo VI. BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo.*, Muchnik, Barcelona, 1993, p. 46.

⁵¹ Respecto al debate en torno a la imposibilidad de dirimir lo sagrado de lo profano en el mundo antiguo, véase el trabajo de VEYNE, P., "Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine", *Annales*, Vol. 55, 2000.

En la misma línea, sostiene Sotinel respecto a las *Lupercalia*: "D'autre part, la dimension religieuse des lupercales ne me paraît pas aussi insignifiante qu'on le dit parfois. Elles restent –le pape le dénonce– un rite de préservation contre la peste et la stérilité des champs, comme la fête en l'honneur des Dioscures appelle à la protection des marins". SOTINEL, C., "Rome et l'Italie de la fin de l'empire au royaume gotique", en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, *Op. Cit.*, p. 310.

Confróntese la óptica con MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p.133-134: "The attack on the Lupercalia is not so much an attack on 'remains of paganism' as on traditions of

ceremonia del *adventus*, tratada por Frascetti, es sumamente explicativa. ¿Cómo cristianizar una práctica que incluye sacrificios a Júpiter Óptimo Máximo?⁵² En palabras del autor:

La vita quotidiana di Roma, i *Ludi*, i *circenses* e i *munera*, in connessione diretta con le feste cittadine, erano per lui [Se refiere a Constantino] esperienze impraticabili, dalle quali come cristiano doveva tenersi inevitabilmente lontano. I Romani al contrario amavano profondamente queste loro feste che sentivano – e continuarono a sentire ancora molto più tardi, fino alla fine del V secolo – como parte integrante e irrinunciabile di una dimensione specifica di vita cittadina, della loro stessa *civilitas*.⁵³

Zurutuza, por su parte, desarrolla la misma problemática cuando trabaja sobre el calendario romano.⁵⁴ ¿Es posible alterar, de un plumazo y para siempre, las costumbres cívicas y los ritmos de una ciudad intrínsecamente imbricados en el ideario pagano? La respuesta es negativa o, cuanto menos, matizada. El proceso de cristianización distó, con mucho, de ser lineal.⁵⁵ En tal sentido, Robert Markus hace de la gradual *de-secularización* de la sociedad –impulsada desde el clero– el eje de su obra sobre el fin del mundo antiguo.⁵⁶

roman urban living: it is one symptom of the ascendancy of the Roman Church was hastening to establish over an independent civic life with its own momentum and rhythm a step towards absorbing its remnants in a sacralized Christian order which had no place for the 'secular'".

⁵² FRASCETTI, A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*. Laterza, Roma-Bari, 2004. Principalmente los primeros dos capítulos de la obra.

⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴ ZURUTUZA, H., "Emperadores, burócratas, magos y astrólogos" en ZURUTUZA, H., BOTALLA, H., *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano (Sociedad - Política - Religión)*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1998. El siguiente fragmento es ilustrativo: "Finalmente, recordamos dos casos expresivos del tono cultural de una época en la que inercias y mutaciones redefinían la organización social y simbólica de los centros urbanos. Uno ocurrido en torno al 440, cuando los cristianos de Rávena participaban de la gran fiesta de Capodanno en ocasión de las Calendas de Enero, integrando una procesión que revivía la euforia cósmica pagana. Los hombres, vestidos como los más importantes planetas, en realidad representando a los dioses del panteón romano, desfilaban solemnemente por el hipódromo de la ciudad" (p.223).

Véase también a PIETRI, CH., "Le temps de la semaine á Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VI)" en AA.VV., *Le Temps Chrétien. De la fin de l'antiquité au Moyen âge*. III-XIII siècles, CNRS, Paris, 1984.

⁵⁵ Un trabajo central en torno a la temática es el análisis desplegado por Rudi Künzel. El autor contrapone, a grandes rasgos, las observaciones de Dieter Harmening con las de Aron Gurevich. Para el primero, las menciones presentes en fuentes de periodo alto medieval que hacen referencia a prácticas paganas, no representan más que la iteración de antiguos lugares comunes. Para Gurevitch, en cambio, el paganismo del periodo sigue vivo, y no podemos reducir lo sostenido por las fuentes a meros *topoi*. Künzel, por su parte, con clara influencia del segundo, sostiene que no se debe excluir la posibilidad de correspondencia entre *topos* y realidad, si bien suele ser imposible conocer las formas específicas de las prácticas que, efectivamente, se están llevando a cabo. KÜNZEL, R., "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", *Annales*, 1992. Respecto al concepto de *topos*, en su faceta de "reservorio de estereotipos", véase a BARTHES, R., *Investigaciones retóricas I: La antigua retórica*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1974, pp. 137-138.

⁵⁶ MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, *Op. Cit.*, p.226-227: "The secular became marginalized, merged in or absorbed by the sacred, both in discourse and in the social structure and institutions. Corresponding to the 'epistemological excision' of the secular from Christian discourse a 'de-secularization' of its society took place on a variety of levels. I have traced this process in some of what seemed to me the most revealing areas in which secular institutions and practices were engulfed within a sacred sphere, and investigated the pressures which brought this about how secular Roman time was transformed into Christian liturgical time; how the geography of the Roman Empire received a thick overlay of sacred topography; how popular entertainments and customs were modified, or resisted modification, under the pressure of the sacred or, if not the sacred, the clergy. In all this, we observed a convergence towards a society defined by contours largely religious in nature".

Tomemos un último ejemplo, también centrado en la ciudad tratada. Hacia una fecha tan tardía como 743, Bonifacio envía una epístola al obispo de Roma, Zacarías, en la cual comenta indignado que, “junto a la basílica de San Pedro”, no sólo se festejaban las calendas de enero sino que las mujeres utilizaban “amuletos y brazaletes de formas paganas”,⁵⁷ los cuales, para mayor indignación del religioso, eran vendidos en plena calle.⁵⁸ El fenómeno no era nuevo. De hecho, tal como remarca Giordano para el período clásico:

La religión romana, en el periodo más espléndido de la trinidad capitolina y del culto del emperador con su correspondiente teología de la Victoria, ve coexistir junto a los cultos reconocidos por la autoridad y al lado de las divinidades oficiales, que aseguran la salvación del Estado, toda una multitud de divinidades inferiores y de ritos particulares, que el hombre, como individuo y como grupo étnico o parental, venera y practica porque los siente más proporcionados a las propias aspiraciones, más congeniales y más próximos a sí mismos desde tiempo inmemorial y porque a su protección está confiada su propia prosperidad y supervivencia.⁵⁹

Ahora bien, más allá del denominador común, encarnado en la temática de un tipo de religiosidad permeable, es de hacer notar que el caso expuesto en la epístola gregoriana no pertenece al mismo orden de realidades al que se enfrentaba Cesáreo de Arlés. El judaísmo –claro está– no representa, en el caso itálico y a diferencia de los paganismos rurales, una realidad preexistente que pudiera coincidir con lo que Ginzburg ha denominado (si bien para un período posterior) *religión campesina*.⁶⁰ No se debe, ergo, perder de vista la diferencia entre ambos fenómenos. Los paganismos rurales hunden sus raíces en un terreno abonado por siglos de costumbres, tradiciones y ritos. Gregorio mismo era consciente de la fuerza de tales prácticas. Por ejemplo, en la isla de Córcega, menciona a campesinos que –luego de haber sido cristianizados– continuaban venerando *ligna et lapides*.⁶¹

⁵⁷ Las filacterias y los talismanes no eran patrimonio exclusivo de ningún grupo. Tal como señala Giordano, su utilización estaba difundida en judíos, cristianos y paganos, principalmente en las masas. GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Op. Cit., principalmente el capítulo “filacterias y talismanes”, p. 155 ff.

⁵⁸ BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Op. Cit., p. 233. Nótese que el judaísmo talmúdico hace hincapié en la prohibición de interactuar con paganos en días vecinos a las calendas. HADAS-LEBEL, M., “Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain”, ANRW, Berlin, 1979. Véase *infra*.

⁵⁹ GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Op. Cit., pp. 14-15.

⁶⁰ GINZBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001. La temática recorre toda la obra. Para mayor especificidad ver pp. 136-137.

Giordano, refiriéndose al período altomedieval, sostiene: “En las conversiones individuales o de masa, la nueva profesión de fe no venía generalmente a sustituir, sino a superponerse a un back-ground de religiosidad: había actitudes espirituales enraizadas, sedimentos profundos de una interioridad indeterminada, supervivencias indestructibles de prácticas y de creencias que continuaban informando y condicionando, incluso sin saberlo el individuo, su nueva profesión religiosa”. GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Op. Cit., p. 21.

⁶¹ Gregorio, *Registrum*, VIII, 1 [Septiembre, 597]: *Et siue eos qui aliquando fideles fuerunt sed ad cultum idolorum negligentia aut necessitate faciente reuersi sunt, festinet cum indicta paenitentia aliquantium dierum ad fidem*

Aquel grupo de cristianos que probablemente celebraba algún rito del *shabat* en los albores del siglo VII no respondía a una tradición preexistente. En este último caso lo que primaba era una religiosidad dilatada, de contornos inestables; una *sacralidad difusa* en palabras de Brown,⁶² la cual, a pesar de los esfuerzos de los centros de poder cristianos, no podía ser completamente controlada ni sujeta. A saber, cierto es que la celebración del día sagrado judío y la firme creencia en el advenimiento de Cristo, representaban dos realidades que, en la cosmovisión de Gregorio Magno, resultaban inconmensurables. No obstante, como manifiesta la epístola referida al *shabat*, tal inconmensurabilidad distaba de ser obvia en las concepciones de todos los *cives Romani*, los cuales, en general, apenas conocían los fundamentos teológicos de la religión.⁶³ Giordano, de modo similar a Brown, presenta el fenómeno como *superposición de zonas sacrales*.⁶⁴

Hemos atribuido a la cosmovisión del hombre tardoantiguo, un carácter *compartimentado*.⁶⁵ Por tanto, si aceptamos la penetración de la práctica del *shabat* en una porción –probablemente pequeña– de la población cristiana de Roma y descartamos la existencia de una fuente previa de la que abrevaba, podemos sugerir una primera explicación: la presencia de una comunidad judía dinámica, con cierto nivel de influencia sobre la población de la antigua capital del Imperio.⁶⁶ Mencionemos, asimismo, que el modelo que aquí presentaremos dista de ser unidireccional; se hará hincapié en el concepto de interacción, de intercambios recíprocos.

reducere, ut reatum suum plangere debeant, et tanto firmiter teneant hoc, ad quod Deo adiuuante Domino reuertuntur, quanto illud perfecte defleuerint, unde discedunt, siue eos qui necdum baptizati sunt, admonendo, rogando, de uenturo iudicio terrendo, rationem quoque reddendo, quia ligna et lapides colere non debent, festinet fraternitas tua omnipotenti Domino congregare; ut in aduentu eius, cum districtus dies iudicii uenerit, in numero sanctorum possit tua sanctitas inueniri. Véase también a PERGOLA, PH., “Gli interventi di Gregorio in Corsica” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit.

Por otra parte, en la epístola VIII, 19, Gregorio, en comunicación al obispo terracinese, menciona a *adoradores de árboles*. Más allá de nuestra imposibilidad de conocer el culto con precisión, lo cierto es que las palabras gregorianas denotan una realidad que excedía el control episcopal. Acerbi es clara cuando sostiene que se debe asignar atención a la importancia que “(...) revestía en el mundo campesino esta religiosidad popular que acompañaba y permeaba la vida de cada día en los ritmos de trabajo agrícola y pastoril, y a no infravalorar el significado histórico profundo de las persistencias de sus ritos y de sus expresiones culturales”. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Op. Cit., p. 61.

⁶² BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Op. Cit., p. 92.

⁶³ Dice Giordano acerca de los efectos de la organización catequística tridentina: “Un aprendizaje memorístico de unos pocos rudimentos religiosos, de los que no siempre se entendía el sentido pleno y que incluso llegaban a ser olvidados con el paso de unos pocos años”.

GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Op. Cit., p. 19.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 20: “La religiosidad popular de base, expresión espontánea de la masa, no apostata, no se niega ni renuncia a sí misma; asume connotaciones nuevas, se desarrolla en el tiempo y en el espacio en contacto con experiencias nuevas y en condiciones diferentes. Se puede pensar en una superposición de zonas sacrales, en una acumulación de entidades culturales diversas siempre confrontadas, muchas veces en conflicto más o menos latente, con la mediación de un lenguaje frecuentemente idéntico”.

⁶⁵ BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Op. Cit., p. 42.

⁶⁶ Rutgers, centrando su análisis en el siglo V, sostiene: “Referents scattered throughout the literature of this period, together with several laws integrated in the *Codex Theodosianus*, support inferences made on the basis of the archaeological finds: that well into the fifth century Judaism held a powerful attraction for at least segments of the Christian population. This implies that Jews were not as unsociable as certain Church fathers or rabbis might have wished”. RUTGERS, L., “Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archaeology*. Vol. 96, 1992, p. 104.

Antes de continuar, se torna pertinente situar el análisis en los tiempos previos a Gregorio. ¿Tiene, la situación descrita, antecedentes en las fuentes de los períodos anteriores? ¿Existen documentos que sugieran fenómenos de interacción e influencia? La reconstrucción del proceso que desemboca en el judaísmo y en el cristianismo de la etapa gregoriana, resultará operativa no sólo para contextualizar la epístola reseñada sino también para comprender el global de las conductas desplegadas por Gregorio a lo largo del *Registrum*.

ANTECEDENTES

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para conseguir un prosélito, y cuando llega a serlo, le hacéis hijo de la condenación el doble más que vosotros!⁶⁷

Afortunadamente, la información referida a las potencialidades expansivas del judaísmo, desde los albores del primer siglo de la era común, es abundante.⁶⁸

Podríamos iniciar la pesquisa partiendo de Flavio Josefo, figura eminentemente controvertida, cuya imagen ha oscilado entre la de un partisano judío y la de un traidor romanizado.⁶⁹ No es este el lugar indicado para analizar las diversas perspectivas habidas entre historiadores modernos, como ser la parcial oposición entre Arnaldo Momigliano y Pierre Vidal-Naquet en relación a la figura citada.⁷⁰ Baste, para nuestros fines, considerar a Josefo un historiador que, si bien tendencioso en algunos aspectos, permite extraer ciertas directrices del período que presenció.

En esta línea, existen algunas afirmaciones del historiador judeo-romano que, si bien opinables, nos inducen a considerar que la fuerza expansiva del judaísmo era, cuanto menos, verosímil. Fuerza

⁶⁷ Mt. 23, 15 (Tomado de *Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brower, Bruselas, 1967. Todas las citas bíblicas serán tomadas de la mentada traducción). Mucho se ha debatido en torno a este versículo. Véase a BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Laterza, Bari, 2001, pp. 183-184.

⁶⁸ La magnitud del proselitismo judío e, incluso, la propia existencia del fenómeno, han suscitado un fuerte debate en la comunidad académica. Entre los individuos que han, desde principios de siglo, respondido afirmativamente a la cuestión encontramos a Adolf Von Harnack, Jean Juster, Marcel Simon, Menahem Stern, y Louis Feldman para nombrar sólo a los más representativos. En la vereda opuesta hallamos a Johannes Munck, Scot McKnight y a Martin Goodman. El trabajo de Carleton Paget, autor que toma partido por el primer grupo mencionado, es de suma utilidad para acercarse al estado de la cuestión. Véase a CARLETON PAGET, J., "Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?", *Journal for the Study of the New Testament*, Cambridge, 1996.

⁶⁹ Véase, entre otros, PUCCI BEN ZEEV, M., "Caesar's decrees in the Antiquities: Josephus forgeries or authentic roman senatus consulta?", *Athenaeum*, 1996; MOHERING, H.R., 'The *Acta pro Judaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus', en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, vol. III, Leiden, 1975.

⁷⁰ Véase, entre otros, VIDAL-NAQUET, P., "Flavio Josefo y Masada" y "Flavio Josefo y los profetas", *Los judíos, la memoria y el presente*, FCE, Buenos Aires, 1996; MOMIGLIANO, A., "Flavio Giuseppe e la visita di Alessandro a Gerusalemme"; "Ciò che Flavio Giuseppe non vide"; "Un'apologia del giudaismo: il *Contro Apione* di Flavio Giuseppe" e "Interpretazione dei simboli giudeo-ellenistici", en *Pagine Ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987; "Ebrei e Greci", en *Storia e storiografia Anticua*, Il Mulino, Bologna, 1987; *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996; TROIANI, L., "I lettori delle antichità giudaiche di Giuseppe. Prospettive e problemi", *Athenaeum*, 1986.

que, principalmente, se basaba en la pujanza de las diversas comunidades judías del mediterráneo. Ciertos fragmentos esbozan tal realidad:

No es fácil encontrar un lugar en el mundo habitado que no haya recibido a este pueblo [al judío] y que no haya sido dominado por él.⁷¹

Sólo sus propias esposas les causaban recelo, que eran casi todas adictas a la religión judía.⁷²

Por su parte, Filón de Alejandría, aquel hombre que, desde la perspectiva pesimista de un Momigliano ya decepcionado por las leyes raciales de Mussolini,⁷³ “había escrito teniendo en mente tanto a los judíos como a los gentiles” pero no había revestido “gran interés para ninguno de tales pueblos”,⁷⁴ llegó a considerar –evidentemente impactado por su Alejandría natal– que la mitad de la población mundial existente era judía.⁷⁵ Sostenía, en un tono claramente apologético:

Podemos afirmar que desde el Occidente hasta el Oriente no hay país, nación o estado que no sienta desapego por las leyes extranjeras, y no piense que, despreciando las de los otros, aumentará el crédito de las propias. Con nuestras leyes no pasa lo mismo. Ellas despiertan y atraen el interés de todos, de los no griegos, de los griegos, de los habitantes del continente, de los isleños, de las naciones del este y del oeste, de Europa y Asia, y de todo el mundo habitado, desde un extremo a otro.⁷⁶

Dejaremos, en este punto, las perspectivas de los individuos citados ya que su sesgo es evidente. Queda claro, no obstante, que el judaísmo representaba –en sus plumas– un fenómeno pujante y expansivo. Ahora bien, ¿se corrobora tal perspectiva en fuentes exógenas al judaísmo? Pasemos a ellas.

⁷¹ Josefo, *Antigüedades judaicas*, XIV, 115, *Obras completas de Flavio Josefo. Antigüedades judías*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1961. Las palabras citadas habrían sido escritas, según Josefo, por Estrabón.

⁷² Josefo, *Bellum Iudaicum*, II, 20, 2.560. Tales palabras hacen referencia a la masacre de judíos realizada por los sirios *Obras completas de Flavio Josefo. La guerra de los judíos*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1961.

⁷³ PARENTE, F., “Arnaldo Momigliano e il Giudaismo. Tra Storia e autobiografia”, *Hist. Historiographie*, 16, Roma, 1989; BERTI, S., Introducción a *Pagine Ebraiche... Op. Cit.*

⁷⁴ Traducción propia de MOMIGLIANO, A., “Ebrei e Greci”, *Storia e storiografia... Op. Cit.*, p. 170. Confróntese con Benoit y Simon, los cuales resaltan la inserción de Filón en el abigarrado cosmos alejandrino. De hecho, fue el líder de la embajada judía enviada al emperador Calígula. En tal sentido, no representa una desviación de la tradición sino una vertiente más de una realidad polifacética. BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, *Op. Cit.*, pp. 176-179. Sobre Filón véase también a BIRNBAUM, E., “Two Millenia Later: General Resources and Particular Perspectives on Philo the Jew”, *Currents in Biblical Research*, 2006.

⁷⁵ Filón de Alejandría, *De Vita Mosis*, II, 5, 27. *Obras completas de Filón de Alejandría. La vida de Moisés*, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1976. Obviamente, la realidad alejandrina era excepcional. La situación de Roma, la segunda comunidad diaspórica en importancia, era notablemente diversa.

⁷⁶ Filón de Alejandría, *De Vita Mosis*, II, 4, 20. *Obras completas de Filón de Alejandría, Op. Cit.*

Comencemos por la emblemática figura de Tácito. A decir verdad lo escrito por aquel historiador clásico, en lo relativo a la temática judía, es imposible de agotar en el marco de este trabajo. Baste comentar que, con un nivel de violencia discursiva importante, atribuye al judaísmo, al que denomina *superstitio*,⁷⁷ un carácter misántropo –*odium generis humani*– y extremista.⁷⁸ Según Tácito los judíos comen aisladamente, se abstienen de la carne de cerdo y no cohabitan con mujeres gentiles, entre otras actitudes que los separan del orbe romano. Una frase, que responde a lo que Hartog ha definido como “antimismo”,⁷⁹ parece condensar su pensamiento:

Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursus concessa apud illos quae nobisi incesta.⁸⁰

Cuando pasamos a la temática que nos convoca –el potencial expansivo del judaísmo en los primeros siglos del milenio– hallamos un pasaje orientador:

Transgressi in morem eorum idem usurpant, nec quidquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.⁸¹

Evidentemente, entre las preocupaciones de Tácito, el judaísmo, si bien no central, es visible. El último pasaje vertido manifiesta, claramente, que el autor tiene conocimiento de la existencia de prácticas proselitistas judías. No podía ser de otro modo. Menahem Stern es claro cuando afirma “The first century C.E. and the beginning of the second saw the heyday of Jewish proselytism.”⁸² Este elemento –la incipiente penetración del judaísmo en algunos sectores de la sociedad romana clásica– explica, además, el nivel de virulencia mediante el cual Tácito y sus contemporáneos juzgaban las costumbres mosaicas. Por supuesto que la citada belicosidad debe ser considerada,

⁷⁷ Tácito, *Historiae*, II, 4, 3. Sobre la variedad y las implicancias de los epítetos trabajaremos más adelante.

⁷⁸ Es de hacer notar que un importante número de acusaciones vertidas sobre los judíos (dogmatismo, exclusivismo, irracionalidad, ateísmo, misantropía, *lascivia e impudicitia* entre otras) serán reutilizadas frente a los cristianos cuando el cristianismo gane visibilidad. En este sentido, Ramelli demuestra cómo Tertuliano debe, hacia inicios del siglo III, combatir tales críticas. No obstante, con el encumbramiento del cristianismo en el Imperio, las acusaciones refluirán hacia el judaísmo; todas ellas, excepto las que afectaban la esencia del monoteísmo (la crítica de exclusivismo, por ejemplo). Véase RAMELLI, I., “Elementi comuni Della polemica antigudaica e di quella anticristiana fra I e II sec d.C.”, *Studi Romani*, Roma, 2001.

⁷⁹ HARTOG, F., *El espejo de Heródoto*, FCE, Buenos Aires, 2004, p. 207: “Para traducir la diferencia, el viajero dispone de la figura cómoda de la inversión en la cual la alteridad se transcribe en ‘antimismo’. Es concebible que los relatos de viaje o las utopías recurran frecuentemente a ella, porque construye una alteridad “transparente” para el oyente o el lector: ya no hay *a* y *b* sino simplemente *a* e inverso de *a*; asimismo, es concebible que sea la figura privilegiada del discurso utópico, cuyo proyecto no es jamás sino hablar del mismo”.

⁸⁰ Tácito, *Historiae*, V, 4, 1 Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén, 1976, Vol. 2, p. 18.

⁸¹ Tácito, *Historiae*, V, 5, 2. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Op. Cit., Vol. 2, p. 19.

⁸² *Ibid.*, Vol. 1, p. 94.

asimismo, como producto de las huellas de la rebelión judía concluida hacia el 70 d.C., hecho que contribuía –sin lugar a dudas– en la visión negativa.⁸³

Por último, no menos importante, el judaísmo era observado como una extravagancia más dentro de la pléyade de religiones que provenían de Oriente y se difundían en Roma; un Oriente mágico, extraño y pintoresco a ojos de la elite romana.⁸⁴ El mismo Tácito comenta cómo el emperador Tiberio proscribió, en el año 19 d.C. los *sacris Aegyptiis Iudaicisque*;⁸⁵ medida que, por su parte, puede ser comprendida como un freno a la expansión de los cultos orientales en la ciudad de Roma (véase *infra*). En este contexto, otro *culto oriental* –el cristianismo– será rotulado por Tácito como *Exitiabilis superstitio*.⁸⁶ Oriente, siempre, había sido sospechoso. Cuando se expandía, era –en las concepciones romanas– peligroso.

El poeta satírico Juvenal, por su parte, es más que claro en lo que refiere a la aversión a Oriente cuando sostiene, irónicamente:

Non possum ferre, Quirites,
Graecam urbem ; quamvis quota portio faecis Achaei ?
Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.⁸⁷

El Orontes ha fluido –ironiza Juvenal– en el Tiber. La vida pública romana se mostraba cosmopolita o, desde el prisma del poeta, decadente. Los judíos, evidentemente, eran parte del conjunto de cultos y pueblos que afectaban a la ciudad.⁸⁸ Cuando, por ejemplo, hace referencia a la *Porta Capena*, donde –dice– Numa solía encontrarse con su amante, sostiene:

Nunc sacri fontis nemus et delubra locantur Iudaeis, quórum cophinus fenumque supellex.⁸⁹

⁸³ RAPPAPORT, U., “Les juifs et leurs voisins a l’ époque perse, hellénistique et romaine”, *Annales*, Vol.51, 1996.

⁸⁴ Téngase en cuenta, en tal línea, a SAID, E., *Orientalismo*, Grupo Random House Mondadori, Barcelona, 2005.

⁸⁵ Tácito, *Annales*, II, 85, 4. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 2, p. 68.

⁸⁶ Tácito, *Annales*, XV, 44, 2. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 2, p. 88. Véase el análisis filológico de SEGURA RAMOS, B., “Tácito y los cristianos. La primera persecución”, *Cuadernos de filología clásica. Estudios Latinos*, Vol. 20, 2002.

⁸⁷ Juvenal, *Saturae*, III, 60. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 2, p. 94.

⁸⁸ A modo de ejemplo, Ovidio, en *Ars Amatoria*, I, 75-80 y I, 413-416, establece una identidad entre *Iudaeo* y *Syro*. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 1, p. 348.

La obra de Robert Turcan, especialmente el capítulo III, “The Orontes pouring into the Tiber”, es sumamente instructiva en lo relativo a la presencia de cultos de origen oriental en Roma. Véase TURCAN, R., *The cults of the Roman Empire*, Blackwell publishers, Oxford, 1997, p. 130 ff.

⁸⁹ Juvenal, *Saturae*, III, 10-18. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 2, p. 97.

Extranjeros y, para mayor indignación del poeta, miserables; habitan Roma, la contaminan. Cobran “unas monedas”, además, por explicar sueños de cualquier índole.⁹⁰ Nuevamente, Oriente y la sospecha.

Ahora bien, ¿cuáles son las concepciones que tiene Juvenal acerca del proselitismo judaico?

El pasaje central en lo que hace a la temática es parte de una sátira en la cual el poeta describe, con su tono característico, la mala influencia de los vicios de los padres sobre los hijos. En uno de tales casos (*Saturae* XIV, 96-106) narra la situación de *quidam sortiti metuentem sabbata patrem*. Allí se mofa de los tabúes dietarios y de la “veneración de nubes” que incorpora el futuro converso al judaísmo. Hace hincapié, además, en el abandono de leyes y ritos romanos, junto con el aislamiento total, de *ullam partem vitae*, el día sábado. Por último –ironiza– el prosélito llegará a la circuncisión.⁹¹

Encontramos, nuevamente, rastros de la *expansividad* mosaica. Del mismo modo, volvemos a observar los rasgos que más visibilidad adquieren en las fuentes clásicas: restricciones en la dieta, descanso sabático y circuncisión.⁹²

Ahora bien, las palabras utilizadas para referirse a aquel “vicioso” padre son *metuentem sabbata patrem*. Por otra parte, líneas adelante, se vuelve a hacer hincapié en el verbo latino *metuo*, o sea, temer. Esta categoría, “los que temen”, coincide con la construcción bíblica יראי אדני (temerosos de Dios) y la midrashica יראי שמים (temerosos del cielo). Como ya han hecho notar diversidad de autores, estaríamos, más allá del epíteto específico, ante la presencia de un grupo de gentiles que adoptaban ciertas prácticas mosaicas sin acceder plenamente a la categoría de prosélito completo.⁹³

⁹⁰ Juvenal, *Saturae*, VI, 542-547. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.*, Vol. 2., p. 99.

⁹¹ Juvenal, *Saturae*, XIV, 96-106

*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant
nec distare putant humana carne suillam
qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt;
Romanas autem soliti contemnere leges
Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius,
tradidit arcano quodcumque volumine Moyses :
non monstrare vias eadem nisi sacra colenti
quaesitum ad fontem solos deducere verpos
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
Ignava et partem vitae non attigit ullam.*

Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism, Op. Cit.*, Vol. 2, p. 102.

⁹² Otro elemento que vemos repetirse insistentemente en las fuentes clásicas, desde Xenofilo, es la mención al Mar Muerto. Más allá de encontrarse por fuera de nuestro interés específico, nótese que, nuevamente, estamos ante un elemento que impacta por lo pintoresco.

⁹³ Véase STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.* El autor realiza un seguimiento del debate historiográfico en torno al concepto de “temeroso de Dios” en pp. 103-107. De todos modos se posiciona claramente en favor de la existencia de individuos agrupados bajo tal nomenclatura. “They are considered to be gentiles drawn to Jewish monotheism who kept some of the observances of Judaism, mainly celebration of the Sabbath and the

Tal hipótesis refrendada por la inscripción en Afrodísias,⁹⁴ encuentra paralelo en el *Talmud*, donde se traza una divisoria entre tres categorías de prosélitos: גרי צדק (prosélitos completos), בעלי (pecadores arrepentidos) y יראי שמים (temerosos del cielo).⁹⁵

Radica aquí una clave que, a nuestro entender, facilita la comprensión de una gran variedad de fenómenos religiosos presentes en la Antigüedad. Los *temerosos de Dios* no serían más que gentiles a los que alguna faceta del judaísmo ha resultado atractiva. No estamos ante una conversión completa sino ante una religiosidad inclusiva. Más allá del debate específico respecto a la existencia de un *status* consolidado y legitimado por la sinagoga,⁹⁶ los *metuentes* se manifiestan como un claro síntoma del abigarramiento de la religiosidad antigua. Podríamos tomarnos la libertad de modificar el concepto y hablar de *temerosos de los dioses*, lo cual amplía el margen de prácticas y ritos que pueden ser asimilados por los colectivos sociales. Recordamos la vívida imagen que transmite León Magno, cuando –indignado– comenta que muchos cristianos ofrecían una reverencia al Sol antes de ingresar a la basílica del apóstol Pedro.⁹⁷

Religiosidad difusa, compartimentada. Es en este contexto donde pueden ser entendidos determinados fragmentos de Josefo, en los cuales –con objetivos apologéticos pero, a su vez, con verosimilitud– sostiene:

De los griegos estamos demasiado alejados, tanto por la situación geográfica como por las costumbres para que sintamos hacia ellos odio o envidia. Al contrario, ha ocurrido que

abstention from prohibited food, but who did not go the length of becoming full proselytes and did not undergo the rite of Circumcision”, *Ibid.*, p.103. En oposición, véase a KRAABEL, A., “The disappearance of the ‘God-Fearers’”, *Numen*, Vol. 28, 1981.

⁹⁴ El hallazgo de una inscripción en Afrodísias, datada por Reynolds y Tanenbaum hacia el 210 d.C., la cual asigna –en el teatro de la ciudad– un lugar especial a los *temerosos de Dios*, ha sido observada por muchos como una prueba concluyente de la existencia de tal grupo. Véase REYNOLDS, J., - TANNENBAUM, R., *Jews and God-Fearers at Aphrodisias*, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1987.

⁹⁵ *Mechilta d’Rabbi Ismael, Neziquin*, 18.

Otra posible referencia a los “temerosos de Dios” se halla en *Salmos* 115, 9-11: “Casa de Israel, confía en Yahvéh, él, su auxilio y su escudo; casa de Aarón, confía en Yahvéh, él, su auxilio y su escudo, *los que teméis a Yahvéh*, confiad en Yahvéh, él, su auxilio y su escudo”. La bastardilla es nuestra.

En cuanto a las fuentes cristianas, varios casos en *Hechos de los apóstoles* podrían estar referenciando a la figura aquí tratada. En *Hch* 10, 22 se dice: “Ellos respondieron: ‘El centurión Cornelio, hombre justo y temeroso de Dios, reconocido como tal por el testimonio de toda la nación judía, ha recibido de un ángel el aviso de hacerte venir a su casa y de escuchar lo que tú digas’ ”. Las referencias mencionadas no se encuentran libres de debate. Otros potenciales ejemplos se hallan en *Hch* XIII, 16; XIII, 26; XVI, 14 y XVIII, 7.

⁹⁶ CARLETON PAGET, J., “Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?”, *Op. Cit.*; TUCKER, B., “God-fearers: Literary foil or historical reality in the book of acts”, *Journal of Biblical Studies*, 2005.

Confróntese con el ya antiguo artículo de Feldman en el cual se desacredita la existencia de la categoría en fuentes (paganas y cristianas) e inscripciones antiguas (exceptuando el término יראי שמים del *Talmud*). De todos modos, luego del hallazgo de la inscripción de Afrodísias, Feldman matizó su posición, si bien hizo hincapié en la polisemia del concepto. FELDMAN, L., “Jewish ‘sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, 1950; *Ibid.*, *Jewish and Gentiles in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

⁹⁷ León Magno, *Sermones*, 27, 4 (P.L. 54, 218-219): *De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur; quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad B. Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus, in honorem se splendidi orbis inclinent.*

muchos de ellos han adoptado nuestras leyes; algunos las han observado; otros no soportaron su rigidez y la abandonaron.⁹⁸

Y por otro lado, muchos pueblos y desde hace mucho tiempo, han demostrado gran interés por nuestras prácticas piadosas, y no hay una sola ciudad griega ni un solo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal y donde los ayunos, el encendido de las lámparas y muchas de nuestras leyes respecto a la comida no sean observadas.⁹⁹

Demos crédito o no a las afirmaciones de Josefo, son diversas las fuentes que brindan indicios de que, al menos para los primeros siglos del milenio, el judaísmo ejercía un importante atractivo sobre ciertos segmentos de la sociedad.¹⁰⁰ Atractivo limitado, huelga decir, a algunas prácticas entre las cuales no figuraba la circuncisión, salvo los casos –excepcionales– en los cuales el *temeroso de Dios* devenía prosélito completo, con las complicaciones que acarrea el nuevo modo de vida a las costumbres diarias de un *civis Romani*. De todos modos debemos insistir en que el judaísmo no representaba una problemática central en la cosmovisión de los romanos sino que se insertaba dentro del conjunto de religiones venidas desde Oriente.

Veamos, específicamente, las fuentes que expresan este acercamiento parcial, por parte de algunos no-judíos, a ciertos ritos mosaicos.

Flavio Arriano, por ejemplo, cita a Epicteto:

¿Por qué te llamas a ti mismo estoico? ¿Por qué engañas a la multitud? ¿Por qué actúas la parte del judío cuando eres un griego? ¿No ves acaso en que sentido los hombres son severamente llamados judíos, sirios o egipcios? Por ejemplo, en ocasiones en las que vemos a un hombre deteniéndose entre dos creencias, tenemos el habito de decir: “El no es judío, sólo está actuando la pieza”. Pero cuando el adopta la actitud mental de un hombre que ha sido bautizado y ha hecho su elección, entonces es un judío en efecto y es llamado así efectivamente.¹⁰¹

⁹⁸ Josefo, *I Contra Apión*, 123, en *Autobiografía - Contra Apion*, Gredos, Madrid, 1994

⁹⁹ Josefo, *II Contra Apión*, 282, en *Autobiografía, Op. Cit.* El encendido de lámparas se encuentra ligado a la práctica del *shabat*. Véase, a modo de ejemplo, la identidad que traza Persio entre ambas actividades en *Saturae* V, 176-184.

¹⁰⁰ Dice Brown, refiriéndose al I d.C.: “En las ciudades de la diáspora, el judaísmo seguía atrayendo a los paganos precisamente porque era una religión antigua y tan puntillosa como la propia. Los judíos observaban el ritmo solemne de las grandes festividades. Se apegaban a los códigos de pureza. Daban a hombres y mujeres la oportunidad de aproximarse, de manera disciplinada y reflexiva, a las ‘cosas que ocupan un lugar entre la naturaleza y la cultura, medio silvestres y medio civilizadas’”. BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad, Op. Cit.*, pp. 93-94.

¹⁰¹ Arriano, *Dissertationes*, I, 22: 4. Traducción propia desde OLDFATHER, W. (traducción al inglés), en STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Op. Cit.* Vol. I, pp. 542-543

“El no es judío, sólo está actuando la *pieza*”.¹⁰² Un *temeroso de Dios*, un hombre que no renuncia a sus costumbres previas pero *actúa la pieza*; cumple un rito judaico. Existen, continúa Epicteto, hombres que se bautizan y cambian su forma de pensar.¹⁰³ Insistimos, el prosélito completo existe, pero no es la norma. Como ya se ha mencionado, los dos primeros siglos del milenio muestran un importante nivel de conversión al judaísmo; no obstante, es mucho mayor –a partir de lo reflejado por las fuentes– el número de *temerosos de Dios*.¹⁰⁴

En esta línea, se hace necesario recurrir a los testimonios epigráficos, recolectados en el *corpus inscriptionum Iudaicorum*.¹⁰⁵ Se trata de un conjunto de epitafios judíos, pertenecientes a seis cementerios diferentes, que abarcan aproximadamente el período comprendido entre el siglo I a.C. y el III d.C.¹⁰⁶ En lo que respecta a la temática del capítulo, es de hacer notar que sólo ocho sepulcros, entre los 554 reseñados, contienen inscripciones de prosélitos. Más aún, de las ocho inscripciones mencionadas, seis responden a mujeres.

¿Cómo conciliar este dato con la expansividad del judaísmo de la cual se ha venido hablando? ¿Cómo explicar la pobre cosecha de una práctica misionera activa que llegó a exasperar al poeta Horacio?¹⁰⁷ ¿Dónde está el fruto de la fuerte propaganda de la que nos habla Vidal-Naquet, realizada a partir de novelas, relatos de conversión, cantos y oráculos sibilinos?¹⁰⁸ En primer lugar,

¹⁰² Aproximadamente un milenio más tarde, Odo de Cambrai enuncia un fragmento que nos recuerda, parcialmente, lo sostenido por Epicteto: *Has, frater, Acarde, Judaeo reddidi rationes de adventu Christi, cogentibus me quaedam subtilius disputare quibusdam Catholicis qui intererant pro Judaei parte*. Odo Camarencensis, *Disputatio contra Judaeum*. (P.L. 160, 1112).

Nótese que las palabras de Odo denotan un debate no sólo entre judíos y cristianos sino también entre cristianos que adoptan, al parecer, algunos argumentos judíos. Véase a BERGER, D., “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, *The American Historical Review*, Vol. 91, 1986.

¹⁰³ Vale la pena hacer notar que el *Talmud* menciona dos condiciones esenciales para que los hombres ingresen, de modo pleno, al pueblo judío: circuncisión e inmersión ritual. De todos modos, algunas opiniones –si bien escasas– en el mismo *Talmud*, autorizaban el ingreso al pueblo judío mediante la mera ablución ritual. *Yebamoth*, 46a es muestra de tal debate. Véase *infra*.

¹⁰⁴ El debate en torno a la extensión efectiva del proselitismo judío y a sus efectos reales, se encuentra muy bien trabajado en CARLETON PAGET, J., “Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?”, *Op. Cit.*

¹⁰⁵ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicorum*, Ktav Publishing House, New York, 1975.

¹⁰⁶ Rutgers asigna una datación más tardía a las inscripciones (siglos III- IV), las cuales se insertarían en la Antigüedad Tardía. Más allá del debate, el corrimiento temporal no altera, en lo sustancial, el planteo de nuestro trabajo. Cfr. RUTGERS, L., “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman’s ‘Jew and Gentile in the Ancient World’ ”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 85, 1995, pp. 368-369.

¹⁰⁷ Horacio, *Sermones*, I, 4, 139-143. Allí Horacio parece mencionar la existencia de una fuerte actividad misionera judía.

(...) *Hoc est mediocribus illis
ex vitiis unum; cui si concedere nolis,
multa poetarum veniat manus, auxilio quae
sit mihi: nam multo plures sumus, ac veluti te
Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.*

Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 323.

¹⁰⁸ VIDAL-NAQUET, P., “Formas de actividad política en el mundo judío principalmente alrededor del siglo I de nuestra era” en *Los judíos, la memoria y el presente*. FCE, Buenos Aires, 1996, pp. 40-41. En oposición a esta postura, Goodman ve la literatura judía en griego como una producción destinada al consumo interno de las comunidades y sostiene que, en última instancia, responde a fines apoloéticos antes que propagandísticos. No obstante, más allá del fin último, lo cierto es que tales escritos habilitaban una interacción mayor con la sociedad circundante. Por otra parte, el tercer oráculo sibilino es, al decir de Carleton Paget, una obra de claro corte propagandístico. Cfr. GOODMAN, M.,

podríamos especular con la no-obligatoriedad de inscribir en el sepulcro la categoría de prosélito. No obstante, la categoría de $\gamma\lambda$, prosélito, es común en el *Talmud* y su uso acompaña al converso a lo largo de la vida (no necesariamente con carga peyorativa).¹⁰⁹

La respuesta radica, como ya se ha sostenido, en la existencia de un grupo de no-judíos que incorporaban costumbres mosaicas pero no se volcaban, de modo completo, hacia la religión de Moisés. En tal sentido, todavía mantienen vigencia las palabras del compilador del *Corpus Inscriptionum Iudaicorum*:

Ce n'est pas que le judaïsme n'ait pas cherché à se propager dans les masses: au I siècle surtout, le prosélytisme d'Israël était ardent. Mais, malgré tout, si le judaïsme eut à cette époque beaucoup de sympathisants, il fit relativement peu de conquêtes durables et il obtint plus de succès auprès des femmes qu'auprès des hommes.¹¹⁰

Por supuesto que algunos, de entre el grupo de simpatizantes, se convertían definitivamente al judaísmo, tal como manifiestan, de hecho, los epitafios reseñados.¹¹¹ No obstante, aquellos que tenían mayor tendencia a abrazar por completo una religión nueva y —en cierto punto— exclusivista, eran en general, colectivos subordinados. Nos referimos, principalmente, a las mujeres y a los esclavos. La mujer, como lo demostrará el proceso de cristianización del Imperio, se encuentra parcialmente *libre* de las prácticas cívicas y, por ende, su ingreso a una nueva religión no afecta, sensiblemente, el devenir de sus días. Por otro lado, su subordinación al cónyuge, aceleraba la conversión. Los esclavos, por su parte, se hallan subyugados y sus opciones son escasas. La inscripción 462 es más que sintomática:

Felicitas proselita ann(or)um VI NVENN, peregrina, quae vixit ann(os) XLVII.
Patronus (b)enemerenti.¹¹²

Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford University Press, Oxford, 1994. CARLETON PAGET, J., "Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?", *Op. Cit.*, p. 84.

¹⁰⁹ Simon considera, por su parte, que la inscripción de la categoría converso podía acarrear problemas a su familia y por ello tal práctica era elidida. SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, *Op. Cit.*, p. 330. Tal tesis, a nuestro entender, no resuelve el problema. En virtud de ello, preferimos remontarnos a la más antigua formulación de Frey.

¹¹⁰ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicorum. Op. Cit.*, p. LXIII.

¹¹¹ Confróntese lo aquí desarrollado con las ópticas de Salo Baron y, más recientemente, Louis Feldman. Tales historiadores desacreditan la evidencia epigráfica y sostienen que existió un fuerte aumento poblacional judío, el cual no podría explicarse de no recurrirse al éxito misionero. A ellos responde Rutgers, poniendo en tela de juicio las cifras demográficas dadas por Baron, basadas en fuentes muy tardías y de poca fiabilidad. BARON, S., "Population", *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalén, 1971, 13:869; FELDMAN, L., *Jewish and Gentiles in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, *Op. Cit.*, p. 293; RUTGERS, L., "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's 'Jew and Gentile in the Ancient World'", *Op. Cit.*, pp. 364-367.

Rutgers es categórico: "In the first century CE conversions of non-Jews to Judaism, even among the upper classes, must have been the exception rather than the rule". *Ibid.*, p. 370.

¹¹² FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicorum. Op. Cit.*, Inscripción n. 462.

El contenido es transparente: mujer, extranjera y prosélito desde los seis años. Frey, siguiendo a Reinach, no dudaba del hecho de estar ante la tumba de una esclava pagana convertida al judaísmo.¹¹³

Las mujeres y los esclavos (con más fuerza en caso de cumplirse ambas situaciones) se encuentran, dado su rol subalterno en la sociedad antigua, más expuestos a la conversión. No en vano el Código Teodosiano prohibirá la tenencia de esclavos cristianos a judíos, así como también el casamiento entre hombres judíos y mujeres cristianas. Nótese, asimismo, que tal prohibición es previa a aquella que interdice el casamiento entre hombres cristianos y mujeres judías.¹¹⁴ Del mismo modo, como veremos más adelante, Gregorio se afana por evitar esta situación de sumisión que –sabe– puede conducir a la conversión del subordinado. Incluso el mundo politeísta –generalmente indiferente– había comenzado a intentar limitar la aculturación de dependientes, hecho que salta a la luz con la prohibición de circuncidar a los esclavos, impulsada por Antonino Pío y refrendada por Septimio Severo; emperadores que –en líneas generales– llevaron a cabo políticas benignas frente a los judíos.¹¹⁵

No es momento de abordar la temática, pero adelantemos que los relativamente bajos niveles de violencia que presentó el Estado romano clásico para con el judaísmo se vinculan –sin excluir la política religiosa laxa que caracterizó al politeísmo– a una expansión efectiva de carácter limitado, o bien, si nos atenemos al modelo de los *temerosos de Dios*, a una influencia parcial e inocua de algunos ritos judíos. A decir verdad, de *algunos ritos judíos entre los muchos ritos orientales*. Escenario evidentemente diferente presentó el cristianismo, dado su mayor grado de difusión. Lo notamos, por ejemplo, en la famosa misiva enviada por Plinio el Joven a Trajano y la evidencia es mayor a partir de las persecuciones de Decio.¹¹⁶

Ahora bien, ¿cuál es la causa del mayor éxito proselitista del cristianismo? O, dicho de otro modo, ¿cuál fue el factor que limitó la expansión del judaísmo, creando un grupo de *temerosos de*

¹¹³ *Ibid.* El sepulcro 523 presenta un caso similar pero no hace mención de la condición de extranjera y, por otra parte, la edad de conversión asciende a los 16 años.

¹¹⁴ Hay un capítulo del Código Teodosiano destinado específicamente a prohibir la tenencia de esclavos cristianos por parte de los judíos, C. Th. XVI, 9, *Ne christianum mancipium Iudaeos habeas*. Véase *infra*.

Por otra parte, la prohibición del casamiento entre mujeres cristianas y hombres judíos data del año 329 o 339 (C. Th. XVI, 8.6) mientras que la prohibición del casamiento entre hombres cristianos y mujeres judías es recién del año 388 (C. Th. III, 7, 2 y C. J. I, 9, 6).

¹¹⁵ Véase a STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism, Op. Cit.*, Vol. 1., p. 622-625, principalmente sus análisis en torno a los siguientes fragmentos: *Scriptores Historiae Augustae, Antoninus Pius, 5.4* y *Septimius Severus, 17.1*. Véase también a RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani. Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milan, 1987, p. 25. Paradójicamente, la ley establecida por Antonino Pío, fue retomada en el Código Teodosiano pero con una modificación que la hacía más benigna, dado que no incluía la pena de muerte para el judío implicado (C. Th. XVI, 9.1; 336 d.C.) No obstante, la norma C. Th. XVI, 9.2 del año 339, reestablece la pena capital.

¹¹⁶ Plinio el Joven, *Epistola X*. TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo, Op. Cit.*, p.123.

Dios y poniendo en segundo plano la conversión completa? En un ensayo sugestivo, Vidal-Naquet esboza, entre líneas, una respuesta al interrogante. Ante todo, describe un siglo I d.C. en el cual no puede hallarse, fácilmente, una tradición judía centralizada. El judaísmo se muestra polifacético; irreductible a la unidad. Un magma en constante ebullición que, dada la ausencia de un canon firme por una parte y la libertad de interpretación de la multiplicidad de escritos existentes por la otra, presentaba facetas tan diversas como ya atestiguaba el clásico trabajo de Marcel Simon, *Las sectas judías en tiempos de Jesús*.¹¹⁷ La diáspora presentaba mayores divergencias aún, claramente influenciada por los diversos entornos; la supuesta naturaleza estática de las comunidades judías ha sido fuertemente desacreditada.¹¹⁸ Ahora bien, la inestabilidad del judaísmo y su tendencia a los desdoblamientos, muta, según Vidal-Naquet en dos direcciones opuestas:

Una soltó las amarras que unen el Dios universal a la etnia singular: es el camino de San Pablo en Damasco y luego en Roma. La otra se hizo cargo del conflicto de interpretaciones, le dio valor institucional en la *Mishná* y luego en el *Talmud*, pero para ello debió renunciar a la actualización inmediata. (...) Para que el judaísmo deviniera judaísmo rabínico, fue preciso que los sabios no se dedicaran a la encarnación mesiánica sino a la repetición. *Mishná*, en griego, es *deuterosis*, repetición.¹¹⁹

¿Qué significa, pues, soltar las amarras que unen el Dios universal a la etnia singular? Las implicancias son muchas pero, en lo relativo a nuestra temática, implicó el abandono del conjunto

¹¹⁷ SIMON, M., *Las sectas judías en tiempos de Jesús*, Eudeba, Buenos Aires, 1962. Véase también TREBOLLE BARRERA, J. – GARCIA MARTINEZ, F., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 1993; LAPERROUSAZ, E.-M., “Qoumrân 40 ans après”, *Dialogues d’histoire ancienne*, Vol. 16, 1990.

Por su parte, en su polémico artículo referido a los rollos del Mar Muerto, Golb sostiene: “Ce qu’on peut raisonnablement déduire au sujet des rouleaux à partir des faits connus aujourd’hui mais que étaient inconnus en 1948 (ce qui est à souligner), c’est que ces manuscrits proviennent tout simplement non d’une secte mas des juifs palestiniens du premier siècle dans leur ensemble. Ce sont les restes d’une littérature qui montre une large variété de pratiques et de croyances. Ces manuscrits, et on ne peut douter qu’il y en ait eu beaucoup plus qui ont disparu, furent emportés de Jérusalem par des habitants de la ville avant et pendant le siège, puis furent cachés dans le désert de Judée et les territoires voisins avec l’aide des habitants de la région. A en juger par leur contenu, déjà au début du premier siècle une grande partie de la société juive se trouvait dans un état d’agitation spirituelle continue”. Más allá de la polémica específica en torno al origen de los rollos, lo cierto es que Golb basa su teoría en la *variedad de prácticas y creencias* que presenta el judaísmo de inicios de milenio. GOLB, N., “Les manuscrits de la mer morte : une nouvelle approche du problème de leur origine”, *Annales*, Vol. 40, 1985.

¹¹⁸ En palabras de White: “It is increasingly clear that one must discard traditional assumptions of the static nature of Diaspora Judaism, whether in relation to the later development of the rabbinic tradition or to the emergence of the Christian movement. One sees instead a diverse and socially active Jewish life in the Diaspora, where local congregations hold the competing social and cultural pressures of self-definition and assimilation in a creative tension”. WHITE, L., “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, 1997, p.26. En el artículo, el autor trabaja específicamente el caso de la sinagoga de Ostia, datada hacia el primer siglo de la era común, remarcando la influencia del medio en el orbe mosaico. El caso de la sinagoga de Delos, datada entre los siglos II y I a.C., es otra muestra de la diversidad del judaísmo diaspórico, sobre todo en la etapa previa a la caída del Templo. Véase Idid., “The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 80, 1987; TRÜMPER, M., “The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered”, *Hesperia*, Vol. 73, 2004.

¹¹⁹ VIDAL-NAQUET, P., “Formas de actividad política en el mundo judío principalmente alrededor del siglo I de nuestra era”, *Op. Cit.*, p. 46.

de prácticas que acercaban al judaísmo a la caracterización de etnia antes que a la de religión. De tales prácticas resaltan, naturalmente, la circuncisión y los tabúes alimentarios. Allí, en la eliminación de los elementos limitantes de corte étnico, radicó la fuerza del cristianismo.¹²⁰ Tertuliano, en un período en el que aún las fuentes cristianas bregan por romper definitivamente con la religión matriz, pone especial énfasis en tales aspectos. Considera en *Apologeticus advuersus gentes* que, más allá de la coincidencia temporal, los cristianos:

No coincidimos con los judíos en la abstinencia de ciertos alimentos, ni en los días festivos, ni el signo físico que los distingue, ni en la asociación del nombre.¹²¹

El panorama del proselitismo judío presenta, entonces, una tensión entre el potencial expansivo del Dios universal y los ‘arcaísmos’ étnicos; el escenario es el de un monoteísmo universal contenido por sus ritos más vetustos.¹²² Es por ello que aparecen tantos *temerosos de Dios* y tan pocos prosélitos completos. Las fuentes –en tal sentido– son claras, con su constante parodia de la circuncisión y de la abstención de la carne de cerdo, entre otras prácticas de la *etnia singular*. Filóstrato sostiene, por ejemplo, que “un golfo mayor que el que divide a Occidente de Susa” existe para con los judíos “que no pueden compartir con el resto de la humanidad los placeres de la mesa”.¹²³ El cristianismo paulino solucionó la cuestión: descartó las limitaciones que impactaban negativamente en el dinamismo judaico, rompió los tabiques étnicos. Eliminó la circuncisión, la comida prohibida y *liberó* al Dios universal. Pudo desplegar las potencialidades que el monoteísmo judío contenía en su interior. Por supuesto que afrontó nuevos desafíos, dado que la cristianización del individuo distaba de facilitarle la existencia en el seno de un Imperio aún politeísta, sumado esto

¹²⁰ Benoit y Simon dicen en la misma línea: “Il cristianesimo invece fece quasi subito suo quell’universalismo che il giudaismo non poteva, né voleva, realizzare integralmente. Ben presto il proselitismo cristiano tra i giudei si inaridì quasi completamente: la cristianità divenne allora la Gentilità redenta: *de ventris sumus* ricorda Tertulliano ai suoi lettori pagani. Il peso dell’osservanza rituale giudaica, -a cominciare dalla circoncisione, che appariva degradante agli occhi dei grecoromani- costituiva un ostacolo alle conversioni, soprattutto da quando cominciò la predicazione cristiana; il cristianesimo era infatti molto meno esigente in questo campo, ma molto più ricco invece per quanto riguarda la dottrina”. BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Op. Cit., p. 39.

¹²¹ Tertuliano, *Apologeticus advuersus gentes*, XXI (P.L. 1, 392): *Neque de victus exceptionibus, neque de solemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis, neque de consortio nominis cum Judaeis agimus*. Véase a GONZALES SALINERO, R., “La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso”, *Hispania Antiqua*, XX, 1996.

¹²² Sostienen Benoit y Simon: “Durante tutto il periodo di cui tratta questo libro, il giudaismo oscilla tra due tendenze: universalismo e particolarismo. Esse erano già presenti nei secoli precedenti, fin dal tempo dei profeti e dell’Esilio”. BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Op. Cit., p. 180.

¹²³ Filóstrato, *Vita Apollonii*, V, 33-34. Traducción realizada a partir de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Op. Cit., Vol. 2, p. 341.

MacMullen capta sutilmente la temática: “For most people, meat was a thing never eaten and wine to surfeit never drunk save as some religious setting permitted. There existed –it is no great exaggeration to say it of all but fairly rich– no formal social life in the world of the Apologist that was entirely secular. Small wonder, then, that Jews and Christians, holding themselves aloof from anything the gods touched, suffered under the reputation of misanthropy”. MacMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Heaven, 1997, p. 40.

a la visibilidad que adquirió con el número. Mas pudo crecer rápidamente y tornarse una marea incontenible gracias a la ruptura de las amarras que mencionaba Vidal-Naquet.¹²⁴

Antes de volver sobre los *temerosos de Dios* de origen politeísta, invirtamos los términos y hagamos un breve *excursus* en torno a las influencias del medio en la religiosidad judía. Sabido y bien demostrado ha sido el alcance de la helenización del cosmos judío. No es este el lugar para tratar tal temática en extensión dado que excede los objetivos de la tesis. No obstante, figuras como Jasón de Cirene, Filón de Alejandría y Flavio Josefo bastan para graficar que el proceso de helenización afectó al judaísmo palestinese y, particularmente, al diaspórico. Es de hacer notar, no obstante, que el impacto no ha sido uniforme y, como señalan Claire Préaux y el Momigliano tardío, la helenización se enfrentó —en ocasiones— con escollos culturales irreductibles.¹²⁵ La rebelión macabea, una vez adoptada la perspectiva que compromete el concepto de guerra civil entre judíos helenizantes y judíos antihelenizantes, es una muestra patente de ello.

¿Cuál fue el grado de apertura que presentó el judaísmo diaspórico en la esfera religiosa? La respuesta dista de ser simple pero, a modo de introducción, responderemos que —en nuestra óptica— el esbozo de impermeabilidad con base en la sinagoga que delinea Momigliano no pasa de ser una mera quimera.¹²⁶

La epigrafía vuelve a ilustrar la cuestión. Por ejemplo, el 74% de los sepulcros están grabados en griego, mientras que el 24% responde al latín. Incluso los sepulcros 201 y 307 traen versículos textuales de la *Septuaginta*, obra patentemente helenística y de probada difusión en el período precristiano.¹²⁷ Respecto a los nombres, sólo 1/7 está en hebreo mientras que el resto está, ora en griego, ora en latín. Incluso se encuentran nombres teofóricos como ser *Afrodisia* (C.I.I. n. 193 y 222); *Dionysias* (C.I.I. n. 104 y 256); *Hermione* (C.I.I. n. 108) y *Esidorus* (C.I.I. n. 199). Si bien Frey restaba importancia a la utilización de tales nombres, lo cierto es que nos dan la pauta de que,

¹²⁴ En referencia a las limitaciones étnicas, véase también a GARCIA MORENO, I., *Los judíos de España antigua*, RIALP, Madrid, 1993. Para un panorama general del cristianismo primitivo, ESTRADA, J., “Las primeras comunidades cristianas” en SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Editorial Trotta y Universidad de Granada, Madrid, 2005.

¹²⁵ MOMIGLIANO, A., *Allien Wisdom. The limits of hellenization*, Cambridge Univ. Pr., 1990; PRÉAUX, C., *El mundo helenístico. Grecia y oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 A.C)*, Labor, Barcelona, 1984.

¹²⁶ Cfr. MOMIGLIANO, A., “Ciò che Flavio Giuseppe non vide”, *Op. Cit.*

Rutgers, por su parte, también crítica a Momigliano por atribuir a los judíos romanos falta de contacto con el mundo exterior. Véase a RUTGERS, L., “Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *Op. Cit.*, p. 101: “Momigliano, studying the relatively large collection of Jewish funerary inscriptions from Rome, remarked that the Jewish community in the capital of the Roman Empire was distinguished by its self-containedness and lack of contact with contemporary non-Jewish society”. El autor inglés se opone, a lo largo de su investigación, a este tipo de miradas, poniendo en tela de juicio el *aislamiento* atribuido a los judíos romanos.

¹²⁷ SEIJAS DE LOS RÍOS ZARZOSA, G., “El judaísmo de Palestina y el judaísmo de la diáspora: tensiones religiosas y sociales de la época helenística”, *Reseña*, 15, 1997.

cuanto menos, la impermeabilidad se torna compleja, sobre todo en la diáspora.¹²⁸ Por otra parte, Baron da cuenta de la existencia de 58 términos legales griegos y 4 latinos en el mismísimo *Talmud*.¹²⁹

No negaremos que la sinagoga daba cierta cohesión al grupo, del mismo modo que los *apostoli* enviados por el Patriarca judío hasta el primer tercio del siglo V aseguraban una mínima uniformidad.¹³⁰ No obstante, la existencia de trece sinagogas en Roma, de entre las cuales seis respondían a diferentes orígenes de los fieles, representa, a todas luces, el impacto del entorno. Que la Roma de los primeros siglos del milenio contara con una sinagoga de “hebreos” (en referencia a judíos palestineses recientemente inmigrados) y otra de “vernáculos” (en referencia a los primeros inmigrantes) no implica, mecánicamente, que los primeros hayan vivido un proceso de aculturación. No obstante, no deja de ser una posibilidad más que sugestiva.¹³¹

Por último, encontramos, dentro del marco de la epigrafía, dos elementos que continúan sugiriendo que las influencias religiosas no son unidireccionales. En primer lugar, la existencia, en columbarios pertenecientes a figuras ilustres (entre las que resalta la de Marco Emilio Lépido) de inscripciones que hacen referencia a libertos, en su mayoría mujeres, de origen judío.¹³² El patrón se repite: los más expuestos a la conversión son individuos en posición subordinada: esclavos y mujeres.

En segundo término, la presencia de imágenes de claro corte pagano entre los sepulcros de los cementerios judíos de Roma añade un indicio. Más allá de la violación de la norma mosaica que representa la reproducción de palomas (*C.I.I.* n. 95, 101, 148, 152, 264), toros (*C.I.I.* n. 171, 193) y

¹²⁸ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Op. Cit.* Neusner, por su parte, ilumina ciertas influencias estoicas en algunos pasajes de la *mishná*. NEUSNER, J., “Physics in an Odd Idiom: The Stoic Theory of Mixtures in the Applied Reason of the Mishnah”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 52, 1989.

¹²⁹ BARON, S., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968, Tomo II, p. 283.

¹³⁰ En C.Th. XVI, 8.14 se hace mención de los *apostoli*, cuando el emperador Honorio establece la confiscación del oro coronario recaudado por éstos. La medida, del año 399, será abolida 5 años más tarde (C.Th. XVI, 8.17) Recordemos que el patriarcado judío permanecerá, como institución, hasta el año 429 donde, al parecer, confluyeron la ausencia de descendencia de Gamaliel VI y la decisión imperial de impedir la reconstitución de la magistratura (C.Th. XVI, 8.29). El patriarca judío, como se ve claramente en C.Th. XVI, 8.15, había sido sumamente respetado (se lo denominaba, por ejemplo, *vir spectabilis; vir clarissimus et illustris*). Incluso había ostentado la prefectura honoraria, cargo retirado recién en 415 (C.Th. XVI, 8.22). Paradójicamente, al decir de Levine, el cenit del poder del patriarca de Jerusalén fue alcanzado en el primer siglo de dominación cristiana. LEVINE, I., “The Jewish patriarche (Nasi) in Third Century Palestine”, *ANRW*, Berlin, 1979.

¹³¹ White, trabajando sobre los restos arqueológicos de la sinagoga de Ostia, extiende sus conclusiones a la ciudad del Tiber: “What the Ostian evidence does reveal is the high degree of acculturation of Jews to the social life of Italian cities, even as they strove to retain their cultural identity and religious traditions (...) Ostia has generally been viewed as a microcosm of Rome itself. The evidence I have discussed concern one congregation. In Rome the same dynamics were operating in at least ten synagogue communities, probably with a greater range of variability in social location and degree of acculturation. The Ostian evidence, however, probably parallels most closely the Roman congregations of the ‘Augustesians’ and ‘Aggripesians’”. WHITE, L., “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, 1997, p. 52; FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Op. Cit.* Véase, principalmente, la introducción de la obra.

¹³² FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Op. Cit.* n. 68*, 69*, 70*, 71*, 72*, 73*, 74*, 75*, 76*.

carneros (C.I.I. n. 209), hecho que se verifica también en sinagogas palestinas,¹³³ es más llamativa aún la existencia de una imagen de la diosa Victoria y otra del Dios Mercurio (patrón de los mercaderes).¹³⁴ Ahora bien, Frey consideraba que tales sepulcros pertenecían a hipogeos paganos que, con el crecimiento de los cementerios mosaicos, habían quedado incluidos en el perímetro de las catacumbas hebreas; o bien apelaba a la reutilización, por parte de los judíos, de materiales de antiguos sepulcros politeístas. Tales hipótesis *ad hoc*, si bien aplicables a ciertos casos, no pueden ser generalizadas.¹³⁵

Al analizar, por ejemplo, una lápida que contiene, alrededor de la imagen de una *menorá*, cuatro delfines armados con tridentes, Frey –firme en su tesis– sostiene:

Nous croyons plutôt que ce sont là de simples motifs d'ornementation, car on ne constate pas que le symbolisme doctrinal ait eu une part quelconque dans l'art funéraire juif. Les emblèmes que y figurent sont des rappels historiques ou des allusions à l'ameublement des synagogues; le reste est pur ornement.¹³⁶

¿Sólo ornamentación? En última instancia, el debate no es necesario. Se trate de ornamentación o no, lo cierto es que los judíos romanos, imbuidos en su entorno y desafiando una de las leyes centrales del judaísmo –en la cual el mismo Varrón había reparado–¹³⁷ utilizaban imágenes, algunas de evidente corte pagano, en una instancia tan decisiva como la muerte.¹³⁸

Rutgers es claro:

¹³³ Para un caso concreto, véase a TURNHEIM, Y., "The eagle and the snake on synagogue lintels in the Golan", en *Rivista di archeologia*, Giorgio Bretschneider editore, Roma, 2000. En tal trabajo, la autora sostiene que la presencia del águila y la serpiente en una sinagoga de los altos del Golán, responde al repertorio greco-romano.

¹³⁴ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Op. Cit., p. CXXIII. Un trabajo de mayor alcance geográfico es KRAABEL, A. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik II" en *ANRW*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1979.

¹³⁵ Véase, por ejemplo, la crítica de Rutgers a Frey. RUTGERS, L., "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", Op. Cit., p. 111.

¹³⁶ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Op. Cit. p. CXXVIII.

¹³⁷ Agustín, en *De Civitate Dei*, IV, 31 (P.L. 41, 138) comenta que Varrón era consciente de que los judíos no adoraban ni representaban a ninguna imagen: *Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse «Quod si adhuc» inquit, «mansisset, castius dii observarentur» Cui sententiae suae testem adhibet inter caetera etiam gentem Judaeam: nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse, et errorem addidisse; prudenter existimans deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni.*

¹³⁸ Según HADAS-LEBEL el judaísmo de los primeros siglos del milenio, toleraba representaciones figuradas: "Toute décoration n'est point alors proscrite chez les juifs. Au contraire, le judaïsme semble évoquer vers un certain libéralisme en matière de représentation figurée, libéralisme confirmé par la décoration synagogale des siècles suivants, qui atteint sa plus grande audace dans les fresques syriennes de Doura-Europos".

No obstante lo expuesto, el autor hace notar que *sólo* algunas representaciones estaban permitidas. A modo de ejemplo, el tratado de Abodah Zarah prohíbe explícitamente la representación del sol. (A.Z., 42b) Tal como hemos visto, la *ornamentación* de los sarcófagos, sinagogas y sepulcros judíos excedía ampliamente lo que el *Talmud* autorizaba. HADAS-LEBEL, M., "Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain", *ANRW*, Berlin, 1979, p. 403; NEUSNER; J., "Use of Pagan symbols after 70 C.E.", *The Journal of Religion*, 1963.

Although it is not the purpose of this article to investigate the complex question of how ancient Jewish art and symbols may be interpreted, it should be noted that the Jewish fascination with pagan iconography implies at least superficial familiarity with and appreciation for the old myths of the Greeks and Romans.¹³⁹

Si bien para un período posterior, la casa de Kyrios Leontis, sita en Beit Shean, allende a la sinagoga del lugar, es paradigmática. Cuenta con un pavimento en el cual se representan imágenes de *La Odisea*, junto a la típica *menorá*. Sobre dichas imágenes, se lee:

Be remembered for God and for the praise Kyrios Leontis Kloubas because he paved this with mosaic at this own [expense] for his own salvation and that of his brother Jonathan.¹⁴⁰

No sólo, efectivamente, se trataba de la casa de un judío piadoso sino que, según Ovadiah y Turnheim, funcionaba a modo de albergue de la sinagoga adyacente.¹⁴¹ Las palabras de los arqueólogos reseñados son categóricas:

The house of Kyrios Leontis is a clear, albeit extraordinary, indication that during the Talmudic period there were Jews in Byzantine Bet Shean who decorated their houses with mosaic pavements that also included representations from Greek mythology, as well as other scenes of Pagan character (...) It is known from various places in Eretz Israel and the Diaspora that the Jews in the late antiquity were often considerably affected by their non-Jewish surroundings.¹⁴² [La bastardilla es nuestra]

¹³⁹ RUTGERS, L., "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity" *Op. Cit.*, p. 108.

¹⁴⁰ Traducción del griego realizada por OVADIAH, A., TURNHEIM, Y., "The Mosaic Pavement of the House of Kyrios Leontis" en *Rivista di Archeologia*, *Op. Cit.*, 2003.

¹⁴¹ La sinagoga de Dura-Europos es otro ejemplo claro de la utilización de imágenes en el contexto sinagoga. No obstante, el debate no finaliza allí. La interpretación de tales frescos ha oscilado entre las tesis que observan la presencia de imágenes sincréticas en las representaciones, frente a una lectura más tradicional de éstas. Así, por ejemplo, donde un estudioso como Goodenough observaba el híbrido entre la figura de Orfeo y la de David, en el contexto de la mística judía (principalmente la corriente *Merkavá*), otros consideraban ver, simplemente, el retrato del rey judío. Más allá de la interpretación precisa de las representaciones, lo cierto es que la sinagoga de Dura-Europos presenta una profusa utilización de imágenes que manifiesta claramente la influencia del entorno, cuanto menos, desde el punto de vista artístico. Es precisamente en tal aspecto donde Elsner hace hincapié, en lo que denomina "the brilliant efforts at stealing Graeco Roman culture's visual vocabularies at Dura". La utilización de tal vocabulario visual es, para la autora, una estrategia orientada a resistir las influencias paganas representando, en las obras, el triunfo del Dios de Israel sobre las religiones vecinas. ELSNER, J., "Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura-Europos", *Classical Philology*, Vol. 96, 2001; OLIN, M., "Early Christian Synagogues and Jewish Art Historians". The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos", *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 27, 2000; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., "Dura Europos. Enclave comercial sobre el Éufrates", *Revista de Arqueología*, n. 9, 1981; NEUSNER, J., "Judaism at Dura-Europos", *History of Religions*, 1964; Para el análisis de la tradición mística judía *Merkavá*, véase a SCHOLEM, G., *Le grande corrente della mistica ebraica*, Einaudi, 1993, Torino; principalmente el capítulo II, "La mistica della Merkavá e la gnosi ebraica", p. 55 ff.

¹⁴² OVADIAH, A., TURNHEIM, Y., "The Mosaic Pavement of the House of Kyrios Leontis", en *Rivista di Archeologia*, *Op. Cit.*, 2003. pp. 112-113. Véase también FIGUERAS, P., "Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación", *Espacio, tiempo y forma*, 2000.

Por otra parte, un sepulcro judío del periodo mishnaico hallado en la necrópolis de Beith Shearim, contiene un definido relieve del dios Helios. ¿Otro ornamento? En su libro *Idolatría*, Harbertal y Margalit reflexionan acerca de la temática:

Decidir si se trata de un adorno –especie de metáfora muerta– o de un símbolo vivo, depende también aquí del grado de proximidad cultural y geográfica entre las comunidades de creyentes. Durante el periodo helenístico, la proximidad era importante y por eso, *prima facie*, parece menos probable la hipótesis de que el relieve era un adorno.¹⁴³

Si el parámetro a utilizar es la proximidad cultural y geográfica, debemos convenir que los judíos romanos eran concientes del significado de las imágenes que utilizaban en los sepulcros.¹⁴⁴ Ello no implica, mecánicamente, conversión. De hecho, el 85% de los sarcófagos judíos que contienen imágenes paganas, hacen referencia –en el epitafio– a cargos vinculados a la sinagoga.¹⁴⁵

Nuevamente: religiosidad abierta, *temerosos de Dios, metuentes*. En este caso, judíos; *temerosos de los dioses*. Los ejemplos reseñados ponen de relieve lo abigarrado del mundo antiguo; la interacción y las difusas fronteras entre individuos que, *a priori*, se oponen en la esfera de las creencias.¹⁴⁶

¿Es asimilable este modelo al año 602? ¿Estará reflejando, Gregorio Magno, la existencia de individuos eclécticos que no desdeñan la celebración del *shabat*, como una más entre otras costumbres alógenas al cristianismo? ¿No hay, bajo la encendida carta del obispo, parte de la población romana “temerosa de Dios”? No nos adelantaremos a la respuesta, pero el modelo es factible.

El *shabat*, insistimos, se presenta, particularmente, como una celebración poderosamente atractiva a lo largo del periodo clásico. El rito, como hemos visto en el caso de Juvenal, es criticado.

¹⁴³ HALDBERTAL, M., MARGALIT, A., *Idolatría*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 102. Como ya hemos hecho notar, la representación del sol se encuentra explícitamente prohibida en el *Talmud*, Abodah Zara, 42b: *Si se encuentran objetos en los cuales se halla el sol, la luna o el dragón, se los debe arrojar al Mar Muerto*. Tómese “arrojar al Mar Muerto” como una expresión que implica la destrucción de los objetos. Por otro lado, el dragón hace referencia a ciertos estandartes romanos.

¹⁴⁴ Neusner se opone a reducir la utilización de arte de corte pagano a la mera ornamentación. En sus palabras: “It seem reasonable to accept the possibility that the Jews learned something from pagans and that, when they borrowed the artistic and religious conventions of their neighborhoods, the value, though obviously not the verbal explanation, these conventions bore for the pagan continued to retain meaning for Jews”. NEUSNER, J., “Judaism at Dura-Europos”, *Op. Cit.*, p. 91.

¹⁴⁵ RUTGERS, L., “Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁴⁶ Un ejemplo literario del sincretismo judío puede hallarse en el *Sefer Ha Razim* (libro de los secretos), compilado de fórmulas mágicas datadas entre el siglo IV y el V d.C. En los diversos fragmentos del manuscrito, de probable origen egipcio o palestino, se encuentra, incluso, una oración al dios Helios. Véase a SZNOL, S., “Sefer Ha Razim – el libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, *Erytheia*, n. 10, 1989.

No obstante, su difusión parece haber alcanzado cotas significativas en diversos círculos. En esta línea, el trabajo de Robert Goldenberg aporta valiosa información, poniendo de relieve el grado de iteración que alcanzan las referencias al sábado judío en las fuentes clásicas.¹⁴⁷ A los ya mencionados Tácito y Juvenal, podemos incorporar a Horacio,¹⁴⁸ Ovidio,¹⁴⁹ Octavio (a través de Suetonio),¹⁵⁰ Séneca,¹⁵¹ Persio,¹⁵² Frontino,¹⁵³ Marcial,¹⁵⁴ Plutarco,¹⁵⁵ y Dion Casio,¹⁵⁶ entre otros. Ahora bien, es de hacer notar que las concepciones que los citados autores tienen del tema en cuestión, tienden hacia lo estereotipado y manifiestan un decidido nivel de desconocimiento en lo que respecta al asunto. Así, para Pompeyo Trogo,¹⁵⁷ Estrabón¹⁵⁸ y Marcial¹⁵⁹ el *shabat* es un día de ayuno mientras que para Ovidio se trata de un banquete.¹⁶⁰ Por otra parte, si bien es un asunto debatido, Valerio Máximo nombra a la divinidad judía “*Sabazi Iovis*”, hecho que referencia, evidentemente, una relación directa con el citado día.¹⁶¹

En fin, más allá del peso específico que pudo haber tenido la práctica del día sagrado judío en el colectivo de la población, es patente que la visibilidad del rito era suficientemente alta como para manifestarse en las plumas de los diversos autores citados. En tal sentido el Séneca que nos transmite Agustín es paradigmático. Luego de censurar la celebración, en la misma línea de Tácito, esto es, la pérdida de una jornada completa de vida, sostiene:

“Entretanto, las costumbres de este execrable pueblo han prevalecido, hasta el punto que son recibidas por todas partes: los vencidos dieron leyes a los vencedores” (...) “Aquellos (los judíos) conocen las causas de sus ritos; la mayor parte de la gente (no judía) que sigue el ritual, ignora porque que hace.”¹⁶²

¹⁴⁷ GOLDENBERG, R., “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, en *ANRW*, II.19.1, *Op. Cit.*

¹⁴⁸ Horacio, *Sermones*, I, 9.

¹⁴⁹ Ovidio, *Ars amatoria*, I, 413-416.

¹⁵⁰ Suetonio, *Divus Augustus*, 76:2. Hay otra referencia en Suetonio en la cual se menciona a un gramático, amigo de Tiberio, que celebraba el Shabat (*Divus Tiberius* 32:2).

¹⁵¹ Un fragmento de *De superstitione* nos ha llegado a través de Agustín, *De Civitate Dei*, VI, 11. Por otra parte, Seneca menciona al Shabat en *Epistulae Morales*, XCIV.

¹⁵² Persio, *Saturae*, V, 176-184.

¹⁵³ Frontino, *Stratagemata*, II, 1, 17.

¹⁵⁴ Marcial, *Epigrammata*, IV, 4.

¹⁵⁵ Plutarco, *De superstitione*, 3. En este caso el autor hace mención a ciertas ‘supersticiones’ que adoptan los griegos. Dentro de la lista se encuentra el Shabat.

¹⁵⁶ Dion Casio, *Historia Romana*, XXXVII, 15, 2 - 17, 4.

¹⁵⁷ En un fragmento de Justino, *Historiae Philippicae*, XXXVI, 1, 9 - 3, 9.

¹⁵⁸ Estrabón, *Geographica*, XVI, 2, 40.

¹⁵⁹ Marcial, *Epigrammata*, IV, 4.

¹⁶⁰ Ovidio, *Ars amatoria*, I, 413-416.

¹⁶¹ Véase a STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, Vol 1, pp. 357-360.

¹⁶² Agustín, *De Civitate Dei*, VI, 11 (P.L. 42, 192). Utilizamos comillas dado que Agustín está citando, supuestamente, a Séneca: “*Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt*” (...) “*Illi tamen causas ritus sui noverunt; major pars populi facit, quod cur faciat ignorat*”. Traducción propia. El segundo fragmento puede dar lugar a debates; seguimos, aquí, a Stern, el cual sostiene que *illi* hace referencia a los judíos mientras que *maior pars populi* implica a los no judíos que siguen parte del ritual mosaico. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 433.

El pasaje es sumamente ilustrativo y contiene dos elementos centrales en nuestro planteo: la expansión de ciertas prácticas judías a través del mundo mediterráneo y el sugestivo comentario referido a que la mayor parte de los individuos (no-judíos) que siguen, en este caso, el *shabat*, desconoce su significado.¹⁶³ El debate vuelve a la palestra. ¿Realmente se desconoce el significado? ¿O Séneca está implicando que los sujetos citados sólo adscriben a una práctica aislada? Más allá de la discusión, Séneca –frustrado– se hace eco de Horacio: *Victi victoribus leges dederunt*. Horacio refería a Grecia, Séneca a los judíos. Siempre Oriente, seductor.

Recapitulando, hemos observado el vigor de las comunidades judías itálicas –especialmente la de Roma– a lo largo de los dos siglos iniciales del primer milenio. Del mismo modo, consideramos la poderosa actividad misionera de los judaísmos del período y, consecuentemente, hemos rastreado y establecido –claramente– la existencia de una religiosidad inclusiva que, lejos de adoptar el conjunto completo de prácticas de una nueva religión, incorpora ciertas costumbres y ritos. La cuestión será establecer, a continuación, si estas tres variables centrales (dynamismo judaico, proselitismo activo y *metuentes*) continúan operando en la época gregoriana

El primer elemento a tener en cuenta es –obviamente– la distancia cronológica habida entre el mundo clásico y el período gregoriano. El judaísmo, dentro de su multiplicidad y lejos de ser una realidad fosilizada, muta. Se transforma acorde varían las condiciones sociales, políticas y económicas; fluye. Ergo, adoptar, sin análisis crítico alguno, el modelo clásico, representaría un peligroso juego de anacronismos. Por otra parte, la Roma de Gregorio, cristiana por excelencia, es sumamente diferente, no sólo desde lo religioso sino también desde toda perspectiva.

MUTACIONES

En torno a los efectos del tiempo en el judaísmo y su entorno, Pucci Ben Zeev ha establecido una cronología en la cual organiza las interacciones judeo-gentiles en cuatro fases: 1) Fase republicana e inicios del principado; 2) Período comprendido entre Octavio y Adriano; 3) Etapa de los antoninos y severos; 4) ciclo posterior al triunfo de cristianismo.¹⁶⁴

En la primera fase, si bien se debate la posible expulsión de los judíos en el año 139 a.C., se considera que el judaísmo aún no representa un problema siquiera secundario dentro de la cosmovisión de las elites romanas y, por ende, la visibilidad del orbe judío itálico se torna opaca. De hecho, las famosas diatribas antijudías vertidas por Cicerón en *Pro Flacco*, no son más que una

¹⁶³ También véase, sobre la recepción del *shabat* a Agustín, *Sermones*, 9, 3 (P.L. 38, 76).

¹⁶⁴ PUCCI BEN ZEEV, M., “Cosa pensavano i romani degli ebrei?”, *Athenaeum*, 1987.

herramienta retórica en el marco de la defensa judicial de un colega, el cual era –entre otros asuntos– acusado por los judíos.¹⁶⁵ Por otra parte, tales fragmentos no superan en virulencia a los párrafos dedicados a otras etnias, provenientes de un conspicuo representante de una *romanitas* que, si bien bilingüe y fuertemente influenciada por lo helenístico, sigue presentando una fachada en la cual lo extranjero es estigmatizado.

La segunda fase, a la que más nos hemos abocado en esta sección, presenta una riqueza situacional mayor, con aristas complejas en lo tocante a las interacciones judeo-gentiles. Conviven en ella dos realidades que, si bien, *a priori*, pueden parecer contradictorias, cuentan con un grado de complementariedad básico: proselitismo mosaico y virulencia discursiva politeísta. La visibilidad que adquiere el judaísmo mediante su peso numérico y –sobre todo– su agresiva política misionera (el proselitismo “ardiente” del que hablaba Frey) suscita, en las plumas de los pensadores clásicos, fuertes dosis de violencia. El análisis pormenorizado de la actitud estatal, de la cual resalta la debatida expulsión –por parte de Tiberio, en el año 19 d.C.– de “judíos y egipcios”, excede el campo de esta obra. Baste decir, no obstante, que tal acción debe ser comprendida en el marco de la tímida pero visible expansión del judaísmo en Roma y, además, se encuentra relacionada con las reformas religiosas impulsadas por Octavio. Descartamos, sin dudarlo, la existencia de una política religiosa exclusivista y sistemáticamente represiva a lo largo del principado (de hecho la comunidad judía de Roma seguirá siendo vigorosa).¹⁶⁶

La tercera fase, centrada en los antoninos y en los severos, se revela como una etapa de transición. Hallamos aquí, sin dudas, una cesura a tener en cuenta en el momento que abordemos a Gregorio Magno. Si bien –tal como comenta Pucci Ben Zeev y como se refrenda en varios pasajes de *Scriptores Historiae Augustae*–¹⁶⁷ el proselitismo judío sigue activo, se observa un relajamiento parcial, tanto en el vigor de dicho accionar como en la hostilidad presentada en las fuentes politeístas (el caso de Dion Casio representa una excepción parcial y ambigua)¹⁶⁸. Las explicaciones a tales fenómenos responden a diferentes órdenes. Respecto a la disminución de la virulencia discursiva politeísta, debemos convenir que, en la fase en cuestión, ya se comienza a vislumbrar el poder expansivo de un cristianismo diferenciado de su matriz, el cual empieza a ocupar un lugar en las preocupaciones de los pensadores del período.¹⁶⁹ La presión sobre el judaísmo, cuanto menos en

¹⁶⁵ Cicerón, *Pro Flacco*, 28, 66-69. Similares términos son vertidos en *De Provinciis consularibus*, 5, 10. Véase también, en lo tocante a Cicerón, a WARDY, B., “Jewish Religion in Pagan Literature during the late Republic and Early Empire, *ANRW*, *Op. Cit.*

¹⁶⁶ PUCCI BEN ZEEV, M., “Cosa pensavano i romani degli ebrei?”, *Op. Cit.*, pp. 344-347.

¹⁶⁷ Véase por ejemplo el siguiente fragmento: *In itinere Pal(a)estinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de C(h)risianis sanxit.* *Scriptores Historiae Augustae*, Septimius Severus 17, 1 Tomado de STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, Vol. 2., p. 625.

¹⁶⁸ PUCCI BEN ZEEV, M., “Cosa pensavano i romani degli ebrei?”, *Op. Cit.*, p. 354.

¹⁶⁹ El caso de Celso es paradigmático. Si bien su animadversión hacia el judaísmo es clara, lo cierto es que su operatoria tiene como fin último la desacreditación del cristianismo. De hecho, en el marco de sus comparaciones, atribuye mayor

lo discursivo, se relaja. Según Rabello, “la situazione della comunità ebraica fu dunque particolarmente buona nel III secolo”.¹⁷⁰

Respecto al proselitismo mosaico, asistimos, a partir del siglo II, a un proceso de cerrazón del judaísmo, al cual ya hemos pasado revista a través de la obra de Vidal-Naquet (véase *supra*). “El conflicto de interpretaciones” en el seno del judaísmo, latente a inicios del milenio, comienza a resolverse a partir de la destrucción del segundo *Beith-hamikdash*.¹⁷¹ La definitiva delimitación de un canon marca un hito fundamental en la temática. Josefo es claro:

Puesto que se nos permite a todos escribir la historia y nuestros escritos no presentan contradicción alguna, y puesto que únicamente los profetas han escrito con toda claridad los hechos contemporáneos tal como habían ocurrido, es natural, *o más bien necesario, que no haya entre nosotros una infinidad de libros en contradicción y pugna, sino sólo veintidós que contienen las escrituras de todos los tiempos y que, con razón, son dignos de crédito.*¹⁷²

[La bastardilla es nuestra]

Por otra parte, la incipiente constitución de la *Mishná* y el subsiguiente principio de parálisis en lo relativo a la exégesis —en un proceso gradual y no libre de contradicciones—¹⁷³ comienzan a dar al judaísmo contornos más definidos. Se observa, asimismo, un proceso de *semitización*, el cual terminará forjando el rechazo de la *Septuaginta*¹⁷⁴ y hará, incluso, que siglos después —bajo el gobierno de Justiniano— el emperador bizantino deba salir a defender a la minoría de judíos diaspóricos que, en contra de los grupos semitizantes, intentaban mantener los ritos en lengua vulgar (griego principalmente y latín en menor medida).¹⁷⁵

valor a la religión de Moisés que a un cristianismo, en sus palabras, traidor de la ley de sus padres. Véase DEN BOER, W., “La polémique anti-chrétienne du II siècle: ‘La doctrine de vérité’ de Celse”, *Athenaeum*, 1976

¹⁷⁰ RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, Op. Cit., Vol 1., p. 52.

¹⁷¹ VIDAL-NAQUET, P., “Formas de actividad política en el mundo judío”, Op. Cit., p. 46.

¹⁷² Josefo, *I Contra Apión*, 8, en *Contra Apion*, Op. Cit.

¹⁷³ Véase a SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., p. 9: “Le Judaïsme talmudique, lui-même plus souple à certains égards et plus complexe qu’on ne avait cru, ne s’était pas imposé d’un seul coup en Israël comme le type désormais unique de pensée et de vie religieuses”.

¹⁷⁴ Un fragmento del *Talmud* considerará que el día de la realización de la *Septuaginta* “fue tan desgraciado para Israel como el día en que se construyó el becerro, porque no se pudo traducir satisfactoriamente la Torah” (Sofrim, I, 7) Huelga decir que, para la época en la cual este fragmento fue escrito, la *Septuaginta* —forjada en el mundo judeo-helenístico y dotada de fuertes connotaciones mesiánicas— había sido adoptada por los cristianos y era profusamente utilizada por los polemistas. En esta línea, las autoridades rabínicas favorecieron la realización de una nueva traducción, más literal, conocida como la traducción de Aquila, en honor al prosélito que la realizó. Véase a BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Op. Cit., Tomo II, p. 155.

¹⁷⁵ Justiniano, *Novella CXVI* (553). Más allá de las disputas internas entre los diversos grupos judíos, lo cierto es que la medida adoptada por Justiniano respondía a motivaciones claras. En palabras de Grayzel: “Wherever these Jews were their complaint fortified Justinian’s conviction that it would be easy to convince them, and all other Jews, of the truth of Christianity if the read the scriptures without midrashic interpretations”. GRAYZEL, S., “The Jews and the Roman Law”, *Jewish Quarterly Review*, 1968, pp. 102-103.

De hecho, como acota Jones, el emperador recomendó —además— la *septuaginta* y prohibió la traducción de Aquila. Recordemos que la traducción de Aquila, a diferencia de la *septuaginta*, fue realizada posteriormente al nacimiento del cristianismo y eliminaba, utilizando una ferrea literalidad, los pasajes que daban lugar a interpretaciones cristianas.

En la misma línea, los textos mishnaicos, si bien con cierta ambigüedad, comienzan a dar muestras de descontento respecto al proselitismo, hecho que suele observarse como un retroceso en lo que respecta a la actividad misionera del judaísmo. Baron trae a colación un fragmento conectado a las temáticas aquí tratadas: “un gentil que descansa en *shabat* merece el castigo capital”.¹⁷⁶ Sobre este fragmento, Maimonides –varios siglos más tarde – sostendrá:

El principio es que no es permitido realizar innovaciones en la religión o crear nuevos mandamientos. El que tiene el privilegio de convertirse en un verdadero prosélito lo hace aceptando *toda la ley*.¹⁷⁷ [La bastardilla es nuestra]

Ya sea una reacción contra el proselitismo o contra los *temerosos de Dios*, lo central es que se matiza la actividad misionera presente en los siglos previos.

Por otra parte, en el *Talmud*, se lee:

Nuestros rabinos enseñaron: si en el tiempo presente un hombre desea convertirse se le debe preguntar lo siguiente: “¿Qué razón te hace desear ser un prosélito? ¿Acaso no sabes que en el presente Israel es perseguido, oprimido, despreciado, arrasado y colmado de aflicciones?” Si responde: “Lo sé y soy indigno” es aceptado y se le da una introducción en algunos de los preceptos menores y en algunos de los mayores. Se le informa del pecado de la falta de los preceptos de la cosecha, del atado olvidado, de las esquinas y de la caridad al pobre. También se le notifica de los castigos por la transgresión de los preceptos. A continuación se le vuelve a decir: “Debes saber que si antes de entrar en esta condición, habías comido grasa no puedes ser condenado con el *kareth*; si habías profanado el *shabat*, no se te puede condenar a la lapidación; pero a partir de ahora al comer grasas, podrías ser condenado con el *kareth*; y al profanar el *shabat*, serías condenado a la lapidación.” Y del mismo modo que es informado acerca de los castigos por la transgresión de los preceptos, también se le informará de la recompensa que conlleva el cumplimiento.¹⁷⁸

El judaísmo parece cerrarse sobre sí mismo, *replegarse* en palabras de Benoit y Simon.¹⁷⁹ En palabras de un emotivo Baron, estrecha filas y tiene una causa para hacerlo: “¡Tan desgarrante era la desilusión con los ‘temerosos de Dios’ de las generaciones anteriores!”¹⁸⁰ En una línea similar – como ya hemos adelantado – Momigliano hace de la sinagoga un reducto en el cual el judaísmo

Véase JONES, A., *The Later Roman Empire 284-60. A Social, Economic and Administrative Survey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986, p. 946.

¹⁷⁶ BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 161. La referencia es a Sanhedrin, 58b.

¹⁷⁷ Traducción propia de Maimonides, *Yad. Melakim*, X, 9. Evidentemente Maimonides está censurando el acercamiento tangencial hacia la religión.

¹⁷⁸ *Yebamoth*, 49a. Traducción propia.

¹⁷⁹ BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, *Op. Cit.*, pp. 38-39.

¹⁸⁰ BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío*. *Op. Cit.* Tomo II. P.161.

gana cohesión: la sinagoga que un helenizante Flavio Josefo no pudo ver.¹⁸¹ Josefo –razona Momigliano– cuenta con una ceguera producto de sus circunstancias:

No sabe nada de la alegría de vivir dentro de la ley, el sentido de la vida disciplinada de la comunidad, la preocupación y el amor por las generaciones más jóvenes y la confianza en Dios. Y éstos, unidos, a un grado considerable de libertad intelectual, competencia jurídica y obsesión por las leyes de la pureza, eran los rasgos característicos de los rabinos que emergieron como guías de una nación sin estado, sin tierra y sin unidad lingüística.¹⁸²

Ahora bien, es momento de matizar lo recién expuesto. Cierto es que el judaísmo de los siglos posteriores a la expansión del cristianismo, estrechó filas. Empero, el proceso no fue inmediato ni completo. Lo atestiguan, como veremos más adelante, varias interdicciones conciliares y determinados artículos del Código Teodosiano.¹⁸³

La diáspora, por otra parte, se resistirá a adoptar al pie de la letra las directivas dimanadas tanto desde Babilonia como desde Palestina. Ni el hebreo ni el arameo podrán imponerse por sobre las lenguas locales. Cierto es que el influjo del *Talmud* es innegable, mas su interpretación dejó margen a los judíos dispersos a lo largo del mediterráneo.¹⁸⁴ La influencia de las diversas diásporas es central, por lo tanto, en la configuración de comunidades con especificidades propias.

¹⁸¹ MOMIGLIANO, A., "Lo que no vio Josefo", *De paganos, judios y cristianos*, FCE, México, 1996, p. 200.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ El Código Teodosiano cuenta con dos leyes que buscan refrenar el proselitismo judío; las cuales se repetirán, con algunas modificaciones, en el código de Justiniano. Una de ellas prescribe la confiscación de bienes a los cristianos que se conviertan al judaísmo (C. Th. XVI, 8.7; 353 d.C.) mientras que la otra equipara tal acción a un crimen de *Maiestas* y dispone la muerte para los proselitistas (C. Th. XVI, 8.19; 409 d.C.).

C. Th. XVI, 8.7: *Si quis, lege uenerabili constituta, ex christiano Iudaeus effectus sacrilegis coetibus adgregetur, cum accusario fuerit comprobata, facultates eius dominio fisci iussimus uindicari.*

C. Th. XVI, 8.19: *Caelicolarum nomen inauditum quodammodo nouum crimen superstitionis uindicabit. Li nisi intra anni terminos ad dei cultum uenerationemque christianam conuersi fuerint, his legibus, quibus praecepimus haereticos adstringi, se quoque nouerint adtinendos. Certum est enim, quiquid a fide christianorum discrepat, legi christianae esse contrarium. Quam quidam adhuc, uitae suae etiam et iuris inmemores, adtractare ita audent, ut de christianis quosdam foedum cogant teatrumque Iudaeorum nomen induere. Et quamuis qui haec admiserint, priscorum principum legibus iure damnati sint, non tamen paenitetsaeptius admonere, ne mysteriis christianis inbuti peruersitatem iudaicam et alienam Romano imperio post christianitatem cogantur arripere. Ac si quisquam id crediderit esse temptandum, auctores facti cum consciis ad poenam praeteritis legibus cautam praecipimus constringi, quippe cum grauius morte sit et immitius caede, si quis ex christiana fide incredulitate Iudaica polluat. Et idcirco iubemus, ne ecclesiis quisquam nocens uel cuiusquam abduceret fideli ac deuota deo praeceptione sancimus, sub hac uidelicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem uenire temptauerit, sciat, se ad maiestatis crimen esse retinendum.*

Por otra parte, el Concilio de Laodicea (364) prohibía explícitamente la celebración del *shabat* judío por parte de la población cristiana. HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1911, Vol. 1, p. 999; GRAYZEL, S., "Jews and the Ecumenical Councils", *Jewish Quarterly Review*, 1967.

¹⁸⁴ RUTGERS, L., "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity". *Op. Cit.*, p. 101: "In the recent past, scholars have argued that the Jewish community in Imperial Rome was affected far more by rabbinic Judaism as it developed in Palestine than by contemporary Roman society. Study of Jewish archaeological remains from Rome, an inquiry into the spatial relationship between Jewish and non-Jewish tombs, as well as a look at the Theodosian law code, however, suggest that the Jews of the Diaspora interacted with their pagan and Christian neighbors in ways more complicated than has previously been assumed. The daily lives of Jews in Imperial Rome cannot be understood exclusively in terms of social disengagement".

Claro está, sin embargo, que el judaísmo itálico al que se enfrentará Gregorio Magno en las postrimerías del siglo VI, presenta un perfil expansivo mermado; el repliegue ha sido importante. En tal sentido, el optimismo de Blumenkranz, en lo relativo al proselitismo judío a lo largo del medioevo, ya había sido puesto en tela de juicio por Simon.¹⁸⁵

No obstante, ausencia de proselitismo no implica, mecánicamente, inexistencia de influencia. Las cartas de Gregorio y una plétora de situaciones sobre las que hablaremos luego, nos indicarán que el judaísmo, si bien marginado, continuó gravitando en la sociedad circundante. Baste mencionar que Amolón, obispo de Lyon hacia el siglo IX, vitupera contra los cristianos que asisten a oír el sermón del rabino de la mentada ciudad.¹⁸⁶

En última instancia, la mera existencia de comunidades pujantes, funcionó como elemento adsorbente del entorno. La sinagoga creaba una atmósfera religiosa sólida y atractiva que, prescindiendo de una política proselitista, ejercía una fuerte influencia sobre el medio.

En esta línea, cuando nos centramos específicamente en la fase posterior al encumbramiento del cristianismo en el aparato estatal romano, las fuentes poco nos dicen acerca del judaísmo. Las condiciones han cambiado. La Antigüedad Tardía despunta ya con claridad y los cristianismos en pugna han asumido el protagonismo. El judaísmo, si bien continúa siendo tolerado, es castigado desde el accionar jurídico del Imperio cristiano. Prolifera, “densa y monocorde” –en términos de Cracco Ruggini– la literatura antijudaica por parte de las fuentes cristianas.¹⁸⁷ Mucho se ha debatido en torno a tales escritos. ¿Representan un conflicto real entre judíos y cristianos o son simples iteraciones vacías de *topoi*? Adoptaremos, en el marco de esta obra, la primera perspectiva. En tal

Véase también a NEUSNER, J., “Use of Pagan symbols after 70 C.E.”, *Op. Cit.*, p. 287: “The very meaning of “normative Judaism” is called into question by evidence that there were very numerous and widespread groups of Jews who were obviously in some respects not “normative” at all and, indeed, the existence of which we should not have remotely suspected from the so-called normative literature Judaism. Obviously, Jews throughout the Greco-Roman and Iranian worlds shared much in common; there is no reasonable ground to doubt that the main elements of law and doctrine were widespread. There is considerable reason to suppose, however, that local variations and modulations of ideas, emphasis, and interpretation of law and doctrine were far more substantial than we have hitherto supposed”.

¹⁸⁵ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. *Op. Cit.* El fragmento que citaremos a continuación es parte del *Post-scriptum*: “A l'inverse de J. Munck, qui me reproche de croire à un judaïsme missionnaire, B. Blumenkranz me fait grief de n'y pas croire assez et plus précisément d'en antidater la disparition. Loin de s'éteindre à la fin de l'antiquité, vers le début du V siècle, la mission juive aurait survécu jusqu'au début des croisades. De cette affirmation, formulée à propos de mon livre, B. Blumenkranz a essayé de fournir la preuve dans sa thèse, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. J'ai dit déjà, dans un compte rendu de cet excellent ouvrage les nuances que me paraissaient appeler les vues de l'auteur. Il semble difficile, *a priori*, que le prosélytisme ait pu s'exercer librement et efficacement dans la société médiévale, organisée sur une base chrétienne et hostile à toute diffusion de doctrines hérétiques ou étrangères au christianisme. S'il y a eu vraiment, çà et là une activité missionnaire au cours de la période envisagée, elle paraît avoir été le fait d'individus plutôt que de la Synagogue” (p. 486).

¹⁸⁶ Amolón, *Liber contra Iudaeos ad Carolum regem*, P.L. 116, 170.

¹⁸⁷ CRACCO RUGGINI, “Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico”, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980.

línea y oponiéndose a la segunda posición reseñada, Simon se preguntaba irónicamente: *S'acharner-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?*¹⁸⁸

Dos motivos impulsan los escritos de la polémica antijudía. En primer lugar, aunque ya sólo residualmente para el período en cuestión, el cristianismo busca eliminar los últimos lazos de su matriz. Tal operatoria, si bien central hasta el siglo II, aún “sesgado” por el judeocristianismo, pervive accesoriamente en siglos posteriores. Cuando Rutilio Namaciano, pagano en un siglo V altamente cristianizado, refiere al judaísmo como *radix stultitiae*, está pensando –sin lugar a dudas– en el judaísmo. Cuando hace uso del ya trillado juego de palabras *victores suos natio victos premit*, fusiona, en un mismo grupo, a judíos y cristianos.¹⁸⁹ El cristianismo, casi definitivamente a partir de la fallida rebelión de Bar Kojba, ha roto lazos con el judaísmo y ha solucionado su *trauma de nacimiento*.¹⁹⁰ Sin embargo, el proceso de fisión presentará ciertos estertores.

No obstante ello, será otro –a nuestro entender– el motivo principal que fomentará la aparición de un coro de obras intituladas *contra Iudaeos* y *adversus Iudaeos* desde plumas cristianas, así como también sermones hostiles dentro de los cuales la figura de Juan Crisóstomo resaltará por su inusitada virulencia.¹⁹¹ El factor principal, como ya se ha mencionado, radicará en la pujanza de las comunidades judías urbanas y su resistencia al paso del tiempo. La existencia de centros de culto alternativos con atractivos rituales y espirituales, la pervivencia de un competidor que, a pesar de la inferioridad jurídica consagrada por el Código Teodosiano en el siglo V, sigue mostrándose dinámico.¹⁹²

El *shabat*, las luminarias y los cánticos serán algunas de las armas pasivas de una religión que continúa, si bien con menor intensidad, generando curiosidad.¹⁹³ Utilizará, además, el debate y la

¹⁸⁸ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., p. 171. Remitimos, nuevamente, a la obra de KÜNZEL, R., “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode”, Op. Cit.

¹⁸⁹ Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, 371-398. Tomado de STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Op. Cit., Vol. 2, p. 662. Respecto a Rutilio Namaciano, véase también a RIBAGORDA SERRANO, M., “La pervivencia religiosa pagana en el siglo V. El ejemplo de Rutilio Namaciano”, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., GONZÁLES BLANCO, A., GONZÁLES FERNÁNDEZ, R., *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.

¹⁹⁰ Langmuir es quien hace mención del *birth trauma* en la génesis de un cristianismo que reclama el pasado judío pero, a su vez, necesita establecer diferencias con éste. LANGMUIR, G., *Toward a definition of antisemitism*, University of California Press, 1990.

¹⁹¹ Véase, a modo de ejemplo: Tertuliano, *Liber adversus Iudaeos* (P.L. 2, 595); Agustín, *Tractatus adversus Iudaeos* (P.L. 42, 51); Isidoro de Sevilla, *Sancti Isidoro Hispalensis episcopi de fide Catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos ad Forentinam sororem suam* (P.L. 83, 450).

¹⁹² Dicen Benoit y Simon: “L'esistenza di un'ampia corrente di letteratura anti giudaica testimonia che il giudaismo fu per la Chiesa un rivale non certo trascurabile”. BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Op. Cit., p.37

¹⁹³ En palabras de Giordano: “El antijudaísmo polémico y doctrinal de tanta literatura patristica tuvo en general poco influjo sobre la masa de los fieles, que en las necesidades de la vida cotidiana y en las relaciones sociales supieron, casi siempre, mantener una buena vecindad y, a juzgar por las frecuentes prohibiciones eclesiásticas, estaban dispuestos a recurrir en todo momento a la ayuda y a la asistencia de los judíos, con los cuales confraternizaban con demasiada facilidad”. GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Op. Cit., p. 156.

polémica como medios defensivos y ofensivos. El judaísmo –marginado, pero no segregado–¹⁹⁴ seguirá siendo un adversario ideológico en lo relativo a la cosecha de almas.

Gregorio lo sabe. Sus cartas manifiestan la tensión.

GREGORIO Y LA PUGNA POR LOS CONTORNOS.

L'eccitamento piú profondo nella vita del V e del VI secolo è dato non dal barbaro come tale, ma dalla costante tensione con il miracolo, con il diavolo, con il proprio passato pagano, con i vicini giudei o eretici, e con la propria salvezza eterna.¹⁹⁵

Momigliano condensa, en el fragmento reseñado, aspectos estructurantes del período estudiado. En primer lugar deja vislumbrar que el verdadero eje de tensión es la dicotomía cristiano/no-cristiano. El patrón de inclusión/exclusión mediante el cual opera Gregorio Magno tiene su centro en la interioridad/exterioridad respecto a la *ortodoxia cristiana*. Claro está que la irrupción longobarda complejizará la dicotomía, no obstante, la mencionada polaridad seguirá siendo prioritaria en la concepción gregoriana.

En segundo lugar, Momigliano establece –solapadamente– una identidad entre *i vicini Giudei* y los grupos *eretici*. La aseveración del historiador italiano dista de ser ociosa. En la cosmovisión de la mayoría de los hombres de Iglesia de la época, existe una ortodoxia a ser defendida y una heterodoxia a ser hostilizada. Dentro de este grupo heterodoxo aparecen diversas variantes que – para el caso gregoriano– incluyen a cismáticos tricapitolinos, campesinos que adscriben a prácticas rurales paganas, individuos vinculados al donatismo y comunidades judías, sólo para citar algunos ejemplos.¹⁹⁶ Los *vicini giudei* ocupan, en la cosmovisión del *Consul Dei* un lugar entre las heterodoxias a las que se opone. Veremos, a continuación, cual es la especificidad que tendrá el judaísmo a ojos del pontífice. No obstante, no debemos perder de vista que, en el prisma a través del cual Gregorio Magno recorta la realidad, los judíos son *un otro más* dentro del conjunto de *los otros*.

Ahora bien, comenzamos el capítulo haciendo mención a una misiva en la cual el obispo de Roma, alarmado, advertía a los ciudadanos de su ciudad acerca de ciertos *peruersi spiritus homines*

¹⁹⁴ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 47.

¹⁹⁵ MOMIGLIANO, A., “La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.”, *Storia e storiografia antica*, Op. Cit., p. 379.

¹⁹⁶ Respecto al supuesto donatismo en época gregoriana véase a MARKUS, R., “The problem of ‘donatism’ in the sixth century”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit.

que instaban a evitar toda índole de trabajo el día sábado. Luego del largo, mas necesario, preámbulo histórico, es momento de incursionar en los detalles de la citada epístola.¹⁹⁷

La comunicación comienza marcando un paralelismo entre aquellos que propugnan la abstención laboral en *shabat* y los predicadores del anticristo.

Quos quid aliud nisi Antichristi praedicatores dixerim? Qui ueniens diem sabbatum
atque dominicum ab omni faciet opere custodiri.¹⁹⁸

La figura del anticristo aparece, entonces, ligada a la *Iudaeorum perfidia*.¹⁹⁹ No era la primera vez que Gregorio Magno mentaba una alianza entre los judíos y el anticristo. De hecho, en los *Commentarii in librum I Regum*, hace una mención explícita.²⁰⁰

Continuando con la epístola, el obispo de Roma se manifiesta preocupado por la difusión de una práctica exógena al cristianismo. Cierto es que no refiere a la existencia de cristianos adeptos al *shabat* de modo explícito. Mas la existencia de la misiva y la retórica desplegada en ella, implican, como mínimo, que tal situación se encuentra, para el obispo, dentro del horizonte de lo pensable. Ora se trate del producto de la actividad misionera de miembros de la comunidad judía, ora estemos ante un fenómeno de influencia pasiva, la visibilidad del acontecimiento es suficiente para lograr que el obispo vierta una fuerte advertencia y, aún más, decida conservarla para la posteridad. Por otra parte, los antecedentes revisados en la sección previa, especialmente aquellos ligados a la difusión del día sagrado judío, imprimen mayor verosimilitud a la hipótesis. En efecto, observaremos, a lo largo de la obra, diversos casos en los cuales las fuentes cristianas vuelven a revelar tensiones respecto a la práctica del día en cuestión.

La epístola trabajada nos presenta, entonces, una mirilla desde la cual observamos un fenómeno que hemos delimitado en el segmento previo: una religiosidad compartimentada que incorpora, sin abandonar —en este caso al cristianismo— ciertas prácticas alógenas. Gregorio es conciente de ello. De hecho, en ningún momento habla de conversiones al judaísmo sino de individuos que instigan a otros a evitar el trabajo el día sábado.

¹⁹⁷ Gregorio, *Registrum*, XIII, 1 [Septiembre, 602].

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.* Respecto a las vinculaciones que hace Gregorio entre el judaísmo y el anticristo véase a COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Op. Cit. p. 82: "As Gregory notes in his correspondence, the bonds between Antichrist and Judaism continue to undermine the integrity of Christendom, and he expected more blatant cooperation between the two powers in advance of the final redemption".

²⁰⁰ *Commentarii in librum I Regum*, I, 3, 7 (P.L. 79, 66): *Tabernaculum Antichristi est amor perfidiae, quo fidei contradicit Redemptoris. In quo nimirum tabernaculo Judaei nunc permanent, quia dum perfidiae suae situm amanter inhabitant, contra Redemptorem pugnant.*

Jerónimo ya había establecido en *Commentaria in Danielem* una asociación entre los judíos y la llegada del anticristo (P.L. 25, 570).

Evidentemente, la llegada de un monoteísmo exclusivista no obturó completamente el grado de apertura de la religiosidad popular. Ya sea producto de un nivel de cristianización superficial, o bien se trate de una característica intrínseca del período, lo cierto es que la permeabilidad de la cosmovisión religiosa no se verá sustancialmente afectada por la llegada del cristianismo.²⁰¹

Dice Boesch Gajano, refiriéndose a la epístola:

La lettera, oltre ad aprire uno squarcio sulla storia religiosa e sociale di Roma, mostra le molte varianti possibili della convivenza religiosa, capace nel concreto di forme sincretiche che ora da Gregorio, e in seguito da tutta la tradizione cristiana, vengono viste proprio come le più pericolose, perché mettono in discussione quell'identità cristiana, costruitasi proprio nella sua differenziazione dall'identità ebraica.²⁰²

Podríamos decir, entonces, que Gregorio se encuentra –utilizando el modelo delineado para la etapa anterior– con *temerosos de Dios*. Luego de apelar a la potente figura del anticristo para disuadir a la población, comienza una digresión en torno a la validez de las antiguas leyes:

Hoc enim quod per prophetam dicitur: *Ne inferatis onera per portas uestras die sabbati tam diu teneri potuit, quamdiu legem licuit iuxta litteram custodiri.*²⁰³

El obispo comienza su argumentación reconociendo la validez que, otrora, ha tenido el precepto del sábado. Cita, literalmente, a Jeremías 17, 24. No obstante, sostiene, tales leyes han perimido:

At postquam gratia omnipotentis Dei domini nostri Iesu Christi apparuit, praecepta legis, quae per figuram dicta sunt, iuxta litteram seruari non possunt.²⁰⁴

Casi tres siglos después del ingreso del episcopado cristiano al palacio de Constantino, uno de los principales hombres de Iglesia de la época debe insistir en la fractura existente entre el cristianismo y su matriz.

²⁰¹ Del mismo modo, la religiosidad palestinese no había sido afectada –en sus inicios– por el culto monolátrico. Estamos haciendo referencia a las tensiones producidas en Palestina, claramente visibles en el período de Ezra y Nehemias, entre el denominado עם הארץ (“pueblo de la tierra”) y la elite monoteísta. El primer grupo, denominado despectivamente “pueblo de la tierra” habría presentado altos niveles de sincretismo, alcanzando –a lo sumo– una postura henoteísta. Por supuesto que tal temática excede el marco de la obra y la comparación amerita un tratamiento minucioso. A modo ilustrativo véase a CARTER, C., “Yehud in the Persian period: a synthesis”, *Journal for the study of the Old Testament*, Sheffield Academic Press, 1999; EPHAL, I., “Changes in Palestine during the Persian Period in light of Epigraphic Sources”, *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, 1998 ; HOGLUND, K., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestina and the missions of Ezra and Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta, 1992; MILEVSKI, I., “La estructura social en Palestina durante el período aqueménida”, *Revista del instituto de historia antigua oriental*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1991.

²⁰² BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Op. Cit. , p. 131.

²⁰³ Gregorio, *Registrum*, XIII, 1 [Septiembre, 602].

²⁰⁴ *Ibid.* Nam si quis dicit hoc de sabbato esse seruandum, Dicat, necesse est, etiam carnalia sacrificia persoluenda, dicat praeceptum quoque de circumcissione corporis adhuc usque retinendum.

Utiliza, a continuación, una herramienta retórica con la cual hemos abierto el capítulo. Insistiremos con el párrafo dada su plena conexión con el planteo de esta obra:

En efecto, si alguien dice, acerca del sábado, que debe ser observado, es necesario que diga, también, que los sacrificios carnales deben ser cumplidos; y diga, incluso, que el precepto de la circuncisión del cuerpo debe ser todavía preservado.²⁰⁵

Gregorio sabe, sin duda alguna, que aquellos individuos que adhieren al rito sabático, sólo se apegan a tal costumbre y mantienen su *status* cristiano; distan de la conversión completa. Conoce la religiosidad que impera en su ciudad. Sabe, asimismo, cuales son los límites que un *temeroso de Dios* no está dispuesto a exceder. Por ello, mediante una sutileza sin par, opera con el fin de fusionar en un mismo conjunto el *shabat*, los sacrificios carnales y –sobre todo– la circuncisión. Es un movimiento retórico meditado y preciso. Gregorio Magno recuerda a los cristianos de su ciudad que existen amarras que ligan al Dios universal de Israel a la etnia singular; si deciden tomar el sábado, deberán retomar *todos* los antiguos ritos. Conoce, entonces, las limitaciones expansivas del judaísmo, es conciente del rechazo que genera, entre la población, la práctica de la circuncisión; aquel rito que, para Tertuliano, había sido dado “*In signum, non in salutem*” como estigma del castigo por la incredulidad.²⁰⁶ Mediante tal operatoria, el obispo de Roma se afana en impugnar un tipo de religiosidad abigarrada, difusa, ingobernable y –en última instancia– peligrosa.²⁰⁷

A continuación cita a Pablo, en un pasaje que corresponde a Gálatas 5, 2:

Sed contra se Paulum apostolum audita dicentem: *Si circumcidamini, Christus uobis nihil prodest.*²⁰⁸

Se podría pensar que la referencia a Pablo es una coincidencia. No obstante, su ubicación en el desarrollo argumentativo es más que sugestiva. Gregorio apela, precisamente, a Pablo; al hombre que liberó el potencial contenido en el judaísmo echando por tierra las limitaciones de corte étnico que mermaban su *expansividad*; al hombre que se opuso a un Santiago judaizante y conservador.²⁰⁹

²⁰⁵ *Ibid.* Traducción propia.

²⁰⁶ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, III (P.L. 2, 603).

²⁰⁷ Las palabras y la acción de Gregorio nos recuerdan a uno de los modos en los cuales Atanasio buscaba desacreditar a los seguidores de Arrio. Dice en relación a ellos: “¿Por qué, si piensan como judíos, no se circuncidan como ellos en lugar de pretender ser cristianos?”. Nótese como la fusión del enemigo doctrinal e ideológico con la alteridad judía es utilizada como herramienta política para definir con mayor precisión las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia. Gregorio, en la misma línea, aglutina a aquellos cristianos que respetan el *shabat* con el global de las prácticas judías, buscando remarcar la negatividad de tal hábito y su clara oposición a la adecuada acción cristiana. Atanasio, *Discurso contra los arrianos*, 1.38. Traducción tomada de BOYARIN, D., - BURRUS, V., “Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity”, *Social compass*, 2005, p. 434.

²⁰⁸ Gregorio, *Registrum*, XIII, 1 [Septiembre, 602].

²⁰⁹ Véase, entre otros, a BARCLAY, J., “Paul Among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?”, *Journal for the Study of the New Testament*, 1996.

En este sentido, los pasajes paulinos de *Rom.* 3, 21-31 son más que paradigmáticos en lo relativo a la salvación *por la fe*, en detrimento de la salvación *por la ley*.²¹⁰ El obispo de Roma parece trazar – sutilmente– la topografía del desarrollo histórico del cristianismo.²¹¹

La misiva continúa con la reinterpretación simbólica del *shabat* mediante la cual Gregorio corona el abandono del rito mosaico en beneficio de la *verdadera ley*. En tiempos posteriores al advenimiento –razona– pecar a los ojos de Cristo equivale a lo que, antes de su llegada, representaba la introducción de cargas a través de los portales en el día santo. El método argumentativo utilizado aquí es típico de la polémica antijudía: el cristianismo no se presenta como una novedad sino como la interpretación adecuada de la escritura. El ritual judío es observado desde la figura de la alegoría.²¹² La disputa teológica se revela, claramente, como un conflicto de

²¹⁰*Rom.* 3, 21-31: “Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues no hay diferencia alguna; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios– y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo, y justificador del que cree en Jesús. *¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley. ¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles; porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos, en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe. Entonces ¿por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien, la afianzamos”. La bastardilla es nuestra.*

Por otra parte, el universalismo -tema cardinal en la obra paulina- se observa claramente en *Col.* 3, 11: “Despojaos del hombre viejo en sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos”.

²¹¹ En un interesantísimo fragmento de las homilias sobre Ezequiel, Gregorio sostiene: *Vel certe quia tres patrum veterum distinctiones fuerunt, tres quoque novorum sub gratia sequuntur. Vetus quippe populus habuit patres ante legem, ac deinde in lege, et postmodum prophetas. In novo autem populo prius Hebraeorum primitiae crediderunt, postmodum plenitudo gentium in fide secuta est, ac deinde in fine saeculi Hebraeorum reliquiae salvantur.* La frontera entre el antiguo pueblo (los judíos) y el pueblo nuevo (los cristianos) es marcada con claridad. Por otra parte, Gregorio vuelve a insistir en la salvación final de las *reliquias de los hebreos*, inspirado en la tradición paulina. Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, II, 4, 5 (P.L. 76, 976).

²¹² Es interesante hacer notar que Meyevaert atribuía a Gregorio una “adicción a la interpretación alegórica de la Escritura”. Si bien es cierto que la interpretación alegórica es un rasgo clásico del cristianismo, lo cierto es que Gregorio Magno pone un especial énfasis en tal operatoria. MEYEVAERT, P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, Variorum Reprints, Londres, 1977, p. 5. El autor continúa comentando: “I believe that the most rewarding approach to the material of this sort that he was left as it to view as a grand exercise in the use of the imagination, and not to worry overmuch about the actual text he is commenting on. Gregory was anxious to make certain doctrinal points, or to get across some of the lessons drawn from his own spiritual experience, and he was constantly on the watch for a Scriptural verse on which he could ‘peg’ this or that idea”.

En la misma línea, Cocchini sostiene: “Come è stato felicemente detto da quell’ appassionato conoscitore del pensiero di Gregorio che è Benedetto Calati, Gregorio interpreta la Scrittura come “profezia della situazione” del credente. Nelle omelie gregoriane l’attualizzazione della pericope evangelica letta durante la liturgia è sempre immediata”. COCCHINI, F., “La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 203.

interpretaciones.²¹³ *Ad Saram Christianos, ad Agar Judaeos* – decía Agustín en la epístola CXCVI, invirtiendo los términos y buscando significar la preeminencia espiritual de la doctrina cristiana.²¹⁴

Continuando con la epístola, Gregorio apela –como golpe de efecto final– a la figura de Cristo. Si el mismísimo señor había desdeñado el rito sabático, continuar con su práctica era equivalente a oponerse a la *Verdad* misma.²¹⁵

Por último, luego de cargar –esta vez– contra aquellos que predicaban la prohibición de lavarse el día domingo, Gregorio despide a sus *carissimi filii* de manera elocuente:

Velad, mis más queridos hijos, con constancia firme y recta fe; desdeñad las palabras de los hombres necios, no creed fácilmente en todo aquello que (ustedes) saben ha sido dicho por ellos; juzgad con la balanza de la razón, de tal modo, mientras resistan, con fuerte estabilidad, al viento del error, serán capaces de alcanzar las sólidas satisfacciones del reino divino.²¹⁶

El final de la carta es transparente y confirma nuestra hipótesis. Gregorio parece amonestar a la población, si bien indirectamente, al remarcar la necesidad de no dar crédito a todo aquello que se escucha. El acceso al *caeleste regnum* estaría asegurado si se resistía firmemente el *erroris uentus* dimanado por los *stulti homines*. Ahora bien, ¿de donde proviene el “viento del error”? ¿Quiénes son los “hombres necios” que propagan tales falacias?

Una primera respuesta que podría ser ensayada, radica en la lectura del Antiguo Testamento por parte de la población cristiana, con las subsecuentes confusiones que ello habría conllevado. El judaísmo no es, como resalta Neusner, un *otro completo*, dado que comparte las escrituras.²¹⁷ En tal

²¹³ Un ejemplo ilustrativo de la pugna por la interpretación de los textos sagrados puede observarse en el Concilio de Sirmium (351-352), el cual anatemizaba a aquellos cristianos que interpretaban Isaías 44, 6 en el sentido judío. Tal fragmento era utilizado por los polemistas judíos para negar la existencia de Cristo. Véase HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Op. Cit.*, Vol. 1, p. 856.

El fragmento citado de Isaías es el siguiente: “Así dice el rey de Israel y su redentor, Yahvéh Sebaot: ‘Yo soy el primero y el último, fuera de mí, no hay ningún Dios’”.

²¹⁴ Agustín, *Epistolae*, CXCVI, capítulo III, 13 (P.L. 33, 897). A continuación agrega: *Secundum originem carnis ad Esau, qui dictus est etiam Edom, gentem Idumaeorum; ad Jacob autem, qui dictus est etiam Israel, gentem Judaeorum: porro secundum mysterium spiritus, ad Esau Judaeos, ad Israel pertinere Christianos.*

²¹⁵ Gregorio, *Registrum*, XIII, 1 [Septiembre, 602] *Nam isdem Dominus ac redemptor noster multa in die sabbati legitur operatus, ita ut Iudaeos reprehenderet dicens: Quis uestrum bouem aut asinum suum non soluit in die sabbati et ducit adquare? Si ergo ipsa per se ueritas non custodiri iuxta litteram sabbatum praecepit, quisquis otium sabbati secundum legis litteram custodit, cui alteri ipsi ueritati contradicit?* La referencia pertenece a Lc. 14, 5.

²¹⁶ *Ibid. Haec, carissimi filii, certa constantia et recta praediti fide custodite, stultorum hominum uerba despiciate, omnia quae ab eis dici cognoscitis nolite facile credere, sed in rationis trutinam pensate, ut, dum erroris uento forti stabilitate resistitis, ad solida caelestis regni gaudia peruenire ualeatis.* Traducción propia.

²¹⁷ NEUSNER, J., “Stable symbols in a shifting society: The delusion of the Monolithic Gentile in documents of fourth-century Judaism, *History of Religions*, 1985, p. 169.

sentido, el polemista Celso –hacia el siglo II– ya había sabido explotar socarronamente la dificultad en torno a la tarea de conciliar ambos cuerpos testamentarios.²¹⁸ Citémoslo sucintamente:

Seguidamente dice Celso cosas como éstas: “¿No considerarán a su vez este punto? Si los profetas del Dios de los judíos predijeron que éste (Jesús) había de ser hijo de Dios, ¿cómo es que Dios por medio de Moisés, da por ley que se busque la riqueza y el poder, que se llene la tierra, que se pase a cuchillo a los enemigos de toda edad y de todo sexo, cosa que hace Él mismo, según Moisés, ante los ojos de los judíos, y les amenaza por añadidura que, si en esto no le obedecen, los tratará a ellos como a sus enemigos?” (...) “¿Quién miente: Moisés o Jesús? ¿O es que el padre, al enviar a éste, se había olvidado de lo que ordenara a Moisés? ¿O, condenando sus propias leyes, se arrepintió y manda a sus mensajero para ejecutar las contrarias?”²¹⁹

No obstante, existe un fuerte escepticismo en torno al acceso de la población a la lectura en general y al Antiguo Testamento en particular. El *libro-instrumento*, vehículo de cultura, ha devenido, en términos de Guglielmo Cavallo, *libro-objeto*.²²⁰ Su circulación se ha visto mermada y sólo escasos individuos –exceptuando al clero– hubieran podido, hacia el siglo VII, acercarse a los textos bíblicos.²²¹ ¿Pudieron ser ellos los que propagaban el *shabat* en la ciudad de Gregorio? Parece poco verosímil.

Un caso en el cual la confusión entre ambos testamentos pondrá en juego el debate en torno al día santo se dará hacia el siglo IX con la conversión de los búlgaros.²²² En tal ocasión, el papa Nicolás I, envía al rey de aquel pueblo un cuerpo de 106 instrucciones, las *Responsa ad consulta Bulgarorum*, destinado a despejar las dudas de los nuevos conversos. El apartado número diez sostiene:

²¹⁸ DEN BOER, W., “La polémique anti-chrétienne du II siècle: ‘La doctrine de vérité’ de Celse”, *Op. Cit.*

²¹⁹ Orígenes, *Contra Celsum*, VII, 18, traducción realizada por RUIZ BUENO, D., BAC, Madrid, 1967. Tal como señala Ramelli, hallamos a un Celso muy informado en relación a la polémica judeo-cristiana, sobre todo en los fragmentos en los cuales hace dialogar a un judío. Véase a RAMELLI, I., “Elementi comuni della polemica antigudaica e di quella anticristiana fra I e II sec d.C.”, *Op. Cit.*, p. 272.

²²⁰ CAVALLO, G., *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. VIII.

²²¹ *Ibid.*, p. IX: “Nel quadro della dissoluzione, tra le altre, delle strutture scolastiche pubbliche, la Chiesa finisce col monopolizzare tutte le forme scritte di cultura, rimanendo, in pratica, l’unica istituzione in cui sia possibile trovare uomini che queste conoscano ed utilizzino (l’equivalenza semantica *clericus* = *litteratus*, *laicus* = *illitteratus* è di per sé rivelatrice); e la Chiesa era consapevole dell’esistenza di una massa enorme di analfabeti (o a la più semialfabeti) tra i cristiani laici, con la quale bisognava pur sempre mantenere un rapporto educativo o simpatetico”.

En referencia a la visión de Gregorio Magno explícitamente, dice Petrucci: “L’esistenza di tale ‘vulgus’, rappresentato da una enorme massa di analfabeti cristianizzati, costituiva per Gregorio Magno una preoccupazione costante, ed egli più volte ritorna nelle epistole sulla loro condizione e indica i diversi mezzi cui è possibile ricorrere per far giungere loro il verbo della Chiesa. Tali mezzi non erano soltanto orali, bensì anche visuali e figurali, secondo una concezione della comunicabilità di concetti e di suggestioni che vedeva nel discorso sintetico, svolto mediante simboli figurali lo strumento più idoneo per comunicare determinati contenuti ideologici agli analfabeti e ai semialfabeti, incapaci di colgiere un qualsiasi messaggio, anche il più semplice, che comunque esigesse una pur modesta capacità di lettura”. PETRUCCI, A., “La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo”, en CAVALLO, G., *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

²²² Véase HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d’après les documents originaux*, *Op. Cit.*, Vol. IV, p. 433.

Nosse cupitis, si liceat alicui Sabbato, vel Dominico die laborationem aliquam exercere
*De hoc saepe memoratus sanctus papa Gregorius Romanos alloquens ait: Pervenit ad me quosdam perversi spiritus homines prava inter vos aliqua, et sanctae fidei adversa seminasse, ita ut die Sabbati aliquid operari prohiberent. Quos quid aliud nisi antichristi praedicatorum dixerim?*²²³ [La bastardilla es nuestra]

A continuación, Nicolás I continúa reproduciendo –casi literalmente– la epístola gregoriana. Como vemos, Gregorio Magno es utilizado, dos siglos y medio más tarde, para aclarar los interrogantes de una elite recientemente convertida que se encontró con la dificultad de conciliar los dos cuerpos de textos sagrados. Esta situación, no obstante, difiere claramente del contexto en el cual el *Consul Dei* escribe, dado que Nicolás I no está instruyendo a la población en general sino a la dirigencia búlgara y a su incipiente clero.

Ahora bien, si la lectura del Antiguo Testamento no influyó en la propagación del *shabat*, debemos recurrir a explicaciones alternativas. En primer lugar podríamos estar ante un caso de proselitismo activo por parte de la comunidad judía. Empero, ¿es verosímil que, en plena Roma gregoriana, se tolere a un grupo que misiona agresivamente, teniendo en cuenta que los judíos – como cualquier heterodoxia– son repudiados y se encuentran en una posición jurídica inferior? No lo vemos factible dado que el proselitismo agresivo suele ser castigado de modo directo. Incluso, en el relativamente tolerante orbe romano politeísta,²²⁴ fuentes como Valerio Máximo y Dion Casio atribuyen las debatidas expulsiones de los judíos en 139 a.C. y 19 d.C. a su proselitismo desmesurado.²²⁵ ¿Toleraría Gregorio un accionar tan peligroso? Veremos que no. Por otra parte ya hemos hecho notar, en la sección previa, que el judaísmo –si bien no ha renunciado a la captación

²²³ Nicolás I, *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*, (P.L. 119, 984). La epístola finaliza reafirmando la preponderancia del domingo por sobre el sábado: *Dominico vero die a labore terreno cessandum est, atque omni modo orationibus insistendum; ut quod negligenter per sex dies agitur, per diem resurrectionis Dominicae precibus expietur.*

²²⁴ Al decir de Benoit y Simon: “Profondamente tollerante, il paganesimo ufficiale trovava normale, a titolo de reciprocità, venerare le divinità dei territori annessi, sia accettandole in quanto tali sia identificandole con quelle romane o greche”. BENOIT, A., - SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, *Op. Cit.*, p. 5.

Por supuesto que la caracterización de paganismo “profundamente tolerante” debe ser matizada. De hecho, la tolerancia, tal cual la concebimos hoy, era ajena al ideario clásico. No obstante, lo cierto es que el accionar político del imperio pre-cristiano no asimilaba, mecánicamente, disidencia religiosa a deslealtad política.

²²⁵ Dion Casio, *Historia Romana*, LVII, 19, 5. Traducción de CARY, E., en STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, p. 365: “As the Jews flocked to Rome in great numbers and were converting many of the natives to their ways, he (Tiberio) banished most of them”.

Valerio Máximo, *Facta et Dicta memorabilia*, I, 3, 3, *ex Epitoma Ianuarii Nepotian*. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 358: *Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispanus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit.*

Nótese que Goodman resta valor al fragmento de Valerio Máximo dado que sostiene que se trata de una fuente del siglo I d.C. epitomada en los siglos V y VI por Julius Paris y Januarius Nepotianus respectivamente. Carleton Paget, Feldman y otros autores reseñados a lo largo de la obra, dan crédito al fragmento. GOODMAN, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, *Op. Cit.*, pp. 82-83; CARLETON PAGET, J., “Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?”, *Op. Cit.*, p. 87; FELDMAN, L., “Reflections on Rutgers’s ‘attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period’”, *Op. Cit.*, p. 159.

de nuevos miembros— ha modificado su estrategia, evitando las casi seguras confrontaciones a las que da lugar una abierta actitud cooptativa.

La segunda respuesta es la mera existencia de la comunidad como polo de atracción. La sinagoga como institución, junto a la existencia de un ritual fuerte y definido pudieron ejercer algún tipo de influjo por sobre la población. Imaginemos, por un instante, la celebración del *shabat*, en su víspera, el viernes por la noche. Luminarias encendidas, multitud de individuos y entonación de salmos. Josefo comentaba —si bien con tono apologético— que no existía ciudad en el mundo que no emulara alguna costumbre mosaica, entre las cuales resaltaba el encendido de las luminarias, en clara alusión al día sagrado judío.²²⁶ Otros autores clásicos, como ya hemos visto, confirmaban tal visión. Tertuliano, por su parte, tal vez inspirado en el fragmento de Josefo, considera también la atracción que ejercía el ritual judío sobre los paganos.²²⁷

En esta línea, una epístola del *Registrum* podría estar aportando una clave. La carta II, 45, dirigida a los obispos *Bacauda* y *Agnellus* —a los cuales se solicita investigar la expropiación de la sinagoga de Terracina realizada a instancias del obispo Pedro de la citada ciudad— habla de la *uox psallentium* que molesta a la iglesia vecina:

Pero como llegó a nosotros que este mismo local (la sinagoga) estaría cerca de la iglesia, por lo que la voz de los salmos llegaría (a ser oída), escribimos a nuestro hermano y colega Pedro que, de ser cierto que la voz de aquel lugar fuera escuchada en la puerta de la iglesia, suspendiera las celebraciones de los judíos.²²⁸

La sinagoga de Terracina, entonces, no sólo está cerca de la iglesia local sino que en ella los feligreses cantan con suficiente fuerza como para hacerse escuchar. Ciertamente es que podemos estar ante una coartada discursiva del obispo de Terracina. No obstante, la situación es —como mínimo a ojos de Gregorio— verosímil. Recordemos, asimismo, que tanto el código de Teodosio II como el de Justiniano, si bien prohíben la erección de nuevas sinagogas, defienden —una y otra vez— la inmunidad de las casas de culto judías; hecho que representa una diferencia en torno al trato dispensado a las otras heterodoxias (véase *infra*).²²⁹

²²⁶ Josefo, *II Contra Apion*, 282. Véase *supra*

²²⁷ Tertuliano, *Ad nationes*, 1, 13 (P.L. 1, 579) *Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudaei enim festi, sabbata et coena pura, et iudaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris. Quare, ut ab excessu revertar, qui solem et diem ejus nobis exprobratis, agnoscite vicinitatem; non longe a Saturno et sabbatis vestris sumus.*

²²⁸ Gregorio, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592] *Sed quia peruenit ad nos eo quod locus ipse sic uicinus esset ecclesiae, ut etiam uox psallentium perueniret, scripsimus fratri et coepiscopo nostro Petro, ut si ita esset, ut uox de eodem loco in ecclesiae ore sonaret, Iudaeorum celebrationibus priuaretur.* Traducción propia.

²²⁹ C.Th. XVI, 8.9; 8.12; 8.20; 8.21; 8.25; 8.26.

La sinagoga continúa, a pesar de todo, en la ciudad,²³⁰ el gueto aún no ha nacido, si bien la violencia irá preparando el terreno para su gestación. Ello no implica negar que la judería itálica se encontraba en clara inferioridad. La quema y usurpación de sinagogas, por su parte, es un hecho relativamente asiduo en el período. Gregorio mismo, como veremos en las misivas que analizaremos más adelante, deberá defender los templos judíos.

Por otra parte, situaciones como el incendio deliberado de la sinagoga de Calinico y el subsiguiente debate entre Teodosio I –partidario de la punición del acto– y Ambrosio de Milán –defensor del obispo de la lejana región y hostil a lo que denominaba *impía sinagoga*– sirven para ilustrar la tensión habida entre importantes sectores del clero –también parte de la población– y las comunidades judías.²³¹ Todo ello llevaba a Jones a sostener, para el siglo VI, que:

In the relative toleration accorded to Jews down to the reign of Justinian, the imperial government was undoubtedly fighting a rearguard action against the mounting pressure of public opinion. Anti-Semitism was widespread at least as far back as the reign of Augustus, and in places where the Jewish community was large, such as Alexandria, there were frequent explosions of popular violence. Christianity added theological animus to the general dislike of the Jews, and the numerous diatribes against them, in the form of sermons or pamphlets, which Christian leaders produced, must have fanned the flames.²³²

Pero una y otra vez los judíos elevan quejas a las autoridades y –en general– son escuchados. El mismo hecho de contar con la posibilidad de exigir una compensación nos habla de una situación menos desesperante de la que ha planteado la corriente “lacrimosa”.²³³ Si bien con turbulencias,

²³⁰ El registro arqueológico, si bien escaso, permite obtener información valiosa. Entre los últimos descubrimientos, la sinagoga de Bova Marina, en la provincia de Reggio Calabria, presenta signos de utilización hasta bien entrado el siglo VI. ROBB, J., “Bova Marina Field Survey: Preliminary Report, 1997 season”, Department of Archaeology - University of Southampton, Southampton, 1997; VITALE, M., “Recenti progressi dell’archeologia ebraica in Italia”, *Espacio, tiempo y forma*, 1993; FRANCO, M., “Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)”, *Mélanges de l’école française de Rome*, Vol. 103, 1991.

²³¹ Ambrosio de Milán, *Epistolarum classis I*, Epistola XL, (P.L. 16, 1001). También es conocida la destrucción de las sinagogas de Rávena (511) y Roma (519) en tiempos de Teodorico. Al decir de Sotinel la reacción del rey godo se orientó a proteger a las comunidades judías en cuestión. Dice, en referencia a la acción de Teodorico: “Le judaïsme, nous l’avons vu, se bénéficie de la pleine protection de la loi”. Por otra parte, nótese que Simaco, jurista de Teodorico, era judío, contraviniendo la ley romana que había prohibido a estos ejercer funciones públicas desde el año 438. SOTINEL, C., “Rome et l’Italie de la fin de l’empire au royaume gotique”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, *Op. Cit.*, p. 309. Véase también a GONZÁLES SALINERO, R., “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus*, 4, 1998.

²³² JONES, A., *The Later Roman Empire 284-60. A Social, Economic and Administrative Survey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986, p. 948.

Por su parte, Cracco Ruggini traza una divisoria entre Oriente, más proclive a la violencia ante los judíos dado su mayor número, y Occidente. Dice, respecto a este último: “Anti-Jewish tumult and disorder appeared later in the West and was, in any case, sporadic”. CRACCO RUGGINI, L., “Equal and Less Equal in the Roman World”, *Classical Philology*, Vol. 82, 1987, p. 204.

²³³ Véase la introducción de NIRENBERG, D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la edad media*, Península, Barcelona, 2001. De hecho, el autor pondrá en tela de juicio la existencia de una ruptura definida que daría paso a una espiral de persecución a lo largo del medioevo, criticando, de este modo, a Ginzburg y a Moore por igual. Por nuestra parte, tal como se verá en el desarrollo de la obra, si bien evitamos ciertas simplificaciones, nos

dado que la actitud del clero tiende a la hostilidad y además aparece, en algunos casos, cierta *intolerancia espontánea* por parte de la población,²³⁴ las celebraciones mosaicas continuaban siendo realizadas casi sin constricciones. A modo de ejemplo, la magnitud de tales solemnidades puede ser graficada a través de una ley presente en los códigos teodosiano y justiniano, en la cual se interdice la celebración de un ritual de la festividad de *Purim*, ya que –siempre según las normas citadas– se quemaba en efígie a la figura de Aman, el perverso ministro de Artajerjes en el relato de Ruth. El problema radicaba en que la figura era quemada en una cruz, por lo que se observaba en ella una solapada agresión al cristianismo.²³⁵ Obviamente, esta celebración no ejercía atracción sobre la población cristiana. No obstante, nos permite vislumbrar la naturalidad con la cual las comunidades judías a lo largo del mediterráneo celebraban sus festividades.²³⁶

Comunidades pujantes, fuertes, dinámicas. Sólo –insistimos con Ginzburg– “entre finales del siglo XI y principios del XII la marginalidad se transformó en segregación”.²³⁷ Mas lo marginal, si bien en el límite, es visible.

Ahora bien, esta segunda explicación al posible origen de los *vientos del error* de los que habla Gregorio, debe ser complementada con una tercera opción, relacionada –claramente– con aquella. Nos referimos a la interacción diaria y continua entre judíos y cristianos de Roma. En tal sentido, la primera parte del ya clásico trabajo de Blumenkranz no ha perdido vigencia.²³⁸ La lengua hablada, los nombres utilizados, las actividades económicas realizadas y las zonas habitadas no diferían, sustancialmente, entre judíos y cristianos. Por supuesto que existía una brecha religiosa, pero no limitaba el contacto diario. Se trataba de “un groupe différent mais non pas séparé, claustré, isolé”.²³⁹

Judíos que comercian, ejercen la medicina, labran campos. Individuos que interactúan y –sin lugar a dudas– influyen en el medio y son influenciados por sus contrapartes. Un documento del siglo V hallado en Oxyrhyncos, nos ilustra –a pesar de no pertenecer a una ciudad itálica– lo cotidiano del trato. Nótese que las mujeres que rentan el lugar son monjas, hecho que aumenta el

hallamos más cerca de las líneas historiográficas impulsadas por los dos últimos autores citados. Cfr. MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Critica, Barcelona, 1989; GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Op. Cit.

²³⁴ ECO, U., “Definiciones lexicológicas” en AA.VV., *La intolerancia*, Granica, Buenos Aires, 2007. Feldman considera que existe, en la Antigüedad Tardía, una “love-hate relationship” entre la masa cristiana y los judíos. FELDMAN, L., “Reflections on Rutgers’s ‘attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period’”, Op. Cit., p. 161.

²³⁵ C.Th. 16.8.18 (408 d.C.); C.J. 1.9.11: *Iudaeos quodam festivitatis suae solemniter, Aman, ad poenae quondam recordationem incendere, et sanctae crucis assimilatae speciem in contemptum Christianae fidei sacrilega mente exuere, provinciarum rectores prohibeant, ne locis suis fidei nostrae signum immisceant, sed ritus suos citra contemptum christianae legis retineant, amissuri sine dubio permessa hactenus, nisi ab illicitis temperaverint.*

²³⁶ RABELLO, A., “La première loi de Théodose II, C. Th. 16.8.18 et la fête de Pourim”, *Revue historique de droit français et étranger*, n. 55, 1977.

²³⁷ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Op. Cit., p. 47.

²³⁸ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Op. Cit.

²³⁹ *Ibid.*

impacto del documento, dadas las prohibiciones vigentes en torno al contacto entre mujeres consagradas y hombres.

Después del consulado de Flavius Theodorus el más ilustre, Epeiph. A Aurelia Teodora y Aurelia Tauris, hijas de Silvanos, monjas de la ilustrísima ciudad de Oxyrhyncos, de Aurelius Jose, hijo de Judas, judío de la misma ciudad. Por mi libre voluntad acepto arrendar desde la luna nueva del próximo mes de Mesore del presente año 76, año del comienzo de la catorceava indición, las propiedades la que sois dueñas en la mismísima ciudad de Oxyrhyncos, en el barrio del Campo del Calvario, una habitación en la planta baja y el sótano, con todas sus instalaciones. Por su renta pagaré doce cientos de miríadas de plata anualmente, total: 1200 miríadas de denarios. Y seré requerido a pagar la renta cada seis meses, la mitad de la cantidad total. Y cuando sea deseado, devolveré las mismas habitaciones limpias, tal como las recibí. El arrendamiento (y) dos copias son validos: y en respuesta a la pregunta, he aceptado yo, Aurelio Jose, hijo de Jose, mencionado con anterioridad, he arrendado el comedor y pagaré la renta como se especificaba arriba. Yo, Aurelius Elías, hijo de Opebaios, escribí en su nombre ya que él es iletrado.²⁴⁰

Judíos, a pesar de cierta animadversión, considerados parte de las sociedades en las que viven. Aquellos que –como relata Procopio– defendieron Nápoles junto a la población local, ante el avance de las tropas bizantinas.²⁴¹ Individuos que, en la epístola IX, 196, aparecen –en la cosmovisión de Gregorio– como *habitatores* de una ciudad en la cual se debe fomentar la paz interna con el fin de resistir el avance longobardo. Escribe al obispo de Caralis, luego de ser informado de la irrupción y posterior toma de la sinagoga de tal ciudad por parte de un converso:

²⁴⁰ Traducción realizada por UBRIC RABANEDA, P., “La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía” en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, p. 148. La autora hace notar que la modalidad y el precio de la renta se ajustan a otros documentos contemporáneos. De este modo, la condición judía de los individuos no implicó diferencia alguna en la operación.

Por otra parte, Ubric Rabaneda rescata otro documento que permite vislumbrar la interacción, en este caso en Mamre: “Aquí los habitantes del país y de las regiones alrededor de Palestina, los fenicios y los árabes, se reunían anualmente durante la estación de verano para celebrar una gran fiesta; y muchos otros, tanto compradores como vendedores, acuden allí a causa de la fiesta. De hecho este banquete es diligentemente frecuentado por todas las naciones: por los judíos, porque alardeaban de su descendencia del patriarca Abraham, por los paganos, porque ángeles se habían aparecido allí a los hombres, y por los cristianos porque aquel que por la salvación del género humano nació de una virgen, se manifestó allí como un hombre divino. Este lugar es además honrado apropiadamente por ejercicios religiosos. Aquí algunos rezan al Dios de todos; otros llaman a los ángeles, sirven vino, queman incienso u ofrecen un buey, un macho cabrío, una oveja o un gallo (...)”. La cita pertenece a Sozomeno, *H.E.* 2.4. UBRIC RABANEDA, P., “La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la antigüedad tardía”, *Op. Cit.*, p. 153.

²⁴¹ Procopio, *Bellum gothicum*, 1, 8, 76-77. Véase SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C”, LACERENZA, G., (comp.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università degli studi di Napoli, Nápoles, 2005, p. 300-303; RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani. Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, *Op. Cit.*, principalmente capítulo 1, parte B.

Que su santidad, entonces, se afane por lograr buenas relaciones entre los habitantes de la ciudad (...) Sobre todo en este tiempo, cuando hay temor a causa del enemigo, no debe haber un pueblo dividido.²⁴²

Michel de Certau definía la herejía como “la forma misma, binaria, del modo en el que una sociedad se define excluyendo aquello que es diferente.”²⁴³ Cuando Gregorio Magno nomina, por un instante, a los judíos como *habitantes*, los incluye, en el mismo gesto, dentro de la sociedad. El matiz herético del judaísmo se desdibuja.

Volvamos a las interacciones e intercambios entre miembros del cuerpo social. Al decir de Moore

La tónica afirmación de que “el hombre medieval” temía y se ofendía ante cualquier desviación de su sencilla fe católica es notablemente difícil de respaldar. Por el contrario, la razón de que se denunciara, persiguiera y destruyera a los predicadores heréticos por todos los medios posibles radicó justamente en el temor de que socavaran la fe de los *simplices* y con ella, el orden social.²⁴⁴

También había –por supuesto– tensiones. En el devenir diario existía cierta *violencia de baja intensidad*, materializada en “expresiones, pequeños desplantes, agravios menores y barreras invisibles”.²⁴⁵ No obstante, ello no obturaba un contacto diario y fluido. Rutgers, refiriéndose al trato entre judíos y cristianos, afirma:

There is considerable evidence that, for most of the time, a more or less peaceful coexistence was the rule rather than the exception.²⁴⁶

Seguramente, en la red de interacciones, se alcanzaba a deslizar la polémica teológica. Los ecos que nos han llegado de ellas, son –principalmente– debates realizados por judíos ilustres; debates que, si bien pueden manifestar algún tipo de virulencia, representan –para el período estudiado– la priorización del diálogo en detrimento de la coacción directa.

Un ejemplo nos permite comprender el tenor de tales batallas discursivas. Gregorio de Tours narra su debate con el judío *Priscus*, comerciante allegado a la corte. Ante el requerimiento del rey

²⁴² Gregorio, *Registrum*, IX, 196 [Julio, 599] *Sanctitas ergo uestra gratiam inter ciuitatis suae habitatores, adhibitis sibi filiis suis quibus una uobiscum haec displicent, sacerdotali adoratione, sicut eam decet, studeat facere, quia hoc maxime tempore, quando de hoste formido est, diuisum habere populum non debetis*. Traducción propia.

²⁴³ DE CERTAU, M., *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p. 28.

Sobre la inclusión del judaísmo dentro del grupo herético véase *infra*.

²⁴⁴ Véase a MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, *Op. Cit.*, p. 137.

²⁴⁵ AYASO MARTÍNEZ, J., “Espacios de libertad en el judaísmo rabínico”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, *Op. Cit.*, p. 20.

²⁴⁶ RUTGERS, L., “Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *Op. Cit.*, p. 102.

Chilperico, el obispo de Tours se presenta en escena y se suma a la discusión que ya había entablado el monarca. *Priscus*, lejos de mantenerse sumiso, sostiene:

Dios no necesita conyuge, ni es enriquecido con descendencia, ni permite que haya socio alguno en su reino, como dijo a través de Moises: “ved, ved que yo soy el Señor y no hay Dios fuera de mí”.²⁴⁷

El fragmento muestra, claramente, el tipo de discusión entablada entre personajes encumbrados y letrados. Argumentos y réplicas, basados –ante todo– en la interpretación de las fuentes testamentarias. El judío, en este caso, resiste, argumenta. De hecho, como hemos visto, sus herramientas discursivas se deslizan en las páginas del obispo de Tours.²⁴⁸

Discusiones que se repetirán a lo largo del alto medioevo. Incluso en un siglo XI ya distante de nuestro período –y a las puertas de un cambio en la actitud hacia los judíos– Pedro Damián manifiesta, en su *Antilogus contra Iudaeos*, la pervivencia de la polémica.²⁴⁹

Los judíos –dice Pedro Damián– a pesar de que *ya casi han sido borrados de la tierra*, perseveran en la incredulidad. Continúan existiendo y de hecho –comenta indignado– logran enmudecer, por momentos, a sus contendientes. Un hecho claramente repudiable a ojos del religioso: *Inhonestum quippe est, ut ecclesiasticus uir his, qui foris sunt, calumniantibus, per ignorantiam, conticescat...*

²⁴⁷ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VI, 5 (P.L. 71, 373). Traducción propia. Podemos estar ante la creación de un parlamento por parte de Gregorio de Tours. No obstante, los argumentos esbozados por *Priscus* suelen aparecer en la polémica judeo-cristiana y se relacionan, claramente, con la postura mosaica. El fragmento completo es el siguiente: *Igitur Chilpericus rex, cum adhuc apud supradictam villam moraretur, impedimenta moveri praecipiens, Parisios venire disponit. Ad quem cum jam valedicturus accederem, Iudaeus quidam, Priscus nomine, qui ei ad species coemendas familiaris erat, advenit. Cujus caesarie rex blande apprehensa manu, ait ad me, dicens: Veni, sacerdos Dei, et impone manum super eum. Illo autem renitente, ait rex: O mens dura, et generatio semper incredula, quae non intelligit Dei Filium sibi prophetarum vocibus repromissum; non intelligit ecclesiastica mysteria in suis sacrificiis figurata. Haec eo dicente, Iudaeus ait: Deus non eget conjugio, neque prole ditatur, neque ullum consortem regni habere patitur, qui per Moysen ait: Videte, videte quia ego sum Dominus, et absque me non est deus (...). Nótese la similitud existente en la argumentación de *Priscus* y la reglamentación de la exégesis de Is. 44, 6 establecida en el concilio de Sirmium de 351-352. Véase nota n. 213.*

²⁴⁸ Ya Poliakov había reparado en el debate, así como también en otros relatos de Gregorio de Tours: “(...) Otros episodios evocados por Gregorio de Tours nos confirman que en la sociedad abierta de la época, los judíos constituían una fracción de la población segura de sí misma, próspera, y que no eran víctimas de un prejuicio desfavorable en particular”. POLIAKOV, L., *Historia del antisemitismo*, Raices, Buenos Aires, 1988, Vol. 1, p. 39. Si bien el autor era demasiado optimista en torno a la inexistencia de prejuicios, lo cierto es que percibe el grado de fluidez de los contactos.

²⁴⁹ Pedro Damián, *Antilogus contra Iudaeos* (P.L. 145, 41) *Dilectissime, deprecatoria nobis verba per fratrem nostrum Leonem nuper misisti, quatenus tibi aliquid scriberemus, quo saepe decertantium tibi Iudaeorum ora rationalibus argumentis obstruere; et de Christo ad controversiam venientes, evidentissimis posses sacrae Scripturae testimoniis superare. Sed si Christi miles esse, et pro eo viriliter pugnare desideras, contra carnis vitia, contra diaboli machinas insignis bellator arma potius corripe; hostes videlicet, qui nunquam moriuntur: quam contra Iudaeos, qui jam de terra pene deleti sunt. Verumtamen et huic studio ego nequaquam derogo, imo et vestrae petitioni satisfacere, aequum esse decerno. Inhonestum quippe est, ut ecclesiasticus vir his, qui foris sunt, calumniantibus, per ignorantiam conticescat: et Christianus de Christo reddere rationem nesciens, inimicis insultantibus victus et confusus abscedat. Huc accedit, quod saepe hujus rei noxia imperitia, et cavenda sim dicitas non solum audaciam incredulis suggerit, sed etiam errorem et dubietatem in cordibus fidelium gignit.* Sobre la polémica antijudía en tiempos de Pedro Damián, véase a BERGER, D., “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, *Op. Cit.*

Polémica erudita, sin lugar a dudas. Mas no cabe duda que, al momento de vender un esclavo o pagar una renta, se podían reproducir, en escala menor, aquellos intercambios ideológicos, fundados –seguramente– en la curiosidad. En tales casos, probablemente, no se debatiera en torno a temáticas de fuerte especificidad doctrinal. No obstante, las mismas diferencias culturales y religiosas habrán sido fuente de conversación y, como hemos observado, de influencia.

No es sorprendente, entonces, que gran cantidad de códigos y cánones prohibieran las celebraciones y comidas en común con judíos, así como la aceptación de regalos provenientes de éstos.²⁵⁰ A modo de ejemplo, hacia el siglo V un canon sostiene:

Auguriis, vel incantationibus servientem a conventu separandum; similiter et superstitionibus iudaicis vel feriis inhaerentem.²⁵¹

Por su parte, el concilio de Agde (506 d.C.) –con la clara impronta de Cesáreo de Arles– afirma:

Omnes deinceps clerici sive laici Iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquam excipiat.²⁵²

La repetición de las antedichas interdicciones en gran cantidad de concilios, hasta fechas tan avanzadas como ser el siglo XI, da la pauta de la constante transgresión de los mandatos. La interacción, por ende, continuó y aseguró el intercambio de elementos simbólicos. Los centros de poder de la ortodoxia cristiana, si bien hostiles a lo herético en general, no lograron eliminar la interacción. Como vemos, en el caso judío no se trata de proselitismo activo sino de influencia *por irradiación*. Todavía a inicios del siglo XI, Burcardo de Worms incluye en su compilación de penitenciales lo siguiente:

²⁵⁰ En palabras de Gonzáles Salinero: “Si bien es cierto que el talante de la legislación imperial habría sido suficiente para excluir jurídica y socialmente a los judíos, los obispos reunidos en los concilios insistieron, no obstante, en la conducta interna que las comunidades cristianas debían adoptar frente a los judíos desde el punto de vista disciplinar. Los cánones disuadían a los cristianos de toda clase de contactos sociales con los individuos de creencias judaicas y anulaban los antiguos principios de la hospitalidad y de la congratulación social que se desprendían de la costumbre de los regalos e invitaciones, contribuyendo, de esta forma, a que la religión judía permaneciese al margen de la sociedad”. El autor cita diversos concilios en los cuales se interdice la interacción con judíos. GONZÁLES SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, *Revista de ciencias de las religiones*, n. 4, 1999, p. 112.

²⁵¹ Auctores varii, *documenta iuris canonici ueteris*. (P.L. 56, 887).

²⁵² Tomado de LINDER, A., (Ed. Y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 467.

Por otra parte, nótese que el tópico es antiguo. Por ejemplo, el canon 50 del concilio de Elvira (306 d.C.) prohibía las comidas en común con judíos: *Si vero quis clericus vel fidelis cum iudaeis cibum sumserit, placuit eum a communione abstinere ut debeat emendari*. *Ibid.*, p. 438.

Comedisti de cibo Iudaeorum, vel aliorum paganorum, quem ipsi sibi praeparaverunt?
Si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas.²⁵³

No obstante, en el mismo siglo XI, con la incipiente organización de guetos entre otros procesos de segregación, se comenzarán a minar las bases reales de la ya precaria convivencia entre judíos y cristianos.²⁵⁴ La ausencia física del judío –su parcial aislamiento material– contribuirá, asimismo, a dar vía libre a la demonización –iconográfica y discursiva– de individuos que han perdido visibilidad y, por las noches, permanecen encerrados.²⁵⁵ La fuerza de lo ausente radica en su irrealidad, su flexibilidad, su no-contraste con una realidad limitante. En este caso, la fuerza del estereotipo judío se centrará en su exclusión y también, como señala Moore, en su confinamiento en actividades execradas como ser la usura.²⁵⁶

Los vientos *del error*, entonces, provienen de la interacción diaria, natural y, por ende, difícil de controlar, entre los habitantes de Roma. El debate en torno a la actitud a adoptar en el caso específico del *shabat* tendrá un largo recorrido. El Código Teodosiano eximía a los judíos de la obligación de asistir a los tribunales en tal fecha –otra muestra de la tolerancia imperial– mientras que el justiniano preservaba la norma añadiendo que los judíos se cuidaran de no demandar a los cristianos en la mentada jornada.²⁵⁷ Por su parte, Juan Casiano ponía en tela de juicio la costumbre de ayunar los sábados, probablemente para no atribuir un peso específico a la jornada.²⁵⁸ El Concilio de Orleáns, hacia el 538 censura la práctica sábrica²⁵⁹ mientras que, siglos más tarde, Carlomagno considerará importante la abstención de alimentos en la jornada, con el fin de eliminar

²⁵³ Burcardo de Worms, *Libri decretorum*, XIX, 5 (P.L. 140, 976). Téngase en cuenta, no obstante, que los penitenciales recopilados por Burcardo son objeto de fuerte debate. ¿Eran la respuesta a una realidad viva o repetían antiguos *topoi*?

²⁵⁴ BLUMENKRANZ, B., “El estatuto de los judíos en el occidente cristiano del siglo XI”, *Op. Cit.*

²⁵⁵ Dice Langmuir sobre el aislamiento: “Made it all the easier for people outside to perceive them, not as individual human beings, but as walking symbols of those social and personal threats that people could not confront in themselves but could attack directly when projected toward Jews”. LANGMUIR, G., *Toward a Definition of Antisemitism*, *Op. Cit.*, p. 309.

²⁵⁶ MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

²⁵⁷ C.Th. XVI, 8.20 (412 d.C.) *Die Sabbata ac reliquis subtemore, quo Iudaei cultus suis reverentiam servant, neminem aut facere aliquid aut ulla ex parte conveniri debere praecipimus, cum fiscalibus commodis et litigiis privatorum constant reliquos dies posse sufficere.*

C.J. 1.9.13: *Die Sabbato ac reliquis subtemore, quo Iudaei cultus suis reverentiam servant, neminem aut facere aliquid aut ulla ex parte conveniri debere praecipimus, ita tamen, ut nec illis detur licencia eodem die Christianos orthodoxos convenire, ne Christiani forte ex interpellatione Iudaeorum ab officialibus praefatis diebus aliquam sustinent molestiam cum fiscalibus commodis et litigiis privatorum constant reliquos dies posse sufficere.*

Por otra parte, C.J. 1.9.2 considera que ningún judío puede ser obligado a trabajar en sus días solemnes: *Iudaeus die suo feriatio sive festo functiones corporales sive angarias non sustineat.*

²⁵⁸ Juan Casiano, *De coenobiorum institutis*, III, 10 (P.L. 49, 147). Por otro lado, Agustín –respondiendo la pregunta de *Iamarius*– le hacía notar que existían diversas costumbres: *Alia vero quae per loca terrarum regionesque variantur, sicuti est quod alii jejunt sabbato, alii non.* Luego, en la misma epístola, rescata las palabras que había pronunciado Ambrosio: *Cum Romam venio, jejuno sabbato; cum hic sum, non jejuno.* Agustín, *Epistolae*, XIV, 2 (P.L. 33, 200).

²⁵⁹ Véase a LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997, p. 470.

la posibilidad de “sabatización” de cristianos con judíos.²⁶⁰ Más allá de las posturas, la orientación es clara: establecer la diferencia, tornar visibles los límites.²⁶¹

En esta línea, la especialmente dura *Novella 37 de Africana Ecclesia*, publicada por Justiniano en el contexto africano postconquista, parece reconocer, implícitamente, el peligro de la interacción cuando prohíbe que, tanto arrianos como donatistas y judíos, participen del culto cristiano. El vértice máximo del Imperio romano opta por excluir a los heréticos de los servicios religiosos ortodoxos en lugar de fomentar la asistencia a éstos. Lo que prima aquí, es, sin lugar a dudas, el temor a la *contaminación*; el miedo a la influencia. Las posiciones en torno a la inclusión o la exclusión de los judíos de las celebraciones cristianas habían sido dispares. Ya en el siglo V, leemos en una regla canónica gala:

Ut episcopus nullum prohibeat ingredi Ecclesiam, audire verbum Dei, sive gentilem,
sive haereticum, sive Judaeum usque ad missam catechumenorum.²⁶²

Más allá de dilucidar si lo que primaba era la interdicción o la autorización de ingreso a la iglesia, lo cierto es que, hacia el período estudiado, no era inverosímil que un judío asistiera, un domingo, a los santuarios cristianos. *¿Temerosos de Cristo?*

En torno a las posibles influencias mosaicas en la población cristiana de Roma, deberíamos contar con datos demográficos para mensurar el peso y el potencial influjo de la comunidad judía. Ciertamente, carecemos de datos significativos que puedan aclarar el panorama. En lo relativo al período clásico –guiados por la epigrafía– se debe considerar la existencia de una fuerte concentración de judíos en la ciudad, dado que –como mínimo– se han rastreado 12 sinagogas.²⁶³ No obstante, sabemos que la Roma gregoriana es claramente diferente a la del principado. La

²⁶⁰ Carlomagno, *Carta a Alcuino* (año 798), MGH, 4.230. Véase BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, *Op. Cit.*, p. 61.

²⁶¹ Sostiene Gonzáles Salinero: “Los estrechos lazos de vecindad y convivencia que con frecuencia mantuvieron cristianos y judíos y que detectan con preocupación las fuentes cristianas del momento, provocaron un ambiente de recelo y desconfianza en la jerarquía eclesiástica. El riesgo de judaización fomentó una reacción drástica en el interior de la iglesia en contra de los contactos de los fieles cristianos con los judíos, cuyo último objetivo no era otro sino el de conseguir su total aislamiento y exclusión de la sociedad cristiana”. GONZALES SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, *Op. Cit.*, pp. 106-107.

²⁶² Auctores varii, *documenta iuris canonici ueteris*. (PL, 56, 882).

²⁶³ FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptiomum Iudaicorum*, *Op. Cit.* Un artículo algo anticuado, pero aún útil en algunos aspectos es el de COLLON, S., “Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique”, *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 57, 1940. Dice, respecto a la distribución de los barrios judíos en la capital imperial: “Leurs moeurs, leur religion, leurs traditions ancestrales s’offrent partout aux regards. Partout, voisins du bas peuple, mais aussi des grandes maisons, ils se glissent, portant avec eux leur ardeur prosélytique et la tentation de leur monothéisme” (p. 94).

ciudad que nos describe Charles Pietri ha vivido procesos de despoblación muy marcados, estimándose su censo entre los 30.000 y los 90.000 habitantes.²⁶⁴ En palabras del citado historiador

Plus encore que l'abandon des monuments publics, les progrès du *disabitatio* (comme disent Lanciani et plus récemment R. Krautheimer) illustrent sûrement la transformation du paysage urbain et suggèrent une diminution radicale de la population. La colline du Capitole, abandonnée et désolée, cache un dragon, surgi dans l'imagination des hagiographes terrifiés par le désert. Plus prosaïquement, les lettres de Grégoire signalent les vignes et les jardins, petits lambeaux de vie rurale au cœur de la cité, sur l'Esquilin, près de Sainte-Marie-Majeure, au sud-est de la ville. L'archéologie révèle surtout le développement des cimetières urbains, établis, au mépris de l'antique prescription, *intra moenia*.²⁶⁵

Por otra parte, si avanzamos en la cronología, Benjamín de Tudela, en una fecha marcadamente tardía respecto a nuestro período (mediados del siglo XII), menciona la presencia de 200 judíos en la ciudad; cifra que, a ojos de Anna Esposito hace referencia a los cabezas de familia y, por ende, representa una importante concentración para la época.²⁶⁶

Sospechamos que la comunidad judía romana en tiempos de Gregorio es, sin llegar a ser ingente, importante. Podemos deducirlo por la buena relación establecida con el obispo, revelada – por ejemplo– en la capacidad de presión patente en la carta VIII, 25:

Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data uso ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat.²⁶⁷

En este caso, los líderes comunitarios de Roma acceden al obispo de la ciudad con el fin de defender una causa de sus correligionarios panormitanos; hecho que manifiesta una relación de relativa cercanía a Gregorio.²⁶⁸ Por otra parte, la existencia de varias sinagogas en Palermo, podría estar hablándonos de una importante densidad judía en algunas áreas de la península itálica.²⁶⁹

Si bien, claro está, trabajamos a partir de conjeturas, la sensación que dejan los indicios presentados es la de una interacción relativamente fluida dentro del marco de una población romana

²⁶⁴ PIETRI, C., "La Rome de Grégoire" en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit. Cocchini, por su parte, hace oscilar la cifra entre los 100.000 y los 200.000 habitantes. COCCHINI, F., "La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno", Op. Cit., p. 194.

²⁶⁵ PIETRI, C., "La Rome de Grégoire" en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit., p. 14.

²⁶⁶ ESPOSITO, A., "Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei", en VAUCHEZ, A., (Comp.), *Roma medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001. Véase también a TOAFF, A., "Gli ebrei a Roma" en VIVANTI, C., (Comp.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia* (Vol. XI), Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996.

²⁶⁷ Gregorio, *Registrum*, VIII, 25 [Junio, 598].

²⁶⁸ Nótese el contacto relativamente fluido entre la comunidad judía de *Panormus* (Palermo) y la romana. Las buenas relaciones y el asiduo contacto entre diversas comunidades excedía la península itálica e, incluía, como veremos más adelante, a comunidades presentes en tierras galas. Véase *infra*.

²⁶⁹ Gregorio, *Registrum*, IX, 38 [Octubre, 598] Tomamos conocimiento de la existencia de tales casas de culto por la crítica de Gregorio al obispo de la mentada ciudad, el cual se había apropiado de *las sinagogas* de los judíos.

de pequeñas dimensiones. Remarquemos que, en un contexto de menor población, la asiduidad de los contactos es aún mayor. Prosperi –analizando al marco general de las relaciones entre el papado y la comunidad judía romana– sostiene que los hebreos de la ciudad eran una *presenza familiare* a ojos de los sucesivos pontífices.²⁷⁰

Para finalizar, Sofía Boesch Gajano habla, sin rodeos, de:

Quella importante comunità ebraica, ben presente e radicata a Roma e in ottimi rapporti con il pontifice, presso il quale si faceva spesso interprete delle lamentele di comunità vicina e lontane.²⁷¹

NASAS, SCELERATISSIMUS IUDAEORUM

Fertur siquidem quod Nasas, quidam sceleratissimus Iudaeorum, sub nomine beati Heliae altare punienda temeritate construxerit multosque illic Christianorum ad adorandum sacrilega seductione deceperit.²⁷²

Hasta aquí, hemos enfatizado el efecto de la interacción entre comunidades de creyentes con el fin de explicar la causa de las mutuas influencias, descartando la existencia de un grupo activo de proselitistas judíos. Ahora bien, en contraposición a ello, el *Registrum* presenta una situación que podría estar expresando la presencia de una actividad misionera. Es precisamente la epístola con la cual hemos abierto esta sección.

Hacia mayo del año 593, Gregorio envía una crispada misiva en la cual advierte a *Libertinus*, pretor de Sicilia, acerca de la existencia de un hombre, *sceleratissimus Iudaeorum*, que osó erigir un altar en nombre del *beati Heliae*, en el que muchos cristianos comulgan.

El obispo se muestra indignado dado que el anterior pretor, *Iustinus*, no propinó castigo alguno a *Nasas*, el judío en cuestión:

²⁷⁰ PROSPERI, A., “Incontri rituali: il papa e gli ebrei”, en VIVANTI, C., (Comp.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia* (Vol. XI), *Op. Cit.*, p. 497: “La storia dei rapporti tra papato ed ebrei ha come un duplice registro: da un lato quello fatto di solenni enunciazioni di principio, che si proiettano sullo sfondo senza tempo delle due religioni: dall'altro, quello dei legami e delle abitudini create da una consuetudine quotidiana fra l'uno e gli altri, nello stesso spazio urbano, quello di Roma. I papi, come vescovi di Roma fin dagli inizi della chiesa cristiana e a Roma gli ebrei rimasero con la pienezza dei diritti di cittadinanza ricevuti fino dall'inizio del III secolo d.C. La loro era dunque una presenza familiare: gli incontri tra ebrei e papi furono incontri consueti. Furono anche, molto presto, incontri ritualizzati”.

²⁷¹ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *Op. Cit.*, p. 132

²⁷² Gregorio, *Registrum*, III, 37 [Mayo, 593] *Dum igitur seuerissime in eum pro tantis facinoribus debuisset ulcisci, gloriosus Iustinus, medicamento auaritiaie ut nobis scriptum est delimitus, Dei distulit iniuriam uindicare.*

Pues, luego, el ilustre Justino hubiera debido castigarlo (a Nasas) de modo severísimo por tan grandes crímenes, pero seducido por el veneno de la avaricia –como ha sido escrito a nosotros– aplazó el castigo de la afrenta a Dios.²⁷³

A continuación Gregorio no deja dudas. El judío debe ser penado con el más severo castigo corporal; no sólo en beneficio de la justicia de Dios, sino también como ejemplo para el bien espiritual del propio funcionario.²⁷⁴

En la epístola –si bien ésta no deja de ser un mensaje cordial– se utiliza un registro que connota un menor nivel de cortesía del que se observa en aquellas enviadas a autoridades eclesiásticas. Este trato diferencial respecto a las autoridades laicas es una constante a lo largo del *Registrum*. No obstante ello, es de hacer notar –tal como ya lo ha hecho Straw– que la relación entre Gregorio Magno y el poder secular, si bien cargada de tensiones, fue fluida.²⁷⁵ Las apelaciones del obispo de Roma a la hora de reprimir disidencias religiosas se orientaban hacia las autoridades imperiales; el emperador era, sin dudas, el encargado de la *Custodia fidei*.

El caso de Nasas se inscribe, entonces, en la misma línea que los pedidos de represión, por ejemplo, del donatismo. Mas no es necesario ir tan lejos. Apenas meses después de la misiva referida a Nasas y también en contexto siciliano, el mismo *Libertinus* es mencionado en una epístola enviada al obispo Eutiquio con motivo de la lucha frente a manifestaciones de orden pagano. En este caso, Gregorio insta al obispo, con la necesaria ayuda del pretor, a operar contra campesinos nominados como *idolorum cultores*.²⁷⁶

Ahora bien, podría llamar la atención, *a priori*, la contradicción habida entre la violenta reacción frente a Nasas y la tolerancia desplegada en epístolas que veremos más adelante, en las cuales –en la misma línea desarrollada por Agustín en el *Tractatus adversus Iudaeos*–²⁷⁷ Gregorio

²⁷³ *Ibid.* Traducción propia.

²⁷⁴ *Ibid.* *Gloria autem uestra haec omnia districta examinatione perquirat, et si huiusmodi manifestum esse repperit, ita districtissime ac corporaliter in eundem sceleratum festinet uindicare Iudaeum, quatenus hac ex causa et gratiam sibi Dei nostri conciliet, et his se posteris pro sua mercede imitandum monstret exemplis.*

El pretor Libertinus terminará siendo defendido por el mismo Gregorio. La causa radicó en que, luego de la llegada del excónsul Leontino, el pretor fue acusado de malversación de bienes públicos y fue, subsiguientemente, encarcelado. Gregorio, en *Ep. XI, 4*, emite una fuerte queja en torno a la dureza del procedimiento, hecho que podría estar ilustrándonos una buena relación entre ambos individuos. Al parecer, el funcionario se había integrado en la red gregoriana.

²⁷⁵ STRAW, C., “Gregory’s politics”, en *Gregorio Magno e il suo tempo, Op. Cit.*

²⁷⁶ Gregorio, *Registrum*, III, 59 [Agosto, 593] *Scripta fraternitatis tuae, Benenato Ecclesiae tuae clerico deferente, suscepi; gratiasque omnipotenti Deo retuli, quod in causis animae et iis quae ad Deum pertinent, te occupatum esse cognovimus. Scripsisti siquidem nobis quosdam idolorum cultores, atque Angelliorum dogmatis in iis in quibus constitutus es partibus inveniri, de quibus plures asseruisti esse conversos, aliquos autem potentum nomine atque locorum se qualitate defendere. Auxiliantes igitur bonis tuae charitatis operibus, viro glorioso praetori Siciliae nostra scripta transmisimus, quatenus, iuvante Domino, qua potest tibi virtute concurrat, ut quod laudabiliter coeptum est, valeat salubriter adimpleri. Oportet ergo fraternitatem tuam, maximam in hoc sollicitudinem gerere. Vere enim episcopalem vitam sequeris, si per zelum lingnamque tuam hos qui a fidei veritate dissentiunt in Ecclesiae unitatem reduxeris.*

²⁷⁷ Agustín, *Tractatus adversus Iudaeos*, BAC, Madrid, 1990. Una obra central a la hora de comprender el impacto del legado agustiniano en Gregorio, en lo tocante a los judíos es COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in*

hace hincapié en la moderación frente al *error judío* y repudia toda índole de acción violenta orientada a la conversión.

Tal contraste actitudinal puede ser explicado de diversos modos. La respuesta aportada por el ya clásico trabajo de Katz,²⁷⁸ inspirada en Juster,²⁷⁹ radica en la aplicación estricta, por parte de Gregorio Magno, de las leyes romanas dimanadas de los códigos; tanto del *corpus* de Teodosio II como del de Justiniano. No obstante, como veremos en el siguiente capítulo, el obispo desarrollará una línea de conducta propia que, si bien hace de las normas mencionadas su núcleo, le permite un mayor grado de flexibilidad.

¿Cuál es el espíritu de las citadas leyes referidas a los judíos? ¿Qué objetivos persiguen? En principio, debemos establecer una diferencia entre las primeras normas registradas en el Código Teodosiano –principalmente las pertenecientes al siglo IV– y las últimas –demanadas a partir del V ya con fuerte influencia eclesiástica–²⁸⁰ incluyendo, en este segundo grupo, al posterior Código de Justiniano. El primer segmento muestra un fuerte grado de continuidad con el orbe pre-cristiano mientras que el segundo ya marca la consagración de la inferioridad jurídica del judaísmo, sobre todo a partir de la *Novella III* de Teodosio II (438 d.C.), primer compilado oficial de leyes antijudías, en la cual se nomina a éstos como “enemigos de la ley romana y de la suprema majestad”.²⁸¹ Dicho esto, sobre lo que volveremos en el siguiente capítulo, podemos operar a través

Medieval Christianity, Op. Cit. De hecho, el autor incluye a Gregorio en la segunda parte de la obra, denominada “The Augustinian Legacy”.

²⁷⁸ KATZ, S., “The Pope Gregory the Great and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1933.

²⁷⁹ JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire romain*, P. Geuthner, Paris, 1914.

²⁸⁰ Véase en torno a la influencia eclesiástica en la legislación a GONZÁLES SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, *Op. Cit.*, pp. 103-104: “Haciendo uso de una posición privilegiada, la hostilidad hacia los judíos fue extendida por la jerarquía eclesiástica hasta el ámbito del poder imperial. Diferentes disposiciones legales recogidas en el *Codex Theodosianus* muestran la inequívoca intención de perjudicar el *status* jurídico de los judíos. En ellas puede observarse nítidamente el importante papel desempeñado por la influencia religiosa que obispos y destacados padres de la Iglesia ejercieron en la corte imperial”.

En la misma línea se encuentra FELDMAN, L., “Reflections on Rutgers’s ‘attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period’”, *Op. Cit.*, p. 168: “One does not need to demonstrate a one-to-one correspondence between Roman legislation and patristic doctrine to recognize that the rhetoric and eventually the content of late Roman legislation was influenced by Christianity. Clearly the ubiquitous and ever-growing hostility of legal rhetoric and the prohibitions against owning Christian slaves and building synagogues have far more to do with Christian theology than with Roman legal tradition”.

Por último, véase a LIEBESCHUETZ, J., *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the age of Arcadius and Chrysostom*, Carendon Paperbacks, Oxford, 1992, p. 149: “There was a resumption of legislation against Heretics as against Jews and Pagans in the last years of the prefecture of Anthemius. The motive at this stage probably was pressure from ‘grass roots’ that is, a demand for legal support from monks and bishops in the provinces”. Antemio fue prefecto a principios del siglo V.

Es importante remarcar que la acción de los monjes fue, generalmente, hostil hacia los judíos. El caso de Simeón el Estilita es paradigmático. Por otro lado, Liebeschuetz nos recuerda que este avance en la presión legislativa debe ser relacionado con el asesinato de Hipatía (415 d.C.), la expulsión de los judíos de Alejandría (415 d.C.) y la conversión forzada de los judíos en Minorca (417-8 d.C.)

²⁸¹ Véase a GRAYZEL, S., “The Jews and the Roman Law”, *Op. Cit.* pp. 97-98: “There was very evidence of a clash between two conflicting attitudes: the one inherited from pagan times, that Judaism was nowhere prohibited; and the other, initiated by Constantine himself, that only those who worship God in the proper manner may enjoy privileges enjoyed by Catholics”. Respecto a lo dicho por el autor acerca de Constantino, se debe tener precaución ya que su actitud distó de ser uniforme.

del enfoque general de este último cuerpo de leyes, dado que es el utillaje que llegará a Gregorio Magno.²⁸²

Tales disposiciones, hostiles a toda índole de heterodoxia, operan en pos de eliminar los campos de actuación de cualquier manifestación opuesta a las directivas impuestas desde los centros de poder consagrados. El caso específico de la acción frente al judaísmo, si bien se enmarca en este contexto, presenta un matiz. Aunque es colocado en una posición claramente subalterna, es tolerado como religión lícita; no obstante se limitan sus posibilidades de expansión.²⁸³ Mencionemos, sucintamente, los mecanismos utilizados para lograr tal fin: se protege a la sinagoga, no obstante sólo se permite un emplazamiento lejano a la iglesia y se prohíbe la erección de nuevos edificios de culto; se interdice perturbar las celebraciones mosaicas, no obstante se limita su visibilidad e – incluso– su sonoridad; se permite la actividad económica, mas se prohíbe la posesión de esclavos cristianos.²⁸⁴

Se tolera pero se recorta el potencial expansivo mientras se ponen importantes trabas a la reproducción de las comunidades. Porque si bien la prohibición de la tenencia de esclavos parece haber quedado en letra muerta –la norma se repite en decenas de leyes y concilios– su objetivo es claro: impedir la propagación del judaísmo y entorpecer la actividad económica de sus miembros. Se busca, en última instancia, el aislamiento y el desgaste a largo plazo. En esta línea, Brown sostiene:

Los extractos de las leyes sobre la religión publicadas de los tiempos de Constantino a los de Teodosio II ponen de manifiesto la certeza cada vez mayor en este sentido que tenía el Estado: en el nuevo orden romano no iba a quedar mucho espacio para la herejía, para el cisma o para el judaísmo, y absolutamente ninguno para ‘el error del necio paganismo’.²⁸⁵

Veremos, más adelante, que el *espacio* que se conservó para el judaísmo –si bien reducido– fue suficiente para asegurar su supervivencia; tal *espacio* no estaba disponible para otras heterodoxias.

²⁸² Sobre la utilización del código de Justiniano por parte de Gregorio, véase GONZÁLES FERNÁNDEZ, R., “Las cartas de Gregorio Magno al defensor Juan. La aplicación del derecho de Justiniano en la Hispania bizantina en el siglo VII”, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., GONZÁLES BLANCO, A., GONZÁLES FERNÁNDEZ, R., *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.

²⁸³ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., pp. 157-158 : “Les mesures [se refiere a las normas del C. Th.] ont pour double objet de réprimer des formes indirectes de prosélytisme et d'accentuer l'isolement juif. De même celles qui, progressivement, excluent les Juifs de certaines fonctions et finalement sous Honorius « omni militia », visent à les mettre à l'écart, à réduire les occasions de contact avec la société et à les reléguer dans une situation inférieure”.

²⁸⁴ Véase a MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J, introducción y notas de DELMAIRE, R., Les Editions Du Cerf, Paris, 2005; GONZÁLES FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997; MARCOS, M., “Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad de Cantabria, 2004.

²⁸⁵ BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Op. Cit., p. 41.

Por lo tanto, Gregorio, si asumimos la hipótesis de Katz, se ciñe a la ley romana. De hecho, en determinadas cartas, el obispo hace explícita mención a la ley del Imperio.²⁸⁶ Sin embargo —como ya hemos adelantado— va más allá de la mera ejecución de la normativa. Como ha quedado claro en la epístola referida al *shabat*, el obispo conoce la realidad a la que se enfrenta. Además de coincidir con el espíritu de las leyes imperiales —insistimos: tolerancia de una realidad controlada— cuenta con la suficiente flexibilidad política e ideológica como para forjar sus propias estrategias. A modo de ilustración, su oposición a las leyes imperiales que obstaculizaban el ingreso a los monasterios es claro síntoma de la capacidad gregoriana para seleccionar la normativa acorde a sus propios intereses.²⁸⁷ La ley, entonces, dista de ser incuestionable para el hombre estudiado.²⁸⁸ Rabello, mensurando el derrotero gregoriano en relación a la leyes de Justiniano, es claro: “In tale questione almeno il grande papa dimostrava maggiore elasticità del grande legislatore bizantino”.²⁸⁹

En virtud de ello, cuando se encuentra con un judío que —desde su perspectiva— intenta captar almas cristianas, opera con presteza y celeridad. Exige castigo; critica y hostiliza. Es tolerable — parece razonar Gregorio— que el pueblo judío (errante y disperso) permanezca como testigo de la verdad del evangelio.²⁹⁰ En última instancia, la conversión sobrevendrá *extremo tempore*:

²⁸⁶ Tómese como ejemplo la misiva recientemente analizada. Gregorio, *Registrum*, III, 37: *Mancipia autem Christiana quaecumque eum comparasse patuerit ad libertatem iuxta legum precepta sine ambiguitate perducite, ne, quod absit. .*

²⁸⁷ La primera fricción importante entre Gregorio Magno y el emperador viene dada por la decisión imperial de entorpecer el acceso a los monasterios. Ante tal situación, chocará discursivamente con Mauricio y, en cartas posteriores, instará a otros obispos a desobedecer la normativa. Véase Gregorio Magno, *Registrum*, III, 61 [Agosto, 593] y VIII, 10 [Noviembre, 597].

²⁸⁸ Al decir de Boesch Gajano: “Testimonianza esemplare della sua posizione nei confronti delle leggi romane e del potere dell'imperatore sono gli interventi relativi alle leggi che tendevano a limitare o a impedire l'accesso all'ordine sacerdotale e l'ingresso in monastero”. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Op. Cit., p. 95.

²⁸⁹ RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, Op. Cit., Vol. 1, p. 57.

²⁹⁰ Tal tesis ya se encuentra formulada, claramente, en Tertuliano, *Apologeticus aduersus gentes*, XXI (P.L. 1, 393) *Tantum Judaeis erat apud Deum gratia, ubi et insignis iustitia et fides originalium auctorum, unde illis et generis magnitudo et regni sublimitas floruit et tanta felicitas, ut Dei vocibus, quibus edocebantur, de promerendo Deo, et non offendendo, praemonerentur. Sed quanta deliquerint, fiducia patrum inflati [ad delirandum], derivantes a disciplina in profanum modum, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum. Dispersi, palabundi, et coeli et soli sui extorres, vagantur per orbem, sine homine, sine Deo rege, quibus nec advenarum jure terram patriam saltem vestigio salutare conceditur.*

Orígenes, por su parte, sostenía: “Era menester, por ende, que la ciudad en que Jesús padeció todo eso fuera destruida desde sus cimientos, se deportara a la nación judía y pasara a otros el llamamiento a la bienaventuranza”. Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 22, traducción realizada por RUIZ BUENO, D., BAC, Madrid, 1967.

Agustín continuó en la misma línea en *Tractatus aduersus Iudaeos*, VII, 9 (P.L. 42, 57) *Nonne vos ad ejus inimicos potius pertinetis, qui dicit in psalmo, Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legis tuae: disperse illos in virtute tua?*

Gregorio, influido por este último, hizo lo propio en *Moralia*, IX, 6 (P.L. 75, 862) *Sed repulsis apostolis, per Romanum protinus principem Titum Judaea destruitur, atque in cunctis gentibus sparsa dissipatur.* En *Homiliae in Evangelia* I, 20, 1 (P.L. 76, 1160) sostiene, además, que Judea había de ser “*pro culpa perfidiae dispergenda*”.

Pero, en el fin de los tiempos, conocida la proclamación de Elías, todos los israelitas acuden a la fe y retornan hacia la protección de la que se habían apartado; entonces aquel eximio convite de los pueblos es celebrado en conjunto.²⁹¹

Empero, lo que no es tolerable, es que el judaísmo –a fin de cuentas una herejía–²⁹² incursione en espíritus cristianos. El *otro*, el heterodoxo, es un accidente que debe ser –en algún momento y de algún modo– rectificado.²⁹³ En el caso del judaísmo, se tolera coyunturalmente su existencia, pero limitada a una presencia estática.²⁹⁴

²⁹¹ Gregorio, *Moralia*, XXXV, 14 (P.L. 76, 764-765) *Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad ejus protectionem quem fugerant redeunt, et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur.* Traducción propia.

En la sección previa (P.L. 76, 763) Gregorio dice: *In fine magis hujus saeculi conversionem se Judaici populi nuntiare testantur. Nam subditur: Venerunt autem ad eum omnes fratres sui, et universae sorores suae, et cuncti qui noverant eum prius, et comederunt cum eo panem in domo ejus. Tunc quippe fratres sui ac sorores ad Christum veniunt, quando ex plebe Judaica quotquot invecti fuerint convertuntur. Ex illo enim populo carnis materiam sumpsit. Tunc ergo ad eum fratres ac sorores accedunt, quando ex ea plebe quae ei per cognationem juncta est, vel qui fortes futuri sunt, velut fratres, vel infirmi, velut sorores, ad eum per cognitionem fidei devota gratulatione concurrunt. Tunc apud eum celeberrimae festivitatis convivium exhibent, quando eum jam nequaquam quasi purum hominem contemnent, propinquitatis suae memores, divinitati se ejus inhaerere congaudent. Tunc in domo ejus panem comedunt, cum, postposita observatione subjacentis litterae, in sancta Ecclesia mystici eloquii quasi frugis medulla pascuntur.* No caben dudas de que Gregorio se inspira en la tradición paulina, principalmente del capítulo 11 de la epístola a los romanos.

²⁹² Llama la atención, *a priori*, que el judaísmo, religión matriz del cristianismo, sea incluido –por parte de ciertas fuentes cristianas– en el grupo de las herejías. El Código Teodosiano, por otro lado, incluye en su libro XVI –*De haereticis*– las temáticas vinculadas a la religión de Moisés. En tal línea, un breve trabajo de Averil Cameron considera que el concepto de herejía es observado, desde diversas plumas cristianas, como una desviación generada a partir de los mismos orígenes de la humanidad. Por ejemplo –dice Cameron– Epifanio, en su obra *Panarion*, ubicaba el origen de las herejías en Adán, estableciendo una cronología que incluía etapas como ser la barbarie, el helenismo y el judaísmo. Al decir de la autora: “In Epiphanius’ mind, heresy represents all deviations from the primeval unity, represented by Adam. In other words, heresy is part not so much of history as such but of the sinfulness of humanity”. CAMERON, A., “Jews and heretics – a category error?”, en BECKER, A., - YOSHIKO REED, A., (Eds.) *The ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity*. Mohr Siebeck, Princeton, 2003, p. 357.

Vale la pena agregar, en esta misma línea, que el cristianismo se construye a sí mismo como una realidad preexistente al judaísmo, el cual sería una desviación transitoria de los caminos divinos. Ello no conlleva, siempre, la rotulación del judaísmo como herejía; empero, tal visión sobrevuela los textos. Cuando Agustín, por ejemplo, adjudica la herencia espiritual de Isaac a los cristianos (*Ad Saram Christianos, ad Agar Judaeos*. P.L. 33, 897) está operando a través de la óptica mencionada. Es así, en virtud de tales lecturas, como la religión matriz puede ser equiparada a lo herético. Ello nos lleva nuevamente a Simon: “Le christianisme, non content de s’identifier au judaïsme, et pour affirmer son originalité, affirme son antériorité. Les termes sont alors audacieusement inversés. Le christianisme historique, certes, est postérieur au judaïsme, puisqu’il procède de la prédication de Jésus. Mais il n’est que la forme renouvelée et précisée d’un christianisme primordial, donné dans ses éléments essentiels aux origines de la révélation, et comme tel, plus ancien que le judaïsme”. SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., pp. 105-106.

²⁹³ Neusner, trabajando en torno al judaísmo pero con una conclusión que se puede aplicar al caso gregoriano, considera que la perspectiva escatológica abierta que prevé la homogenización de toda la humanidad bajo el ala del “Dios verdadero” en el fin de los tiempos, se opone los fundamentos básicos de una teoría que acepte la diversidad: “There are no theological foundations of tolerance in classical Judaism. We find only the eschatological intimations that at the end of days all humanity will know the one true God. But then all the nations will form a single community and be part of the Israel that is defined as those that know God. But that is not the same thing as a theological basis for tolerating of error or those that commit error. In the here and now there are no doctrines that accord recognition to religions other than Judaism. And Classical Judaism contains no doubt as to the outcome of history in the end-time: God will see to it that all of humanity accords recognition to him as the one true God, and on that basis, now as part of the Israel that know god, the ex-gentiles will inherit the word to come”.

En este sentido, remarcamos que, si bien la conversión de los judíos *extremo tempore* resta a Gregorio perentoriedad en su acción misionera frente al judaísmo, tal creencia no puede interpretarse como un elemento que sustente una

Observaremos, posteriormente, como Gregorio –a diferencia de los códigos– distingue entre judíos ubicados en distintas posiciones dentro de las relaciones de producción, beneficiando a aquellos individuos de fuerte poder socioeconómico. No obstante, al enfrentar a *Nasas*, poco parece importar el peso económico del individuo. Cuando un judío pone en riesgo la religiosidad de los cristianos, su condición social se difumina; desaparece la mirada horizontal. Ya no es un propietario judío; es, simplemente, un hereje que amenaza la hegemonía de la cristiandad. Cuando el judaísmo permanece estático, es una religión lícita e, incluso, Gregorio lo protege. Cuando parece ganar dinamismo, recibe el mismo trato que las herejías de corte cristiano: castigo y exclusión. Observamos, allí, las conductas típicamente asociadas a la praxis antiherética: la *práctica de la dicotomía* y el *gesto de excluir*.²⁹⁵

Ahora bien. ¿Quién es *Nasas*? Ante todo, debemos hacer notar –siguiendo a la *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire* de Pietri²⁹⁶ que su nombre no vuelve a hallarse en las fuentes de la época. Es decir, la única entrada que se rastrea en la patología respecto al citado hombre, es la epístola gregoriana. Por lo tanto, debemos concluir que estamos ante un asunto doméstico de escasa repercusión.

Por su parte, hacia el año 1924, Louis Newman utilizó la figura del hombre mencionado como supuesta evidencia de la existencia de un activo proselitismo judío de carácter mesiánico –presente en Sicilia– en el marco de una obra que buscaba resaltar las influencias mosaicas en el cristianismo.²⁹⁷ De hecho, llegó a calificar al accionar de *Nasas* como una muestra del “movimiento judaizante en Sicilia”. Años más tarde, Katz consideró que tal hipótesis carecía de sustento firme; no obstante, no presentó alternativas.²⁹⁸

Por último, la hipótesis de Blumenkranz, si bien debe ser matizada, nos parece más plausible. Básicamente, hace hincapié en el nivel de sincretismo presente en la sociedad itálica del siglo VI, enmarcando a *Nasas* en tal contexto. En sus palabras:

ideología de tolerancia frente a la alteridad. Véase a NEUSNER, J., “Theological Foundations of Tolerance”, *Gregorianum*, 2008.

²⁹⁴ Véase a BERGER, D., “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, *Op. Cit.*, p. 576: “Jews, moreover, were granted unique toleration in Christian Europe on the theological grounds that they served, however unwillingly, as living testimony to Christian truth and that their conversion at the end of the days was required by biblical prophecy”. Remarquemos que, como hacemos notar a lo largo de esta tesis, la tolerancia hacia los judíos es, en primer lugar, selectiva y, en segundo término, su causa excede el argumento estrictamente teológico.

²⁹⁵ Sobre el concepto de herejía asociado a la *práctica de la dicotomía* y al *gesto de excluir*, véase a DE CERTAU, M., *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, *Op. Cit.*, p. 29.

²⁹⁶ PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, *Op. Cit.*

²⁹⁷ NEWMAN, L., *Jewish influence on Christian Reform Movements*, Columbia University Press, New York, 1925, p. 40.

²⁹⁸ KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *Op. Cit.*, p. 127.

Son but, qu'il avait atteint partiellement dans l'aire géographique limitée où il exerçait sa propagande, était certainement de trouver une pratique religieuse en laquelle juifs et chrétiens puissent communier. L'Italie de la fin du VI siècle offrait un terrain propice pour l'éclosion de mouvements syncrétisants.²⁹⁹

Lamentablement no sabemos como estaba constituido el culto citado. En efecto, el hecho de que haya estado dedicado a Elías, abre otra puerta hacia largas disquisiciones, dado que es el único personaje veterotestamentario santificado por la iglesia Occidental. Por otra parte, el citado profeta ocupa un lugar de gran importancia dentro del judaísmo, donde se lo relaciona con un futuro advenimiento (característica compartida por Enoc –personaje presente en varios textos apócrifos de inicios del milenio– y Melquisedec).³⁰⁰ Más allá de tales aspectos, rescatamos –de lo sostenido por Blumenkranz– un dato central: la existencia de un culto al cual pudieran asistir tanto cristianos como judíos. Seguramente, en el momento en el cual *Nasas* realizaba los rituales frente al mentado altar, no había ni judaísmo ni cristianismo, sino una religiosidad *sui generis*, de la cual –lamentablemente– sólo podemos inferir el alto nivel de sincretismo.³⁰¹ Por supuesto que, al finalizar el rito, lo más probable es que los cristianos retomaran sus costumbres cristianas y los judíos hicieran lo propio; se trata de una religiosidad de los intersticios, una realidad solapada.

Respecto al altar mencionado, el velo de oscuridad vuelve a caer. Cecil Roth, hacia el año 1946, consideraba –sin apoyatura documental explícita– que tales altares eran moneda corriente en la Sicilia de la época gregoriana.³⁰² No obstante, no poseemos pruebas respecto a su existencia dentro del marco del judaísmo de la Antigüedad Tardía. Sólo contamos con una fuente clásica, si bien distante en el tiempo, que menciona la existencia de altares ligados al judaísmo en Roma. Se trata de Valerio Máximo quien sostiene, en un fragmento que ya hemos mencionado para otros fines, lo siguiente:

Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit.³⁰³

La referencia a las *aras privatas* hace alusión, según Bickerman, a altares utilizados por paganos para reverenciar al Dios judío.³⁰⁴ La distancia temporal es, por supuesto, demasiado amplia como

²⁹⁹ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. Op. Cit.*, p. 57.

³⁰⁰ HENRIK PIETRAS, S., *L'escatologia della chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006, p. 11.

³⁰¹ Tomamos la definición de sincretismo que da Künzel: "J'entends ici par syncrétisme ces croyances et ces rites de composition mixte, en partie chrétiens, en partie d'origine non chrétienne, qui sont considérés comme inacceptables par les auteurs chrétiens de l'époque étudiée". KÜNZEL, R., "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", *Op. Cit.*, p. 1059.

³⁰² ROTH, C., *The history of the Jews of Italy*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1946, p. 76.

³⁰³ Valerio Máximo, *Facta et Dicta memorabilia*, I, 3:3, *ex Epitoma Ianuarii Nepotiani*. Tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism, Op. Cit.*, Vol. 1, p. 358.

para trazar un paralelo entre el mundo que describe Bickerman –un mundo en el cual aún existen los sacrificios en el *Beith hamikdash*– y el cosmos gregoriano. Sin embargo, nos presenta un modelo que podría arrojar algo de luz al citado *beati Heliae altare*.

Retomando la temática del inicio de la sección, rechazamos –por lo expuesto– la idea de una actividad misionera organizada desde las estructuras tradicionales judías con el fin de atraer nuevos prosélitos. *Nasas*, entonces, se inserta en los intersticios de una sociedad que cuenta con una característica que no nos cansaremos de repetir: la permeabilidad religiosa. No lo sabemos, pero podemos estar casi seguros de que las autoridades judías de Roma –en caso de haberse enterado– hubieran repudiado las prácticas de un hombre que actuaba por fuera de la sinagoga. En última instancia, la definición de ortodoxias y heterodoxias no es una característica exclusiva de la religión hegemónica.³⁰⁵ El repudio y la exclusión del caraísmo –si bien en un contexto diferente– son muestra patente de ello.³⁰⁶

En este punto debemos afirmar –nuevamente– el hecho de que la temática ligada al culto de *Nasas* aparece, solamente, en una epístola. Ello, apenas, nos ha autorizado a esbozar hipótesis difusas, tentativas. La generalización a partir de un solo documento es, ergo, impertinente.³⁰⁷ En cambio, podemos abordar –desde el punto de vista social y a través de la epístola trabajada– una temática central que se repite en otros documentos. *Nasas* fue, seguramente, un hombre de poder socioeconómico considerable. Deducimos ello, principalmente, a partir de un aspecto de la misiva gregoriana que hemos dejado, deliberadamente, para el final: *Nasas* posee esclavos cristianos. No sabemos si son los mismos que asisten a su altar pero hay un hereje, judío, que dispone de esclavos cristianos y ello exaspera a Gregorio, no sólo en esta epístola, sino a lo largo de la mayoría de las cartas ligadas al judaísmo en el *Registrum*. Como se ha dicho –y como lo sostiene el obispo explícitamente– ello se opone, provocativamente, a las leyes romanas vigentes.

Mas *Nasas*, dice Gregorio, no es castigado a causa de la falta del anterior pretor, *Iustinus*. La falla, la afrenta y la trasgresión de las ordenes divinas son causa –parece razonar el obispo– de la corrupción de un individuo particular. Se trata, evidentemente, de la reducción de una situación estructural hacia lo individual; se opera una personificación del conflicto. El pretor *Iustinus*, si

³⁰⁴ BICKERMAN, E., "The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish 'ius sacrum'." *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, 1958.

³⁰⁵ A modo de ejemplo, Neusner describe la variabilidad presente en las diásporas respecto a la aplicación del judaísmo normativo: "My hypothesis is that groups known from archeological evidence to have diverged from Talmudic norms were following policies and practices of some of Talmudic rabbis themselves to a degree of which, as far as we know, those tannaim would not have approved. (...) Such groups would not have been outside the area of growing tannaitic influence, but merely beyond the precise limits of these authorities". NEUSNER ; J., "Use of Pagan symbols after 70 C.E.", *Op. Cit.*, p. 287.

³⁰⁶ Véase TREVISAN-SEMI, E., *Les Caraïtes. Un autre judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1992; ANKORI, Z., *Karaites in Byzantium. The formative years, 970-1100*, AMS Press, New York, 1968.

³⁰⁷ MOMIGLIANO, A., "Le regole del giuoco nello studio della storia antica", *Storia e storiografia antica*, *Op. Cit.*, pp. 17-18: "La competenza dello storico si riconosce da ciò: che egli non dà per certo quello che è dubbio e non generalizza il caso isolato. In taluni casi lo storico deve dire: non capisco. In altri azzarderà con esitazione una ipotesi. Ma non basta che una ipotesi sia plausibile. L'ipotesi avanzata deve essere più plausibile di ogni altra ipotesi".

seguimos a la prosopografía,³⁰⁸ expresa, con su actuación, la pugna de poderes entre las autoridades eclesiásticas y laicas, en un mundo en el cual la frontera entre ambas esferas es, cuanto menos, difusa. Son situaciones como ciertas fricciones entre *Iustinus* y miembros del clero sículo, o bien tensiones producto de la administración del grano siciliano, las que hacen que la relación entre Gregorio y el funcionario se enrarezca.³⁰⁹ En virtud de ello, la pervivencia del altar a Elías, no debe ser reducida a la negligencia de un hombre corrupto; manifiesta una situación más profunda.

Iustinus, a nuestro entender, enfrenta a *Nasas* desde un punto de vista diferente al de Gregorio. Da prioridad a la posición social de éste, no a su condición religiosa. Ve al poderoso; no al judío. Por supuesto que pudo haber existido algún tipo de motivación adicional, entre las que podríamos suponer el soborno; sin embargo, en tal caso, el pretor estuvo dispuesto a aceptarlo.³¹⁰ Recaredo, en oposición, rechazará el dinero ofrecido por las comunidades judías hispánicas para derogar una ley prohibiendo la posesión de esclavos, hecho que Gregorio celebrará.³¹¹

Trataremos profundamente, en el capítulo siguiente, el entrecruzamiento y el valor relativo de las variables socioeconómicas y religiosas en lo tocante a la actuación gregoriana en torno a las comunidades judías. Por el momento haremos notar que las leyes romanas tardías visualizan al judaísmo, en general, como un bloque monolítico. Gregorio, por su parte, presenta una actitud más matizada: en algunas situaciones presta atención al corte vertical hacia el interior de las comunidades judías y en otras –sobre todo en casos de posible expansión– no contempla diferencias sociales. Por otra parte, en los resquicios de las misivas gregorianas orientadas a frenar el dinamismo judío, se observa que el lugar ocupado en las relaciones de producción tiene una fuerte gravitación en las decisiones del obispo. Adelantemos sólo que en la misiva IV, 9, Gregorio rechaza, vehementemente, la práctica de restituir los esclavos cristianos huidos y refugiados en iglesias –en la región de *Caralis*– a sus dueños judíos. En la concepción del obispo romano, hay *infideles domini* poseyendo esclavos cristianos. En oposición, podemos deducir que los hombres de Iglesia de *Caralis* visualizan, simplemente, a dueños de esclavos cuyos *mancipia* se han fugado.

³⁰⁸ PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, Op. Cit.

³⁰⁹ Gregorio Magno, *Registrum*, I, 2 [Septiembre, 590] y I, 70 [Agosto, 591] Véase, en relación a estas epístolas, PÉGOLO, L., “Las funciones de Pedro, subdiácono y rector del patrimonio de Sicilia, en época de Gregorio Magno”, en ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., *Gregorio Magno & su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, Op. Cit.

³¹⁰ En carta a la emperatriz Constantina, Gregorio da cuenta de otro caso en el que un supuesto soborno permitía desatender a la religión cristiana. Se trata del caso de Cerdeña donde, supuestamente, los jueces de la isla permitían la celebración de sacrificios a cambio de un pago. Gregorio, *Registrum*, V, 41 [Junio, 595] *Sed rem mihi sacrilegam nuntiavit, quia hi qui in ea idolis immolant iudici praemium persolvunt, ut eis hoc facere liceat. Quorum dum quidam baptizati essent, et immolare iam idolis desivissent, adhuc ab eodem insulae iudice, etiam post baptismum, praemium illud exigitur quod dare prius pro idolorum immolatione consueverant.* Nótese que, en este caso, el *praemium* continúa siendo cobrado, según Gregorio, luego de la conversión al cristianismo. Hecho sin dudas escandaloso a ojos del pontífice, dado que no ofrece ninguna recompensa al converso.

En otro orden de realidades, la presencia judía en Cerdeña hacia el siglo V se ve confirmada desde el registro arqueológico, si bien no hay datos referentes a tal población en el *Registrum*. Véase a ABULAFIA, D., “Gli ebrei di Serdegna”, en VIVANTI, C., (Comp.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia* (Vol. XI), Op. Cit.

³¹¹ Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 229 [Agosto, 599].

Desde la óptica de estos hombres –recordemos que también son hombres de Iglesia– lo económico prima por sobre lo religioso. Ello explica la persistencia, presente en diversos concilios, de la prohibición de la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos, incluso en una fecha tan avanzada como 1074 (concilio de Rouen) donde –incluso– se citan las misivas gregorianas relacionadas con la cuestión.³¹²

Dicho ejemplo nos introduce en el último tema de la sección: la vulnerabilidad de los esclavos ante la cooptación religiosa. No abundaremos en los aspectos legales dado que será tema del capítulo siguiente. Enfoquémonos, solamente, en el aspecto religioso. Como ya se ha mencionado, la mayor parte de las leyes romanas, así como también gran cantidad de epístolas de Gregorio, buscan salvaguardar –*sólo religiosamente*– a aquellos individuos que se encuentran en una posición subordinada.³¹³ En el período clásico, esclavos y mujeres representaban al mayor grupo de prosélitos completos asimilados por el judaísmo en sus diferentes manifestaciones (véase *supra*). La situación de sometimiento en propiedades pequeñas y medianas en las cuales el trato era asiduo (lo era aún más fuerte en el marco de las actividades urbanas), así como también el desarraigo de los esclavos, favorecían la conversión de éstos. Tal como hace notar Jennifer Glancy, el esclavo tenía pocas posibilidades de oponerse a las acometidas religiosas de su amo.³¹⁴ Más aún, desde el punto de vista judaico era más operativo el contar con un esclavo judío que con uno gentil, dado que aquél podía realizar ciertas prácticas diarias como ser la manipulación del vino y el encendido del fuego, entre otras; actividades vedadas –religiosamente– a los no-judíos. En este sentido, la conversión no era una acción orientada estrictamente a lo religioso sino que respondía, principalmente, a fines prácticos. El siguiente fragmento del *Talmud* –si bien algo extenso– grafica la dificultad de contar con esclavos gentiles:

R. Hiyya B. Abba vino una vez a Gabla donde observó a mujeres judías que habían concebido de prosélitos que eran circuncisos pero no habían realizado la ablución ritual requerida; él también notó que los idólatras servían el vino judío y los israelitas lo bebían, y también observó que los idolatras cocinaban lupines y los israelitas los comían; pero no habló de la materia en absoluto. Llamó, sin embargo, a R. Johanan, al cual lo instruyó: ‘Vaya a anunciar que sus niños son bastardos; que su vino está prohibido como vino *neseq*; y que sus lupines están prohibidos como alimento cocinado por idólatras, porque son ignorantes de la *torah*.’

³¹² Véase el Canon 14 del concilio de Rouen de 1074: *De Judaeis Canonialis Auctoritas, et Beati Gregorii decretum servetur, Scilicet ne Christiana mancipia habeant, nec nutrices*. Tomado de LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages. Op. Cit.*, p. 558.

³¹³ Sobre la decisión de Constantino de prohibir la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos, véase también a Eusebio, *Vita constantini*, 4, 27.

³¹⁴ GLANCY, J., *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 47.

“Que sus niños son bastardos”, R. Johanan acordó con su opinión. R. Hiyya B. Abba estableció en nombre del R. Johanan: Un hombre no puede convertirse en un prosélito apropiado a menos que haya sido circuncidado y también haya realizado la ablución ritual; cuando, por lo tanto, no se ha realizado ninguna ablución es tomado como idólatra; y Rabbah B. Barra Hana indicó en nombre del R. Johanan que si un idólatra o un esclavo cohabitó con la hija de un israelita, el niño [nacido de la unión] es un bastardo.

“Que su vino es prohibido como vino *neseq*”, porque se dice de un gentil, “mantente lejos; vete de los alrededores; no te acerques al viñedo”.

“Que sus lupines se prohíban como alimento cocinado por idólatras, porque son ignorantes de la *torah*. ¿[Habrían sido] permitidos si los hombres hubiesen conocido la *torah* [Si hubiesen sido prosélitos completos]? Seguramente. R. Samuel B. R. Isaac indicó en nombre de Rab, “ningún comestible que pueda ser ingerido crudo tiene la prohibición del alimento cocinado por idólatras”, y puesto que los lupines no pueden ser comidos crudos, la prohibición del alimento cocinado por idólatras debe aplicarse. R. Johanan adopta la visión, tal como fue expresada en la segunda versión. R. Samuel B. R. Isaac indicó en el nombre de Rab, “lo que no se sirve en una tabla real como un plato que se comerá con pan, no está conforme a la prohibición del alimento cocinado por idólatras. La razón, por lo tanto, es que ellos eran ignorantes de la *torah*; si hubieran conocido la *torah* [sus lupines habrían sido] permitidos.”³¹⁵

Volvamos a la temática central. Gregorio –siguiendo a la ley romana pero con clara noción de la situación– intenta, por todos los medios, limitar las posibilidades expansivas de un monoteísmo que, si bien subordinado, sigue perturbando a la religión dominante. La punición de *Nasas* es, por tanto, imperativa. Es, de hecho, el perfil más peligroso que puede presentar el judaísmo: la expansión, no sólo realizada a través de la seducción religiosa sino –sobre todo– a partir de la utilización de una posición superior en la estructura productiva.³¹⁶ Se debe tener en cuenta, además, que en la cosmovisión gregoriana, el amo cumple un rol pastoral sobre el esclavo.³¹⁷ ¿Cómo podía

³¹⁵ *Yebamoth*, 46a. Traducción propia.

³¹⁶ En esta misma línea puede comprenderse la insistencia legal y conciliar en denegar toda carga pública a los judíos. Para un período cercano a Gregorio, contamos, por ejemplo, con el décimo edicto de Clotario: *Iudaei super christianus publicas agere non debeant. Quibuscumque se... tuos... dine sociare praesumpserit, severisimam legem ex canonicam incurriat sententia*. Tomado de LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages. Op. Cit.*, p. 479.

Años más tarde, Amolón considerará pernicioso el hecho de que existieran judíos cobradores de impuestos, quienes, según el obispo, presionaban –mediante su poder– a los cristianos *pauperes et ignaros* para que renegasen de Cristo. Si bien la descarada presión es, probablemente, una exageración del obispo, la presencia de judíos como cobradores de impuestos es verosímil. Amolón, *Liber contra Iudaeos*, XLII. (P.L. 116, 170).

³¹⁷ Las palabras de Serfass, que trabaja específicamente la temática de la esclavitud en torno a Gregorio Magno, son elocuentes: “In sum, for Gregory, the slave/master relationship is an opportunity. If the relationship is ordered properly, master and slave are saved not apart from, but *through* their relationship. The master, while humbly remembering that his slave shares his nature, can provide his own virtuous behavior as an example for his slave to emulate; he also can pastorally protect the slave from falling into sin. At the same time, by setting this good example, he might save his own soul. The slave, through obedience guided by an acceptance of his providential servitude, prospers in the stability so beneficial for the spiritual life. In his master, the slave also has an accessible example of virtue, which encourages the slave to live a holy life”. SERFASS, A., “Slavery and Pope Gregory the Great”, *Journal of Early Christian Studies*, 2006, p. 85.

dejarse en manos de un judío semejante responsabilidad? Por ello mismo, en relación a *Nasas*, el matiz del judaísmo respecto a las herejías en general, desaparece. El judaísmo tolerado por Gregorio Magno es una religión controlada. Cuando rebasa sus límites, cuando pone en peligro –aunque fuere muy débilmente– la hegemonía de la ortodoxia de turno, alcanza los mismos castigos que cualquier herejía; el margen desaparece. Gasparri, hablando de la comunidad judía de *Caralis*, es claro:

Gregorio teme il dinamismo della comunità ebraica, e forte, ad esempio, è la denuncia dei traffici illeciti che si svolgono tra il clero e gli ebrei. Prospera economicamente e socialmente elevata, questa comunità fa leva innanzitutto sulla conversione (libera o coatta) all'ebraismo dei propri schiavi fatti abusivamente circoncidere.³¹⁸

La especificidad del judaísmo, entonces, se diluye –coyunturalmente– cuando su dinámica amenaza con sustraer fieles de la *civitas* terrena. Gregorio, en carta a la reina franca Brunegilda, inquiere, con un dejo de indignación:

Además nos ha sorprendido que permitas, en vuestro reino, que los judíos posean esclavos cristianos. ¿Para qué, en efecto, son todos los cristianos sino para ser miembros de Cristo? Todos sabemos, claramente, que respetas lealmente a la cabeza de los miembros [a Cristo]. Pero juzgue su excelencia cuán alejado es honrar a la cabeza [a Cristo] y permitir que los miembros de éste sean pisoteados por los enemigos.³¹⁹

Los judíos, en el fragmento, son sindicados como *hostes*. Empero, en otros contextos, el mismo Gregorio defenderá a tales *hostes* de conversiones forzadas o tomas de sinagogas. La ambigüedad, la ambivalencia, se explica cuando relacionamos el epíteto con el contexto. *Enemigos* son cuando avanzan sobre las almas ajenas; no cuando permanecen –silenciosos– en su sinagoga. Hemos visto, en una misiva anterior, que ante el *hostis* longobardo, Gregorio instaba a la concordia entre cristianos y judíos; siendo estos últimos catalogados como *habitadores*. A partir del siglo XI (o más tardíamente dado que la temática continúa en debate)³²⁰ el margen de tolerancia, incluso en contextos de no-expansión, tenderá a desaparecer.

³¹⁸ GASPARRI, S., “Gregorio e l’Italia meridionale”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, Op. Cit.

³¹⁹ Gregorio Magno, *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599] *Omnino praeterea admirati sumus ut in regno uestro Iudaeos christiana mancipia possidere permittis. Quid enim sunt Christiani omnes nisi membra Christi? Quorum uidelicet membrorum caput cuncti nouimus quia fideliter honoratis. Sed quam diuersum sit excellentia uestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere.* Traducción propia.

³²⁰ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*. Op. Cit.; BLUMENKRANZ, B., “El estatuto de los judíos en el occidente cristiano del siglo XI”, *Concilium*, n. 150, 1979; MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Op. Cit.; DAHAN, G., “Quelques réflexions sur l’anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge”, *Histoire, économie & société*, Vol. 2, 1983; NIRENBERG, D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la edad media*, Op. Cit.

Con el fin de graficar estos debates, es interesante recordar que Cracco Ruggini se oponía fervientemente a Blumenkranz, dado que éste veía en las cruzadas un clivaje central, mientras que, para la intelectual italiana, tal

Hasta aquí hemos delineado un cuadro en el cual se ha manifestado, entre otras realidades, cierta influencia ejercida por el judaísmo –ora a través de determinadas prácticas, ora por medio de la conversión completa– en el medio cristiano. No obstante, ello no es más que un aspecto del abigarrado mundo que estamos describiendo. Así como el judaísmo parece cooptar individuos a sus filas (o a sus prácticas), el cristianismo, con mayor fuerza –dado su carácter mayoritario y la concurrencia de los poderes laicos– obtiene prosélitos judíos. La interacción, ergo, influye también en el cosmos judío. No debe llamarnos la atención, por ejemplo, que –hacia el siglo V– las muertes de figuras de gran relieve como ser Paulino de Nola e Hilario de Arlés, hayan sido –según los cronistas– sentidas y lamentadas por los judíos. Leemos en *Vita Hilarii*:

Asistieron multitudes copiosas, no sólo de los fieles sino también de los judíos: todos disputaban por superarse mutuamente en cuanto a las lágrimas. Eclipsada la voz, los gemidos crecían. Me viene a la memoria haber escuchado a la lengua hebrea honrar [al santo] en las exequias.³²¹

Cierto es que cabe la posibilidad de interpretar el fragmento como un *topos* literario; una idealización del amor profesado por toda la población hacia el santo. De todos modos, el texto grafica la posibilidad –cuanto menos discursiva– de la interacción y del contacto relativamente fluido entre judíos y cristianos.

Ahora bien, no trataremos en esta sección, específicamente, las estrategias desplegadas por los vértices de poder cristianos a la hora de avanzar sobre los judíos. No obstante, graficaremos, brevemente, la magnitud de conversiones registradas entre las filas de la religión matriz.

La posibilidad y el fomento de la conversión, en principio, se manifiestan en las leyes de los *corpora* judiciales romanos. La primera, hacia el año 336, intenta asegurar la protección de los judíos convertidos al cristianismo;³²² la segunda, ya hacia el año 426, garantiza los derechos testamentarios de los conversos.³²³ En este último caso se resguarda –expresamente– a aquellos que

acontecimiento no había representado un punto de inflexión significativo en el orbe itálico. CRACCO RUGGINI, “Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo”, *Revista storica italiana*, n. 76, 1964.

³²¹ Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii*, XXII. (PL 50, 1243) *Non solum fidelium, sed etiam Judaeorum concurrunt agmina copiosa: omnium lacrymae invicem se superare certabant. Deficiente voce, gemitus increcebant. Hebraeam concinentium linguam in exsequiis honorandis audisse me recolo.* Traducción propia.

Respecto a Paulino de Nola, Uranius, *Epist. Ad Pacatum*. (P.L. 53, 863) *Denique non solum Christiani, sed etiam Judaei atque pagani, ingenti fletu, scissis etiam vestibus ad domini Paulini exsequias convenerunt: ereptum sibi patronum, defensorem, tutorem una omnes nobiscum voce planxerunt.*

³²² C.Th. XVI, 8.5 (336 d.C.) *Post alia: eum, qui ex Iudaeo christianus factus est, inquietare Iudaeos non liceat uel aliqua pulsare iniuria: pro qualitate commisi istius modi contumelia puniendo. Et cetera.*

³²³ C.Th. XVI, 8.28 (426 D.C.); Repetida en C.J. I, 9, 17: *Si Iudaei uel Samaritae filius filiae seu nepos, unus aut plures, ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis consilio meliore migraverint, non liceat eorum parentibus, id est patri uel matri, auo uel auiae, exheredare uel in testamento silentio praeterire uel minus*

pasan *ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis*, de las perturbaciones creadas por los familiares de éstos a la hora de adir. La medida, evidentemente, revela un trasfondo de conflictividad; de pugna entre los líderes de la religión hegemónica y los de la religión minoritaria.

En esta línea, una epístola gregoriana es paradigmática. Hacia el año 591 Gregorio envía una misiva al subdiácono³²⁴ Pedro en la cual lo insta a proteger a *Cyriacus* y a su mujer, *Iohanna*, judía conversa, de las maniobras de ciertos judíos que la acosaban porque –según estos últimos– había roto el compromiso previo con su anterior prometido judío (nótese que nuevamente se trata de la conversión de una mujer).³²⁵ Más allá del motivo específico, se vislumbra nuevamente la conflictividad manifestada entre ambas religiones a la hora de ganar o perder un prosélito. Los familiares de *Iohanna*, seguramente mancomunados con las autoridades judías de la región, resisten la pérdida. Al igual que Gregorio pugnaba por evitar las influencias judías en el cristianismo, la ortodoxia judía –principalmente– hace uso de los medios disponibles a su alcance para resistir la pérdida de miembros. En esta línea –aunque con mayor gravedad– se explica de modo transparente, la ley XVI, 8.1 del Código Teodosiano (reiterada en C.J. I, 9, 3) en la cual se amenaza con pena de muerte a aquellos judíos que lapidaren a sus correligionarios que adoptasen el cristianismo.³²⁶

Por otro lado, la existencia de diversas parodias acerca del origen del cristianismo, denominadas *Toldoth Yeshu* (תלדות ישו - Generaciones / Historia de Jesús), de circulación limitada a las comunidades judías, son una muestra más de los mecanismos defensivos utilizados por las elites

aliquid eis relinquere, quam poterant, si ab intestato uocarentur, adipisci. Quod si ita forsitan euenerit, iubemus eum ab intestato rescissa uoluntate succedere, libertaribus, quae in eodem testamento datae fuerint, si intra legitimum numerum sunt, suam obtinentibus firmitatem. Si quid maximum crimen in matrem patremue, auum uel auiam tales filios uel nepotes comisisse aperte potuerit conprobari, manente in eos ultione legitima, si accusatio interea iure processerit, parentes tamen sub tali elogio, cui subpeditabunt probabilia et manifesta documenta, solam eis Falcidiam debitae successionis relinquunt, ut hoc saltem in honorem religionis electae meruisse uideantur, manente, ut diximus, criminum, si probata fuerint, ultione. Et cetera.

La ley prevé, obviamente, un importante grado de hostilidad entre el converso y su familia. Los últimos párrafos señalan, incluso, que en caso de que el converso realizara un *crimen muy grave* contra su anterior familia, podía recibir lo dispuesto por la ley *Falcidia* (Tal ley, del 40 d.C. obligaba al testador a entregar, como mínimo, un cuarto de la herencia) Véase el comentario de DELMAIRE en MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J., introducción y notas de DELMAIRE, R., *Op. Cit.*, p. 415.

³²⁴ Respecto a la categoría de *subdiacono*, Acerbi la considera una antecámara de los *sacri ordines*. Formados en la *schola subdiaconorum*, cumplen una amplia gama de tareas administrativas y cuentan con la obligación del celibato (no requerido para el bajo clero). ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, p. 76.

³²⁵ Gregorio, *Registrum*, I, 69 [Agosto, 591] y II, 50 [Agosto, 592] Véase el análisis de la misiva en PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, *Op. Cit.*

³²⁶ C. Th. XVI, 8.1 (315 o 329 d.C.) *Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis uolumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognouimus, ausus fuerit adtemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus. Si quis uero ex populo ad eorum se adplicauerit, cum ipsis poenas meritas sustinebit.*

Probablemente la lapidación no fuera practicada en el periodo de Justiniano; de todos modos no tenemos forma de corroborarlo. No obstante, la violencia frente al que abandona las filas de la religión puede observarse, a modo de ejemplo, en la narración de Gregorio de Tours. El eclesiástico comenta, en *Historia Francorum*, que los sucesos que derivaron en la expulsión de los judíos de Clermont se iniciaron cuando un judío converso fue atacado por sus correligionarios en su ceremonia de bautismo. Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, V, XI (P.L. 71, 325).

judías para evitar el influjo del entorno cristiano. Vale la pena recordar que el tenor de las acusaciones presentes en las diversas versiones de *Toledoth Yeshu* –conocidas y vituperadas por Amolón– nos remite a un Celso que –probablemente abrevando en fuentes judías– realizaba la misma índole de operatoria.³²⁷ Del mismo modo, la categoría talmúdica *minim* (literalmente *especies*), que suele ser asociada a la figura de los cristianos, nos indica el modo en el cual la ortodoxia mosaica define a la otredad y levanta barreras frente a ella.³²⁸ De hecho, la tardía duodécima oración de la *Amidá*, instaurada posiblemente hacia el siglo I d.C., es una oración de gran virulencia contra los herejes.³²⁹

En esta misma línea, el tratado talmúdico destinado a la problemática de la idolatría –*Avodá Zará*– presupone la interacción y trata, como objetivo de mínima, de regularla.³³⁰ Vale la pena aclarar que las referencias son a prácticas politeístas y no a cristianas. No obstante, lo cierto es que se vislumbra el temor a la influencia del medio. La apertura del citado tratado sostiene:

En los tres días que preceden a las festividades de los idólatras, está prohibido concretar negocios con ellos, prestarles o recibir prestados artículos por parte de ellos, adelantar o recibir dinero de ellos, pagar o recibir un pago de ellos.³³¹

³²⁷ La historia que hace de Cristo el fruto de un matrimonio ilícito entre un soldado romano, *Panthera* (o *Pandera*), y María, se registra tanto en Celso como en diferentes versiones de *Toledoth Yeshu*. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 28-37. Relativo a las fuentes judías, hay referencias oscuras. Por ejemplo en *Tosefta Hullin*, 2, 22-23 se nombra a cierto “Yeshua Ben Pandera”. Amolón, por su parte, da cuenta de los relatos judíos que hacen de Pandera el padre de Cristo, en *Liber contra Iudaeos*, XL (P.L. 116, 169).

³²⁸ Kalmin es claro respecto al uso de las fuentes talmúdicas, en lo que respecta a los *minim*: “Portrayals of *minim* and Christians in Talmudic sources may tell us much about relations between Jews and Christians in the Persian and Roman empires of late antiquity, but they perhaps tell us more about the desires and prejudices of rabbinic authors and editors”.

El autor, luego de analizar las diversas referencias a *minim* en general y a la figura de Cristo en particular, concluye que existen dos fases respecto al trato dispensado a éstos en las fuentes talmúdicas. Las más tempranas, operan con el fin de eliminar de raíz el contacto con la herejía, mientras que, en etapas más tardías de escritura, se ridiculiza a los *minim*, incentivando la polémica con ellos. Según Kalmin, estaríamos ante dos estrategias rabínicas diversas frente a la otredad. Más allá del debate en particular, lo cierto es que el *Talmud* se desprende una imagen negativa de la alteridad y se establecen dispositivos orientados a minimizar el contacto con el *otro*. Véase a KALMIN, R., “Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 87, 1994.

A modo de ejemplo, el tratado de *Abodah Zarah*, siembra sospechas en torno al trato con gentiles: “No se debe dejar ganado en los mesones de los paganos porque se sospecha que pueden ejercer prácticas inmorales. Una mujer no debe estar sola con ellos (los paganos) porque se sospecha de lascivia; un hombre no debe estar sólo con ellos porque se sospecha de derramamiento de sangre”. Traducción propia, *Abodah Zarah*, 22a. Nótese como se busca introducir tabiques a la interacción con los no-judíos.

³²⁹ Véase *Berakoth*, 28a. Véase a BARON, S., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968, tomo II, p. 147: “La modificación litúrgica más conocida es la inclusión en la *Amidá* diaria de una oración especial contra los herejes (*Minim*). Es discutible si este cambio se produjo, como parece muy probable, a fines del siglo I, y si sólo fue decretado para mantener a los judeo-cristianos fuera de la sinagoga, o si estuvo destinado a proclamar la secesión definitiva entre las dos religiones. Pero no existen dudas de que esta duodécima bendición representó el reconocimiento formal por parte del judaísmo oficial de la ruptura de todos los vínculos entre los cristianos y otros cismáticos por un lado, y el núcleo nacional de la judería por otro”.

³³⁰ AYASO MARTÍNEZ, J., “Espacios de libertad en el judaísmo rabínico”, *Op. Cit.*

³³¹ *Abodah Zarah*, 2a. Traducción propia.

Retornando al ejemplo de *Iohanna*, éste no es el único caso de judíos convertidos al cristianismo presente en el *Registrum*.³³² Otras epístolas hacen mención directa a sucesos de similar tonalidad. Tres de ellas nos servirán, por el momento, para delinear diferentes modos de acercamiento hacia la religión hegemónica. En primer lugar, en la epístola IX, 196 –datada hacia 599– Gregorio aparece sumamente preocupado porque un judío de Caralis, *Petrus*, apenas convertido al cristianismo:

Con grave escándalo y sin vuestro consentimiento, ha tomado posesión [de la sinagoga] y ha colocado allí la imagen de la madre de nuestro señor Dios, la venerable cruz y el atuendo blanco con el cual había sido vestido al salir de la fuente [bautismal].³³³

Obviamente, Gregorio recibió las posteriores quejas de la comunidad judía de la ciudad, instándolo a la acción, cosa que efectivamente hará por medio de la epístola. En este caso, estaríamos frente a un tipo de conversión no sólo completa, sino también vigorosamente sentida.

En contraposición, en la carta IX, 105 -del año 599- Gregorio pone en guardia a *Fortunatus*, obispo de Nápoles a la sazón, acerca de los hijos de un comerciante judío de esclavos, *Basilus*, que se han convertido al cristianismo con el fin de evitar –sostiene Gregorio– que los esclavos puedan huir de su dueño judío a refugiarse en la iglesia.³³⁴ Gregorio es consciente de que la conversión puede responder a fines utilitarios cuando sugiere al obispo: *In qua re fraternitatem uestram decenter conuenit uigilare*.³³⁵

Mas no debemos pensar que el obispo de Roma rechaza todo tipo de conversión que no sea *profunda*. De hecho sólo varios siglos más adelante, aparecerá una verdadera preocupación entre las elites religiosas en torno a la conciencia del creyente.³³⁶ En este caso, Gregorio cree detectar un dispositivo premeditado y deliberado para evadir la ley romana dado que *Basilus* no ha cambiado de religión y, probablemente, los esclavos que ceda a sus hijos trabajarán para él. La preocupación no recala en el tipo de religiosidad de los nuevos adeptos sino en el probable engaño con fines utilitarios; engaño que pondría en riesgo las almas de los esclavos cristianos. El temor, además, no es a la adoración fallida sino a la apostasía pública, sobre todo en individuos de fuerte visibilidad.

³³² Sobre el tema de la actitud judía en torno a los correligionarios que se convertían al cristianismo, véase a GOLDIN, S., “Juifs et juifs convertis au Moyen Âge: « es-tu encore mon frère »?”, *Annales*, Vol. 54, 1999. El autor sostiene que, hacia el siglo XII, la acción judía contra la apostasía se radicaliza a causa de los efectos de la primera cruzada y de las subsecuentes persecuciones. Al decir del autor, la comunidad judía concentra los esfuerzos en su interior. Tal planteo ya se vislumbraba en Moore, quien consideraba que el exclusivismo judío y su belicosidad ante el medio, representaban, en el siglo XII, una respuesta al reavivado antijudaísmo cristiano. MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Op. Cit., pp. 101-102.

³³³ Gregorio, *Registrum*, IX, 196 [599, Julio] *Cum graui scandalo sine uestra occupauerit uoluntate atque imaginem illic genetricis Dei dominique nostri et uenerandam crucem uel birrum album, quo de fonte surgens indutus fuerat, posuisset*. Traducción propia.

³³⁴ Gregorio, *Registrum*, IX, 105 [599, Febrero].

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Véase el análisis desplegado a lo largo de la obra de HALDBERTAL, M., MARGALIT, A., *Idolatría*, Op. Cit.

En esta línea debe explicarse la renuencia a convertir forzosamente, dado que muchos eclesiásticos consideraban la práctica, simplemente, ineficaz.

Lo expuesto se verifica patentemente, en la epístola V, 7, datada hacia 594, en la cual Gregorio ordena a *Cyprianus*, rector del patrimonio de Sicilia, prometer, a los judíos que trabajan en tierras de la iglesia, una rebaja en el canon en caso de que se convirtieran al cristianismo. El obispo sabe que la conversión, en tal caso, será con fines materiales. No obstante, sostiene:

No haremos esto inútilmente si logramos llevar [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de las cargas; incluso, si vinieren con menos fe, los que nacieren de aquellos, ya entre los fieles, serán bautizados. Por consiguiente, o bien los ganamos a ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos. No es grave que renunciemos, en favor de Cristo, a cierto pago.³³⁷

El mensaje es claro. Puede que se acerquen con poca fe, no obstante sus hijos serán, probablemente, ganados para la causa cristiana.

En fin, un mundo de interacciones, de intercambios, de fisiones y fusiones. Religiosidades permeables e individuos que yuxtaponen creencias. Ante tal realidad, los vértices de ambas comunidades reaccionan. Sea con la lapidación, las trabas legales, la polémica o la utilización de elaborados códigos, los dirigentes –tanto de la ortodoxia como de las *herejías*– intentan cooptar y coaccionar; limitar la movilidad, controlar lo incontrolable. Los contornos difusos perturban.³³⁸

La pugna de religiones, en el período estudiado, se manifiesta desequilibrada por el peso de los estados que, si bien con poder limitado, operan. No obstante, los centros de poder de Europa occidental –tanto laicos como religiosos– harán del judaísmo una religión ilícita sólo en contadas ocasiones (el caso hispánico será una excepción notable). La ambivalencia ante el judaísmo es la norma en el período.

Tolerada pero controlada, permitida pero reprimida, la religión de Moisés seguirá presente. Su particular posición de *heterodoxia parcialmente tolerada* se debió, desde nuestro punto de vista, a su neutralidad en el terreno político. En un mundo en el cual las herejías cristianas ponían en riesgo la existencia misma de la hegemonía de la ortodoxia, la “herejía judía” –si bien *diferente*

³³⁷ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [594, Octubre] *Nec hoc inutiliter facimus, si pro leuandis pensionis oneribus eos ad Christi gratiam perducamus, quia, etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelibus baptizantur. Aut ipsos ergo aut eorum filios lucratur. Non est graue, quicquid de pensione pro Christo dimittimus.* Traducción propia.

³³⁸ En referencia a las medidas legislativas y conciliares orientadas a limitar el contacto entre las comunidades, sostiene Gonzáles Salinero: “A nivel práctico, cotidiano, la jerarquía eclesiástica y los concilios se pronunciaron para evitar *contagios peligrosos*”. GONZÁLES SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, *Op. Cit.*, p. 113.

religiosamente— adoptaba un rol político pasivo. En este caso, el contraste con la actitud frente a la mayoría de las heterodoxias cristianas es sumamente instructivo.

A modo de ejemplo, Escribano Paño considera que, en el marco de la controversia arriana, se da una equiparación entre disidencia doctrinal y deslealtad política. El ultrasubordinacionismo de Eunomio de Cízico no se limita, por ejemplo, a la disputa teológica en torno a la relación entre el Padre y el Hijo, sino que pone en tela de juicio, con su operatoria, a los centros laicos y religiosos de la ortodoxia imperante. A causa de ello, las autoridades de turno exilian al máximo representante del grupo —Eunomio— en un accionar de clara tonalidad política. Estamos ante herejías impulsadas, principalmente, por individuos letrados. Representan, en última instancia, pugnas entre grupos que dirimen el poder.³³⁹ Ciertamente es que el período trabajado por la autora es anterior al aquí analizado, no obstante, podemos extraer las mismas conclusiones de, por ejemplo, el cisma de los Tres Capítulos, contemporáneo a Gregorio.³⁴⁰ En tal línea, la represión de las herejías se centrará, principalmente, en aquellos individuos que pongan en riesgo la continuidad de los vértices de poder imperantes. Por ende, si bien hemos visto que, tanto Gregorio como sus contemporáneos, luchan por controlar la religiosidad popular, ésta no representa su centro de atención.

El caso del judaísmo es, entonces, parcialmente diferente al de las herejías del período. Oponente doctrinal —claro está, previo— pero políticamente flexible y neutral. La identidad entre disidencia doctrinal y deslealtad política no existe, en este caso, dado que los diversos judaísmos de la época no ponen en serio riesgo la *auctoritas* de ningún grupo de poder. Ergo, las comunidades judías son toleradas, principalmente, por su asepsia política y su inserción en el entramado socioeconómico.³⁴¹ Los costos de la extirpación de la *superstitio* son demasiado altos en relación a su escaso peligro. De hecho, los judíos de Occidente (a diferencia de sus correligionarios de Oriente) no sólo son políticamente neutrales sino que, numéricamente, carecen de peso.³⁴² Frente a la peligrosidad del cisma tricapitolino y del arrianismo longobardo, la *superstitio judía* queda en segundo plano; pierde el matiz de urgencia.

Insistimos: la lucha contra la herejía opera, principalmente, frente a grupos cristianos que presentan alternativas —doctrinales y políticas— a las ortodoxias dominantes. No estamos, aún, ante

³³⁹ ESCRIBANO PAÑO, M., “Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el siglo IV d.C.: Los exilios de Eunomio de Cízico”, *Studia histórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.

³⁴⁰ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, en ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., *Gregorio Magno & su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, *Op. Cit.*

³⁴¹ En este punto Grayzel pone especial énfasis: *If a Jewish population and a Jewish religion survived the Middle Ages, it did so for the same reasons that it survived under the Christian emperors of the early Christian centuries, namely, because of the economic usefulness of the Jewish population to the life of the Empire (...) The safety of a minority always rest on its usefulness to the majority.* GRAYZEL, S., “The Jews and the Roman Law”, *Op. Cit.*, p. 117.

³⁴² Dice, con claridad, Cracco Ruggini: “As has been said, the western Jews were few. On the whole, they did not offend any social sensibilities, nor did they arouse rivalry. They were useful, perhaps necessary, within a society that was economically and socially torpid and not at all competitive. For this reason social hostility was not dominant, and only theological hatred was freely vented, at a literary and pastoral level”. CRACCO RUGGINI, L., “Equal and Less Equal in the Roman World”, *Op. Cit.*, p. 205.

un esquema de represión general sobre el colectivo social sino frente a una pugna entre hombres de Iglesia. En palabras de Moore:

En la alta edad media, al igual que después, la persecución empezó como un arma en la disputa por la influencia política y fue transformada en instrumento para consolidar su poder sobre el conjunto de la sociedad.³⁴³

En el período gregoriano, entonces, la lucha contra la herejía encubre una disputa política entre grupos de poder y, si bien opera en pos de controlar los límites difusos de la religiosidad popular, no se centra en tal batalla.³⁴⁴

“Las herejías que más debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia” —desliza Borges en *Los Teólogos*.³⁴⁵ En principio, el judaísmo no representa un adversario temible desde tal punto de vista. Sus diferencias con el cristianismo —desde lo religioso— son suficientemente amplias como para poner en riesgo su hegemonía. Sus aspiraciones políticas, por otra parte, están sobradamente neutralizadas, mientras que su peso numérico no es alarmante. No obstante, como religión alternativa, nunca dejó de generar tensiones. Tensiones *naturales* frente a un *otro* diferente que se niega a reconocer la *verdad*. Freud comentaba:

Después que el apóstol Pablo hizo del amor universal por los hombres el fundamento de su comunidad cristiana, una consecuencia inevitable fue la intolerancia más extrema del cristianismo hacia quienes permanecían fuera; los romanos, que no habían fundado sobre el amor su régimen estatal, desconocían la intolerancia religiosa, y eso que entre ellos la religión era asunto de estado, a su vez traspasado de religión.³⁴⁶

Hemos visto —y lo veremos luego con mayor profundidad— que la ligazón entre cristianismo e intolerancia dista de ser mecánica; no obstante, Freud intuía, con cierto asidero, que la figura del *otro* en el contexto del monoteísmo crea mayores tensiones que las habidas en el orbe politeísta.

Ahora bien, en el caso del judaísmo, tales tensiones aumentarán y mutarán en represión abierta cuando aquella religión vetusta dé signos de vitalidad y —en la concepción de ciertos hombres de Iglesia— ponga en riesgo la hegemonía del grupo de poder dominante. Allí, cuando esboza una faceta expansiva, el judaísmo se acerca al estatuto típico de la herejía y es castigado; la ambigüedad desaparece. Porque si bien no manifiesta intenciones políticas, una vigorosa expansión extraería gran cantidad de almas al control de la ortodoxia cristiana. Por todo ello, los contornos difusos —si

³⁴³ MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Op. Cit. El autor ubica la transformación entre los siglos X y XII.

³⁴⁴ Cfr. NIRENBERG, D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la edad media*. Op. Cit.

³⁴⁵ BORGES, J., “Los Teólogos”, en *El Aleph*, Emecé, Buenos Aires, 1968.

³⁴⁶ FREUD, S., “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 29.

bien, como hemos visto, no representan la máxima preocupación del período– perturban. Son realidades difíciles de manejar, observadas, en algunos casos, como la antesala del cisma y –consecuentemente– la puerta al desafío político abierto.

Tales cuestiones, las relaciones entre los centros de poder cristianos y las comunidades judías –vistas principalmente desde el prisma gregoriano– serán las que abordaremos a continuación.

LA NEFARIA SECTA, TOLERADA. AMBIVALENCIAS EN EL ORBE GREGORIANO.

Praedictos uero Hebraeos grauari uel affligi contra rationis ordinem prohibemus. Sed sicut Romanis uiuere legibus permittuntur, annuente iustitia actosque suos ut norunt, nullo impediende, (disponene) disponant. Eis tamen Christiana mancipia habere non liceat.³⁴⁷

La cita que abre esta sección es sintomática del pensamiento gregoriano. Los judíos no deben ser molestados pero, dado que se les permite vivir bajo la ley romana, están obligados a ceñirse a ella. Pueden celebrar sus festividades, mas se les prohíbe disponer de esclavos cristianos.

El fragmento reseñado es parte de la epístola II, 45 del *Registrum*, en la cual Gregorio Magno encomienda a los obispos *Bacauda* y *Agnellus*, asegurar a los judíos un lugar para que celebren sus solemnidades en Terracina. Le gestión se produce luego de que el obispo de tal ciudad, Pedro, expulsara a los judíos de sus casas de culto en dos ocasiones, alegando que la *uox psallentium* de la sinagoga penetraba en la iglesia local (véase *supra*). Salmos judíos que un irritado Jerónimo había descrito como *grunnitus suis, et clamor asinorum*.³⁴⁸

La misiva nos permite extraer una importante cuantía de información que iremos corroborando y completando a lo largo del capítulo. En primer lugar, manifiesta la hostilidad habida en importantes sectores del clero en lo relativo al trato de las comunidades judías; misma hostilidad presente en torno a toda índole de grupo religiosamente disidente. El obispo de Terracina no duda en expulsar a los judíos de sus centros de culto, médula espinal de la vida mosaica. Tal violencia encuentra paralelo, por ejemplo, en el accionar –narrado por Gregorio de Tours– del obispo Avito de Clermont, quien –hacia 576 y luego de la destrucción de la sinagoga local– había presentando a los judíos la opción de convertirse o exiliarse.³⁴⁹ En este tipo de *attegiamento* se puede vislumbrar

³⁴⁷ Gregorio, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592].

³⁴⁸ Jerónimo, *Commentaria in Amos*, libro segundo (P.L. 25, 1054) *Judaeorum quoque oratio et psalmi, quos in synagogis canunt, et haeticorum composita laudatio tumultus est Domino, et ut ita dicam, grunnitus suis, et clamor asinorum, quorum magis cantibus Israelis opera comparantur.*

³⁴⁹ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, V, XI (P.L. 71, 325). Sobre Clermont en general, con menciones en torno a la problemática judía, véase el trabajo de FOURNIER, P., “Clermont-Ferrand au Ve siècle: Recherches sur la topographie de la ville”, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Vol. 128, 1970, especialmente el apartado “Le quartier juif”, pp. 330-333. Sobre las relaciones entre judíos y cristianos en la ciudad citada, sostiene el autor: “Que les deux cultes aient voisiné dans le Clermont des IV-VI siècles ne serait donc pas surprenant” (p. 337).

la identidad entre judaísmo y herejía, no observándose —en tales casos— especificidad alguna dentro de la actitud frente al judaísmo.³⁵⁰

En contraposición, la postura de Gregorio, refrendada en los *corpora* jurídicos imperiales,³⁵¹ es diferente. El obispo de Roma concibe, claramente, la presencia de la sinagoga en la ciudad. En efecto, insta a buscar —en el caso de que realmente el sonido de los salmos perturbara a la iglesia— un lugar *dentro* de la villa para la realización de las celebraciones judías:

Que vuestra fraternidad, junto a nuestro mencionado hermano y colega en el episcopado, Pedro, examinen atentamente el mismo lugar, y si es así [si se escuchan los salmos de la vecina sinagoga en la iglesia], o si vosotros veís que la iglesia sufre algún inconveniente, *proveed otro lugar en el interior del mismo castrum*, donde los mentados judíos puedan reunirse, para que puedan celebrar sus ceremonias sin impedimento.³⁵² [La bastardilla es nuestra]

El mero hecho de que la presencia de la sinagoga sea observada por Gregorio Magno como una *realidad admisible*, manifiesta claramente la primera especificidad del judaísmo respecto al trato dispensado a las herejías del período: su carácter de religión lícita. La iglesia herética de corte cristiano, así como los santuarios paganos, están terminantemente prohibidos. Veremos, cuando tratemos la temática en profundidad, que la jurisprudencia imperial operaba del mismo modo.

No obstante, como ya hemos observado previamente, otro dato que se desprende de la epístola nos recuerda que la posición de la religión judía dista de ser segura y se encuentra sujeta a la subordinación: si los salmos perturban a la vecina iglesia, las celebraciones mosaicas deben ser suspendidas.³⁵³

³⁵⁰ La circular del obispo Severo, documento muy debatido y analizado, presenta otro caso en el cual la comunidad judía fue forzada a la conversión a través de la violencia. El documento, que narra los sucesos acaecidos en Magona, Menorca, ha sido datado —no sin debates— en el 418. Véase a AMENGUAL I BATLE, J., - ORGILA, M., “Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano, Op. Cit.*, pp. 200-203; GONZALES SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (Siglos IV-V)*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 232-239; del mismo autor, “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.”, *Arys*, Universidad de Huelva, Huelva, 1998.

³⁵¹ XVI, 8.25 (del 423 d.C.) *Placet in posterum nullas omnino sinagogas Iudaeorum uel auferri passim uel flammis exuri et si quae sunt post legem recenti molimine uel ereptae synagogae uel ecclesiis uindicatae aut certe uenerandis mysteriis consecratae, pro his loca eis, in quibus possint extreuere, ad mensuram uidelicet sublatarum, praebere. Sed donaria si qua sunt sublata, eisdem, si necdum sacris mysteriis sunt dedicata, reddantur, sinredhibitionem consecratio ueneranda non sinit, pro his eiusdem quantitatis Premium tribatur. Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, ueteres in sua forma permaneant.*

³⁵² Gregorio, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592] *Ideoque fraternitas uestra cum suprascripto Petro fratre et coepiscopo nostro locum ipsum diligenter inspiciat, et si ita est, aut aliquid uobis ecclisae fuerit uisum officere, alium locum intra ipsum castellum praeuidete, ubi praefati Hebraei conueniant, quo sua possint sine impedimento cerimonia celebrare.* Traducción propia.

³⁵³ *Ibid.* *Sed quia peruenit ad nos eo quod locus ipse sic uicinus esset ecclesiae, ut etiam uox psallentium perueniret, scripsimus fratri et coepiscopo Petro, ut si ita esset, ut uox de eodem loco in ecclesiae ore sonaret, Iudaeorum celebrationibus priuaretur.* Para la traducción de este fragmento véase *supra*.

La sinagoga puede existir. Pero alejada de la iglesia; subordinada, en segundo plano. Incluso –dado que está prohibido construir nuevas casas de culto judías o embellecerlas– debe verse anticuada y derruida.³⁵⁴ La sinagoga es una realidad del pasado, una continuidad vetusta. El estado de las casas de culto debe ilustrar el *statu quo* posterior a la llegada de Cristo.

Existencia silenciosa, pasiva. El *otro*, tolerado pero silenciado, incluso dentro de su lugar de encuentro. El mutismo trata de imponerse, también, en el dominio público: el noveno canon del concilio de Narbona, hacia 589 d.C., prohíbe a los judíos entonar salmos en los funerales. La norma condensa, con su combinación de tolerancia y represión, la línea de conducta frente al judaísmo que venimos resaltando:

Ha sido decretado, ante todo, que los judíos no pueden escoltar al muerto entonando salmos, pero pueden acompañarlo y ponerlo a descansar, acorde a su uso y costumbre. Si se atreven a obrar de otra manera, que paguen a la ciudad seis onzas de oro.³⁵⁵

Retornando a la epístola gregoriana, otras dos tendencias pueden observarse. En primer lugar la capacidad de las congregaciones judías –ya sea a través de los líderes de la comunidad presente en la vieja capital imperial o a partir de contactos directos– de presentar demandas al obispo de Roma. En el caso específico de la epístola aquí tratada, la demanda llega a Gregorio por canales directos:

Supplicauerunt nobis Hebraei Terracinae degentes ut locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt, eum illis nostra quoque auctoritate esset habendi licencia.³⁵⁶

En segundo término, se vislumbra cómo Gregorio opera a través de una red de contactos mediante los cuales articula sus diversos objetivos. En general, frente a una misma temática, envía más de una epístola a diferentes receptores ligados a la cuestión. En este caso, a la primera misiva enviada a Pedro³⁵⁷ (y a una segunda, hoy perdida),³⁵⁸ se le suma la epístola recientemente citada. El

³⁵⁴ C. Th. XVI, 8.27 (423 d.C.) – Prohibición de construcción de nuevas sinagogas: *Quae nuper de Iudaeis et synagogis eorum statuimus, firma permaneant: scilicet ut nec nouas umquam synagogas permittantur extruere nec auferendas sibi ueteres pertimescant. Cetera uero uetita in posterum sciant esse seruanda, quemadmodum nuper constitutionis latae forma declarat. Et cetera.*

C. Th. XVI, 8.25 (423 d.C.) - Imposibilidad de embellecimiento: (...) *Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, ueteres in sua forma permaneant.* Véase también, Nov. Th. 3, 3.

De todos modos, tales interdicciones, al igual que la mayoría de las aquí presentadas, no fueron siempre respetadas. De hecho, existía una contradicción en el *corpus* normativo dado que la ley XVI, 8.25 autorizaba excepcionalmente –en caso de expropiación– la erección de una nueva sinagoga con el fin de reemplazar la anterior (véase *infra*). En el suceso aquí trabajado, Gregorio parece regirse por esta última norma.

³⁵⁵ LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages, Op. Cit.*, p. 477: *Hoc ante omnia decretum est, ut Iudaeis non liceat corpus deducere psallendo; sed, ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua, corpus deducant et reponant. Quod si facere aliter praesumpserint, inferant comiti civitatis auri uncias sex.* Traducción propia.

³⁵⁶ Gregorio, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592].

³⁵⁷ Gregorio, *Registrum*, I, 34 [Marzo, 591].

obispo de Roma establece un entretejido mediante el cual varios de los componentes de la red supervisan a otros mientras, a su vez, son supervisados.

A partir de esta breve introducción, avanzaremos en dos líneas diferentes. En primer lugar, haremos hincapié en la especificidad de la actitud gregoriana frente al judaísmo, en contraposición a las conductas adoptadas en relación a otras herejías. En segundo término, rastreamos los elementos comunes presentes en la confrontación de ambos tipos de disidencia como parte de una misma actitud frente a la alteridad; frente a lo herético en general.

EL JUDAÍSMO: HEREJÍA PECULIAR

LA SINAGOGA

Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam
satis constat.³⁵⁹

Decíamos, en el apartado previo, que –al menos desde el punto de vista legislativo– la posesión lícita de casas de culto marcaba una primera diferencia entre el global de las herejías y el judaísmo. El *Codex Theodosianus* –obra que, junto al *Codex Iustinianus*, será seguido por Gregorio Magno– es claro en tal sentido, dado que interdice la posesión de iglesias por parte de heréticos en gran cantidad de normas.³⁶⁰ La ley XVI, 5.11 es una evidencia clara:

Está prohibido a todos aquellos a los que atormenta el error de las herejía, a saber, eunomianos, arrianos, macedonianos, pneumatómacos, maniqueos, encratitas, apotáticos, sacóforos e hidroparastatas, reunirse en asamblea alguna, concentrar la multitud, atraer al pueblo hacia ellos, hacer pasar por iglesias sus casas particulares o realizar cualquier actividad, pública o privada, que pueda atentar contra la santidad católica. Si uno de ellos ultraja estas prohibiciones tan claras, todos aquellos que disfrutan del culto y la belleza de la recta observancia, lo rechacen de la sociedad de todos los buenos.³⁶¹

³⁵⁸ Véase MINARD, P., *Grégoire le grand. Registre des lettres, Op. Cit.*, nota n. 2, p. 426.

³⁵⁹ C.Th. XVI, 8.9 (393 d.C.).

³⁶⁰ C.Th. XVI, 1.3; XVI, 5.6-8-11-12-30-43-52-54-57-65.

³⁶¹ C.Th. XVI, 5.11 (383 d.C.) *Omnes omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat, id est eunomiani, arriani, macedoniani, pneumatomachi manichaei, encratitae, apotactitae, saccofori, hydroparastatae nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant, nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exercent. Ac si qui extiterit, qui tam evidenter vetita transcendat, permissa omnibus facultate, quos rectae observantiae cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione pellatur.* Traducción propia. Nótese que, a pesar de la firmeza de la norma, no se establecen penas específicas.

Por su parte, las iglesias heréticas, de ser detectadas, debían ser entregadas a los católicos ortodoxos,³⁶² mientras que todo lugar de reunión de heréticos debía ser confiscado.³⁶³ En este sentido, el mismo Gregorio instruye al acólito León, hacia el año 592, con el fin de que *crístianice* una iglesia arriana que había sido erigida por el godo Ricimero.³⁶⁴ En términos del obispo de Roma, era imperativo convertir la *spelunca pravitatis haereticæ* a la fe católica.³⁶⁵ En la misma línea, aparece un segundo ejemplo: al acometer la evangelización de *Britannia*, Gregorio instará, ora a destruir, ora a reconvertir, los centros de culto paganos (véase *infra*). Vale la pena insistir en que la distancia habida entre la legislación imperial y su puesta en práctica era, en algunas regiones, abismal. No obstante, ponemos la lupa en las diferentes posiciones impulsadas, desde la estructura de poder, hacia diferentes tipos de disidencia.

En cuanto al *Consul Dei*, no intentará expulsar a los judíos de sus casas de culto. En casos de fuerza mayor, como el que hemos descrito para el evento de Terracina (en el cual la cercanía de la sinagoga era observada como perturbadora), procurará que los judíos obtengan otro predio siguiendo, también, la ambivalente normativa imperial.³⁶⁶

Centrándonos en lo acaecido en Terracina, hagamos una breve mención a la primera carta referida al asunto, dirigida a Pedro, el obispo implicado en las expulsiones. En primer lugar se observa, nuevamente, el contacto directo entre la comunidad judía y el pontífice: *Ioseph praesentium lator Iudaeus insinuavit nobis...*³⁶⁷. Ioseph, ¿líder comunitario? ¿Comerciante de paso? No lo sabemos.

Gregorio, que aún no conoce los motivos de Pedro, reacciona con firmeza ante la actitud del prelado:

Si esto es así [se refiere a los acontecimientos reseñados por el judío], deseamos que tu fraternidad se abstenga de generar demandas de esta naturaleza y, que el lugar, como ya hemos dicho, que habían obtenido para congregarse -mediante tu acuerdo- les sea habilitado para converger, según la costumbre.³⁶⁸

³⁶² C.Th. XVI, 5.6-43-52-54-57.

³⁶³ C.Th. XVI, 5.3-6-8-12-14-15-20-24-26-30-33-34-36-38-45-51-57-58-65; XVI, 6.7.

³⁶⁴ Gregorio, *Registrum*, IV, 19 [Marzo, 594]. Acólitos, lectores y cantores formaban el grueso del bajo clero y no tenían obligación del celibato. Véase ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Op. Cit., pp. 75-76.

³⁶⁵ *Ibid.* En algunos casos, la caracterización de “caverna” recayó sobre la sinagoga; hecho que manifiesta la disparidad de opiniones dentro del clero. Juan Crisóstomo, por ejemplo, caracterizado por su virulencia hacia los judíos, tildaba a la casa de culto judía de “caverna de bandidos” y “lupanar”, entre otros duros epítetos. Tomado de SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., p. 257.

³⁶⁶ C. Th. XVI, 8.25. (423 d.C.). Véase *infra*.

³⁶⁷ Gregorio, *Registrum*, I, 34 [Marzo, 591].

³⁶⁸ *Ibid.* *Quod si ita est, uolumus, tua fraternitas ab huiusmodi se querela suspendat et locum, quem sicut praediximus cum tua conscientia quo congregentur adepti sunt, eos sicut mos fuit ibidem liceat conueniere.* Traducción propia.

El mensaje es claro: los judíos no deben ser molestados y tienen permiso para reunirse según la costumbre. Luego, el punto de vista es potenciado con un argumento que repetirá en otras epístolas:

A éstos que, en efecto, están en desacuerdo con la religión cristiana, es necesario llevarlos a la unidad de la fe con dulzura y bondad, previniendo y aconsejando; porque con la dulzura de la predicación y el anuncio de lo que será el terror del juicio final, se puede invitarlos a creer, mientras que, con amenazas y terror, son repelidos.³⁶⁹

No niega, el obispo de Roma, la necesidad de convertir a los judíos. En ningún momento acepta la otredad como un elemento positivo. No olvidemos que Gregorio Magno adoptó, a lo largo de su vida, una férrea postura antiherética y el judaísmo, si bien peculiar, no dejaba de representar un *otro* repudiable en su cosmovisión. No obstante, propone una metodología diferente: la persuasión, la prédica. Se trata de otra opción táctica dentro de la misma estrategia.

¿Por qué no se aplica la misma metodología operada contra las herejías de corte cristiano? ¿Por qué la sinagoga puede existir? Ya lo hemos considerado previamente: la neutralidad política del judaísmo tornaba más costoso –desde el punto de vista gregoriano– el desorden generado por su conversión/expulsión, que el potencial peligro que las comunidades judías podían presentar a la ortodoxia imperante. Desarticular a un grupo políticamente inofensivo y sólidamente inserto en la esfera económica, no parecía una opción viable. Debemos insistir, sin embargo, que tal óptica no era compartida por todo el clero: el citado caso de Avito de Clermont y la aquí tratada expulsión de las sinagogas de Terracina son muestras palmarias de la diferencia actitudinal hacia el interior del orden eclesiástico. Huelga decir, además, que la violencia clerical frente a la sinagoga parece ser la norma y no la excepción.

En Gregorio Magno, en cambio, se observa la mirada de un hombre de Estado. Prima en él un análisis pragmático y orgánico; una mirada amplia que excede las efervescencias habidas en los contextos locales. Es por ello mismo que hallamos un fuerte nivel de consonancia con los *corpora* jurídicos imperiales. La primera palabra del epitafio de Gregorio Magno vuelve a relucir: *Consul*. No obstante, de ello hablaremos más adelante.

Continuando con la epístola enviada a Pedro, notemos que la comunicación carece de rótulos con carga peyorativa referidos al judaísmo. Los judíos son nominados, simplemente, como los *qui a christiana religione discordant*,³⁷⁰ valoración sorprendentemente benigna para un período en el cual

³⁶⁹ *Ibid.* *Hos enim qui a christiana religione discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare, ne, quos dulcedo praedicationis et praeuentus futuri iudicis terror ad credendum inuitare poterat, minis et terroribus repellantur.* Traducción propia.

³⁷⁰ *Ibid.*

las denominaciones comunes presentan aristas de fuerte violencia simbólica.³⁷¹ Incluso el mismo Gregorio, en otras comunicaciones, se referirá a los judíos como *hostes* (véase *supra*) y a su religión como *Judaica perditio*.³⁷² Pero en este caso, el obispo no deshumaniza al disidente doctrinal; no abre las compuertas de la violencia.³⁷³ Lo determinante para comprender la actitud gregoriana frente a Pedro –tanto desde el punto de vista del registro lingüístico utilizado, como del de las órdenes dispensadas– es el contexto de la misiva en cuestión: el obispo de Roma intenta aplacar a su par de Terracina; mermar su virulencia. Roma busca orden dentro de las ciudades.

En esta línea, la epístola IX, 196, datada hacia julio del 599 suministra un indicio. Allí, Gregorio sostiene la necesidad de fomentar la concordia entre los *habitatores*, entre los cuales incluye a los judíos (véase *supra*). El estímulo para el envío de la comunicación al obispo *Ianuarius* de *Caralis* (Cagliari) nació de la ocupación de la sinagoga judía de la ciudad, realizada por Pedro, quien había pasado *ex eorum superstitione ad christianae fidei cultum*.³⁷⁴ La acción del converso había sido llevada a cabo *cum graui scandalo*, tanto por el sujeto mencionado como por seguidores *indisciplinati*, hecho que –se deduce de las palabras gregorianas– había creado un pico de tensión en la urbe.³⁷⁵

¿Por qué Gregorio se muestra preocupado? La respuesta involucra a los longobardos:

Que su santidad, entonces, se afane por lograr buenas relaciones entre los habitantes de la ciudad (...) Sobre todo en este tiempo, cuando hay temor a causa del enemigo, no debe estar el pueblo dividido. Tenemos tal preocupación, que no es menor para ti que para

³⁷¹ En el libro XVI del Código Teodosiano, por ejemplo, aparecen los siguientes epítetos: *Sacrilegi coetus; feralis secta; nefaria secta y abominandi Iudaei*, entre otros. Por otra parte, el sínodo de Jerusalén del año 400 nomina a los judíos como *Judaici serpentes* (P.L. 22, 769).

Nótese que algunos intelectuales atribuían un carácter judaizante a sus enemigos doctrinales y políticos. En este sentido, las palabras derramadas por Atanasio en relación al “judaizante Arrio” son más que elocuentes. Se opera, de este modo, la hibridación del adversario doctrinal con el fin de distanciarlo de la ortodoxia y, así, descalificarlo. Véase a BOYARIN, D. - BURRUS, V., “Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity”, *Op. Cit.*

³⁷² Gregorio, *Registrum*, IV, 31 [Julio, 594]. La virulencia discursiva, fuera del *Registrum*, es una constante en los textos gregorianos (véase *supra*). Algunos ejemplos son gráficos:

- Valoración de los judíos contemporáneos a Cristo: *Judaeorum quippe mens in persecutione saeviens, atque in crudentate malitiae undas cogitationum volvens, quid aliud quam olla succensa fuit?* Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, Libro I, Homilía 2 (P.L. 76, 835-836).

- Influencia del diablo en los judíos contemporáneos a Cristo: *Antiquus hostis Judaicum populum armatus rapuit, quia in eo vitam fidei fraudulentae suggestionis jaculis extinxit, ut unde se inhaerere Deo crederet, inde ejus ordinationi repugnaret.* Gregorio, *Moralia*, VI, 4, 5 (P.L. 75, 732).

³⁷³ En torno a la *deshumanización* del otro, dice Hérítier: “En el fondo, se trata de negarle al otro su condición verdaderamente humana para poder excluirlo, hacerle daño, destruirlo, intentar impedirle, incluso, una “supervivencia” *post mortem*”. HÉRITIER, F., “El yo, el otro y la intolerancia”, en AA.VV., *La intolerancia*, *Op. Cit.*, p. 22.

³⁷⁴ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *Op. Cit.*, p. 132.

³⁷⁵ Gregorio, *Registrum*, IX, 196 [Julio, 599].

³⁷⁵ *Ibid.* Por otra parte, el suceso se había producido en la víspera de las Pascuas; período del año de gran efervescencia –principalmente a lo largo del Medioevo– en lo relativo a la violencia frente a judíos.

nosotros, y procuramos, del mismo modo, revelarle que una vez finalizada la tregua, Agilulfo, el rey de los longobardos, no hará la paz.³⁷⁶

La tregua con Agilulfo se percibe como coyuntural, inestable. Roma y las ciudades bajo control imperial –incluso la lejana *Caralis*– deben fomentar la paz entre sus pobladores. La problemática judía puede esperar; no es urgente. En última instancia, la conversión llegará *extremo tempore* (véase *supra*).

Por lo tanto, si Cagliari –relativamente alejada del peligro longobardo– estaba en riesgo y debía obtener la paz en el frente interno, con más razón Terracina, ubicada 100 km. al sur de Roma y cercana a los belicosos ducados de Spoleto y Benevento, debía buscar la concordia entre sus habitantes.³⁷⁷ El obispo de Roma propugnaría –no sólo a través de sus directivas sino a través de los epítetos seleccionados– una política moderada por parte del prelado terracinense, el cual había manifestado un nivel de intolerancia innecesariamente peligroso a sus ojos. En este caso, claramente, el judaísmo no sería el núcleo de la acción gregoriana sino un factor de segundo orden en relación a los problemas que asolaban a la península.

Un último detalle respecto a los epítetos utilizados por Gregorio. En el caso de la toma de la sinagoga de *Caralis*, utiliza –como ya hemos mencionado– la nomenclatura *superstitio* para referirse al judaísmo; hecho que manifiesta cómo, a ojos del pontífice, la religión de Moisés no se aparta de la categoría de herejía. ¿Acaso no intenta, en esta misiva, aplacar al obispo de la mentada ciudad? Al parecer no, dado que Gregorio explicita que el acto de ocupación fue llevado a cabo *sine uestra uoluntate*, en referencia al destinatario de la epístola; realidad diferente a la que evidenciaban los sucesos de Terracina. Por supuesto que podríamos dudar de la pasividad de *Ianuaris*, no obstante –a ojos de Gregorio– no aparece implicado.

Hemos mencionado la centralidad de la presencia longobarda en la toma de decisiones de Gregorio Magno. El impacto de esta realidad se observa –claramente– en el derrotero de las actitudes del obispo de Roma frente el cisma tricapitolino.³⁷⁸

³⁷⁶ *Ibid.* *Sanctitas ergo uestra gratiam inter ciuitatis suae habitatores, adhibitis sibi filiis suis quibus una ouibiscum haec displicent, sacerdotali adoratione, sicut eam decet, studeat facere, quia hoc maxime tempore, quando de hoste formido est, diuisum habere populum non debetis. Quia uero non minorem de uobis, quam de nobis sollicitudinem gerimus, hoc quoque pariter indicandum curauimus, quod finita hac pace Agilulfus Langobardorum rex pacem non faciat.* Traducción propia.

³⁷⁷ Los obispos de ambas ciudades son instados a trabajar en la fortificación de sus respectivas ciudades, otra muestra del rol polivalente del obispado del período. Véase a ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, sobre todo el apartado “Las funciones del obispo en la ciudad”, p. 31 ff.

³⁷⁸ En su afán por obtener la unidad religiosa del imperio recavando el apoyo de los grupos monofisitas segregados a partir del concilio de Calcedonia (451 d.C.), el emperador Justiniano logró, hacia 553, la condena de las tesis de tres eclesiásticos que habían sido fuertes opositores a aquel movimiento (Ibas de Edesa, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro). Tal decisión conciliar fue resistida en las diócesis occidentales, incluso –en un principio– por la misma Roma. No obstante, a partir de Pelagio I (556-561 d.C.) la sede petrina se acoplará a los dictámenes imperiales y comenzará a

Las raíces profundas del cisma –tal como comenta Claudio Azzara– se inscribían en una dimensión claramente política:

La difesa dei Tre Capitoli nell'area veneto-istriana doveva rappresentare, per i meno consapevoli sul piano dottrinale, un pronunciamento soprattutto “politico” contro il potere dell'imperatore Giustiniano; questo orientamento si saldava poi con la specifica autocoscienza che da sempre contraddistingueva la chiesa aquileiese, opponendola a Roma.³⁷⁹

La disputa cristológica se desdibuja o, mejor dicho, pasa a un segundo plano en relación a la dimensión política del conflicto. Podemos insistir aquí con la identidad entre disidencia doctrinal y deslealtad política que expresaba Escribano Paño para el caso eunomiano (véase *supra*).

Ahora bien, ante el desafío político tricapitalino, la sede romana recurrirá a diversos medios a su alcance con el fin de reprimir, apelando –por supuesto– a las fuerzas del Imperio. El arribo de los longobardos imprimirá una complejidad mayor a la problemática, dado que el área cismática se fragmentará entre el territorio longobardo y el imperial, no obstante mantendrá su unidad herética. Es éste el contexto en el que debe operar Gregorio Magno.

El *Consul Dei* adoptó, en principio, una posición intransigente frente a una disidencia política de tal magnitud, la cual había organizado –incluso– dos sínodos propios (579 y 591 d.C.). No obstante, la recepción de una epístola del emperador Mauricio,³⁸⁰ quien temía que las disputas intraeclesísticas favorecieran la posición longobarda, instó a Gregorio a discontinuar su tesis, arribando a una postura moderada.³⁸¹

El obispo de Roma, entonces, mutó su táctica y dió inicio a una política de gradual cooptación, operando –principalmente– a través del arma epistolar. La misiva enviada a la reina Teodolinda – donde se le recrimina el hecho de haberse dejado influir por *imperiti stultique homines*– es sintomática de la nueva actitud frente al cisma.³⁸²

confrontar a los tricapitolinos, firmes en el norte de Italia, principalmente en torno a Aquileia. Véase AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *Op. Cit.*; MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien” y SOTINEL, C., “L'èchec en occident : l'affaire des trois chapitres” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, *Op. Cit.*, p. 396 ff y p. 421 ff.

³⁷⁹ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *Op. Cit.*, p. 94. Dice Sotinel sobre la misma temática: “Il y a donc un affrontement contradictoire entre deux conceptions de l'orthodoxie: celle qui se définit par la communion avec Rome et celle qui se définit para la constance d'une opinion”. SOTINEL, C., “L'èchec en occident : l'affaire des trois chapitres”, AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, *Op. Cit.*, p. 427.

³⁸⁰ MGH, I *Epistolae*, I, 16b, pp. 21-23: *Quia igitur et tua sanctitas cognoscit praesentem rerum Italicarum confusionem et quod oportet temporibus competenter versari, iubemus tuam sanctitatem nullam molestiam eisdem episcopis inferre, sed concedere eos otiosos esse, quousque per providentiam Dei et partes Italiae peccaliter constituentur et ceteri episcopi Istriae ser Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur.*

³⁸¹ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *Op. Cit.*, p. 98.

³⁸² Gregorio, *Registrum*, IV, 4 [Agosto, 593] El siguiente fragmento de la misiva es claro: *Quod quantum uos pure diligimus, tantum de uobis fortius dolemus, quia uos imperitis stultisque hominibus creditis, qui non solum ea quae loquuntur nesciunt, sed uix ea percipere quae audierint possunt. Dicunt enim piae memoriae Iustinianum temporibus*

La nueva política seguida se observa, además, en una misiva enviada al nuevo obispo de Milán –Constancio– en la que se destila un tono moderado.³⁸³ En línea con lo expuesto, Azzara sostiene categóricamente:

Insomma, rispetto alla questione dei Tre Capitoli Gregorio magno si trovò a dover modulare la propria azione sulla base dello specifico quadro politico dell'area scismatica, moderando le iniziative verso gli eterodossi delle regioni imperiali secondo quanto disposto dal *princeps* Maurizio e, in ambito longobardo, recercando l'imprescindibile coinvolgimento della famiglia regia; potendosi avvalere anche della preziosa collaborazione di uomini come Costanzo [el obispo de Milán], la cui esperienza diretta degli ambienti tricapitolini, come s'è visto, riusciva a correggere i toni apparentemente meno consapevoli e opportuni dello *scrinium* romano.³⁸⁴

Si la situación creada por los longobardos llevó a Gregorio Magno a moderar su acción frente a un desafío político abierto de la magnitud del tricapitolino, se explica –con más razón– el porqué de las reiteradas ordenes dispensadas, tendientes a moderar la actitud frente a una disidencia religiosa que no presentaba aristas de deslealtad política. Recordemos la atmósfera que crea Gregorio a la hora de explicar la necesidad de concordia entre judíos y cristianos: *quia hoc maxime tempore, quando de hoste formido est*.³⁸⁵ El *hostis* no es aquí el judío; es el longobardo. Podríamos preguntarnos cuál hubiese sido la acción gregoriana en un contexto de mayor estabilidad; no obstante, la historia contrafactual no aporta respuestas.

De hecho, vale la pena remarcar que el marco geopolítico en el cual operó Gregorio no obturó su política antiherética sino que, en determinados casos como el recién analizado, la moderó. Para el obispo de Roma, el *otro* siempre fue un problema; la *herejía*, un error coyuntural contra el que se debía actuar. Su firme actuación frente a lo que consideraba donatismo africano es sintomática de tal postura.³⁸⁶

aliqua contra Chalcedonensem synodum fuisse constituta, qui dum neque legunt neque legentibus credunt, in ipso errore manent quem sibi de nobis ipsi finxerunt.

³⁸³ Gregorio, *Registrum*, IV, 2 [Septiembre, 593].

³⁸⁴ AZZARA, C., "Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia", *Op. Cit.*, p. 99.

³⁸⁵ Gregorio, *Registrum*, IX, 196 [Julio, 599].

³⁸⁶ Gregorio, *Registrum*, I, 74 [Agosto, 591] – Epístola al exarca de África: *Notum est enim haereticae religionis uiros, si eis, quod absit, suppetit nocendi licentia, contra catholicam fidem uehementer insurgere, quatenus haereseos suae uenena ad tabefacienda, si ualuerint, Christiani corporis membra transfundant. Cognouimus enim eos contra Ecclesiam catholicam, Domino eis aduersante, colla subrigere, et fidem uelle Christiani nominis inclinare.* Percíbese la violencia discursiva.

La supervivencia del donatismo en el norte de África ha sido muy debatida. Al decir de Markus, Gregorio se enfrenta a otra realidad que no responde al donatismo histórico; empero –dado que carece de información– confunde las realidades. MARKUS, R., "The problem of 'donatism' in the sixth century" y DUVAL, Y., "Grégoire et l'Église d'Afrique", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, *Op. Cit.*

Tal accionar se vislumbra, también, en el mismo cisma tricapitolino dado que –si bien matizó su actitud– en ningún momento dejó Gregorio de operar contra él, sobre todo en territorio imperial.³⁸⁷ Luego de catorce años de gobierno los efectos de la táctica gregoriana se hicieron sentir. En términos de Azzara:

Alla morte de Gregorio Magno, nel 604, lo scisma del Tre Capitoli non risultava dunque risolto sul piano dottrinale, ma l'azione condotta dal papa ne aveva ridotto in modo significativo l'area di estensione, facendo diminuire il numero dei vescovi che vi aderivano e indebolendo sempre più il patriarca aquileiese.³⁸⁸

Contamos, entonces, con tres variables para explicar la moderación de Gregorio Magno, representada –en esta sección– en la protección de la sinagoga. En primer lugar el seguimiento de la ley romana; en segundo término la inocua actitud política de la vieja religión y, por último, la inestabilidad del contexto itálico. Recordemos que, en este último punto, el emperador había instado a Gregorio a no ejercer presiones en el *praesentem rerum Italicarum confusionem*.³⁸⁹ A estas claves explicativas añadiremos, en las secciones subsiguientes, la convenciencia, cuando no necesidad, de mantener vínculos con sectores económicamente eficientes de las comunidades judías.

Moderación –insistimos– no compartida por todos los sectores del clero. Para el obispo de Terracina, como ya hemos visto, primaba la necesidad de anular al *otro* antes que el contexto geopolítico inmediato; del mismo modo, tampoco parece ser ponderada, en este caso, la neutralidad política del judaísmo ni su rol económico. En Terracina –parece razonar el obispo de tal ciudad– hay herejes que no reconocieron la llegada de Cristo y ello, más allá de todo argumento, es inadmisibile.

Continuando en esta línea, otras dos misivas del epistolario gregoriano vuelven a manifestar la tensión habida entre el obispo de Roma y hombres de Iglesia locales respecto a la actitud a adoptar frente al judaísmo. Hacia junio de 598 Gregorio envía una epístola a Victor, obispo de *Panormus* (Palermo), donde lo insta a retroceder en lo tocante a la toma de las sinagogas judías de la ciudad.³⁹⁰ En caso de haber problemas con la restitución, el obispo de Roma considera que:

³⁸⁷ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *Op. Cit.*, p. 103: “Laddove gli era consentito di muoversi con maggior libertà, segnatamente nelle provincie imperiali, Gregorio non smise, però, di incalzare i tricapitolini, spingendo all’abiura molti vescovi, il cui ritorno alla comunione con Roma ridusse sempre più l’area di estensione dello scisma”.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

³⁸⁹ MGH, I *Epistolae*, I, 16b, pp. 21-23.

³⁹⁰ Gregorio, *Registrum*, VIII, 25 [Junio, 598].

Si es cierto que alguien puede resistir la restitución de aquéllas [sinagogas] que han sido demandadas, sean elegidos jueces por las partes, los cuales, determinando el asunto con equidad, prevalezcan. Si allí no pudieran finalizar la rivalidad, es necesario que la causa venga hacia nosotros, hasta que, sin vuestra oposición, sea decidido por una mirada que es amiga de la justicia.³⁹¹

La preocupación de Gregorio es importante ya que, como vemos, insta a llevar el pleito hacia Roma en caso de fracasar las negociaciones. Intenta, incluso, detener la consagración de los lugares usurpados ya que –como veremos– una vez consagrados, no podrían ser restituidos:

Quousque ergo causa ipsa finem accipiat, a consecratione locorum quae ablata dicuntur fraternitas se uestra suspendat.³⁹²

En este caso, como ya se ha hecho notar, la protesta llega a oídos del pontífice a través de los judíos residentes en Roma (véase *supra*). Existe, al parecer, cierta capacidad de presión por parte de la comunidad judía radicada en la vieja capital imperial. ¿Es producto de su peso económico? La evidencia con la que contamos para avalar tal hipótesis radica en el rol de ciertos judíos en el comercio, principalmente en lo relativo al tráfico de esclavos. Ya hemos presentado, por ejemplo, a la figura de *Priscus*, comerciante judío que mantenía asiduas relaciones comerciales con la corona merovingia e, incluso, frecuentaba al rey Chilperico. De todos modos, veremos en profundidad la temática del comercio más adelante. Por lo pronto baste afirmar que una fuerte inserción económica de ciertos judíos en la Roma gregoriana es altamente plausible.

Es de hacer notar que la apertura de la citada misiva tendrá un impacto capital en torno a la conducta papal de los siglos posteriores. El *Sicut Iudaeis* gregoriano será tomado como paradigma de tolerancia por diversos hombres de Iglesia romanos posteriores a Gregorio:

Sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere.³⁹³

³⁹¹ *Ibid.* Si uero est aliquid quod ad restituendum ea quae sunt postulata rationabiliter possit obsistere, iudices a partibus eligantur, qui ea quae aequitati conueniunt ualeant definire. Quod si forte illic contentio ipsa finiri nequierit, ad nos uenire causam necesse est, quatenus sine uestra inuidia quae amica iustitiae uisa fuerint decernantur.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.* Véase a GRAYSEL, S., "The Papal Bull *Sicut Iudaeis*", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Ed. Meir Ben-Horin, Leiden, 1962.

Limitados, controlados; tolerados.³⁹⁴ La segunda epístola referida a *Panormus*, nos permite conocer el devenir de los hechos. Hacia octubre del año 598 –cuatro meses más tarde– el obispo de Roma envía una comunicación al *defensor* y rector del patrimonio panormitano, en relación a las sinagogas *irrationabiliter occupatas*.³⁹⁵ Vuelve a observarse el mismo patrón de conducta por parte de Gregorio Magno: presiona desde diferentes puntos del entramado político con el fin de alcanzar el objetivo deseado. De hecho, en el mismo cuerpo de la misiva aparece la figura de un notario que ha informado con precisión acerca del asunto.³⁹⁶ Se trata del mismo individuo, Salerio, que comunica hacia 603, que los *conductores*³⁹⁷ utilizan medidas mayores a las autorizadas por Roma, hecho que aumentaba la explotación sobre la población rural.³⁹⁸ Este ejemplo nos sirve, básicamente, para enfatizar la dinámica de la red de Gregorio; una urdimbre que controla e informa.³⁹⁹

No obstante, las órdenes del hombre de Roma no siempre son atendidas. El obispo de *Panormus* ha, a pesar de la anterior epístola, convertido las sinagogas en iglesias; las ha consagrado. No ha operado aquí el temor al desorden producto del enemigo longobardo, ni la inserción económica de la comunidad judía local. Victor ha actuado contra herejes: *hostes*, no *habitatores*. ¿Influirá en su accionar la relativa distancia entre Sicilia y los longobardos? ¿Se siente más seguro el obispo de Palermo? No podemos avanzar más en esta línea. Sólo comentar que, en la cosmovisión gregoriana, incluso la lejana ciudad de Caralis corría peligro (véase *supra*).

El hecho es que, al decir de Gregorio: *Quia quod semel consecratum est Iudaeis non ualet ultra restitui*. Dado el paso de la consagración, la restitución deja de ser una opción viable. Victor, que ya

³⁹⁴ Respecto al *Sicut Iudaeis* dice Dahan: “Attitude double, mais nullement ambiguë: il n’est pas question de laisser des Juifs faire ce qu’ils veulent, mais il n’est pas non plus question d’empiéter sur leurs privilèges, et, si l’on sait que ces privilèges font référence au statut de *Cives Romani*, ce ne sont pas des paroles vides de sens. Ces lignes serviront de préambule à ce que l’on peut appeler une charte de protection des Juifs, le texte que l’on désigne par ses premiers mots *Sicut Iudaeis*, dont une première mouture est due au pape Calixte II (1119-1124) et que reprendront par la suite presque tous les papes”. DAHAN, G., “Quelques réflexions sur l’anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge”, *Op. Cit.*, p. 361.

³⁹⁵ Gregorio, *Registrum*, IX, 38 [Octubre, 598]. Acerbi atribuye al rol del *defensor* el cumplimiento de misiones jurídicas, sociales, asistenciales, diplomáticas y administrativas. La autora subraya, además, la creación por parte de Gregorio de una *schola defensorum* orientada a capacitar a estos hombres que auxiliaban a los miembros de la jerarquía eclesiástica. Si bien Pietri sostenía que el cuerpo estaba compuesto por laicos, Acerbi opta por la tesis que los incluye en el ámbito clerical. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

³⁹⁶ *Ibid.* *Et quidem nos praedictum fratrem nostrum [se refiere a Victor] incongrue aliquid egisse sacerdotii eius respectus facile credere non permisit. Sed quia Salerio notario nostro, quia postea illic praesens inuentus est, renuntiante comperimus nullam exstitisse causam, pro qua potuissent rationabiliter occupari (...).*

³⁹⁷ Los *conductores* pueden ser definidos como intermediarios, generalmente grandes arrendatarios a corto plazo. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, pp. 95-96. Vera, teniendo en cuenta este tipo actores sociales, sostiene que el canon del colono se distribuía entre los diversos intermediarios de una cadena que finalizaba en el poseedor de la tierra. VERA, D., “Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità”, en GIARDINA, A., (Comp.), *Società romana e Impero tardoantico. Istituzioni ceti economie*, tomo III, Laterza, Roma, 1986, p. 387.

³⁹⁸ Gregorio, *Registrum*, XIII, 35 [Junio, 603] *Salerio siquidem cartulario nostro narrante cognouimus quia (...).*

³⁹⁹ Los *notarii* son catalogados por Acerbi como *clérigos funcionarios*. Cumplían funciones varias, siempre en auxilio de los *sacri ordines* de la Iglesia. Algunos historiadores trazan un paralelo directo con la categoría de *chartulari*. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, pp. 78-80.

había chocado con Gregorio por castigar sin juicio al *uir clarissimus* Bonifacio, había desobedecido, nuevamente, al obispo de Roma.⁴⁰⁰ ¿Qué decide hacer éste? Encarga a *Fantimus*, *defensor* panormitano, la conformación de una comisión compuesta por *Venantius*, un *patricius*, y *Urbico*, un *abbas*, que deberá encargarse de valorar las sinagogas ocupadas con el fin de que Victor abone, a los judíos, la suma dispuesta.⁴⁰¹ Por otra parte, los objetos de culto debían ser restituidos *sine ambiguitate*.⁴⁰²

¿Solución originalmente gregoriana? En este caso, no. De hecho se trata de la aplicación, *stricto sensu*, del Código Teodosiano:

Consideramos que ninguna sinagoga de los judíos debe ser destruida o consumida por el fuego. Si, luego de esta ley, cualquier sinagoga es, a través de nuevas violencias, tomada por las iglesias o consagrada a los venerables misterios, se les debe proveer [a los judíos], en contrapartida, un emplazamiento de la misma superficie, para que puedan construir. Pero, si también se retiraron ofrendas que no hayan sido dedicadas a los misterios consagrados, se las deberá devolver; en cambio, si, como consecuencia de una consagración divina, no está ya permitido retornarlas, se debe conceder una indemnización de igual valor. Que en adelante, no se puedan construir sinagogas y que las antiguas permanezcan en su forma.⁴⁰³

Por supuesto que, como ya hemos adelantado en el capítulo previo, la aplicación de los *corpora* jurídicos romanos no implica que Gregorio Magno se encuentre dissociado de la realidad. Como ya hemos hecho notar, el *Consul Dei* conoce el contexto en el que opera. La razón dada en *Caralis* respecto a los longobardos es un indicio claro de que la aplicación de la norma no está divorciada de las preocupaciones e intereses coyunturales del obispo. Revisaremos, más adelante, casos en los cuales Gregorio se apartará claramente de la normativa vigente.

⁴⁰⁰ Gregorio, *Registrum*, III, 27 [Abril, 593].

⁴⁰¹ Gregorio, *Registrum*, IX, 38 [Octubre, 598].

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ C. Th. XVI, 8.25 (423 d.C.) *Placet in posterum nullas omnino sinagogas Iudaeorum uel auferri passim uel flammis exuri et si quae sunt post legem recenti molimine uel ereptae synagogae uel ecclesiis uindicatae aut certe uenerandis mysteriis consecratae, pro his loca eis, in quibus possint extreuere, ad mensuram uidelicet sublatarum, praeberi. Sed donaria si qua sunt sublata, eisdem, si necdum sacris mysteriis sunt dedicata, reddantur, sin redhibitionem consecratio ueneranda non sinit, pro his eiusdem quantitatis Premium tribatur. Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, ueteres in sua forma permaneant.* Traducción propia.

Otro caso claro en el cual Gregorio se cife al Código Teodosiano se observa en la recientemente reseñada epistola IX, 196 en la cual el obispo sostiene: *sicut legalis definitio Iudaeos nouas non patitur erigere sinagogas, ita quoque eos sine inquietudine ueteres habere permittit.*

La inspiración en la ley XVI, 8.27 del código es transparente. Dice la norma en cuestión: *Quae nuper de Iudaeis et synagogis eorum statuimus, firma permaneant: scilicet ut nec nouas umquam synagogas permittantur extruere nec auferendas sibi ueteres pertimescant. Cetera uero uetita in posterum sciant esse seruanda, quemadmodum nuper constitutionis latae forma declarat. Et cetera.*

Recapitulando, el trato dispensado por Gregorio Magno a la sinagoga presenta un primer rasgo que hace del judaísmo una “herejía peculiar”. El *otro* judío es, en este caso, un *otro* tolerado, a diferencia del común de las herejías del período. Tal actitud, inspirada en la ley romana, colisionaba, en ocasiones, con las acciones llevadas a cabo por los hombres de Iglesia de diversas ciudades a lo largo del orbe itálico. Para éstos, el judaísmo era, sin más, un disidente; un enemigo que no debía ser consentido, sin importar las normativas o protestas del obispo de Roma. Las disputas entre Gregorio Magno y los obispos de las ciudades itálicas en torno a las sinagogas, nos recuerdan a aquellas entabladas entre Teodosio I y Ambrosio de Milán, o entre Teodosio II y Simeón el Estilita, referidas a las mismas temáticas.⁴⁰⁴ La actitud de Gregorio –tendiente a proteger las casas de culto judías– se encuentra, claro está, en sintonía con las conductas seguidas por los dos hombres de estado mencionados.

No obstante, Gregorio y las regulaciones romanas parecen, por momentos, clamar en soledad. La iteración de la normativa que defiende a la institución sinagoga desde el Código Teodosiano hasta el *corpus* justiniano podría ser evaluada, *a priori*, como una serie de *topoi*. Sin embargo, el epistolario gregoriano, así como también los diversos sucesos ya reseñados en los cuales las casas de culto judías fueron blanco de agresiones, hablan a las claras de la existencia de tensiones.

No implica ello afirmar que existía, a nivel local, una política antijudía unificada, sistemática y coherente sino que, *ciertos sectores del clero*, practicaban –esporádicamente– métodos abiertamente represivos frente al judaísmo. Tal situación no obtura el marco de interacción entre las comunidades presentado en el capítulo previo. De hecho, la violencia frente al *otro* judío, producto de su heterodoxia, se veía potenciada por lo que el clero local habrá observado como riesgos de contaminación vía contacto. Marcel Simon, tal vez demasiado vehementemente, lo manifestaba del siguiente modo: *C'est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l'explication véritable de l'antisémitisme chrétien.*⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Ambrosio, *Epistolarum classis I*, LX – LXI (P.L. 1101 – 1121). La supuesta epístola de Simeón dirigida a Teodosio II en relación a las sinagogas de Antioquia, es citada y traducida en TORREY, C., “The letters of Simeon the Stylite”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 20, 1899. Teodoro no menciona explícitamente el hecho pero sostiene: “Entre tantas ocupaciones y actividades no se olvida de prestar atención a las santas iglesias, bien sea luchando contra la impiedad de los griegos, bien desbarantando la audacia de los judíos (...) En una ocasión escribe sobre esto al emperador (...)”. Tomado de *Teodoro de Ciro, Historia de los monjes de Siria*, traducción de Ramón Teja, Trotta, Madrid, 2008, p. 187.

⁴⁰⁵ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, *Op. Cit.*, p. 273. Por su parte, Rutgers, en la misma línea, sostiene: “If one reads John Chrysostom's eight homilies on the Jews, for example, or any other Church father writing about Christian attraction to Judaism, it is impossible to avoid the impression that it was precisely the masses who saw no difficulty in socializing with the Jews, and that it was the intellectuals who considered such behavior despicable and dangerous”. RUTGERS, L., “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's 'Jew and Gentile in the Ancient World' ”, *Op. Cit.*, p. 382.

Averil Cameron reconoce el mismo fenómeno: “Le omelie di Giovanni Crisostomo contro gli ebrei rivelano, per la verità, una situazione in cui molti cristiani sembrano effettivamente essero stati attratti dal culto ebraico”. CAMERON, A., *Il tardo impero Romano*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Como excepción que confirma la regla, sostiene Albl sobre un pseudo Gregorio de Nisa (circa 400 d.C.) relativamente benigno en algunas valoraciones acerca del judaísmo: “This lack of passion about the status of

El mismo Gregorio se manifiesta abiertamente hostil hacia la sinagoga en las *Moralia*. Divorciándose discursivamente de las acciones impulsadas desde el *Registrum*, comentaba:

La sinagoga se opone a su fundador, no inspirando temor como lo hizo previamente sino resistiendo, ahora, abiertamente. Transformada en parte de los miembros del diablo y creyendo que el hombre de la mentira es Dios, cuanto más se levanta contra los fieles, más se vanagloria de ser el cuerpo de Dios.⁴⁰⁶

El judaísmo, ligado al diablo. Como hemos visto en la epístola XIII, I, Gregorio vinculaba las prácticas mosaicas a la figura del anticristo (véase *supra*). Pero las duras palabras del obispo romano confrontan con su propio proceder. Lo paradójico es que él mismo, que instaba a sus colegas de otras ciudades a no hostilizar a las sinagogas, recomendaría, seguramente, la lectura de las *Moralia*. ¿Cómo defender una institución aliada del diablo? – se pudo haber preguntado el obispo de Terracina.

LA OPOSICIÓN A LA CONVERSIÓN FORZADA

Qua charitate inuitandi Iudaei ad fidem.
Haec, siue gratanter, siue indignanter
audiant Iudaei, nos tamen ubi possumus,
cum eorum dilectione praedicemus.⁴⁰⁷

Aproximadamente dos siglos y medio antes que Gregorio Magno, Agustín instaba a su comunidad a convocar a los judíos con sutileza, a través de la prédica. Se los debía convencer por medio de sus propios libros, haciendo hincapié en las profecías –transparentes a ojos del prelado

contemporary Jews is quite possibly due to Ps.-Gregory's lack of real-life contact with Jews". ALBL, M., "The image of the Jews in Ps.-Gregory of Nyssa's Testimonies against the Jews", *Virgiliae Christianae*, 2008.

Por último, el caso de Agobardo, ya en pleno Medioevo, es otra muestra de la reacción de un hombre de Iglesia ante el relativo éxito de la comunidad judía local. En palabras de Poliakov: "En estas condiciones, Agobardo redactó las cinco epístolas antijudías que conocemos, y que nos han permitido saber que en Lyon los judíos vivían mezclados libremente con la población, tenían invitados, poseían servidores cristianos y, lejos de dejarse ganar por las prédicas del arzobispo o de permitir bautizar a sus esclavos, conseguían ganar adeptos entre los cristianos". POLIAKOV, L., *Historia del antisemitismo*, Op. Cit., vol. 1, p. 41.

⁴⁰⁶ Gregorio, *Moralia*, XXXI, 23, 42 (P.L. 76, 595) *Suo conditori Synagoga non ut antea formidando, sed aperte jam repugnando contradicit. In membra quippe diaboli transiens, et mendacii hominem Deum credens, contra fideles tanto in altum extollitur, quanto et Dei corpus se esse gloriatur.* Traducción propia.

En otro fragmento de las *Moralia* Gregorio vuelve a cargar contra la sinagoga: *Quid uxor Domini nisi Synagoga accipitur, in legis foedere carnali ei intelligentia subjecta? Halitus vero ex carne est. Sed infidelis populus carnem Domini carnaliter intellexit, quia purum hunc hominem credidit. Halitus ergo ejus uxor exhorruit, quia Synagoga eum quem videbat hominem Deum credere expavit. Cumque ab ejus ore verba corporaliter audiret, in eo intelligere divinitatis arcana recusavit, et Creatorem esse non credidit quem creatum vidit. Carnis ergo halitus carnalis uxor exhorruit, quia, carnalibus sensibus dedita, incarnationis ejus mysterium non agnovit.* Gregorio, *Moralia*, XIV, 44, 52 (P.L. 75, 1066).

⁴⁰⁷ Agustín, *Adversus Iudaeos*, X (P.L. 42, 63).

hiponense— contenidas en el Antiguo Testamento.⁴⁰⁸ No discutiremos aquí la actitud general de Agustín ante el judaísmo, dado que la complejidad de la temática excede nuestra obra. Baste decir que *un Agustín* ponderó tal modo de cooptación e hizo especial hincapié en la interpretación del Salmo 58, dejando en un segundo plano la violencia:

¿Acaso vosotros no pertenecéis más bien a los enemigos de Aquél que dice en el Salmo: Mi Dios me ha dado a conocer en medio de mis enemigos, *no los has de matar ni cuando se olviden de tu ley. Dispérsalos con tu poder?*⁴⁰⁹ [La bastardilla es nuestra]

Tal actitud se encuentra en sintonía con el Código Teodosiano, el cual sostenía —categóricamente— *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*.⁴¹⁰ Si bien la obra jurídica de Justiniano agravó las presiones hacia el judaísmo y limitó su campo de acción, el *status* ambiguo de la *secta judía* continuó en la misma línea del anterior *corpus* jurídico.⁴¹¹ Gregorio Magno operará con el mismo paradigma. A su categórica defensa de la sinagoga sumará el repudio a la conversión forzada.

Escribe, hacia junio del 591, una epístola a *Virgilius* y *Theodorus*,⁴¹² obispos de la zona gala, en la que se muestra disgustado porque los judíos de Roma que viajan *pro diversis negotiis* hacia tal región, le hicieron saber que varios de sus correligionarios habían sido llevados a la fuente bautismal por la fuerza y no por la predicación.⁴¹³ El obispo de Roma reconoce a sus destinatarios la legitimidad de la intención, pero añade lo siguiente:

⁴⁰⁸ Agustín, *Adversus Iudaeos*, I (P.L. 42,52). *De sanctis ergo Scripturis, quarum et apud ipsos magna habetur auctoritas, sumenda sunt testimonia, quorum et si nolint oblata utilitate sanari, aperta possint veritate convinci.*

⁴⁰⁹ Agustín, *Tractatus adversus Iudaeos*, VII, 9 (P.L. 42, 57) *Nonne vos ad ejus inimicos potius pertinētis, qui dicit in psalmo, Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legis tuae: disperge illos in virtute tua?* Traducción propia.

Véase a COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Op. Cit. Sobre todo el primer capítulo, “Augustinian foundations”, p. 19 ff. El autor resalta el rol testimonial atribuido por Agustín a los judíos. Refiriéndose al impacto de su legado en individuos tan dispares como ser Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Agobardo de Lyon, sostiene: “Recognizing the complex ambivalence in Augustine’s constructions of Jews and Judaism, however, I present the ideas of these three early medieval churchmen as rooted in his legacy, even as they departed from it in various respects” (p. 67).

⁴¹⁰ C.Th. XVI, 8.9 (393 d.C.).

⁴¹¹ Al decir de Maraval, el código de Justiniano asimiló definitivamente el judaísmo al *status* de herejía. Se impidió, por ejemplo, la posibilidad de brindar testimonio. No obstante ello, los judíos -a diferencia de los samaritanos- podían continuar testando y heredando, así como también podían utilizar sus sinagogas. MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, Op. Cit., p. 396 ff.

⁴¹² Gregorio, *Registrum*, I, 45 [Junio, 591] Existen dudas en torno a cuáles eran las sedes gobernadas por los citados obispos. La mayoría de los especialistas los relaciona con Marsella y Arlés. Véase a MINARD, P., *Grégoire le grand. Registre des lettres*, Op. Cit., nota n. 1, p. 227.

⁴¹³ Gregorio, *Registrum*, I, 45 [Junio, 591] *Plurimi siquidem Iudaicae in Massiliae partibus pro diversis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos.*

Boesch Gajano, deduce dos importantes conclusiones de esta misiva: la asiduidad de los contactos comerciales entre el sur de la Galia y la península itálica y, por otra parte, la buena relación establecida entre las diversas comunidades judías. BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali*, n. 8, 1979, p. 30.

No obstante, yo temo que, si esta misma intención no es acompañada con la virtud de la Sagrada Escritura, no haya ninguna recompensa en la obra o algunas de las almas que deseamos rescatar –Dios no quiera– sufran daño. Cuando, en efecto, alguien que haya venido a la fuente bautismal, no por la predicación de la dulzura sino por la compulsión, retorna a su pristina superstición, muere en un estado más funesto del que parecía tener antes de recibir el nuevo nacimiento.⁴¹⁴

La conversión –sostiene Gregorio– debe realizarse a través de la prédica, acompañada con la virtud de la *Santa Escritura*.⁴¹⁵ ¿Ecos de la postura agustiniana? No hay mención explícita del hecho.⁴¹⁶ Consideremos, simplemente, que Gregorio se apoyaba en cierta línea de conducta ya explorada que, no obstante, distaba de ser hegemónica.⁴¹⁷ Ciertas acciones emprendidas por Ambrosio de Milán así como también la virulenta retórica desplegada por Juan Crisóstomo son muestra de la tesitura opuesta (véase *supra*).⁴¹⁸

⁴¹⁴ *Ibid. Sed hanc eandem intentionem nisi competens scripturae sacrae comitetur effectus, timeo ne aut mercedis opus exinde non proveniat, aut iuxta aliquid animarum quas eripi uolumus, quod absit, dispendia subsequenter. Dum enim quispiam ad baptismatis fontem non praedicationis suavitate sed necessitae peruenerit, ad pristinam superstitionem remeans inde deterius moritur, unde renatus esse uidebatur.* Traducción propia.

⁴¹⁵ Gregorio opera en sus homilias utilizando ambos cuerpos testamentarios con el fin de indagar en Cristo y demostrar lo que considera su verdadera naturaleza. En las *Homilias sobre el libro de Ezequiel* establece un paralelismo entre los dos querubines colocados sobre el tabernáculo y sendos testamentos. Nótese el especial énfasis en la complementariedad de ambos textos: *Quid est quod in tabernaculo propitiatorium fieri iubetur, super quod duo cherubim, unum a summitate una, et alterum a summitate alia, ex auro mundissimo ponuntur expandentes alas, et operientes oraculum, qui se mutuo respiciunt versis vultibus in propitiatorium, nisi quod utraque Testamenta ita sibi in Mediatore Dei et hominum congruunt, ut quod unum designat, hoc alterum exhibeat? Quid enim per propitiatorium, nisi ipse Redemptor humani generis designatur? De quo per Paulum dicitur: Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. Quid vero per duo Cherubim, quae plenitudo scientiae dicuntur, nisi utraque Testamenta signata sunt? Ex quibus unum a summitate una propitiatorii, aliud vero a summitate altera stat, quia quod Testamentum Vetus de incarnatione nostri Redemptoris coepit prophetando promittere, hoc Testamentum Novum perfecte narrat expletum. Duo autem cherubim ex auro mundissimo facta sunt, quia utraque Testamenta pura ac simplici veritate describuntur. Expandunt vero alas, et oraculum operiunt, quia nos qui omnipotentis Dei oraculum sumus, a culpis imminentibus, Scripturae sacrae aedificatione protegimur. Cujus dum sententias sollicito aspicimus, ab errore ignorantiae, ejus alis velamur. Duo ergo cherubim se mutuo respiciunt versis vultibus in propitiatorium, quia utraque Testamentum in nullo a se discrepant. Et quasi ad semetipsa vicissim facies tenent, quia quod unum promittit, hoc aliud exhibet, dum inter se positum Mediatorem Dei et hominum vident. Facies quippe a semetipsis cherubim averterent, si quod unum Testamentum promitteret, aliud negaret. Sed dum concorditer de Mediatore Dei et hominum loquuntur, ut vicissim se respiciant, in propitiatorium intendunt.* La referencia es a *Rom. 3, 25*. Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, Libro I, Homilia 6 (P.L. 76, 835-836).

⁴¹⁶ En torno al impacto de Agustín en Gregorio, Brown destila unas líneas sugerentes: “Gregorio se inspiró en gran medida en el pensamiento de san Agustín, pero no fue su epígono. Por lo que al poder espiritual se refiere, su pensamiento es más apremiante y desde luego mucho más coherente que el de san Agustín. La *Regula pastoralis* es clara y afilada como un diamante. El pensamiento mucho menos coherente de san Agustín –intelectual de corazón, cuyas obras, sin embargo, fueron escritas en una época en la que el cristianismo todavía no había alcanzado un monopolio absoluto del poder– se condensa hasta alcanzar la rigidez del cristal cuando Gregorio reflexiona sobre su propia experiencia. Gregorio sabía que él y sus colegas tenían que ejercer un poder real”. BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Op. Cit., p. 127.

⁴¹⁷ Teodorico –no es casual que se trate de un hombre de estado– adoptó posiciones similares a las que asumirá Gregorio. El monarca ostrogodo impulsó una política tolerante frente a la sinagoga. De hecho, si damos crédito a Casiodoro, sostuvo: “Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus” (Cassiodorus, *Variae*, II, 27). Véase a GONZÁLES SALINERO, R., “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus*, 4, 1998.

⁴¹⁸ Dice Cohen en torno a las dos líneas patrísticas delineadas: “Two different patristic outlooks that medieval theologians inherited from their predecessors: the intolerance of John Crisostom, who aimed to undermine a Jewish presence in a properly ordered Christian society, and the relative tolerance of Augustine, grounded in the spirit of Paul’s

En la misma línea de Gregorio, podríamos ubicar –si bien la sinceridad de sus declaraciones ha sido puesta en tela de juicio– a la controvertida figura de Isidoro de Sevilla, quien, años después de la orden de conversión forzada dictaminada por el rey Sisebuto, escribía:

En la era DCL, después de Gundemaro, Sisebuto es llamado a la cumbre de la realeza, reinando durante ocho años y seis meses. Al comienzo de su reinado llevó a los judíos, por la fuerza, a la fe católica, mostrando gran celo en ello, *pero no según la sabiduría; pues obligó por el poder a los que debió atraer a través de la razón de la fe*. Como está escrito: ya por la ocasión, ya por la verdad, que Cristo sea anunciado.⁴¹⁹ [La bastardilla es nuestra]

Respecto al análisis en abstracto de la conversión forzada, Isidoro decía en sus *Sententiae*:

La fe no debe obtenerse por la fuerza, se debe convencer mediante la razón y los ejemplos. En aquellos que son compelidos violentamente, no se puede proseguir con constancia.⁴²⁰

Sin embargo, Isidoro no era Gregorio. Las palabras vertidas en *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos* son especialmente duras y llegan a mencionar la posibilidad de exterminio.⁴²¹ De hecho, el obispo de Sevilla presidió el IV concilio toledano del 633 d.C., en el cual se repitieron antiguos cánones anti-judíos y se insertaron otros de mayor impacto.⁴²² En virtud de ello, nos hemos

Epistle to the Romans, that sanctioned and ordained such a presence". COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Op. Cit. p. 67.

Es sugerente la definición que da Brown sobre Ambrosio cuando dice que "proponía una visión del mundo caracterizada por nítidas antítesis y límites rigurosos". Véase BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Op. Cit., p. 466.

Por otra parte, una acción llevada a cabo por Ambrosio se revela, como nota Rutgers, sintomática de su actitud. Se trata de la ocasión en la que el obispo de Milán hizo exhumar a los cuerpos de dos mártires, *Agricola* y *Vitalis*, enterrados en un cementerio judío. Nótese como la convivencia, *post mortem* en este caso, se ve alterada por la acción de un individuo perteneciente a los estratos rectores. Ambrosio, *Exhortatio virginatis*, I, I, 5. (P.L. 16, 338); RUTGERS, L., "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", *Op. Cit.*, p. 114.

⁴¹⁹ Isidoro, *Historia de regibus*, 60 (P.L. 83, 1073). *Aera DCL, an. imperii Heraclii II. Sisebutus christianissimus post Gundemarum, ad regale fastigium evocatur, regnat ann. VIII, mens. VI; qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permovens, aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam; potestate enim compulit quos provocare fidei ratione oportuit. Sed, sicut est scriptum, sive per occasionem, sive per veritatem, donec Christus annuntiatur*. Traducción propia.

⁴²⁰ Isidoro, *Sententiae*, II, 2, 4 (P.L. 83, 601) *Fides nequaquam vi extorquetur, sed ratione atque exemplis suadetur. A quibus autem exigitur violenter, perseverare in eis non potest: exemplo, ut quidam ait, novellae arboris, cujus si quis cacumen violenter impresserit, denuo, dum laxatur, in id quod fuerat, confestim revertitur*. Traducción propia. Nótese el paralelo que traza Isidoro entre los conversos y los árboles.

⁴²¹ Isidoro, *De fide Carholica*, II, 9, 3 (P.L. 83, 515) *Haec enim Christi vox est. Multa enim peccata prius fecerant filii Israel, sed nunquam sic traditi sunt tam longae perditioni et captivitati; quando autem compleverunt mensuram patrum suorum, et post prophetarum necem Christum interfecerunt, tunc, peccata peccatis cumulantes, traditi sunt in longam exterminationem*.

⁴²² Según Bat-Sheva, Isidoro contaba con un programa para la progresiva eliminación del judaísmo de España. (p. 215). Al decir del autor, dos fueron los cánones originales en relación a la temática. El 60, en el cual se llamaba a la remoción de los niños judíos de sus familias con el fin de que sean educados por cristianos devotos o bien en monasterios y el 65, que prohibía a judíos y a conversos de origen judío obtener cargos públicos. BAT-SHEVA, A., "Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law", *The Jewish Quarterly Review*, 1990. Véase también el análisis de DUMÉZIL, B., "Une source méconnue sur les conversions forcées du roi Sisebut : Le « canon 10 du concile de Séville »", en SABATÉ, F., - DENJEAN, C., (Eds.) *Chrétiens et*

limitado a reproducir las apreciaciones isidorianas que recomendaban un gradual proceso de conversión, pero no perdemos de vista la imperatividad con la que se movía el hombre de Iglesia hispano en lo que hace a la temática.

Gregorio sostenía, entonces, que de no seguirse el camino de la prédica, los judíos convertidos retornarían a su religión inicial (*ad pristinam superstitionem remeans*). Nótese que, en el caso reseñado, el obispo de Roma da por hecho el potencial regreso del converso forzado a su religión matriz. Teme, como ya hemos hecho notar en el capítulo previo, a la apostasía pública, al engaño, al fracaso de la misión evangelizadora. La conversión coactiva es observada como un mecanismo ineficaz a la hora de avanzar sobre las almas. Isidoro, en efecto, será espectador privilegiado del naufragio de la política de conversión masiva; de allí sus palabras.

Evidentemente, esta línea de conducta no debe comprenderse en el marco de un pensamiento de orden humanitario. Se apoyaba, claramente, en la asiduidad con la que los conversos forzados retornaban a sus prácticas matrices. Muestra patente de ello es, por ejemplo, una norma del Código Teodosiano en la cual se condenaba la *conversión simulada* de los judíos.⁴²³ Sin embargo, desde nuestra óptica, no existía una deliberada ficción destinada a ocultar cierta fanática adhesión a la religión *públicamente abandonada*; primaba, en su lugar, la persistencia de prácticas culturales profundamente incorporadas a la rutina de los individuos. El mismo concepto de conversión debe ser puesto en tela de juicio si presupone implicar un inmediato y absoluto giro de ciento ochenta grados en los modos de ser, pensar y actuar del individuo, perspectiva, demás está decirlo, claramente irrealizable.

Insistamos en un aspecto clave: Gregorio Magno no observa con buenos ojos la existencia de una *heterodoxia previa al cristianismo* en su territorio; de hecho, la homogenización del orbe itálico es uno de sus objetivos centrales. No obstante, la conversión del judío no es urgente dado que, como se ha recalcado, su peligrosidad política no amedrenta al obispo de Roma. Por ello sugiere el lento proceso vía prédica en detrimento de métodos más expeditivos, agresivos y, sobre todo, ineficientes. El judaísmo no es, en la cosmovisión del *Consul Dei* un asunto apremiante. La conversión, en el peor de los casos, llegaría en el final de los tiempos.

Juifs au Moyen âge. Sources pour le recherche d'une relation permanente, Milenio, Lérida, 2007. En el artículo se rastrean las causas de la conversión forzada y se remarcan las contradicciones de Isidoro de Sevilla.

⁴²³ C. Th. XVI, 8.23 (416 d.C.) *Et ueteribus et nostris sanctionibus constitutum est, cum propter euitationem criminum et pro diuersis necessitatibus Iudaicae religionis homines obligatos ecclesiae se consortio sociare uoluisse didicerimus, non id deuotione fidei, sed obreptione simulandum fieri. Vnde prouinciarum iudices, in quibus talia commissa perhibentur, ita nostris famulatum statutes deferendum esse cognoscant, ut hos, quos neque constantia religiosae confessionis in hoc eodem cultu inhaerere perspexerint neque unerabilis baptismatis fide et mysteriis inbutos esse, ad legem propriam, quia magis christianitati consulitur, liceat remeare.*

El caso de los maniqueos, en oposición, revela otro tipo de conducta –más imperativa– frente a la disidencia.⁴²⁴ Escribe a Cipriano, rector del patrimonio de Sicilia:

Acerca de los maniqueos que habitan en nuestras posesiones, he advertido a tu dilección que debe perseguirlos con el mayor cuidado y restituir en ellos la fe católica; si el tiempo lo exige examina adecuadamente los casos tú, en cambio, si por otras causas no puedes, que la tarea sea realizada por otros.⁴²⁵

En la misma epístola se insta, posteriormente, a convertir a los judíos de forma gradual, sobre todo a través de incentivos materiales.⁴²⁶ Si bien discutiremos tal mecanismo más adelante, baste considerar, por el momento, que los métodos gregorianos frente al judaísmo reflejan una actitud más moderada.

Por otra parte, la conducta adoptada frente a lo que Gregorio consideraba *herejía donatista* en el norte de África, revela el trato típico dispensado a un *otro* con reivindicaciones políticas serias.⁴²⁷ En tal sentido, la epístola enviada al prefecto de la región no ahorra epítetos violentos ni imperativos.⁴²⁸

Retornemos a la epístola I, 45 donde Gregorio propugna, ante la religión judía, la moderación. En esta misma línea, la misiva XIII, 13, del año 602, recalca nuevamente en la predicación. El comienzo de la comunicación es claro

⁴²⁴ Dice Markus en torno a la metodología gregoriana frente a paganos y heréticos: “The method is always the same: the preaching of the Gospel is to be supported by the coercive authority of the powers that be: by a praetor in Sicily, by local landowners, officials, military commanders, minor chieftains or kinas, as well as the personnel in charge of administering the Church’s estates”. MARKUS, R., “Gregory the Great’s Europe”, *Op. Cit.*, p. 24.

⁴²⁵ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594] *De Manichaeis qui in possessionibus nostris sunt frequenter dilectionem tuam admonui ut eos persequi summopere debeat atque ad fidem catholicam renouare; quod si temptus exigit, per te, si autem pro causis aliis non licet, per alios sollerter inquirere*. Traducción propia.

Nótese que, nuevamente, se halla afinidad entre Gregorio y las leyes imperiales. El código de Justiniano (C.J. 1.5.11) sostenía, con un grado de violencia categórico: *Sancimus, ut qui perniciosum Manichaeorum amplectuntur errorem, nullam habeant licentiam aut facultatem in ullo reipublicae nostrae degendi loco, et si quando apparuerint vel inventi fuerint, capitali poenae subiiciantur*.

⁴²⁶ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594].

⁴²⁷ Véase a MARKUS, R., “The problem of ‘Donatism’ in the sixth century”, AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, *Op. Cit.*

⁴²⁸ Gregorio, *Registrum*, IV, 34 [Julio, 594] *Haeticorum nefandissimam prauitatem qualiter lex persequatur instantius, excellentiae uestrae non habetur incognitum. Hi ergo quos et fidei nostrae integritas et legum damnat districtio mundanarum, non leue peccatum est si uestris inueniant temporibus licentiam reserpendi. In illis igitur partibus didicimus ita Donatistarum creuit audacia, ut non solum de suis Ecclesiis pestifera eiciant catholicae fidei sacerdotes, sed hos et quos uera confessione aqua regenerationis abluerat rebaptizare non metuant. [...] Hoc enim excellentia uestra non amare suscipiat. Nam quia uos ut filios proprios diligimus, propterea haec quae uobis esse non ambigimus indicamus. Paulum uero fratrem et coepiscopum nostrum ad nos sub omni festinatione dirigite, ne cuiquam impediendi eum aliqua excusatione detur occasio, ut ueritatem plenius agnoscentes, qualiter tanti facinoris ultio debeat prouenire, Deo adiuuante, rationabili possimus tractatu disponere.*

Qui sincera intentione extraneos ad christianam religionem, ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis debent, non asperatibus studere, ne quorum mentem reddita plana ratio poterat prouocare, pellat procul aduersitas.⁴²⁹

Blandimentis debent, sostiene Gregorio e insiste en la cooptación a través de medios sutiles. La connotación del verbo *suadere* parece ser la clave del accionar correcto.⁴³⁰ En este caso, el receptor de sus palabras es *Pascasius*, obispo de Nápoles, en cuya ciudad se había alterado *de modo irracional*, la celebración de las festividades judías:

Los judíos que habitan en Nápoles se han quejado ante nosotros, sosteniendo que ciertas personas se están esforzando para impedir, irracionalmente, las solemnidades de sus días sagrados, de modo que no les sea permitido celebrar las ceremonias de sus festividades, según las han reverenciado y observado, lícitamente y desde hace largo tiempo, sus antepasados. Si hay verdad en esto, aquellas personas parecen estar generando un problema innecesariamente.⁴³¹

Gregorio, nuevamente, se opondrá a esta política *inútilmente* hostil. Los judíos –insiste– han observado, desde tiempos lejanos, sus festividades. Por otra parte vuelve sobre la utilización de los textos como herramienta de cooptación:

Agendum ergo est ut ratione potius et mansuetudine prouocati sequi nos uelint, non fugere, ut eis *ex eorum codicibus* ostendentes quae dicimus ad sinum matris ecclesiae.⁴³²

[La bastardilla es nuestra]

Que se les revele la verdad con sus propios códigos, pero –mientras tanto– *sollemnibus inquietari demuo non permittat*.⁴³³ El patrón es el mismo. El judaísmo no es una herejía que amerite, a ojos de Gregorio, rápidas acciones.

⁴²⁹ Gregorio, *Registrum*, XIII, 13 [Noviembre, 602].

⁴³⁰ Tanto Gregorio como Isidoro, en los fragmentos reseñados, utilizan el verbo *suadere* para implicar el mecanismo persuasivo (véase *supra*).

⁴³¹ Gregorio, *Registrum*, XIII, 13 [Noviembre, 602] *Iudaei siquidem Neapolim habitantes questi nobis sunt, asserentes quod quidam eos a quibusdam feriarum suarum sollemnibus irrationabiliter nitantur arcere, ne illis sit licitum festiuitatum suarum sollemnia colere, sicut eis nunc usque et parentibus eorum longis retro temporibus licuit obseruare uel colere. Quod si ita se ueritas habet, superuacuae rei uidentur operam adhibere*. Traducción propia. De la epístola, parece desprenderse, en este caso, que la perturbación de las festividades judías se origina en el clero. Ello podría ser deducido de la terminología utilizada por Gregorio, dado que menciona a individuos que buscan *tornar illicita* la celebración de las ceremonias.

⁴³² *Ibid.* El recurso al Antiguo Testamento como prueba de la veracidad del cristianismo es una constante a lo largo de la literatura cristiana inscripta en la polémica antijudía. Simon ya lo había observado con claridad: “La base commune à tous les écrits anti-juifs réside dans une méthode identique d’argumentation : le recours à l’Ecriture, dont le caractère révélé et l’autorité infallible sont reconnus par les deux parties en présence. La démonstration, pour avoir quelque effet sur les Juifs, doit s’appuyer sur des textes bibliques. Les apologistes demanderont ainsi à leurs adversaires, non pas de se convertir à un culte étranger, mais simplement de prendre exacte, d’interpréter correctement la révélation divine, de voir clair en eux-mêmes”. SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, Op. Cit., p. 177.

Un fragmento de las *Homiliae in Ezechielem*, refuerza la misma óptica que hallábamos en las *moralia*:

Pero, cuando prediquen Enoc y Elías –ambos llamados olivos por Zacarías y candelabros por Juan– muchos de los judíos que entonces permanecieren en la infidelidad *volverán al conocimiento de la verdad*, según lo que del mismo Elías se dice: “Elías vendrá, y entonces restituirá todas las cosas”. También aquí se añade rectamente:

“Mas, cuando yo te hubiere hablado, abriré tu boca y tú les dirás: Esto dice el Señor Dios.”

Pues entonces, en el fin, se abrirá la boca del profeta y, por la predicación de Enoc y Elías –que predicarán a los judíos que vuelven a la fe– se conocerá que la profecía de la Sagrada Escritura se había referido a Cristo.⁴³⁴ [La bastardilla es nuestra.]

La conversión – *in extremo* – llegará. Los tiempos para ella, son amplios; elásticos.

NOSTAMNUS, COMERCIANTE

Hacia octubre de 598, Gregorio envía una misiva a *Fantimus*, defensor panormitano, en la cual le expone la situación de un comerciante llamado *Nostamnus*. Según comenta el obispo de Roma, el comerciante se había endeudado y –con el objeto de saldar sus deudas– se había visto obligado a desprenderse de su *navis* y *res aliae*.⁴³⁵ No obstante ello, una vez pagada la obligación, uno de sus acreedores –el *defensor Candidus*– había conservado el *chirographum* y, a través de tal documento, seguía reclamando el dinero al antiguo deudor. La misiva finaliza con una clara instrucción:

Y por tanto, ha sido dicho, si la tablilla de la deuda fue pagada, instruímos a su experiencia a que cuide con toda sutilidad o, de ser necesario, presione con severa compulsión, con el fin de que la predicha caución de fletante sea restituida sin ninguna demora. Con preocupación, dedíquese al asunto, para que la causa de la querella no retorne, una vez más, hacia nosotros.⁴³⁶

⁴³³ Gregorio, *Registrum*, XIII, 13 [Noviembre, 602].

⁴³⁴ Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, Libro I, Homilía 12 (P.L. 76, 921) *Sed quia, Enoch et Elia praedicante, multi ex his qui tunc ex Judaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem veritatis redeunt, sicut de eodem Elia dicitur: Elias veniet, et ipse restituet omnia, qui utriusque per Zachariam duae olivae, et per Joannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subjungitur:*

- Cum autem locutus fuero tibi, aperiam os tuum, et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus.

Tunc enim velut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Eliae a Judaeis ad fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur. Traducción propia. La primera referencia es a Mt. 14, 11 mientras que la segunda es a Ez. 3, 27. Nótese que Gregorio habla de un *retorno* a la verdadera fe, observándose, como ya hemos hecho notar, la concepción de preexistencia simbólica del cristianismo (véase *supra*).

⁴³⁵ Gregorio, *Registrum*, IX, 40 [Octubre, 598].

⁴³⁶ *Ibid.* *Et quia, ut ait, sors est debiti satisfacta, experientiae praecipimus ut cum omni subtilitate curet addiscere et, si ita reppererit, districta compulsione perurgueat, quatenus omni mora postposita cautionem praedicti portitoris restituat. Ita ergo sollicitudo tua studeat, ut denuo ad nos hac de causa querella non redeat.* Traducción propia.

Hasta aquí, simplemente, la epístola vuelve a refrendar la figura poliédrica del obispo tardoantiguo y medieval (véase *supra*). Gregorio trasciende lo estrictamente ligado al aspecto religioso y penetra, a través de la capilaridad de su red, en problemáticas claramente administrativas, algunas de ellas de escaso impacto. A modo de ejemplo, *Candidus*, el mismo *defensor* implicado en el asunto, había recibido, hacia 594, una misiva en la cual se lo instaba a ayudar económicamente a un tal *Albinus*, hijo de un colono.⁴³⁷ Mediante su arma epistolar, el obispo de Roma actúa a diferentes escalas que involucran desde el emperador hasta el simple colono.

Ahora bien, ¿por qué hacemos hincapié en esta misiva? La razón radica en que Nostamnus es judío. Lo central de la epístola es que, a ojos de Gregorio, *Nostamnus Iudaeus* tiene los mismos derechos que cualquier otro comerciante itálico.⁴³⁸ De hecho nos enteramos de su condición religiosa sólo porque Gregorio Magno lo explicita; de otro modo podríamos estar ante un cristiano, dado que en la comunicación no se atribuye ninguna característica negativa al interesado.

Lo significativo de la epístola radica, entonces, en su silencio, en la carencia de epítetos negativos hacia el *supplici* *Iudaeo*;⁴³⁹ la ausencia de instrucciones que manifiesten algún tipo de acción particular frente al judaísmo. La no-especificidad del judío Nostamnus en cuanto judío, es prueba de la especificidad de la *herejía judía*. El judío en Gregorio: *otro*, *heterodoxo*, *hereje*, parcialmente integrado.

No obstante, el *otro parcialmente integrado*, no abandonó nunca, en el pensamiento gregoriano, el lugar de hereje. Pasaremos, a continuación, a los elementos que vinculan al judaísmo con el común de las herejías. Si hasta aquí se ha hecho hincapié en la especificidad del judaísmo, la siguiente sección señalará su claro posicionamiento en el campo del *enemigo*.

EL JUDAÍSMO: HEREJÍA

HOMOLOGAR AL OTRO

La intolerancia tiene su fuente en una disposición común a todos los hombres, que es la de imponer a los demás sus propias creencias, sus propias convicciones, dado que cada individuo no sólo tiene el *poder* para

⁴³⁷ Gregorio, *Registrum*, IV, 28 [Junio, 594].

⁴³⁸ Gregorio, *Registrum*, IX, 40 [Octubre, 598].

⁴³⁹ *Ibid.*

imponerlas, sino que, además, está convencido de la *legitimidad* de dicho poder. Dos son los aspectos esenciales de la intolerancia: la desaprobación de las creencias y convicciones de los demás, y el poder de impedir a estos últimos vivir su vida como les plazca.⁴⁴⁰

La toma de posición de Gregorio Magno frente al judaísmo dependió de diversas variables, entre las cuales sobresalen la ubicación de los individuos en la estructura productiva y el peso demográfico de las comunidades en cuestión. Es por ello que, para comprender esta sección, el concepto *judaísmo* debe deconstruirse en una multiplicidad de comunidades y, hacia dentro de ellas, individuos.

Tal necesidad se hace patente cuando comenzamos a indagar en torno a las diversas estrategias cooptativas empleadas por el obispo de Roma. Porque si bien hemos visto que Gregorio no hace de la conversión del orbe judío un asunto *perentorio*, lo cierto es que —a pesar de ello— existe en él un deseo de hacer del *otro* judío un *nosotros* cristiano, cuanto menos en el largo plazo.

Respecto a las intenciones de Gregorio, Boesch Gajano sostiene:

L'epistolario non autorizza infatti a parlare di una specifica preoccupazione di Gregorio volta alla conversione del popolo ebreo.⁴⁴¹

No existe una preocupación *específica*; pero sí existe una preocupación *general* que involucra, en última instancia a todo el repertorio de disidencias. Si bien no se puede apreciar una acción claramente orientada a la conversión inmediata de los judíos de la península, lo cierto es que, como parte integrante de la heterodoxia, el *judaísmo* estuvo supeditado a las tentativas de homogenizar el cosmos itálico. Insistimos: en Gregorio la conversión de los judíos es deseable, mas no urgente; no al costo de alterar la vida de urbes sometidas a diversas tensiones.⁴⁴²

Después de todo, como ya hemos mencionado, Gregorio puede esperar al fin de los tiempos para que los acontecimientos se precipiten; hecho que, en su cosmovisión, no se hallaba distante (véase *supra*). Burcardo de Worms citará un fragmento de las *Moralia* gregorianas cuando, aproximadamente cuatrocientos años más tarde, intente justificar una política moderada frente a los judíos.⁴⁴³

⁴⁴⁰ RICOEUR, P., "Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia", en AA.VV., *La intolerancia, Op. Cit.*, p. 19.

⁴⁴¹ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo, Op. Cit.*, p. 132.

⁴⁴² Al decir de Berger y exceptuando el caso español, si bien no existe una política sistemática de conversión de judíos en la Europa Occidental del temprano Medioevo, "no one doubted that the acceptance of Christianity by individual Jews was devoutly to be wished". En el caso de Gregorio, observamos cómo la política llevada a cabo por el obispo prioriza las conversiones individuales o, a lo sumo, circunscriptas. BERGER, D., "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", *Op. Cit.*, p. 576.

⁴⁴³ Burcardo de Worms, *Libri decretorum*, 20, 97 (P.L. 140, 1054)

INCENTIVOS MATERIALES

Nec hoc inutiliter facimus, si pro leuandis pensionis oneribus eos ad Christi gratiam perducamus, quia, etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelibus baptizantur.⁴⁴⁴

Una de las herramientas utilizadas por Gregorio Magno al momento de atraer a los judíos fue el recurso de los incentivos de orden material. Ahora bien, ¿en qué condiciones utilizó tal metodología? ¿Frente a que tipo de judíos?

Comenta Gregorio a Cipriano, rector del patrimonio de Sicilia:

Peruenit uero ad me esse Hebraeos in possessionibus nostris qui conuerti ad Deum nullatenus uolunt.⁴⁴⁵

En este caso, el contexto es claro. No se trata de judíos ciudadanos ni comerciantes. Gregorio Magno se encuentra, en pleno patrimonio eclesiástico, con colonos judíos que *conuerti ad Deum nullatenus uolunt*, palabras que podrían estar denotando la existencia de algún tipo de presión previa. En tal sentido, un fragmento de las *Moralia* ya destacaba la fuerte resistencia de los *duros corazones judíos*.⁴⁴⁶

Jones había notado, en su ya clásico trabajo *The Later Roman Empire*, que la epístola gregoriana recién mentada permitía ilustrar que, si bien los judíos itálicos eran mayoritariamente

CAP. 97.—*Quod in novissimis omnes Israelitae per praedicationem Heliae conuerti debeant.*

(Greg. in suis *Moralibus* dicit:) *Sed extremo Israelitae omnes ad fidem, cognita Heliae praedicatione, concurrunt: atque ad ejus protectionem quem fugerant, redeunt: et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum convivium celebratur.*

⁴⁴⁴ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594].

⁴⁴⁵ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594].

⁴⁴⁶ En *Moralia* XXXIV, 27, Gregorio parece referir a la resistencia de los judíos a la prédica (P.L. 76, 174) *Sed quia sancta Ecclesia nunc Hebraeorum auersione afficitur, et tunc conversione relevatur, recte subjungitur: Et consolati sunt eum super omni malo, quod intulerat Dominus super eum. Consolantur uidelicet Christum, consolantur Ecclesiam, qui ab infidelitatis pristinae errore resipiscunt, et pravitatem uitae, per quam recta docentibus repugnaverant, deserunt. Annon gravis moeror est duris cordibus infructuose praedicare, laborem in ostendenda ueritate sumere, sed nullum de conversione audientium fructum laboris inuenire? At contra, magna praedicatorum consolatio est subsequens profectus auditorum. Relevatio quippe docentis est immutatio proficientis.*

urbanos, la existencia de colonos de tal confesión no era inverosímil.⁴⁴⁷ Cracco Ruggini, por su parte, repara en la misma cuestión al mencionar que buena parte de los judíos de Occidente se encontraban vinculados a actividades ligadas a la tierra.⁴⁴⁸ Del mismo modo, Boesch Gajano resalta la multiplicidad de tareas económicas llevadas a cabo por los judíos del periodo gregoriano.⁴⁴⁹ Veremos, más adelante, otros casos en los cuales el *Registrum* revela el fenómeno.

Continúa Gregorio:

No obstante, considero que debes enviar epístolas a todas las posesiones en las cuales es sabido que hay hebreos, prometiendo a ellos, especialmente desde mi persona, que a cualquiera que se convierta al verdadero Dios y Señor Nuestro Jesucristo, se le disminuirá el *onus* de su posesión en alguna medida.⁴⁵⁰

El obispo insta a su interlocutor a enviar epístolas; recomienda su arma por excelencia a la hora de operar sobre la realidad. En ellas se debe prometer, invocando el nombre de Gregorio, una rebaja en las cargas, en el caso de que ingresasen a la grey de Cristo. Se repite el patrón del que ya hemos hablado en diferentes fragmentos de la obra: el proselitismo de las autoridades religiosas parece ser más efectivo cuando se orienta a individuos que ocupan una posición subordinada en la estructura productiva.

En el caso de los colonos sicilianos confluyen diversas variables. En primer lugar, habitan en tierras eclesiásticas –administradas por Roma– por lo cual Gregorio dispone de herramientas reales a la hora de avanzar sobre los implicados. No utiliza la violencia pero está decidido a lograr la conversión. En segundo término, como ya se ha mencionado, se trata de judíos de escaso poder económico; colonos, no comerciantes de esclavos. Su existencia no cumple rol estratégico alguno en los planes gregorianos. Además, por lo que puede vislumbrarse, tales colonos se encuentran en un estado de relativa dispersión; no forman una masa cohesionada como la representada por la comunidad judía de Roma, Nápoles, Cagliari o Terracina.

⁴⁴⁷ JONES, A., *The Later Roman Empire 284-60. A Social, Economic and Administrative Survey*, *Op. Cit.*, p. 944.

⁴⁴⁸ CRACCO RUGGINI, L., “Equal and Less Equal in the Roman World”, *Op. Cit.*, p. 203: “One notes that Jewish wealth in the West before the Carolingian age, when it existed at all, was always linked to the possession of land or to activities connected with the land (for example, the export of agricultural products on a large scale)”.

⁴⁴⁹ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 20: “Voglio precisare subito che cosa intendo con questo termine: a una molteplicità di attività e condizioni sociali, di cui si ha notizia dall’antichità fino al VI-VII secolo, nel secolo IX le fonti conservateci presentano legati prevalentemente ad attività commerciali. Con questo non si vuole affatto dire che tutti gli Ebrei siano diventati mercanti e neppure che tutto il commercio sia svolto da Ebrei, ma semplicemente che dai privilegi di Ludovico il Pio, come dalle lettere polemiche di Agobardo, per citare le fonti più significative, risulta inequivocabilmente che essi erano considerati importanti in questo settore e che proprio perché esercitanti questa attività erano da un lato protetti, dall’altro aversati”.

⁴⁵⁰ Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594] *Sed uidetur mihi ut per omnes possessiones, in quibus ipsi Hebraei esse noscuntur, epistulas transmittere debeas, eis ex me specialiter promittens quod, quicumque ad uerum Deum et Dominum nostrum Iesum Christum ex eis conuersus fuerit, onus possessionis eius ex aliqua parte imminuetur.* Traducción propia.

Ausencia de poder económico; parcial disgregación; rol subordinado en tierras de la Iglesia: condiciones que permiten al obispo de Roma *acelerar los tiempos*. Estos judíos, a diferencia de aquellos comerciantes ya citados, pueden ser convertidos en un plazo cercano, no es necesario esperar *extremo tempore*. Es claro, a nuestro entender, que el obispo de Roma adopta una postura diferenciada en relación al poder económico de los judíos con los cuales debe lidiar. ¿Acaso, en la misiva relativa al caso del comerciante Nostannus, mencionaba la necesidad de conversión? Por otra parte, ¿representa algún peligro instigar a algunos colonos a la conversión? ¿Puede un grupo reducido crear el desorden que, por ejemplo, creó la toma de la sinagoga de *Caralis*? Gregorio es consciente del contexto en el que actúa.⁴⁵¹

Los *coloni* judíos son, simplemente, heterodoxos viviendo en el *patrimonio de San Pedro*. Convertirlos no sólo es deseable –como ante cualquier herejía– sino que, además, es relativamente seguro. Aquí el judaísmo no parece adquirir ninguna valoración especial respecto al resto de las herejías. Se hacen carne las duras críticas lanzadas contra la judería en las homilías y en las *Moralia*.

No obstante ello, la metodología seguida por el obispo de Roma vuelve a ser moderada. Se realiza a través del envío de epístolas en las cuales se prometen rebajas en los cánones. La violencia no se halla presente y, si bien se apunta a una conversión no ligada al fin de los tiempos, no se aplican medidas coercitivas para alcanzar el objetivo propuesto; contraste con el primer párrafo de la misma misiva, en el que se hacía referencia a los maniqueos (véase *supra*).

La temática de lo que podríamos denominar *conversión diferida* vuelve a aparecer cuando Gregorio justifica, ante el receptor de la epístola, su decisión:

Deseo que, con quien se haya convertido de entre ellos [los judíos], se haga lo siguiente: si tiene un pago de un sólido, debe ser aligerada la tercera parte; si [pagaba] tres o cuatro [sólidos], uno debe ser aligerado. Si [el pago] es mayor, la conmutación debe ser realizada en la misma proporción o en la cantidad que tu dilección prevea, con el fin de que quien se convierta vea disminuida su carga y la *utilitas ecclesiastica* no sea presionada con gravedad. No haremos esto inútilmente si logramos llevar [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de los pagos; *incluso, si vinieren con menos fe, los que nacieren de aquellos, ya entre los fieles, serán bautizados. Por consiguiente, o bien los ganamos a*

⁴⁵¹ Savino atribuye al peso demográfico de las ciudades un importante papel en lo tocante a la actitud gregoriana frente a las comunidades allí residentes. De este modo, considera que la mayor preocupación de Gregorio en torno a la comunidad judía de Nápoles depende de su importancia económica, en oposición a un centro de menor orden como ser Terracina. SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C”, *Op. Cit.*, p. 311. Respecto a la importancia de Nápoles en el período altomedieval, véase a ARTHUR, P., “Naples: A Case of Urban Survival in the Early Middle Ages?”, *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 103, 1991.

*ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos. No es grave que renunciemos, en favor de Cristo, a cierto pago.*⁴⁵² [La bastardilla es nuestra]

Gregorio-administrador encarga la realización de una reducción de aproximadamente 1/3 en el canon tributado a la Iglesia. Nuevamente, vemos como su gobierno excede la esfera espiritual y penetra en realidades de corte claramente administrativo; tareas que –si sus palabras no remiten a un *topos*– repudiaba, dado que le hacían anhelar su fuerte vocación monacal (véase *supra*).⁴⁵³

El administrador reconoce que existirá una pérdida material, mas la justifica a través de la misión. Sin embargo, no olvida que los recursos han de cuidarse. En el momento en el que atribuye cierto margen de autonomía al rector en torno a la quita, lo insta a realizarla con criterio: *ecclesiastica utilitas non graui dispendio prematur.*⁴⁵⁴

No se engaña Gregorio; sabe que los potenciales feligreses ingresaran *ad Christi Gratiam* con poca fe. Pero la variable temporal –nuevamente– hace su aparición en la cosmovisión gregoriana: aquellos que nacieren serán bautizados. Ya no es *extremo tempore*, pero tampoco es instantáneo ni por medio de la fuerza.

Recapitulando, Gregorio Mango aspira a convertir a los judíos del orbe cristiano pero, como hemos visto, no hace de la problemática un eje central. Su metodología tiende a la moderación y la defensa de la sinagoga es una actitud que se repite en diversas epístolas. Rechaza la conversión forzada y promueve la prédica como herramienta central. El tiempo, en su concepción, acabará por convertir a la *Judaica perditio*.

No obstante, cuando relacionamos el poder económico de los judíos con la metodología utilizada por el obispo, se percibe un accionar diferenciado. Ante las comunidades urbanas se observa un nivel de tolerancia mayor; no se advierte claramente el deseo de conversión. En cambio, frente a los colonos, pobres en su mayoría,⁴⁵⁵ el *attegiamento* varía. Si bien la tolerancia del factor temporal se vislumbra en ambos casos, la conversión de los colonos se acerca al presente; ya no remite al final de los tiempos sino a la próxima generación.

⁴⁵² Gregorio, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594] *Quod ita quoque fieri uolo, ut si quis ex eis conuersus fuerit, si solidum pensionem habet, tremissis eis relaxari debeat, si tres uel quattuor, unus solidus relaxetur. Si quid amplius, iam iuxta eundem modum debet relaxatio fieri uel certe iuxta quod tua dilectio praeuidet, ut et ei qui conuertitur onus releuetur et ecclesiastica utilitas non graui dispendio prematur. Nec hoc inutiliter facimus, si pro leuandis pensionis oneribus eos ad Christi gratiam perducamus, quia, etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelibus baptizantur. Aut ipsos ergo aut eorum filios lucratur. Non est graue, quicquid de pensione pro Christo dimittimus.* Traducción propia.

⁴⁵³ Rapp menciona tres tipos de autoridad en el obispo tardoantiguo: espiritual, ascética y pragmática. En este caso, el *Registrum* ilumina la faceta pragmática de Gregorio. RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an age of transition*, *Op. Cit.*; Véase también a TEJA, R., “La cristianización de los ideales en el mundo clásico: el obispo”, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, *Op. Cit.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Boesch Gajano, tomando en cuenta el número de sólidos estipulado por Gregorio, concluye que se trata de colonos pobres. BOESCH GAJANO, S., BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 39.

Por su parte, la preocupación de Gregorio respecto a los colonos judíos que habitaban en las tierras eclesiásticas sicilianas ya se había manifestado –como un tema entre varias temáticas comentadas al subdiácono Pedro– hacia el segundo año de obispado:

Quia autem multi Iudaeorum in massis ecclesiae commanent, uolo ut, si qui de eis Christiani uoluerint fieri aliquantum eis pensi relaxetur, quatenus isto beneficio prouocati, tali desiderio et alii assurgant.⁴⁵⁶

Otro ejemplo nos permite continuar en los senderos del pensamiento gregoriano. Hacia 598 toma conocimiento, a través de la abadesa del monasterio de San Esteban, de que *multos Iudaeorum ad christianam fidem diuina gratia inspirante uelle conuerti*. En este caso, no contamos con indicios para afirmar que estos judíos hayan sido ganados al cristianismo a través de incentivos materiales. Más allá de esto, lo cierto es que, luego de recibir la noticia, el obispo de Roma dispone lo necesario para acelerar la conversión. Encomienda al receptor de la epístola, el *defensor Fantinus*, acelerar el proceso:

Sin embargo, si a ellos parece largo o amargo esperar hasta la fiesta pascual y ahora se apresuran hacia el bautismo, y –¡Dios no permita!– una larga duración pueda hacer volver atrás sus almas, habla con nuestro hermano, el obispo de tal lugar [Agrigento], para que, con la penitencia y la abstinencia de cuarenta días, los bautice –bajo la protección de la misericordia del omnipotente Dios– o bien un día domingo o si acaso ocurriera, en una festividad muy solemne, puesto que el carácter del tiempo presente, a causa de la calamidad, impele a que no deban diferir con dilaciones sus deseos.⁴⁵⁷

Esperar a las Pascuas no parece la mejor opción –al decir de Gregorio– dado que una larga espera puede hacerlos retroceder en su decisión.⁴⁵⁸ Ergo, recomienda que, luego de los 40 días de penitencia y abstinencia dados a todo catecúmeno, se proceda a la conversión un día domingo o en otra festividad que lo amerite. Boesch Gajano, como hemos visto, comentaba que no había una preocupación *específica*; empero, la preocupación *general*, es –en este caso– transparente (véase *supra*).

⁴⁵⁶ Gregorio, *Registrum*, II, 50 [Julio-Agosto, 592] Nótese que ya Gregorio instaba a una rebaja en el canon como incentivo a la conversión.

⁴⁵⁷ Gregorio, *Registrum*, VIII, 23 [Mayo, 598] *Quibus tamen si longum uel triste uidetur sollempnitatem sustinere paschalem et eos nunc ad baptisma festinare cognoscis, ne, quod absit, longa dilatio eorum retro possit animos reuocare, cum fratre nostro episcopo loci ipsius loquere, ut paenitentia ac abstinentia quadraginta diebus indicta aut die dominico aut, si celeberrima festiuitas fortassis occurrerit, eos omnipotentis Dei misericordia protegente baptizet, quia et temporis qualitas propter eam quae saeuit cladem impellit, ut desideria eorum nulla debeant dilatione differri.* Traducción propia.

⁴⁵⁸ Repárese en que la epístola es de mayo, por lo que habría que esperar un largo período para la siguiente celebración de las Pascuas. Al decir de Blumenkranz, los bautismos de herejes, paganos o judíos se solían realizar en las pascuas o bien en Pentecostés. BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. Op. Cit.*, p. 148.

La intención es clara: convertir lo antes posible. Anular lo diferente, homologarlo; maniqueo, pagano, judío o tricapitolino. La táctica difiere según el tipo de herejía y la posición social de los involucrados; la estrategia no varía. La tolerancia no es una opción de largo plazo.

Mas Gregorio vuelve a expresar, ante el judaísmo, un tipo de actitud moderada. Sostiene, hacia el final de la comunicación, lo siguiente:

Pero, si [los judíos que quieren convertirse] hubieran elegido esperar hasta la santa pascua, habla también con el obispo, para que, en efecto, sean hechos catecúmenos y él se les acerque frecuentemente, les ponga atención e ilumine sus almas a través de admoniciones y exhortaciones, dado que, cuanto más distante es la festividad, más deben prepararse y esperar con ferviente deseo.⁴⁵⁹

El tiempo, nuevamente, no apremia. Insistimos una vez más: cuando Gregorio enfrenta al judaísmo, el factor temporal le imprime una mayor flexibilidad a su accionar. En este caso, hemos visto como —claramente— existe un deseo de convertir. No obstante, no hay perentoriedad en resolver la temática. El obispo de Roma tiene problemas más acuciantes; herejías más peligrosas y adversarios más fuertes.

Por otra parte desliza el siguiente fragmento:

Ciertamente, conoces que algunos de ellos son pobres y no pueden comprarse la vestimenta; deseamos que tú procures y proveas las vestimentas para sus bautismos y sepas que el valor que hayas dado debe ser asignado en tus cuentas.⁴⁶⁰

¿Lo ha informado la abadesa respecto a los potenciales conversos? ¿De donde deduce Gregorio que entre ellos puede haber hombres pobres o individuos que no puedan costear sus vestimentas? ¿Es una simple suposición del obispo? No lo sabemos, mas la imagen que esboza la misiva parece referir la existencia de un grupo de individuos de escasos recursos; hecho que volvería a confirmar la diferenciada actitud del *Consul Dei* en relación a la condición social de los implicados.

Ahora bien, de lo expuesto en esta sección se desprende un interrogante central: ¿por qué Gregorio Magno permite la existencia de un compás de espera en torno a la conversión de los judíos? La respuesta vuelve sobre lo mencionado en el capítulo previo: el judaísmo no es, a ojos del obispo, una herejía que plantee desafíos abiertos a su hegemonía. Por ello, cuando opera con

⁴⁵⁹ *Ibid.* Si uero sanctum pascha elegerint exspectare, idem cum episcopo loquere, ut modo quidem catecumini fiant atque ad eos frequenter accedat geratque sollicitudinem et animos eorum admonitione suae adhortationis accendat, ut, quanto quae exspectatur est longa festiuitas, tanto se praeparare et eam desiderio feruenti debeant sustinere. Traducción propia.

⁴⁶⁰ *Ibid.* Quoscumque uero ex eis pauperes et ad uestem sibi emendam non sufficere posse cognoscis, te eis uestem, quam ad baptismum habeant, comparare uolumus ac praebere; in quibus pretium quod dederis tuis noueris rationibus imputandum. Traducción propia.

comerciantes parece retrasar la conversión al fin de los tiempos, puesto que, en tal caso, la inserción de tales individuos en el tejido socioeconómico es importante. En el momento en el que se enfrenta a colonos judíos, de escaso peso numérico y menor impacto económico, apunta a obtener la conversión en el corto plazo pero no aplica medidas coercitivas ni muestra apremio en lograr el cometido, dado que tales hombres no representan un peligro serio.

Ahora bien, ¿cómo continúa la vida del judío converso una vez ingresado al cristianismo? ¿Qué podemos deducir del *Registrum* de Gregorio Magno? Contamos con algunos indicios, escasos lamentablemente; no obstante, bastan para esbozar algunas hipótesis en torno a la vida del cristiano nuevo.

En principio, como ya hemos hecho notar, la ley romana protegía al converso de las maniobras que podrían emprender en su contra las autoridades religiosas de la antigua religión (véase *supra*). Gregorio, por su parte, en epístola al subdiácono Anthemio, instruye lo siguiente:

Eis quos de Iudaica perditione Redemptor noster ad se dignatur conuertere rationabili nos oportet moderatione concurrere, ne uictus, quod absit inopiam patiantur.⁴⁶¹

Se debe ayudar a aquellos que han dejado la *perdición judaica* pero se lo debe hacer con moderación, dice un Gregorio que no pierde de vista su rol administrativo. Luego pasa a un caso concreto:

Por tal razón, te encargamos que, bajo la autoridad de esta orden, no aplaces dar dinero todos los años a los hijos de Justa –conversa de los hebreos– Juliana, Redentor y Fortuna (...). Como sabes, aquellos pagos deben ser, de todos modos, asignados en tus cuentas.⁴⁶²

Nuevamente hallamos a un Gregorio que extiende sus operaciones a los intersticios de la sociedad; un hombre que parece conocer detalles pequeños de una realidad compleja. No era la primera ocasión en la que instaba a Anthemio a ayudar materialmente a individuos particulares. A saber, en la epístola I, 23, pedía al citado subdiácono que colaborara con ciertas *anchillas Dei*, necesitadas de vestimenta y alimento.⁴⁶³

⁴⁶¹ Gregorio, *Registrum*, IV, 31 [Julio, 594].

⁴⁶² *Ibid.* Ideoque huius tibi praecepti auctoritate mandamus quatenus filiis Iustae Exhebraeis, id est Iulianae, Redempto et Fortunae, a tertia decima succedenti indictione annis singulis solidos eis dare non differas, quos tuis noueris modis omnibus rationibus imputandos. Traducción propia.

⁴⁶³ Gregorio, *Registrum*, I, 23 [Febrero, 591]. También es clara la epístola I, 37 de marzo de 591: *Discedenti tibi mandauimus, et postmodum praeceptis discurrentibus iniunxisse me memini ut curam pauperum gereres et, si quos illic egere cognosceres, scriptis recurrentibus indicares. Et uix de paucis haec facere curasti. Volo autem ut domnae Pateriae, thiae meae, mox praesentem iussionem susceperis, offeras ad calciarium puerorum solidos quadraginta, et tritici modios quadringentos. Domnae Palatinae relictae Urbici, solidos uiginti, et tritici modios trecentos. Domnae*

En el caso de la epístola relativa a los hijos de Iusta, *exhebraeis*, observamos cómo el proselitismo gregoriano continúa operando tras la conversión de los sujetos en cuestión. ¿El judío convertido deviene cristiano a ojos de Gregorio? En realidad, el epíteto *exhebraeus* sigue marcando una frontera, cuanto menos simbólica. Empero, la instrucción dimanada por Gregorio puede equipararse a aquellas enviadas hacia *cristianos viejos*. De hecho, tal como lo indica el encabezado de la epístola, el obispo de Roma impulsa una política de contención del converso, contrapartida de sus iniciativas proselitistas instruidas a partir de los incentivos materiales ya mencionados.

Hemos dicho que, desde lo simbólico, el converso seguía siendo un *exhebraeus*. Tal realidad se comprueba en la epístola VII, 41, donde Gregorio exige a Cipriano, rector del patrimonio siciliano, que defienda a una mujer llamada Paula, la cual era hostigada por un tal *Theodorus*, con la probable connivencia de hombres de la iglesia de Mesina.⁴⁶⁴ *Theodorus* es definido como *ex Iudaeo* mas no se atribuye carga negativa alguna a tal condición; parece, simplemente, el modo en el que se individualiza al sujeto. Es decir, el hecho de tratarse de un judío converso no altera el contenido ni la sustancia de la carta. Gregorio defiende a una mujer de los ataques de un hombre; en este caso, un *ex Iudaeo*. La frontera simbólica existe, pero no altera la conducta del pontífice y, como la citada epístola trasluce, no impide al converso mantener relaciones fluidas con los hombres de la iglesia de su ciudad.⁴⁶⁵

Por ende, la situación de los judíos devenidos cristianos, insertos en el orbe gregoriano, parece haber sido –a partir de los escasos indicios con los que contamos– relativamente buena; si bien su origen continúa siendo recordado, no se les impide –al menos desde el punto de vista legal– operar como cristianos. Tal situación manifiesta un claro contraste frente al caso hispánico, donde, luego de las conversiones forzadas, los *cristianos nuevos* se vieron una y otra vez sometidos a normativas

Vivianae relictæ Felicis, solidos uiginti, et tritici modios trecentos. Qui omnes simul octuaginta solidi in tuis rationibus imputentur. Cum Summa uero pensionis sub festinatione, et ad paschalem diem, Domino auxiliante, occurrato.

La misiva, además, es apropiada para observar cómo el obispo de Roma insiste en la necesidad de ser informado constantemente; las epístolas deben circular con el fin de conservar la vitalidad de la red gregoriana. En segundo término se manifiesta como Gregorio dispone recursos para ciertas mujeres que, en este caso, están o estuvieron ligadas a su figura y al poder. Pero ya hemos visto cómo no sólo se detiene en tales casos sino que, desde un afán totalizador, abarca todo el arco social. Por otra parte, Acerbi enfatiza la labor gregoriana en torno a los pobres. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Op. Cit., especialmente el apartado “los pobres”, p. 102 ff.

⁴⁶⁴ Gregorio, *Registrum*, VII, 41 [Agosto, 597] *Quæsta Nobis est Paula præsentium latrrix quendam Theodorum ex Iudæo sibi nimis frustra inimicum exsistere, in tantum ut, quod dicit nefas est, iniquitate maleficorum eam lædere moliatur atque ab hominibus ecclesiæ Messanensis eundem Theodorum contra hoc facinus fortius uindicari. Dilectio ergo tua studeat ut nullus ecclesiasticorum prædictæ mulieri in hac causa temptet aduersus exsister. Sed ad inuestigandum hoc ipse, ut potueris, esto sollicitus est, si superscriptus Theodorus tantæ iniquitati obnoxius esse patuerit, ita hoc districta ultione per hos quorum interest facias unidicari, ut et Deus placari possit aliis coercionis exemplum sit.* Nótese, asimismo, que Paula se apersonó en Roma para reclamar ante Gregorio. La red, como ya hemos visto en el caso en el cual un judío se acerca al pontífice, excede lo epistolar e involucra contactos directos.

⁴⁶⁵ *Ibid.* Véase PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, Op. Cit., en relación a la capacidad de *Theodorus* “En s’efforçant de les faire soupçonner de maléfices pour qu’une action de justice soit introduite contre elle (se refiere a Paula) par des membres de l’Eglise de Messine”.

legales tendientes al control y a la segregación.⁴⁶⁶ Huelga decir, no obstante, que en el caso gregoriano se trata de conversiones individuales mientras que en el reino visigodo se había operado una conversión forzada (exitosa o no) de corte masivo.

NE CHRISTIANUM MANCIPIUM IUDAEOS HABEAT⁴⁶⁷

Omnino praeterea admirati sumus ut in regno uestro Iudaeos christiana mancipia possidere permittis. Quid enim sunt Christiani omnes nisi membra Christi?⁴⁶⁸

Como ya hemos descrito en las secciones previas, una de las problemáticas que más se reitera en el repertorio de epístolas gregorianas relacionadas a los judíos, es la tenencia de esclavos cristianos.⁴⁶⁹

Ya hemos citado las misivas enviadas a Brunegilda, a Teodorico y a Teodoberto, en las cuales se insistía en censurar la posibilidad que tenían los judíos, en tierras francas, de poseer esclavos cristianos.⁴⁷⁰ Tal como hemos hecho notar, Gregorio utilizaba, en tal caso, el epíteto *hostes* para referirse a los judíos dado que operaba con el fin de limitar una potencial faceta expansiva del judaísmo (véase *supra*). Ahora bien, debemos considerar, asimismo, dos elementos adicionales que permitirán comprender la virulencia del epíteto utilizado por Gregorio, en contraste con otros ya reseñados.

En primer lugar se debe considerar que el obispo está refiriendo a un territorio que no controla. En tal sentido, los efectos de un impacto en el tejido social no lo afectaban frontalmente. La

⁴⁶⁶ GARCIA MORENO, L., *Los judíos de la España Antigua*, Op. Cit.

⁴⁶⁷ Título del capítulo IX, del libro XVI, del Código Teodosiano.

⁴⁶⁸ Gregorio, *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599].

⁴⁶⁹ Respecto a la esclavitud presente en el período, Domenico Vera, en el marco del largo debate en torno a la pervivencia de tal modo de sujeción, recuerda, claramente, que no debe confundirse la institución social de la esclavitud con la formación social esclavista. Del mismo modo, remarca que detrás de la palabra *servus* o *mancipium* pueden esconderse realidades muy diferentes. Considera, si bien para una etapa algo anterior: “Anche chi, discutibilmente, pensa che il manuale di agricoltura di Palladio, databile alla metà del V secolo, si riferisce a una proprietà schiavistica, deve ammettere che si tratta di un “isolotto” circondato da un oceano di dipendenze fondate sul colonato (...) Si dovrebbe parlare semmai di ‘villa colonica’ e di ‘modo di produzione colonico’” (p. 310-311). Por otra parte, alega que el colonato es, para la fase estudiada, predominante, más allá del alto número de esclavos: “L’Italia, come si è detto, ancora si distingue per l’alto numero di schiavi rustici, ma non più per l’esistenza diffusa di peculiari modi schiavistici di produzione: ora il modello dominante è lo schiavo appoderato che opera negli schemi del colonato” (p. 324). VERA, D., “Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell’Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo”, *Morfologie sociale e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. 3-9 aprile 1997*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 1998; *Ibid.*, “Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità”, *Op. Cit.*, sobre todo el apartado “Il dossier gregoriano sulla sicilia agraria, ovvero la divaricazione fra norma e prassi prediale”, p. 430 ff.

⁴⁷⁰ Gregorio, *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599]; y IX, 216 [Julio, 599]. El párrafo destinado a la temática de la esclavitud de cristianos en manos de judíos es exactamente igual en ambas epístolas.

distancia geográfica, en este caso, permite a Gregorio prescindir de la sutileza y elidir la ponderación de sus acciones.

No obstante, se podría argüir que, incluso en tierras bajo su control, el *Consul Dei* seguirá al pie de la letra la ley romana, evitando la tenencia de esclavos por parte de judíos. Consideramos, entonces, un segundo elemento a tener en cuenta: la vinculación entre la *tonalidad* del mensaje y el destinatario de éste.

En esta línea, un breve trabajo sobre dos epístolas del *Registrum* gregoriano, realizado por Clelia Martínez Maza, servirá para demostrar cómo las instrucciones gregorianas pueden variar según el destinatario de la misiva. Comenta la autora que, hacia el 22 de junio de 601, Gregorio envía una carta al rey Edelberto en la que lo insta, en el marco del proceso de evangelización de *Britannia* comenzado desde Roma, a destruir los santuarios paganos.⁴⁷¹ Escasos días más tarde –a principios de julio– el obispo de Roma envía una epístola a su representante en la isla, el Abad *Mellitus*, en la cual recomienda una conversión menos traumática, recurriendo –inclusive– a la reutilización de lugares de culto paganos con el objetivo de acelerar el proceso de evangelización.⁴⁷² ¿Cambio espontáneo de estrategia en base a nueva información? Ello sería imposible, dado que los documentos están demasiado cerca temporalmente como para que, en el intervalo, existiera algún suceso que ameritara un cambio tan repentino en la política evangelizadora.

La supuesta contradicción, que sólo pareciera resolverse mediante una explicación que verse sobre algún tipo de irracionalidad en Gregorio, se soluciona al interrelacionar las cartas con los individuos a las cuales éstas son enviadas. Al rey de Kent –cuyas posibilidades de acción son evidentemente grandes– se le hace una demanda fuerte, sabiendo que –además– es necesario sobredimensionar las exigencias a la hora de conseguir objetivos. Respecto a Melito, los pedidos de Gregorio no tienen motivación alguna para ser sobredimensionados, y la política que se aconseja se ajusta más a las posibilidades efectivas de generar cambios por parte del enviado. Como puede verse, a individuos de distinta función son enviadas comunicaciones diferentes, en el marco de una misma estrategia.⁴⁷³

Volviendo al tema que nos ocupa, podríamos suponer que el rol de los receptores de las misivas –reyes francos– estimuló, en la estrategia retórica del obispo de Roma, la utilización de un rótulo de impacto como ser *hostes*. Con el fin de torcer la política de los gobernantes, Gregorio –tal como en el reseñado caso anglo– sobredimensiona la peligrosidad de los judíos; busca azuzar la

⁴⁷¹ Gregorio, *Registrum*, XI, 37 [Junio, 601].

⁴⁷² Gregorio, *Registrum*, XI, 56 [Julio, 601].

⁴⁷³ MARTÍNEZ MAZA, C., “La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno”, *Athenaeum*, 2006. En contraposición, Markus sostenía que Gregorio pudo, en las semanas en cuestión, informarse de la tenacidad de la resistencia del paganismo popular y modificar su estrategia. Cfr. MARKUS, R., “Gregory the Great’s Europe”, *Op. Cit.*, p. 26. Por nuestra parte y en virtud de lo expuesto, consideramos más apropiado el análisis de Martínez Maza.

preocupación de los destinatarios de las comunicaciones. Ante los *habitatores* no hay urgencia; frente a los *hostes* no hay alternativas.⁴⁷⁴

Por lo tanto, en este caso, son tres los elementos que se conjugan a la hora de comprender el accionar gregoriano: potencial *expansividad* del judaísmo sobre los esclavos; distancia geográfica de la zona en cuestión y tipo de destinatario de la epístola.

Otra comunicación de la misma índole –cronológicamente anterior– da fuerza a la hipótesis. Hacia agosto de 599, Gregorio escribe a Recaredo, rey visigodo. En la conocida epístola, el obispo de Roma celebra, emotivamente, la conversión del reino a la ortodoxia cristiana:

Audita quippe noui diebus nostris uirtute miraculi, quod per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore haereseos Arrianae in fidei rectae soliditate translata est, exclamare cum propheta libet: *Haec est immutatio dexterarum excelsi.*⁴⁷⁵

La misiva continúa alabando la acción del monarca. Más adelante, ya en relación a nuestro tema, vuelve a felicitarlo por haber rechazado el dinero ofrecido por los judíos para abolir cierta ley *contra Iudaeorum perfidiam*, que no se especifica.⁴⁷⁶ Ahora bien, a continuación, Gregorio establece un paralelo entre la acción del monarca rechazando el oro judío y la actitud del rey David al momento de rehusar el agua robada, por tres de sus hombres, del campamento filisteo.⁴⁷⁷ Lo central aquí es que, en la cosmovisión de Gregorio, los judíos son equiparados a los filisteos; antiguos enemigos de Israel. Se desprende de ello que, si para el antiguo Israel los filisteos eran enemigos, para el *Verus Israel*, son los judíos –en el seno de la multiplicidad que integra la heterodoxia– los que ocupan el lugar que antaño les era asignado a los filisteos. El patrón, en la

⁴⁷⁴ Podríamos recordar las palabras de Cicerón que, en relación a la sentencia de los implicados en la conjura de Catilina, sostenía: “Pero en verdad Cayo César considera que la ley semproniana ha sido establecida en relación con los ciudadanos romanos; sin embargo, quien es enemigo de la república no puede ser ciudadano (...)”. [*At vero C. Caesar intellegit legem Semproniam esse de civibus Romanis constitutam; qui autem rei publicae sit hostis eum civem esse nullo modo posse*]. Cicerón, *In L. Catilinam orationes*, IV, 5, 9. Nótese el peso atribuido al término *hostis*.

⁴⁷⁵ Gregorio, *Registrum*, IX, 229 [Agosto, 599].

⁴⁷⁶ *Ibid.* En general, se vincula esta prohibición a la tenencia de esclavos cristianos. Véase, por ejemplo, BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 27. Asimismo, nótese que, si damos crédito a la información brindada por Gregorio, la liquidez monetaria de las comunidades judías hispánicas sería realmente importante, con capacidad –tentativa– de sobornar al rey. Véase a GARCIA IGLESIAS, L., *Los judíos de España antigua*, *Op. Cit.*, pp. 105-106.

⁴⁷⁷ Gregorio, *Registrum*, IX, 229 [Agosto, 599] *Qua in re mihi David regis factum ad memoriam uenit; cui dum concupita aqua de cisterna Bethleemica, quae inter hostiles cuneos habebatur, ab obsequentibus militibus fuisset allata, protinus dixit: Absit a me, ut sanquinem hominum istorum bibam. Quam quia fudit et bibere noluit, scriptum est: Libauit eam Domino. Si igitur ab armato rege in sacrificium Dei uersa est aqua contempta, pensemus quale sacrificium omnipotenti Deo rex obtulit, qui pro amore illius non aquam sed aurum accipere contempsit?* El suceso referido se halla en *I Cr.*, X, 18.

Por otra parte, la figura de David es utilizada por Gregorio Magno –en algunos pasajes de la *Regula Pastoralis*– con el fin de presentar un modelo de moderación en torno al ejercicio del poder. Véase, por ej. Gregorio, *Regula Pastoralis*, II, 8 (P.L. 77, 43) *David correptionem subditi humiliter audivit; quia rectores boni dum privato diligere amore se nesciunt, liberae puritatis verbum a subditis obsequium humilitatis credunt.*

utilización del epíteto *hostes* respecto a los judíos, se repite: distancia geográfica, destinatario poderoso, sobredimensionamiento del peligro.

Es momento de centrar nuestra atención en documentos del mismo tópico, pero referenciados a la península itálica. Ya hemos visto, en la figura de *Nasas* la violenta reacción de Gregorio Magno en torno a un judío que poseía esclavos y realizaba prácticas religiosas, alarmantes a ojos del obispo (véase *supra*). Ante tal circunstancia habíamos observado como la especificidad del judaísmo se desdibujaba y Gregorio exigía el mismo castigo que el aplicado a cualquier herejía. Por otra parte, poco importaba al obispo de Roma la posición socioeconómica del judío acusado, a la hora de clamar por su punición. Avancemos en la temática utilizando otras epístolas referidas a la cuestión.

Hacia mayo del año 594, Gregorio escribe una misiva a *Venantius*, obispo de Luni, en la cual se trata –específicamente– el caso de esclavos cristianos al servicio de judíos. En tal comunicación, el obispo realiza una división central: por un lado establece un patrón de conducta a seguir frente a los esclavos que se encuentran directamente *en poder de sus dueños judíos* (“*penes eos*”, dice Gregorio), mientras que, por el otro, muestra una posición diferente frente a los esclavos ligados al trabajo de la tierra. Veamos como reacciona ante el primer grupo:

Ha llegado a nosotros, a través de la declaración de muchos, que hay esclavos cristianos retenidos en la servidumbre por judíos que habitan en la ciudad de Luni. Tal hecho nos ha parecido aún más penoso a causa de la tolerancia observada por parte de tu fraternidad. Naturalmente, correspondía –en relación a tu posición y en consideración de la religión cristiana– no permitir, en ninguna ocasión, que las almas de los simples sirvieran a la superstición judaica, no tanto a través de la persuasión sino a partir de la potestad de la ley. Por tal razón, exhortamos a tu fraternidad a que, siguiendo las más pías leyes transmitidas, ningún judío pueda retener en su posesión a un esclavo cristiano. Si algún [cristiano] es hallado en poder de ellos [los judíos], guarda que la libertad sea asegurada mediante el auxilio de la sanción de las leyes.⁴⁷⁸

El tono de la epístola es firme. A diferencia de las misivas vinculadas al repudio de la conversión forzada, el verbo *suadeo* pierde fuerza. Las palabras son más que elocuentes: “*non tam suasionibus quam potestatis iure*”.⁴⁷⁹ Trescientos años habían pasado de la primera ley

⁴⁷⁸ Gregorio, *Registrum*, IV, 21 [Mayo, 594] *Multorum ad nos relatione peruenit a Iudaeis in Lunensi ciuitate degentibus in seruitium Christiana detineri mancipia. Quae res nobis tanto uisa est asperior, quanto eam fraternitatis tuae patientia operabatur. Oportebat quippe te respectu loci tui atque christianae religionis intuitu nullam relinquere occasionem, ut superstitioni Iudaicae simplices animae non tam suasionibus quam potestatis iure quodammodo deseruissent. Quamobrem hortamur fraternitatem tuam ut, secundum piissimarum legum tramitem, nulli Iudaeo liceat Christianum mancipium in suo retinere dominio. Sed si qui penes eos inueniuntur, libertas eis tuitionis auxilio ex legum sanctione seruetur.* Traducción propia.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

constantineana que intentaba poner coto a la situación, mas los judíos continuaban poseyendo esclavos. De hecho, las prohibiciones se repetirán hasta bien entrado el medioevo.⁴⁸⁰

Ahora bien, la situación gana complejidad. Dice Gregorio:

Ciertamente éstos [esclavos cristianos] que se encuentran en las posesiones de aquéllos [los judíos], tienen permitido ser libres, desde la severidad de la ley; sin embargo, dado que han estado adheridos a sus tierras, cultivándolas por largo tiempo, están obligados por los acuerdos del lugar; por tanto permanezcan cultivando los campos como habían acostumbrado, suministren los pagos a los hombres mencionados [los terratenientes judíos] y realicen todas las actividades de colonos y originarios que las leyes ordenan.⁴⁸¹

El espíritu de la epístola pretende, entonces, que los cristianos en cuestión permanezcan, efectivamente, trabajando *para los judíos*. La posición social se impone sobre la condición religiosa. Es por ello que Boesch Gajano sostiene respecto a la epístola:

Tale trasformazione fa salvo solo formalmente il rigore della legge, non evitando il rapporto tra lavoratore e padrone, ma soprattutto, pero quanto qui interessa, salvaguarda i diritti dei proprietari ebrei.⁴⁸²

La intención de Gregorio es clara: evitar la movilidad de tales individuos, *a pesar* de su trabajo en beneficio de hombres vinculados a la *Judaica perditio*. ¿Cómo organizar el conjunto de datos que se desprende de la epístola? ¿Qué hay tras la diferenciación que establece Gregorio?

En primer lugar, la imperativa liberación de aquellos esclavos que trabajaban en un grado de fuerte control por parte de los judíos –hecho que probablemente implique esclavitud doméstica– coincide con lo que hemos remarcado a lo largo de la obra: temor al avance religioso sobre el esclavo cristiano. Lo más probable es que la mayor parte de tales esclavos hayan pertenecido a la esfera urbana.

⁴⁸⁰ Véase, a modo de ejemplo:

- Canon 10, concilio romano de 743: *Si servum aun ancillam eidem Iudeo christianus uenundare praesumpserit (...) anathema sit.* (MGH, Conc. 1, 99).

- En el Concilio de Meaux de 845-846, se cita un fragmento del Registrum gregoriano, con el fin de enfatizar la norma: *Gregorius papa Theodorico et Theodeberto regibus Francorum et Brunechilde reginae: Mirati sumus quod in regno vestro Iudeos christiana mancipia possidere permittitis Quid enim sunt omnes christiani, nisi membra Christi? Et post pauca: in hoc vos amplius petimus, dei cultores demonstreris, quod fideles illius ab inimicis eius absolutis (...).* Tomado de LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Op. Cit., p. 541.

- Canon 14 del concilio de Rouen de 1074, el cual cita, incluso, a Gregorio Magno: *De Judaeis Canonialis Auctoritas, et Beati Gregorii decretum servetur, Scilicet ne Christiana mancipia habeant, nec nutrices.* Tomado de LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Op. Cit., p. 558.

⁴⁸¹ *Ibid.* *Hi uero qui in possessionibus eorum sunt, licet et ipsi ex legum districtione sint liberi, tamen quia colendis terris eorum diutius adhaeserunt, utpote condicionem loci debentes, ad colenda quae consueuerant rura permaneant, pensiones praedictis uiris praebeant, cuncta quae de colonis uel originariis iura praecipunt peragant.* Traducción propia.

⁴⁸² BOESCH GAJANO, S., "Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", *Op. Cit.*, p. 33.

Ahora bien, en cuanto a los esclavos que trabajan la tierra, Gregorio se torna más flexible. Si bien establece su liberación, brega por su continuidad en calidad de colonos. ¿Es que, acaso, los terratenientes judíos son más poderosos económicamente que los judíos ciudadanos? A decir verdad, carecemos de la información necesaria para refutar o corroborar tal hipótesis. Conocemos los lazos del obispo con la comunidad judía de Roma y hemos deducido que ésta tenía suficiente fuerza como para ejercer presión sobre Gregorio. Por otra parte, si bien en un contexto diferente, hemos visto que las comunidades judías hispánicas contaban con la suficiente liquidez como para intentar sobornar a Recaredo (véase *supra*). Los comerciantes judíos –ciudadinos– que veremos más adelante, también aparecen como individuos de fuerte poder económico. Por lo tanto, no podríamos aseverar que los terratenientes judíos de Luni se encontrarán en una mejor posición que el global de los hombres judíos residentes en la ciudad (categorías que, claro está, podrían coincidir en una misma persona).⁴⁸³

Nuestra hipótesis explicativa vuelve a poner en consideración una variable con la que ya hemos trabajado. Para el obispo de Roma, ya lo hemos hecho notar, es inaudito que un *esclavo* cristiano trabaje para un judío. Ahora bien, tolera que un *colono* cristiano labre tierras de un propietario judío dado que el trato entre éste y aquél no tiene un nivel de asiduidad que pueda poner en riesgo la religión del hombre en cuestión.⁴⁸⁴ Recordemos que la normativa judía implicaba que un hombre de servicio judío era más viable que uno cristiano; hecho que presionaba a favor de la conversión.⁴⁸⁵ Sin embargo, al tratarse de un *colono*, individuo que –en teoría– no debía cumplir roles domésticos en la casa del *hereje*, la tendencia hacia la conversión se vería menguada (véase *supra*). Es en tal sentido que Serfass habla de “*distinction of proximity*” en relación a las dos actitudes gregorianas desprendidas de la misiva.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Respecto a tal temática, si bien en otro espacio, existe un sugestivo trabajo de Gonzáles Salinero en el cual se comprueba la existencia de grandes terratenientes judíos en la Hispania tardoantigua. Véase GONZALES SALINERO, R., “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii”, *Gerión*, Madrid, 1998, p. 450: “Hasta el momento en el que les resultó prácticamente imposible la posesión de tierras, los *possessores* judíos participaron igualmente de las estructuras del régimen de propiedad y de las formas de explotación de la tierra que imperaron en la sociedad de la Hispania tardoantigua”.

⁴⁸⁴ La distinción entre esclavo y colono dista de ser precisa en el período. Al decir de Vera: “La cellula fondamentale dell’organizzazione agraria appare il fondo contadino, nei cui funzionamenti la diversa condizione giuridica dei coltivatori ha scarso rilievo. Coloni liberi o vincolati, schiavi e contadini proprietari, operando in unità fondiaria e in strutture del medesimo tipo, potevano convivere ed erano facilmente interscambiabili” (pp. 336-337). VERA, D., “Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell’Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo”, *Op. Cit.*

Respecto a Gregorio, queda claro que, en su concepción, el colonato excluye toda posibilidad de esclavitud doméstica. En virtud de ello, Acerbi afirma que “de las páginas del epistolario gregoriano emerge que el esclavo agrícola es, desde una óptica funcional, más *colonus* que *servus*”. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, *Op. Cit.*, p. 111.

⁴⁸⁵ Véase el comentario de Delmaire a la ley XVI, 9.3 del Código Teodosiano, en MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J., introducción y notas de DELMAIRE, R., *Op. Cit.*, p. 423: “Mais il est évident que bien peu de juifs pouvaient, pour des raisons rituelles, admettre de vivre avec des non-juifs dans leur maison”.

⁴⁸⁶ SERFASS, A., “Slavery and Pope Gregory the Great”, *Op. Cit.*, p. 101: “It is a distinction of proximity: those most susceptible to their masters’ influence must be freed; those less susceptible may be accommodated in more creative ways”.

Por otra parte, aún más importante, se deduce de la actitud gregoriana el deseo de evitar temblores socioeconómicos en la campiña. En tiempos de descalabro, donde los brazos no abundaban y el grano escaseaba,⁴⁸⁷ Gregorio no desea agravar la situación. Si concedemos que los terratenientes judíos citados ocupaban una posición importante en la producción, podemos comprender la razón de la cautela del obispo. Nuevamente el Gregorio-administrador se impone por sobre el Gregorio-religioso.

Estas realidades –necesidad de mantener el *statu quo* y menor peligro de conversión de los subordinados– contrastan con la posible situación habida en la ciudad de Luni. Los judíos ciudadanos –dadas sus ocupaciones– no dependían esencialmente de los esclavos, en cuanto *servidores personales*, para realizar sus actividades económicas.⁴⁸⁸ Por lo tanto, haciendo caso omiso del poder económico de tales individuos, Gregorio se ceñirá a la ley, evitando la mencionada orientación a la conversión del esclavo doméstico. Complementariamente, veremos como Gregorio –si bien impondrá limitaciones– protegerá a los comerciantes judíos de esclavos; hecho que manifiesta la clara visión del obispo en lo tocante a las necesidades estratégicas de la región.

Repárese en la relación entre la posición social de los implicados y el repertorio de instrucciones gregorianas. Ya hemos observado, en el ámbito rural, dos conductas diferentes. A los colonos judíos se los intenta –si bien por medios moderados– convertir. Se busca estimularlos materialmente, cooptarlos con sutileza. En cambio, a los poderosos terratenientes de Luni no sólo se les permite permanecer en su religión sino que, además, se les autoriza a contar con colonos cristianos. Gregorio, en este caso, prioriza lo social por sobre lo religioso; no ve al judío, ve al *honestior*. Tiene en mente el objetivo de remendar a una península itálica disgregada demográfica y socialmente; evita las reacciones desmedidas. No obstante –insistimos– su flexibilidad tiene límites: el judío, que nunca ha dejado de ser un hereje, *un otro*, no puede contar con esclavos pertenecientes al *Verus Israel* y ello trasciende la posición social de los implicados.

Pese a todo, las directivas gregorianas no parecen imponerse, del mismo modo que un importante cúmulo de leyes imperiales no habían conseguido refrenar el fenómeno descripto. Hemos visto que un judío podía sobornar –si seguimos a Gregorio– al pretor local con el fin de conservar a sus esclavos. Tal caso no será el único en el cual las autoridades regionales desatiendan lo dimanado por la ley.

⁴⁸⁷ Al decir de Acerbi: “Del *Registrum* emerge otro de los aspectos más duraderos de esta crisis demográfica: la falta de brazos para la agricultura. Gregorio ha sabido que algunos reclutadores imperiales, los *scribones*, han llegado a Sicilia en búsqueda de nuevos soldados entre los campesinos. (...) El temor del pontífice, comunicado al subdiácono Petrus junto a la petición de intervenir oportunamente, es que los campesinos, cuyo número está disminuyendo netamente y que cada vez son más difíciles de sustituir, se alejen de las grandes propiedades provocando su ruina”. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Op. Cit., p. 86.

⁴⁸⁸ A los casos de judíos comerciantes relevados en el *Registrum*, se suma el de la misiva I, 66, donde aparece un Gregorio indignado porque dos clérigos de la iglesia de *Venafrum* habían vendido a un *Haebreo* ciertos objetos de culto (*ministeria sacra*) Gregorio, *Registrum*, I, 66 [Agosto, 591].

Hacia septiembre de 593 Gregorio Magno envía una misiva a *Ianuarius*, obispo de *Caralis*, en la que se tratan diversos temas que incluyen, por ejemplo, una reprimenda por descuidar las necesidades de los monasterios de Cerdeña.⁴⁸⁹ Otro de los temas tratados compete directamente a la problemática aquí estudiada. Dice Gregorio:

Peruenit etiam ad nos seruos ancillasque Iudaeorum fidei causa ad ecclesiam
refugientes aut infidelibus restitui dominis, aut eorum ne restituantur pretium dari.⁴⁹⁰

Nuevamente, las leyes romanas son violadas. La voz de Gregorio se eleva y nos permite observar otro caso en el que la perspectiva del obispo de Roma colisiona con la de hombres de Iglesia locales. Habíamos observado –en las secciones previas– que Gregorio propugnaba una política de tolerancia frente a la sinagoga y se encontraba con que, localmente, las casas de culto judías solían ser hostilizadas. Incluso en la misma *Caralis*, habíamos observado como la sinagoga local era tomada, para disgusto del pontífice.

Sin embargo, este caso revela una realidad diferente. Es Gregorio el que exige, por parte de sus colegas, una actitud firme frente al *otro* judío; mientras que los hombres de Iglesia de la región parecen poner en segundo plano la condición religiosa de los involucrados.

El obispo de Roma no puede comprender la razón por la cual los esclavos cristianos que escapan de sus dueños judíos y se refugian en las iglesias, son restituidos o –en su defecto– le es abonado, al antiguo poseedor, el equivalente en dinero. La ley, tanto a través del Código de Teodosio II como del de Justiniano (con mayor rigor en este cuerpo normativo) prohibía explícitamente –y de hecho castigaba– la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos. En la sección *Ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel Iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat* del último código reseñado, se halla la norma 1.10.2 que prescribe –en clara oposición al caso estudiado– una multa de treinta libras de oro al poseedor judío. Incluso, en caso de consumarse la circuncisión del subalterno, correspondía la *capitali sententia*.⁴⁹¹ Antes de continuar,

⁴⁸⁹ Gregorio, *Registrum*, IV, 9 [Septiembre, 593]. La defensa de la esfera monacal será una constante a lo largo del gobierno gregoriano. Véase ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “El ‘Registrum’ y la organización del espacio social en la Italia de Gregorio Magno”, en ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., (Comps.) *Gregorio Magno & su época*. Op. Cit.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ C.J. 1.10.1: *Iudaeus servum christianum nec comparare debet nec largitatis vel alio quocumque titulo consequatur. Quod si aliquis iudaeorum mancipium vel christianum habuerit vel sectae alterius seu nationis crediderit ex quacumque causa possidendum et id circumciderit, non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur, ipso servo pro praemio libertate donando.*

Véase, también, la normativa previa de C. Th. XVI, 9.2, donde se establecía la pena capital para aquellos judíos que circuncidaran a sus esclavos cristianos: *Si aliquis Iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum, mancipium fisco protinus vindicetur: si uero emptum circumciderit, non solum mancipii damno multetur, uerum etiam capitali sententia puniatur. Quod si uenerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet, omnia, quae apud eum repperiuntur, protinus auferantur nec interponatur quicquam morae, quin eorum hominum qui christiani sunt possessione caeat. Et cetera.*

nótese que, en el corpus de Justiniano y a diferencia del Código Teodosiano, el título de la sección ha incorporado a los heréticos y a los paganos. *Haereticus, paganus y Iudaeus* en un mismo plano.

Volviendo a la misiva, Gregorio trata de remendar la irregularidad de la cual su red lo ha puesto sobre aviso. Instruye al obispo:

Te exhortamos, pues, a que no permitas –de ninguna manera– tan perversa costumbre. No debéis consentir que ningún esclavo de los judíos que se haya refugiado en lugares venerables, sufra, en modo alguno, prejuicio. Ya sea que haya sido cristiano en otro tiempo o haya sido bautizado recientemente, que sea defendida su libertad, sin daño alguno a los pobres, a través del patrocinio de la piedad eclesiástica.⁴⁹²

El obispo de Roma está indignado: la *prava consuetudo* debe ser abandonada inmediatamente. Vale la pena mencionar que, en este caso, no se trata de un funcionario imperial sino de los mismos hombres de Iglesia de la región. De hecho, tampoco se habla de soborno sino de *costumbre*. Es claro, desde nuestro punto de vista, que los judíos de *Caralis* eran tratados, en este caso, desde el punto de vista social; no desde el religioso. Gregorio Mango, a la inversa de los anteriores casos reseñados, intenta establecer que a los judíos, *otros* sin especificidad respecto a herejes cristianos, no se les debe hacer concesiones. No son dueños de esclavos; son judíos. No obstante, los clérigos de la zona no parecen compartir su punto de vista. Desde tal perspectiva, la inserción de los judíos en la sociedad caralitana parece consolidada. El entramado socioeconómico obtura, o mejor dicho posiciona en segundo plano, las diferencias religiosas.

No sabemos si las palabras de Gregorio tuvieron efecto. Lo cierto es que, si bien en otro espacio, el fenómeno vuelve a aparecer. La epístola VI, 30, enviada a León –obispo de Catania– hacia el año 596, es el documento que iluminará la perspectiva. En este caso la referencia es a los samaritanos.⁴⁹³ Sostiene Gregorio, con fuerte indignación:

Un hecho completamente execrable y enemigo de las leyes ha llegado a nosotros, el cual, si es cierto, involucra vehementemente a tu fraternidad, dado que prueba que ella es culpable de poca preocupación [en el asunto]. Descubrimos que los samaritanos que viven en Catania han comprado esclavos paganos y se han arrogado el derecho de circuncidarlos con atrevida temeridad. En virtud de ello, es necesario que, de cualquier forma, ejercites el

⁴⁹² Gregorio, *Registrum*, IV, 9 [Septiembre, 593] *Hortamur igitur ut nullatenus tam pravam consuetudinem manere permittas. Sed quilibet Iudaeorum seruus ad uenerabilia loca fidei causa confugerit, nullatenus eum patiamini praeiudicium sustinere. Sed siue olim Christianus, siue nunc fuerit baptizatus, sine ullo pauperum damno religioso ecclesiasticae pietatis patrocinio in libertatem modis omnibus defendatur.* Traducción propia.

Tal como remarca Boesch Gajano, la referencia a *sine ullo pauperum damno*, se podría vincular a la costumbre, repudiada por Gregorio en otras epístolas, de utilizar dinero de la Iglesia para indemnizar a los dueños judíos afectados por la fuga de esclavos. BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 30.

⁴⁹³ Un buen estado de la cuestión sobre el origen de los samaritanos es el de HJELM, I., “What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies”, *Currents in Biblical Research*, 2004.

celo sacerdotal en esta causa y, junto con toda la vivacidad y preocupación, te dediques a examinar [el problema.] Y si, de este modo, descubres [lo que está sucediendo], reclama sin demora y de cualquier modo, la libertad de los mismos esclavos, suministra protección eclesiástica para ellos y no permitas, en modo alguno, que ninguno de los dueños de ellos [los samaritanos] reciban el valor de éstos; que no sólo debe ser castigado el daño, sino también deben ser alcanzados por la pena de las leyes.⁴⁹⁴

Samaritanos que circuncidan esclavos paganos en plena Sicilia cristiana; dinero abonado cuando un *mancipium* devenido cristiano se escapa y se refugia.⁴⁹⁵ Gregorio se indigna. Su red lo informa, sus epístolas buscan enderezar una situación que considera *detestabilis*. Nuevamente carecemos de respuesta en lo relativo a la resolución del conflicto. Sólo sabemos que el obispo de Catania volverá a chocar, si bien por otro motivo, con Gregorio.⁴⁹⁶ Tensiones entre jerarquías.

La epístola VII, 21 insiste sobre la temática de la esclavitud. En este caso Gregorio instruye a *Candidus*, rector del patrimonio galo, para que gestione la liberación de cuatro esclavos cristianos que están al servicio de los judíos en Narbona. El obispo de Roma considera –categóricamente– que *graue execrandumque est Christianos esse in seruitio Iudaeorum*.⁴⁹⁷ Empero, aquí –en un territorio donde el obispo *no ejerce* el control– se impone la sutileza. Gregorio, recomienda a su funcionario actuar *cum omni subtilitate*, pensando –seguramente– en no crispar las relaciones con los gobernantes de la zona. Nuevamente, el destinatario de la comunicación y la ubicación geográfica de la problemática, imponen su impronta en el discurso gregoriano.⁴⁹⁸ El *Registrum* revela la

⁴⁹⁴ Gregorio, *Registrum* VI, 30 [Abril, 596] *Res ad nos omnino detestabilis et legibus inimica peruenit quae, si uera est, fraternitatem tuam uehementer accusat, quia eam de minori sollicitudine probat esse culpabilem. Comperimus autem quod Samaritae degentes Catenae pagana mancipia emerint atque ea circumcidere ausu temerario praesumpserint. Idcirco necesse est ut omnimodo zelum in hac causa sacerdotalem exerceas et cum omni hoc uiuacitate ac sollicitudine studeas perscrutari. Et si ita reppereris, mancipia ipsa sine mora in libertatem modis omnibus uindica et ecclesiasticam eis tuitionem impende nec quicquam dominos eorum de pretio quolibet modo recipere patiaris; qui non solum hoc damno multandi, sed etiam alia erant poena de legibus ferendi.* Traducción propia.

⁴⁹⁵ El caso samaritano excede, obviamente, los horizontes de este trabajo. Baste decir, no obstante, que a pesar de las fuertes similitudes habidas entre judaísmo y samaritanismo dado su origen común, existían fuertes diferencias. Al decir de Rabello: “Inoltre, diversamente dagli Ebrei, i Samaritani non erano presenti in grandi masse in tutto l'impero – l'unica concentrazione numericamente notevole essendo in Palestina – non avevano una leadership unitaria e riconosciuta, non praticavano proselitismo, essendo rimasti strettamente una religione nazionale-territoriale”.

Por otra parte, la legislación imperial de Justiniano, fue particularmente severa con la religión samaritana, acercándose al tratamiento dispensado a las herejías de corte cristiano. A saber, las sinagogas samaritanas debían ser destruidas y los miembros de la comunidad samaritana carecían del derecho a testar, excepto a católicos (C.J. I, 5.17). La mayoría de los investigadores atribuye la dureza de la legislación a la rebelión samaritana del 529, narrada por Juan Malalas. RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, Op. Cit. Vol 1. P. 146 (véase la obra en general para el caso samaritano); GONZÁLES FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Op. Cit., p. 74.

- C.J. I, 5.17: *Samaritanorum synagogae destruuntur, et si alias tentent facere, puniuntur. Non possunt successores habere ex testamento vel ab intestato, praeter orthodoxos, neque donant aut aliter alienant his, qui non sunt orthodoxi: sed fiscus ipsa vindicat providentia episcoporum et praesidium.*

⁴⁹⁶ Gregorio, *Registrum*, XIV, 16 [Marzo, 604]. El debate se dará a causa del permiso otorgado, por el obispo de Catania, para que hombres y mujeres convivan en el monasterio *Sancti Viti*.

⁴⁹⁷ Gregorio, *Registrum*, VII, 21 [Mayo, 597].

⁴⁹⁸ *Ibid.* Recordemos que, en este caso, Gregorio no está escribiendo a los monarcas merovingios sino a un funcionario propio. En virtud de ello y respetando las esferas de acción de cada gobernante, modera –mediante el discurso– la

flexibilidad del hombre estudiado, su capacidad de adaptar sus decisiones al contexto en el cual opera. En palabras de Boesch Gajano:

Una estrema duttilità –talvolta fino alla contraddittorietà– nell’adeguare la sua azione ai diversi contesti sociali, religiosi, politici.⁴⁹⁹

Gregorio Magno, aquél que protegía la sinagoga de los ataques por parte del clero local, aparece ahora protegiendo a los cristianos al servicio de judíos. ¿Mero seguimiento de la norma romana? Insistiremos con lo ya expresado: Gregorio conoce las situaciones locales, define los peligros, intenta circunscribirlos. *Defiende* cuando considera innecesariamente oneroso hostilizar a un adversario inerme; *ataca* cuando entiende que existe peligro real. Opera más allá de lo local; trabaja desde una perspectiva macro, desde la cual visualiza –en su estrategia– variables como ser el peligro longobardo y las necesidades económicas de la península. Al Gregorio-religioso lo absorben el Gregorio-administrador y el Gregorio-diplomático. Sus reticencias –si bien podemos debatir en torno a ellas–⁵⁰⁰ a aceptar el cargo de obispo de Roma, parecen justificadas con el tiempo. Las necesidades administrativas y políticas marcan el pulso de las decisiones gregorianas.⁵⁰¹

La epístola IX, 105 del año 599 es otra muestra clara del Gregorio-administrador. La misiva, enviada al obispo de Nápoles, recae en el tópico sobre el que estamos trabajando:

Conocedores del celo que inflama a tu fraternidad en favor de los esclavos cristianos que los judíos compran en los territorios de la Galia, señalamos que vuestra preocupación nos ha satisfecho verdaderamente, dado que también nuestra consideración juzga, de tal modo, que ellos [los judíos] deben ser inhibidos de tal negocio.⁵⁰²

Hasta aquí, se reconoce la prohibición relativa a la posesión de esclavos cristianos por parte de los judíos, así como también la interdicción del comercio de aquéllos por parte de éstos. Se sigue, por ende, la línea de las postreras leyes teodosianas y del *corpus* justiniano en lo referente a la problemática. No obstante, la primigenia posición se flexibiliza acorde a las circunstancias. Continúa Gregorio:

acción de su representante. Confróntese tal medida con las sugerencias dispensadas directamente a Brunegilda. Véase *supra*.

⁴⁹⁹ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Op. Cit., p. 115.

⁵⁰⁰ TEJA, R., “La cristianización de los ideales en el mundo clásico: el obispo” en *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Op. Cit.

⁵⁰¹ La contradicción entre sus escritos doctrinales y las órdenes reflejadas en el *Registrum*, al menos en lo tocante al caso judío, manifiestan la misma tensión.

⁵⁰² Gregorio, *Registrum*, IX, 105 [Febrero, 599] *Cognoscentes qualis fraternitatem uestram zelus pro christianis mancipiis, quae Iudaei de Galliarum finibus emunt, accenderit, adeo nobis sollicitudinem uestram placuisse signamus, ut inhibendos eos ab huiusmodi negotiatione nostra etiam deliberatio iudicaret*. Traducción propia.

Pero hemos sabido de Basilio, el hebreo, el cual vino junto a otros judíos, que esta compra ha sido dispuesta para ellos por jueces de la república, y los cristianos, junto con los paganos, fueron reunidos de tal modo. De donde ha sido necesario que esta causa sea ajustada con cautela para que, ni los que encomendaron la tarea se vean decepcionados, ni éstos que, se dice, obedecieron contra su voluntad, soporten, injustamente, pérdida alguna.

503

Iudices reipublicae establecieron las compras de esclavos –tanto paganos como cristianos– realizadas por los judíos. La situación obliga a Gregorio a tornar flexible, tanto la aplicación de la ley como sus propias instrucciones. Establece lo siguiente:

Por consiguiente, que vuestra fraternidad, alerta y con preocupación, provea para que sea observado y cuidado lo siguiente: que cuando [los comerciantes judíos] retornan de la mencionada provincia, los esclavos cristianos que fueron acarreados por ellos, sean entregados a aquéllos que dieron la orden o bien sean vendidos a compradores cristianos, en el plazo de cuarenta días. Transpuesto tal número de días, ninguno [de los esclavos] permanezca, en modo alguno, en manos de ellos [los judíos].⁵⁰⁴

Efectivamente, Gregorio termina aceptando la compraventa de esclavos cristianos por parte de los hombres de la *Iudaica perditio*; mostrando, de tal modo, su autonomía respecto a la normativa justiniana. No obstante, establece un máximo de cuarenta días en el cual los citados comerciantes deben vender a los *mancipia*. Demás está decirlo, pero nótese como no existe impugnación alguna contra la institución de la esclavitud sino contra el hecho de que esté en manos de heréticos.⁵⁰⁵

⁵⁰³ *Ibid.* Sed Basilio Hebraeo cum aliis Iudaeis ueniente, comperimus hanc illis a diuersis iudicibus reipublicae emptionem iniungi atque euenire ut inter paganos et Christiani pariter comparentur. Vnde necesse fuit ita causam ordinatione cauta disponi, ut nec mandantes frustrari nec hi qui contra uoluntatem suam se iniquum oboedire aliqua sustineant iniuste dispendia. Traducción propia.

⁵⁰⁴ *Ibid.* Proinde fraternitas uestra hoc uigilanti sollicitudine obseruari ac custodiri prouideat, ut reuertentibus eis de praefata prouincia christiana mancipia, quae ab ipsis adduci contigerit, aut mandatoribus contradantur aut certe christianis emptoribus intra diem quadragesimum ueniant. Et transacto hoc dierum numero nullum apud eo quolibet modo remaneant. Traducción propia.

⁵⁰⁵ Tal como señala Adam Serfass en un estudio reciente sobre la temática, Gregorio no sostuvo, a lo largo de su pontificado, posición abolicionista alguna en torno a la esclavitud. De hecho, el episcopado romano contaba con esclavos propios y el mismo Gregorio se encargó de donar esclavos a personajes prominentes. En la cosmovisión gregoriana, los hombres, si bien iguales por naturaleza, se dividen entre dominados y dominadores por una *dispensatio occulta* divina. SERFASS, A., “Slavery and Pope Gregory the Great”, *Op. Cit.*, p. 79.

Los siguientes fragmentos de las *Moralia* son claros: *Potentibus uiris magna est uirtus humilitatis, considerata aequalitas conditionis. Omnes namque homines natura aequales sumus; sed accessit dispensatorio ordine, ut quibusdam praelati uideamur. (...) Nam, ut praefati sumus, omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit. Ipsa autem diuersitas, quae accessit ex uitio, recte est diuinis iudiciis ordinata, ut quia omnis homo iter uitae aequae non graditur, alter ab altero regatur.* Gregorio, *Moralia*, XXI, 14, 22 (P.L. 76, 203).

Sobre la donación gregoriana de esclavos véase, por ejemplo, *Registrum*, III, 18 [Julio, 592] *Ecclesiasticis utilitatibus desudantes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere, ut qui se uoluntariis obsequiorum necessitatibus sponte subijciunt, digne nostris provisionibus consolentur. Quia igitur te Theodorum uirum eloquentissimum consiliarium nostrum mancipiorum cognouimus ministerio destitutum, ideo puerum nomine Acosimum, natione Siculum, juri dominioque tuo dari tradique praecipimus.*

Nuevamente Gregorio-diplomático: flexibiliza su posición con la presente en zonas francas. Gregorio-administrador: comprende las necesidades de la península itálica. No renuncia, sin embargo, a su férrea decisión de impedir a los judíos poseer esclavos no-judíos.

La epístola continúa asegurando la dinámica del tráfico; protegiendo, incluso, los intereses de los vendedores judíos. A modo de ejemplo, en caso de enfermedad del esclavo, el período de gracia para la transacción se extiende. Incluso se establece una excepción para los *mancipia* comprados el año previo dado que los comerciantes judíos, dice Gregorio, desconocían la normativa. La no-retroactividad de la norma es otro beneficio asegurado a los comerciantes.⁵⁰⁶

Se establecen patrones de conducta para los judíos; se limita su actividad, se la circunscribe. Empero, la acción es llevada a cabo con moderación, evitando descabros; eludiendo alterar las redes de circulación comercial en lo sustancial. Nótese que en la misiva no se rastrea instrucción alguna tendiente a la conversión de los judíos insertos en el comercio. Boesch Gajano sostenía muy atinadamente que Gregorio, en su accionar, aseguraba la función social de los judíos dedicados al comercio de esclavos, llevando –en el largo plazo– a una *especialización*.⁵⁰⁷ No obstante, debemos conceder que, en el caso de los terratenientes judíos arriba reseñados, Gregorio también operaba con el fin de salvaguardar sus intereses. La acción gregoriana parece, entonces, propender a la protección de los grupos económicos consolidados, tanto urbanos como rurales.

Huelga decir, sin embargo, que el mismo entorpecimiento de la actividad comercial vinculada a los esclavos, junto a la imposibilidad de poseer tal tipo de mano de obra, estimulaba –en cierto modo– el pasaje de los judíos hacia el cristianismo.

La epístola continúa con el caso de Basilio:

Nos han dado a conocer que el mentado Basilio desea conceder ciertos esclavos –a título de donación– a sus hijos, los cuales por el favor de Dios son cristianos, con el fin de que, a través de la veladura de la circunstancia, sirvan a su dueño en todo menos en el nombre. Por tanto [Basilio lograría que], si luego de esto, [los esclavos] tuvieran confianza en refugarise en la iglesia para convertirse en cristianos, no puedan ser reclamados como

⁵⁰⁶ Gregorio, *Registrum*, IX, 105 [Febrero, 599] *Si autem quaedam ex eisdem mancipiis talem aegritudinem fortassis incurrerint, ut intra statutos dies uendi non ualeant, adhibenda sollicitudo est, ut, dum saluti fuerint pristinae restituta, similiter modis omnibus distrahantur, quia rem quae culpa caret ad damnum uocari non conuenit. Quoniam uero, quotiens nouum quid statuitur, ita solet futuris formam imponere, ut multa dispendiis praeterita non condemnet, si qua apud eos mancipia de emptione anni praeteriti remanserunt uel a uobis nuper ablata sunt, dum apud uos sunt posita, ea habent alienandi licentiam, ne detrimentum ante prohibitionem possint ignorantes incurrere, quod eos postmodum dignum est uetitos sustinere.*

⁵⁰⁷ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Op. Cit.*, p. 36. Es de hacer notar que Boesch Gajano se apoya en un trabajo de Cracco Ruggini en el cual la autora remarca el tendencial alejamiento de los judíos de la propiedad fundiaria. Véase CRACCO RUGGINI, L., “Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo”, *Op. Cit.*

libres, porque deben permanecer bajo el dominio de aquéllos a los cuales fueron previamente donados.⁵⁰⁸

Gregorio intuye, por parte de Basilio, una operación tendiente a conservar –sin perjuicios ni peligros– sus esclavos cristianos. La donación de éstos a sus hijos conversos aseguraría al judío la preservación de la mano de obra sin renunciar a la religión. Gregorio, a continuación, pone en alerta al obispo y lo insta a seguir la evolución del caso.⁵⁰⁹ No obstante ello, podemos observar claramente cómo, más allá de las supuestas elucubraciones de la familia de Basilio, el impedimento económico ha incentivado el proceso de conversión.

Cautela ante el intento de evasión e indagación de la situación. Gregorio se empeña en evitar que cristiano alguno aparezca como esclavo de judíos. No obstante, vuelve a tornarse flexible: en el final de la epístola, termina ponderando la centralidad del lazo familiar:

Sed cum res exegerit, ut eorum debeat uti solaciis hoc illi iubeantur impendere, quod etiam a suis ei filiis decet et propter Deum conuenit exhiberi.⁵¹⁰

Ahora bien, cuando pasamos a la comunicación VI, 29 del *Registrum*, observamos cómo Gregorio, en un acto de claro corte proselitista, expande la normativa hacia aquellos esclavos judíos (en manos de judíos) que aspiran a abrazar la *christiana fides*. Dice el obispo:

Hemos escrito, tiempo atrás, a vuestra fraternidad para que los dueños de aquellos [esclavos] que desearan venir, por inspiración de Dios, desde la superstición judaica a la fe cristiana, no tengan libertad para venderlos, sino que, desde el momento en el cual [los esclavos] hubieran manifestado su deseo, deban ser, todos, afirmados en la libertad.⁵¹¹

Los judíos, sabe Gregorio, no respetan las leyes vinculadas a la esclavitud. “*Nec uoluntatem nostram nec legum statuta subtili scientes discretione pensare*” – dice con frustración. En virtud de ello, el obispo de Nápoles debe estar alerta para evitar la evasión de la norma, tanto con esclavos de

⁵⁰⁸ *Ibid.* Nuntianum praeterea nobis est suprascriptum Basilium filiis suis Deo propitio christianis quaedam mancipia ad hoc uelle titulo donationis concedere, ut ei huius occasionis obtentu, domini solummodo nomine ablato, deseruiant et post hoc, si ad ecclesiam confugiendum forte crediderint, ut fieri debeant christiana, non in libertate sed eorum dominio, quibus ante donata sunt, uindicentur. Traducción propia.

⁵⁰⁹ *Ibid.* In qua re fraternitatem uestram decenter conuenit uigilare. Et si qua filiis suis mancipia donare uolerit, ut cuncta fraudis tollatur occasio, fiant modis omnibus christiana et in domo eius non maneant.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ Gregorio, *Registrum*, VI, 29 [Abril, 596] *Fraternitati uestrae ante hoc tempus scripsimus ut hos qui de Iudaica superstitione ad christianam fidem Deo aspirante uenire desiderant dominis eorum nulla esset licentia uenundandi, sed ex eo uoluntatis suae desiderium prodidissent, et defendi in libertatem per omnia debuissent.* Traducción propia.

origen pagano como judío.⁵¹² El *Consul Dei* se muestra categórico. Empero, su rol administrador vuelve a vislumbrarse cuando refiere al comercio. Continúa instruyendo al obispo:

Es cierto que éstos [los judíos] que deben perder esclavos de esta naturaleza, pueden estimar, tal vez, que sus intereses son irracionalmente obstaculizados; conviene que tú observes con cautelosa atención esto: si los paganos que han sido comprados en las fronteras externas como mercancías, quieren –tal vez– huir hacia la iglesia y dicen que desean convertirse en cristianos, o acaso revelan, desde el exterior de la iglesia, que tienen tal voluntad, entonces, hasta cierta cantidad de meses, en los cuales el vendedor deba hallar comprador, [los dueños judíos] recibirán el precio de ellos, ciertamente, de parte de un comprador cristiano. Si, en cambio, después de los tres meses establecidos, cualquiera de los esclavos declara su deseo y objetivo de convertirse en cristiano, nadie pueda, luego, comprarlo, ni ose, su dueño, bajo ningún tipo de circunstancia, venderlo; de hecho, sea conducido al beneficio de la libertad, dado que se entiende que éste [el dueño judío] lo ha reservado no para venderlo sino para que esté a su servicio.⁵¹³

Aparece, nuevamente, un compás de espera de tres meses para los paganos comprados en el exterior; hecho que asegura y perpetúa la trata de esclavos por parte de los comerciantes judíos. Al parecer, la necesidad de mano de obra y el peso socioeconómico de los comerciantes judíos dedicados a la tarea reseñada, estimulaban la flexibilidad gregoriana.⁵¹⁴ El obispo de Roma evalúa, minimiza los impactos negativos de sus directrices religiosas; tiene, al decir de Luce Pietri, un *programa equilibrado* en torno a su acción frente a los judíos.⁵¹⁵

⁵¹² *Ibid.* Sed quia, quantum cognouimus, nec uoluntatem nostram nec legum statuta subtili scientes discretione pensare, in paganis seruis hac se non arbitrantur condicione constringi, fraternitatem uestram oportet esse sollicitam. Et si de eorum seruitio non solum Iudaeus sed etiam quisquam paganorum fieri uoluerit Christianus, postquam uoluntas eius fuerit patefacta, nec hunc sub quolibet ingenio uel argumento cuiquam Iudaeorum uenundandi facultas sit, sed is qui ad christianam conuertit fidem desiderat defensione uestra in libertatem modis omnibus uindicetur.

Véase cómo Gregorio parece reparar en la utilización, por parte de los propietarios judíos, de argumentos o artificios para vender, de cualquier modo, al esclavo que optaba por la conversión. Tal mención, junto a otros casos ya explicitados a lo largo del trabajo, permite hipotetizar en torno a la debilidad de la presión jurídica en lo concerniente a la temática de los esclavos.

⁵¹³ *Ibid.* Hi uero quos huiusmodi oportet seruos amittere, ne forsitan utilitates suas irrationabiliter aestiment impediri, sollicita uos hoc conuenit consideratione seruare, ut, si paganos, quos mercimonii causa de externis finibus emerint, intra tot menses, dum emptor, cui uendi debeant, inueniatur, fugere ad ecclesiam forte contigerit et uelle se fieri dixerint Christianos uel etiam extra ecclesiam hanc talem uoluntatem prodiderint, pretium eorum a christiano scilicet emptore percipiant. Si autem post praefinitos tre menses quisquam huiusmodi seruorum uelle suum edixerit et fieri uoluerit Christianus, nec aliquis eum postmodum emere nec dominus sub qualibet occasionis specie audeat uenundare, sed ad libertatis procul dubio praemia perducatur, quia hunc non ad uendendum sed ad seruiendum sibi intellegitur reseruare. Traducción propia.

⁵¹⁴ Savino atribuye, en este caso, la flexibilidad gregoriana en la temática de los esclavos al fuerte peso estratégico, económico y numérico de la comunidad judía de Nápoles. Véase a SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C”, *Op. Cit.*, p. 311.

⁵¹⁵ PIETRI, L., “Grégoire et l’Occident latin” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tomo III, *Op. Cit.*, p. 860. Bottini, en la misma línea, hace referencia a un “Atteggiamento equilibrato nei confronti del Giudaismo e degli Ebrei del suo tempo”, BOTTINI, G., “Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Spunti per una riflessione”, *Studim Biblicum Franciscanum*, Jerusalén, 2004, p. 258.

El emperador Honorio, hacia el 415, ya había optado por una política emparentada con la línea aquí explorada. En la ley XVI, 9.3 había permitido a los judíos poseer esclavos cristianos siempre y cuando se les permitiera conservar y practicar su religión. La norma tendía a fomentar el necesario tráfico de esclavos, del mismo modo que minimizaba las distorsiones económicas producidas por la anterior legislación. No obstante, tal margen de tolerancia fue eliminado en las normas subsiguientes, desapareciendo –por completo– en el *corpus* de Justiniano.

Insistimos, ergo, en la plasticidad del pontífice; en la adopción de, en términos de Boesch Gajano:

Un criterio geopolítico, che consente di mettere in relazione le diversità –pur accompagnate da una sostanziale omogeneità normativa– con motivi di ordine politico, militare, socioeconomico, religioso e ecclesiastico.⁵¹⁶

Gregorio Magno, lejos de ceñirse ciegamente a la normativa, selecciona la jurisprudencia a aplicar; innova u omite cuando lo considera necesario. Opera a escala comunitaria, mas piensa en términos peninsulares. Sólo desde tal óptica, podemos conciliar acciones que, *a priori*, pueden ser ponderadas como incoherentes.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos rastreado, a lo largo de la obra, las diversas facetas presentes en la gama de interacciones entre los cristianos y los judíos de los siglos VI y VII. Hemos visto la ambigüedad actitudinal dimanada desde las diferentes instancias de poder, respecto al trato de las comunidades judías. Ginzburg sostiene, adecuadamente, que el judaísmo previo al siglo XI ocupaba una posición fronteriza:

La tendencia a la marginación afectaba a estos grupos [se refiere a leprosos y judíos] precisamente porque su condición era ambigua, fronteriza. Los leprosos son objeto de horror porque la enfermedad, entendida como signo carnal del pecado, desfigura sus rasgos disolviendo casi el aspecto humano; pero el amor por ellos mostrado por Francisco de Asís

⁵¹⁶ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *Op. Cit.*, p. 129.

Véase, asimismo, la caracterización de Sanders: “En effet, Grégoire le Grand se révèle être un des derniers remparts des conceptions politiques et culturelles d’une séculaire Antiquité qu’à son époque la foi chrétienne était toujours occupée à pétrir des acquis spirituels de la sagesse biblique, de la réflexion patristique et de l’ascèse monacale. Personnalité composite, il s’avère moine autant que pontife, auteur de l’expérience vécue de la sainteté plutôt qu’amoureux de la pensée spéculative, -il agit en chef chrétien confrontant d’une *Realpolitik* justifiée le morcellement ethnique et territorial de l’Occident, tout autant qu’il se montre haut dignitaire romain nourri d’une nostalgie infuse de l’unité politique de l’Empire,- de même, certain de l’autonomie culturelle du message chrétien, il n’en est pas moins convaincu que la déchéance de Rome sert de présage à la fin du monde”. SANDERS, G., “L’épithète de Grégoire le grand: banalité ou message?”, *Op. Cit.*, p. 280.

o por Luís IX es presentado como testimonio sublime de santidad. Los judíos son el pueblo deicida, a quienes Dios, sin embargo, ha querido revelarse; su libro sagrado está indisolublemente unido al de los cristianos.

Todo ello colocaba a los leprosos y a los hebreos en una zona situada a la vez en el interior y en el exterior de la sociedad cristiana. Pero entre finales del siglo XI y principios del XII la marginalidad se transformó en segregación. En toda Europa surgieron poco a poco los guetos, en un primer momento deseados por la propia comunidad judía para defenderse de las incursiones hostiles.⁵¹⁷

Esta zona, *situada a la vez en el interior y en el exterior de la sociedad cristiana*, sirve como marco de referencia para el período histórico que hemos analizado. El *Registrum* gregoriano manifiesta claramente tal posición: los judíos itálicos, si bien limitados jurídicamente y, en algunos casos, hostigados en el devenir diario, se encontraban parcialmente integrados a la sociedad cristiana. Los guetos aún no existen y la comunidad judía de Roma pudo llegar a influir a la población local con una costumbre ancestral. Los esclavos cristianos huidos de sus dueños judíos y refugiados en iglesias, suelen ser devueltos a sus propietarios. El judío Nostamnus es tratado como un simple comerciante; no como un judío.

El judaísmo marginado, fronterizo; pero no segregado. No puede equipararse, lisa y llanamente, a las herejías de corte cristiano.⁵¹⁸ La sinagoga sigue en pie. Es tomada, ocupada; en ocasiones incendiada, pero –pese a las perturbaciones– continúa siendo el marco comunitario judío por excelencia. La *herejía judía* no es aplastada ni perseguida sistemáticamente. Incluso el *corpus* jurídico de Justiniano, más duro en su posicionamiento frente al judaísmo, repetirá las normas tendientes a proteger las casas de culto de la *nefaría secta*.

⁵¹⁷ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Op. Cit., p. 47. Hay una llamativa coincidencia con ciertas palabras vertidas por Foucault en torno a la locura, claro está, desde una perspectiva metodológica diferente y para un período completamente distinto: “La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior) pero encerrándolo (para reducir la alteridad)”. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2002, p. 9.

⁵¹⁸ En este sentido, disintimos con Moore cuando sostiene: “El derecho romano colocaba a los judíos en la misma situación de incapacidad que a los herejes cristianos”. MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950-1250*, Op. Cit., p. 39. Si bien esto es cierto desde el punto de vista de la caracterización dada a los judíos en el código de Justiniano, no lo es en cuanto al contenido de las leyes de tal *corpus*, dado que aparecen diferencias entre el trato dispensado a los judíos y a otro tipo de herejes como ser, por ejemplo, los maniqueos.

González Fernández, luego de pasar revista a las acciones enumeradas en el Código Justiniano frente a las herejías, sostiene: “Distinta es la postura del emperador en relación a los judíos, a pesar de formar parte éstos de una minoría encuadrada dentro de su cosmovisión religiosa en la parte que ocupan aquéllos que no están integrados dentro del cosmos cristiano ortodoxo, o dicho de otra forma integrados en la heterodoxia”. GONZÁLES FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Op. Cit., p. 74. Véase, en una línea similar, a MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tomo III, Op. Cit., p. 396 ff.

Por otra parte, las acciones de los hombres de Iglesia del período distan de ser uniformes. En los obispos y funcionarios de las ciudades y regiones a las cuales Gregorio hace referencia, encontramos actitudes contradictorias: represión y protección conviven según la coyuntura.

En Gregorio Magno observamos una línea de conducta orgánica, en sintonía con un proyecto geopolítico amplio. Las misivas del obispo de Roma, desagregadas, manifiestan la coherencia de su accionar. Gregorio actúa como un hombre de estado. Su epitafio no es ocioso. Fue un *Consul Dei*; pero ante todo un cónsul. Moore lo dice claramente:

En ésta como en tantas otras cosas el papa Gregorio Magno fue más romano,
manteniendo que los daños a las sinagogas debían repararse.⁵¹⁹ [La bastardilla es nuestra]

Gregorio tolera a una *herejía pasiva*, políticamente inofensiva. Repudia la toma de sinagogas y las conversiones forzadas. Busca el orden, la paz. Crear efervescencia en las comunidades judías urbanas, representaba un costo política y económicamente innecesario, que podía beneficiar –incluso– al enemigo coyuntural: los longobardos. ¿Por qué hostilizar a una *herejía* que cumple con un cometido económico y no cuestiona la situación de la ortodoxia? – parece preguntarse Gregorio cuando critica la toma de las sinagogas de *Panormus*.

Su tolerancia, claro está, tiene límites. La tenencia de esclavos cristianos no es permitida: hay peligro de conversión, de dinamismo. Una y otra vez el *Consul Dei* repudia el fenómeno, indignándose cuando hombres de Iglesia local permiten que la situación se perpetúe. Del mismo modo, reacciona con violencia cuando detecta rastros del *shabat* entre la población cristiana de Roma u observa cómo un judío de Sicilia establece un altar donde comulgan cristianos.

La *otredad* no alcanza, en ningún punto de la cosmovisión gregoriana, una valoración positiva. De tener que elegir entre el discurso tolerante de Simaco y las taxativas palabras de Ambrosio, Gregorio –sin dudas– hubiese apoyado al último.⁵²⁰ Los judíos, ora en la siguiente generación, ora en el final de los tiempos, serían convertidos. La diversidad no es una opción de largo plazo; es sólo un estado transitorio. En tal sentido, la conversión de los colonos en tierras eclesiásticas puede ver acelerados los plazos mediante un sutil incentivo material que vuelve a manifestar la falta de urgencia en la cuestión.

En oposición, en lo relativo al trato de individuos de mayor peso socioeconómico –comerciantes y terratenientes– el intento de conversión es imperceptible; de hecho, en algunos casos, se aseguran, si bien con limitaciones, sus roles sociales. Gregorio no se sustrae de la dicotomía *honesti / humiles*,

⁵¹⁹ MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950-1250*, Op. Cit., p. 40.

⁵²⁰ Recordemos que Simaco, desde un politeísmo acorralado, había sostenido que se podía arribar a la verdad a través de diversos caminos. Ambrosio, secamente, le replicó que todo lo que Simaco no sabía, los cristianos lo habían oído de la propia voz divina. Véase a CRACCO RUGGINI, L., “Equal and Less Equal in the Roman World”, Op. Cit.

es parte del utillaje con el que afronta la realidad. Cuando trata con *honestiores*, la variable temporal parece dilatarse aún más. El profeta Elías, *in extremo tempore*, cerrará el ciclo de la herejía judía.

La flexibilidad del pontífice es una constante claramente visible a lo largo del epistolario. Ante el tráfico de esclavos, tanto paganos como cristianos –por parte de judíos– innova; se adecua. Permite, a regañadientes, el comercio. Empero, a su vez, opera denodadamente para evitar que los *mancipia* adquiridos permanezcan en manos judías. Asoma allí el Gregorio-administrador, el hombre que matiza sus directrices religiosas para adaptarlas al contexto de la península itálica. Flexibilidad pastoral manifestada, como hemos visto, en los medios seleccionados para la cooptación.

Decía, en un breve artículo, Jacques Le Goff

A pesar de todo, la Alta Edad Media es una época relativamente “tolerante”. Las conversiones más o menos voluntarias y la aculturación producen un cierto grado de integración religiosa, política, social y jurídica, que se traduce en la cristianización de la población, la constitución de Estados cristianos y del Imperio carolingio, la aparición de la sociedad feudal, y en la época carolingia, el reemplazo de los estatutos jurídicos ligados a la raza y a la sangre por un derecho territorial. Se logra, así, un cierto *modus vivendi* entre cristianos y judíos. Las medidas de defensa y de contención se dirigen principalmente contra los musulmanes que promueven disturbios.⁵²¹

No es momento de discutir aquí la apretada síntesis del medioevo desplegada por el autor francés. Quedémonos, simplemente, con su apreciación de un *período relativamente tolerante*. Tolerancia que, claro está, hemos observado tanto en Gregorio como en personajes locales a los que la documentación no nos permitió conocer en profundidad. No obstante, la *relativa tolerancia*, debe ser circunscripta a ciertos casos, entre los cuales el judaísmo ocupa un lugar. Es por ello que Le Goff hace hincapié en el *modus vivendi* entre judíos y cristianos; no existe tal convivencia frente a heréticos de corte cristiano. Sólo en casos extraordinarios, como ser la hostil presencia longobarda para el período de Gregorio Magno, se matizó, apenas, la violencia de la ortodoxia frente a sus oponentes, no sólo doctrinales sino, principalmente, políticos.

Dice Moore, en la misma línea que Le Goff y recordándonos, una vez más, las aquí tantas veces citadas palabras de Ginzburg:

⁵²¹ LE GOFF, J., “Las raíces medievales de la intolerancia”, *La intolerancia*, *Op. Cit.* p. 34.

Sostiene Berger, en la misma línea: “The early middle Ages, with the exception of Visigothic Spain, were a period of relative peace and opportunity for Europe’s Jews. Only in eleventh century did some distinct signs of deterioration in their status being to emerge, although questions remain about both the extent and the cause of that decline”. BERGER, D., “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, *Op. Cit.* p. 577.

La conclusión totalmente firme en la documentación es que entre los siglos VII y X las autoridades cristianas en Europa occidental trataban a los judíos con mucha menor dureza que lo habían hecho antes o de lo que harían después; que los judíos fueron asimilados en grado considerable en la sociedad cristiana; que la asimilación continuó –en ciertos aspectos– hasta el siglo XII, y que fue modificada por el aumento de la persecución. La larga agonía de los judíos europeos, por tanto (y ésta es una conclusión que va contra venerables tradiciones tanto de la historiografía judía como de la cristiana) no tiene quizás orígenes tan distantes, sino que sus causas principales y directas se encuentran en los sucesos acaecidos en la sociedad occidental en estos siglos y en torno a ellos.⁵²²

La *relativa tolerancia* –al menos para el caso judío– finaliza. Si bien un autor como Nirenberg se opone al paradigma general de los intelectuales recientemente citados, consideramos que, a partir de los siglos XI y XII, según la región y en un proceso que dista de ser instantáneo, la violencia sistematizada frente a los judíos se instaló.⁵²³

Empero, de todos modos, ello excede nuestro campo de acción. Lo central es que, para la etapa que hemos analizado, existe un grado de parcial tolerancia para un grupo humano que habitaba *al interior y al exterior* del orbe cristiano. No se trataba, a nuestro entender, de una opción humanitaria ni, mucho menos, de una ponderación positiva de la *otredad*.

Tolerancia parcial, remarquemos, y en ello la documentación analizada es clara: las expulsiones de las sinagogas de Terracina, Cagliari y Palermo; las conversiones forzadas en Arlés, así como también las sutiles presiones recibidas por los colonos judíos son muestra de ello. Violencia y convivencia se yuxtaponen en cada ciudad itálica; cada región imprime una marca específica a la dinámica. La interacción, fluida, permitía un abanico de posibilidades en los que cada coyuntura podía precipitar diversas actitudes. Mas no existe una política sistemática, persecutoria. En el obispo de Roma ello es claro, no obstante, también se trasluce en los receptores de sus comunicaciones.

La *Iudaica perditio* incomoda a Gregorio Magno. Empero, no le urge, no lo inquieta en demasía frente a la constelación de problemas a la cual debe enfrentarse; no es *una preocupación específica*. No obstante, no pierde de vista que *qui a christiana religione discordant* son disidentes; *otros*. Peculiares, útiles, casi inofensivos; pero heterodoxos. El tiempo –lo recordará siglos más tarde Burcardo de Worms– da al *Consul Dei* la posibilidad de jerarquizar las necesidades pastorales. Los judíos deben ser convertidos, pero no hay premura:

⁵²² MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental. 950-1250. Op. Cit.*, p. 107. Del fragmento sólo ponemos en cuestión la afirmación relativa a lo que el autor denomina *dureza* previa al siglo VII.

⁵²³ Cfr. NIRENBERG, D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la edad media. Op. Cit.*

¿Qué significa que Esaú volvió tarde a su padre sino que el pueblo judío tarda en venir a aplacar al Señor? Pueblo al que se le dice esto en la bendición: *Existirá un tiempo en el que será sacudido el yugo de tu cerviz*. Porque el pueblo judío es librado de la esclavitud del pecado a través de la fe, según está escrito: *Cuando la plenitud de las naciones haya entrado, entonces se ha de salvar todo Israel*.⁵²⁴

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalén, 1971.
- - - - - - , *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1991.
- - - - - - , *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Desclée, París, 1998.
- - - - - - , *La intolerancia*, Granica, Buenos Aires, 2007.
- - - - - - , *Le Temps Chrétien. De la fin de l'antiquité au Moyen âge. III-XIII siècles*, CNRS, París, 1984.
- - - - - - , *Religiosità popolare nel cristianesimo antico. IX Incontro di studiosi dell' antichità christiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1981.
- - - - - - , *Storia d'Italia* (dirigida por GALASSO, G.), UTET, Torino, 1980.
- ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum Epistularum*, Signifer, Madrid, 2006.
- ALBL, M., "The image of the Jews in Ps.-Gregory of Nyssa's Testimonies against the Jews", *Virgiliae Christianae*, 2008.
- ANKORI, Z., *Karaites in Byzantium. The formative years, 970-1100*, AMS Press, New York, 1968.
- ARCE, J., "La rebelión de los judíos durante el gobierno de Constancio Galo Cesar: 353 d.C.", *Athenaeum*, Pavia, 1988.
- ARTHUR, P., "Naples: A Case of Urban Survival in the Early Middle Ages?", *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 103, 1991.
- AZZARA, C., *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Centro Italiano di Studi Sull'alto medioevo, Spoleto, 1997.

⁵²⁴ Gregorio, *Homiliae in Ezechielem*, Libro I, Homilia 6 (P.L. 76, 830-831) *Quid est autem quod Esau tarde ad patrem redit, nisi quod Judaicus populus ad placendum Domino sero revertitur? Cui et hoc in benedictione dicitur: Tempusque erit cum solvatur jugum de collo tuo. Quia a servitute peccati Judaicus populus in fide liberatur, sicut scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret, et sic omnis Israel salvus fieret. La primera referencia es a Gn. 27, 40. La segunda referencia es a Rom. 11, 25. Traducción propia.*

- BALESTRACCI, D., *Medioevo italiano e medievistica. Note didattiche sulle attuali tendenze della storiografia*, Il Calamo, Roma, 1996.
- BARCLAY, J., "Paul Among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?", *Journal for the Study of the New Testament*, 1996.
- BARON, S., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- BARTHES, R., *Investigaciones retóricas I: La antigua retórica*, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1974.
- BARZANÒ, A. (Comp.), *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiali*, Milano, 1996.
- BAT-SHEVA, A., "Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law", *The Jewish Quarterly Review*, 1990.
- BECKER, A., - YOSHIKO REED, A., (Eds.) *The ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity*. Mohr Siebeck, Princeton, 2003.
- BENOIT, A. – SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Laterza, Bari, 2001.
- BERGER, D., "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", *The American Historical Review*, Vol. 91, 1986.
- BICKERMAN, E., "The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish 'ius sacrum'." *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris, 1958
- BIRNBAUM, E., "Two Millenia Later: General Resources and Particular Perspectives on Philo the Jew", *Currents in Biblical Research*, 2006.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., "Dura Europos. Enclave comercial sobre el Éufrates", *Revista de Arqueología*, n. 9, 1981.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J., GONZÁLES BLANCO, A., GONZÁLES FERNÁNDEZ, R., (Eds.), *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la antigüedad tardía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.
- BLOCH, M., *Introducción a la historia*, FCE, México, 2006.
- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960.
- -----, "El estatuto de los judíos en el occidente cristiano del siglo XI", *Concilium*, 150, La Rioja, España, 1979.
- BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origine del medioevo*, Viella, Roma, 2004.
- -----, "Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", *Quaderni Medievali*, n. 8, 1979.
- BOTTINI, G., "Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Spunti per una riflessione", *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén, 2004.

- BOYARIN, D., - BURRUS, V., "Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity", *Social compass*, 2005.
- BRAUDEL, F., *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1984.
- BROGIOLO, G. – GELICHI, S., *La città nell'alto medioevo italiano. Archeologia e storia*, Laterza, Roma, 2003.
- BROWN, P., *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, W.W. Norton & Company, New York, 1989.
- -----, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University Wisconsin Press, Wisconsin, 1992.
- - - - - - -, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Muchnik, Barcelona, 1993.
- -----, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Critica, Barcelona, 1997.
- CAMERON, A., *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía 395-600*, Critica, Barcelona, 1998.
- -----, *Il tardo impero Romano*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- CARLETON PAGET, J., "Jewish proselytism at the time of Christian origins: Chimera or reality?", *Journal for the Study of the New Testament*, Cambridge, 1996.
- CAVADINI, J. (Ed.), *Gregory the Great: A symposium*, University of Notre Dame Press, 1995.
- CAVALCANTI, E., "Interiorità e identità personale nel commento a *Giobbe* (Moralia) di Gregorio Magno", *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 22, 2005.
- CAVALLO, G., *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1989
- CERTAU, M. de, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p.28.
- COCCHINI, F., "La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno", en PANI ERMINI, L., - SINISCALCO, P. (Eds.), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000.
- COHEN, J., *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- COLAFEMMINA, C., "Un nuovo ipogeo cristiano a Venosa", *Nicolaus*, n. 3, 1975.
- COLLON, S., "Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique", *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 57, 1940.
- CRACCO RUGGINI, L., "Gli Anicii a Roma e in Provincia", *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 100, 1988.
- -----, "Equal and Less Equal in the Roman World", *Classical Philology*, Vol. 82, 1987.

- -----, "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980.
- -----, "Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo, *revista storica italiana*, n. 76, 1964.
- DAHAN, G., "Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge", *Histoire, économie & société*, Vol. 2, 1983.
- DEN BOER, W., "La polémique anti-chrétienne du II siècle: 'La doctrine de vérité' de Celse", *Athenaeum*, 1976.
- ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.
- ELSNER, J., "Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura-Europos", *Classical Philology*, Vol. 96, 2001.
- ESCRIBANO PAÑO, M., "Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el siglo IV d.C.: Los exilios de Eunomio de Cízico", *Studia histórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003
- -----, "El exilio del herético en el siglo IV d.C. Fundamentos jurídicos e ideológicos" *Instrumenta* 16, Barcelona, 2004.
- ESPOSITO, A., "Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei", en VAUCHEZ, A., (Comp.), *Roma medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- EVANS, G., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- FELDMAN, L., "Jewish "sympathizers" in Classical Literature and Inscriptions, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, 1950.
- -----, *Jewish and Gentiles in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- -----, "Reflections on Rutgers's 'attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period' ", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 86, 1995.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M., (Eds.) *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, Publicaciones universidad complutense de Madrid, Madrid, 2007
- FIGUERAS, P., "Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación", *Espacio, tiempo y forma*, 2000.
- FOURNIER, P., "Clermont-Ferrand au Ve siècle: Recherches sur la topographie de la ville", *Bibliothèque de l'École des chartes*, Vol. 128, 1970.
- FRANCO, M., "Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)", *Mélanges de l'école française de Rome*, Vol. 103, 1991.
- FRASCHETTI, A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Laterza, Bari, 2004 (1999)

- FREY, J-B (Comp.), *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ktav Publishing House, New York, 1975.
- GARCIA IGLESIAS, L. “Los judíos en la España Romana”, *Hispania Antiqua*, 3, 1973
- GARCIA MORENO, L. *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Rialp, Madrid, 1993.
- GIL, J. “Los judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, 30, 1977.
- GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991.
- -----, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001.
- GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983.
- GLANCY, J., *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, New York, 2002.
- GONZALES FERNANDEZ, R., *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.
- GONZALES SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (Siglos IV-V)*, Trotta, Madrid, 2000.
- -----, “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, *Revista de ciencias de las religiones*, n. 4, 1999.
- -----, “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.”, *Arys*, 1998.
- -----, “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus*, 1998.
- -----, “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii”, *Gerión*, Madrid, 1998.
- -----, “La ofensiva cristiana contra la influencia judía en Cartago: Tertuliano y Cipriano en el marco de un conflicto religioso”, *Hispania Antiqua*, n.20, 1996.
- -----, “Tertuliano y Cipriano sobre los judíos: una contradicción ideológica”, *Studia Histórica*, n. 12, 1994.
- GOLB, N., “Les manuscrits de la mer morte : une nouvelle approche du problème de leur origine”, *Annales*, Vol. 40, 1985.
- GOLDENBERG, R., “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW*, II.19.1, Berlin, 1979.
- GOLDIN, S., “Juifs et juifs convertis au Moyen Âge : « es-tu encore mon frère »?”, *Annales*, Vol.54, 1999.
- GOODMAN, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

- GRAYSEL, S., "Jews and the Ecumenical Councils", *Jewish Quarterly Review*, 1967.
- -----, "The Jews and the Roman Law", *Jewish Quarterly Review*, 1968.
- -----, "The Papal Bull *Sicut Iudaeis*", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Ed. Meir Ben-Horin, Leiden, 1962.
- HADAS-LEBEL, M., "Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain", *ANRW*, Berlin, 1979.
- HALDBERTAL, M., MARGALIT, A., *Idolatria*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- HARTOG, F., *Memorias de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia.*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 1999.
- HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1911.
- HENRIK PIETRAS, S., *L'escatologia della chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006.
- HJELM, I., "What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies", *Currents in Biblical Research*, 2004.
- HOROWITZ, E., "Visages du judaïsme: de la barbe en monde juif et de l'élaboration de ses significations", *Annales*, Vol. 49, 1994.
- JONES, A., *The Later Roman Empire 284-60. A Social, Economic and Administrative Survey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- JUSTER, J., *Les juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Geuthner, Paris, 1914.
- KALMIN, R., "Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity", *The Harvard Theological Review*, Vol. 87, 1994.
- KATZ, S., "Pope Gregory the Great and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, 24, Pennsylvania, 1933
- KRAABEL, A. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik II", en *ANRW*, Berlin, 1979.
- -----, "The disappearance of the 'God-Fearers'", *Numen*, Vol. 28, 1981
- KÜNZEL, R., "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", *Annales*, 1992.
- LANGMUIR, G., *Toward a definition of antisemitism*, University of California Press, 1990.
- LAPERROUSAZ, E.-M., "Qoumrân 40 ans après", *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 16, 1990.
- LEVI-STRAUSS, *La identité*, Petrel, Barcelona, 1981.
- LEVINE, I., "The Jewish patriarche (Nasi) in Third Century Palestine", *ANRW*, Berlin, 1979

- LIEBESCHUETZ, J., *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the age of Arcadius and Chrysostom*, Carendon, Oxford, 1992.
- LINDER, A., (Ed. y Trad.), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997.
- MAC MULLEN, R., *Christianity & Paganism in Fourth to Eight Centuries*, New Haven and London, Yale University Press, 1997.
- MARCOS, M., “Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)”, *Ilu*, 2004.
- MARKUS, R., *Gregory the Great and his world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
- -----, *The end of ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- -----, “Gregory the Great’s Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, n. 31, 1981.
- MARTINEZ MAZA, C., “La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno”, *Athenaeum*, 2006
- MAZZARINO, S., *La fine del mondo antico*, Milán, 1988.
- -----, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*. Milan, 1990
- MacMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- McCLAREN, J., “Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian”, *Journal for the Study of the New Testament*, n. 27, 2005.
- MEYEVAERT, P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, Variorum Reprints, Londres, 1977
- MINARD, P, Grégoire le Grand, *Registre des Lettres*, Les éditions du cerf, Paris, 1991.
- MOHERING, H.R., ‘The *Acta pro Judaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus’, en J.Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, vol. III, Leiden, 1975.
- MOMIGLIANO, *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996.
- ----- y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza, 1989.
- -----, *Essays on Ancient and Modern Judaism*, University of Chicago Pres, Chicago, 1978.
- -----, *Allien Wisdom. The limits of hellenization*, Cambridge Univ Press, 1990.
- -----, *Storia e storiografia Anticua*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- -----, *Pagine Ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987.
- MOMMSEN, T., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, traducción de ROUGÉ, J, introducción y notas de DELMAIRE, R., Les Editions Du Cerf, Paris, 2005.
- MOORE, R., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Critica, Barcelona, 1989.

- MORGAN, T., “Eusebius of Caesarea and Christian Historiography”, *Athenaeum*, 2005
- NEUSNER, J., “Theological Foundations of Tolerance”, *Gregorianum*, 2008.
- -----, “Physics in an Odd Idiom: The Stoic Theory of Mixtures in the Applied Reason of the Mishnah”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 52, 1989.
- -----, “Stable Symbols in a Shifting Society: The delusion of the Monolithic Gentile in Documents of Fourth-century Judaism”, *History of Religions*, 1985.
- -----, “Judaism at Dura-Europos”, *History of Religions*, 1964.
- -----, “Use of Pagan symbols after 70 C.E.”, *The Journal of Religion*, 1963.
- NEWMAN, L., *Jewish influence on Christian Reform Movements*, Columbia University Press, New York, 1925.
- NIRENBERG, D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la edad media*, Península, Barcelona, 2001.
- OLIN, M., “ ‘Early Christian Synagogues’ and ‘Jewish Art Historians’. The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos”, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 27, 2000.
- ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigótico-católico de España”, *Settimana di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980.
- OVADIAH, A., TURNHEIM, Y., “The Mosaic Pavement of the House of Kyrios Leontis”, *Rivista di archeologia*, 2003.
- PARENTE, F., “Arnaldo Momigliano e il Giudaismo. Tra Storia e autobiografia”, *Historiographie*, 16, 1989.
- PEREZ SANCHES, D., “Tolerancia religiosa y sociedad: Los judíos hispanos (IV-VI)”, Gerion, 1992.
- PETERSEN, J., “ ‘Homo omnino latinus’? The theological and cultural background of Pope Gregory the Great”, *Speculum*, n. 62, 1987.
- PIETRI, CH., *Roma Christiana*, École française de Rome, Paris, 1976.
- ----- (Dir.), *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, Ecole Française de Rome, Roma, 1999.
- POLIAKOV, L., *Historia del Antisemitismo*, Raices, Buenos Aires, 1988.
- PRICOCO, S., SIMONETTI, P., *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 2006.
- PUCCI BEN ZEEV, M., “Cosa pensavano I romani degli ebrei”, *Athenaeum*, 1987.
- -----, “Caesar’s decrees in the Antiquities: Josephus forgeries or authentic roman senatus consulta?”, *Athenaeum*, 1996.

- RABELLO, A., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani. Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Dott. A. Giuffr  Editore, Milan, 1987.
- - - - - - , "La première loi de Théodore II, C. Th. 16.8.18 et la fête de Pourim", *Revue historique de droit français et étranger*, n. 55, 1977.
- RAMELLI, I., "Elementi comuni della polemica antigudaica e di quella anticristiana fra I e II sec d.C.", *Studi Romani*, Roma, 2001.
- RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an age of transition*, University of California Press, Berkeley, 2005.
- RAPPAPORT, U., "Les juifs et leurs voisins a l' poque perse, hell nistique et romaine", *Annales*, Vol. 51, 1996.
- RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979
- ROBB, J., "Bova Marina Field Survey: Preliminary Report, 1997 season", Department of Archaeology - University of Southampton, Southampton, 1997.
- ROMERO, J. L., *La Edad Media*, FCE, México, 1995.
- ROSA, L. de, *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. Antichità e medioevo*, Laterza, Roma, 1989.
- ROTH, C., *The history of the Jews of Italy*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1946.
- RUTGERS, L., "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archaeology*, Vol. 96, 1992.
- - - - - - , "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's 'Jew and Gentile in the Ancient World' ", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 85, 1995.
- SABATÉ, F., - DENJEAN, C. (Eds.), *Chrétiens et Juifs au Moyen  ge. Sources pour le recherche d'une relation permanente*, Milenio, Lérida, 2007.
- SAID, E., *Orientalismo*, Grupo Random House Mondadori, Barcelona, 2005.
- SAVINO, E., "Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C", en LACERENZA, G., (comp.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Universit  degli studi di Napoli, Nápoles, 2005.
- SCHEID, J., "Pour une archéologie du rite", *Annales*, Vol. 55, 2000.
- SCHOLEM, G., *Le grande correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993.
- SEGURA RAMOS, B., "Tácito y los cristianos. La primera persecución", *Cuadernos de filología clásica. Estudios Latinos*, Vol. 20, 2002.
- SERFASS, A., "Slavery and Pope Gregory the Great", *Journal of Early Christian Studies*, 2006.
- SIMON, M., *Verus Israel.  tude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, E. de Boccard, Paris, 1964.

- SMALLWOOD, E., *The Jews under Roman rule*, E. J. Brill, Leiden, 1976.
- SORDI, M. (Comp.), *L'Impero Romano-Cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, Nuova Coletti, Roma, 1991.
- SOTOMAYOR, M., J.FERNANDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Editorial Trotta y Universidad de Granada, Madrid, 2005
- STERN, J., “Israël et l’Eglise dans l’exégèse de Saint Grégoire le Grand”, en *L’esegesi dei padri latini dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2000.
- STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, The Israel Academy sciences and Humanities, Jerusalem, 1976.
- SZNOL, S., “Sefer Ha Razim – el libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, *Erytheia*, n. 10, 1989.
- TEJA, R., *La “tragedia” de Efeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, 1995.
- - - - - - , *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999.
- TORREY, C., “The letters of Simeon the Stylite”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 1899.
- TREBOLLE BARRERA, J. – GARCIA MARTINEZ, F., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 1993.
- TREVISAN-SEMI, E., *Les Caraïtes. Un autre judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1992.
- TROIANI, L., “I lettori delle antichità giudaiche di Giuseppe. Prospettive e problemi”, *Athenaeum*, 1986.
- TRÜMPER, M., “The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered”, *Hesperia*, Vol. 73, 2004.
- TUCKER, B., “God-fearers: Literary foil or historical reality in the book of acts”, *Journal of Biblical Studies*, 2005.
- TURCAN, R., *The cults of the Roman Empire*, Blackwell publishers, Oxford, 1997.
- TURNHEIM, Y., “The eagle and the snake on synagogue lintels in the Golan”, en *Rivista di archeologia*, 2000.
- ULLMAN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1962.
- VERA, D., “Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell’Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo”, *Morfologie sociale e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. 3-9 aprile 1997*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 1998.

- VEYNE, P., “Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine”, *Annales*, Vol. 55, 2000.
- VIDAL-NAQUET, P., *Los judíos, la memoria y el presente*, FCE, Buenos Aires, 1996.
- VISMARA, C., “Il cimiteri ebraici di Roma”, en GIARDINA, A., *Società Romana e Imperio Tardoantico. Roma: política, economía, Paesaggio urbano*, Laterza, Roma, 1986.
- VITALE, M., “Recenti progressi dell’archeologia ebraica in Italia”, *Espacio, tiempo y forma*, 1993.
- VIVANTI, C., (Comp.) *Annali della storia d’Italia. Gli ebrei in Italia* (Vol. XI), Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996.
- WARDY, B., “Jewish Religion in Pagan Literature during the late Republic and Early Empire”, *ANRW*, Berlin, 1979.
- WHITE, L., “The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 80, 1987.
- - - - - - , “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, 1997.
- WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- ZAHAVY, T., *Studies in Jewish Prayer*, University Press of America, Lanham, 1990.
- ZURUTUZA, H., “Fronteras étnicas e identidades religiosas en los `Hombres de Iglesia de la Italia del Norte durante el siglo IV”, en MARCO SIMÓN, F., PINA POLO, F., REMESAL RODRÍGUEZ, J. (Eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo Antiguo*, Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003, Barcelona, *Instrumenta*, n. 16, 2004.
- - - - - - , “Emperadores, burócratas, magos y astrólogos” en ZURUTUZA, H., BOTALLA, H., *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano (Sociedad - Política - Religión)*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1998.
- ZURUTUZA, H., BOTALLA, H. (Comps.), *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (ss. III-IX)*, Rosario, 1995.
- - - - - - , “La Diocesi di Ravenna al tempo di Gregorio Magno: Il Vescovo *Marinianus*”, en *Ravenna da capitale imperiale a Capitale Esarcale*, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2005.
- - - - - - , *Gregorio Magno & su época. Homenaje al VIX centenario de su muerte*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.