



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

P

Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno

Autor:

Laham Cohen, Rodrigo

Tutor:

Zurutuza, Hugo Andrés

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

TESIS DOCTORAL

TÍTULO DE LA TESIS:

- **Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno**

DOCTORANDO:

- **Lic. Rodrigo Jaime Laham Cohen**
- DNI: 30.198.341
- N° Inscripción al Doctorado: 839.812/07
- E-mail: r_lahamcohen@hotmail.com
- Teléfonos: 4-931-1742 / 15-6-676-8860

DIRECTOR:

- **Dr. Hugo Andrés Zurutuza**
- DNI: 4.445.302
- E-mail: hzurutuza@hotmail.com
- Teléfono: 4814-1122

A mi viejo, Luis Laham Cohen, que de letras no sabía mucho pero me enseñó que la vida está en sonreír más y gruñir menos.

A mi madre, Sofia Aida Rabih, la mujer más fuerte que he conocido, por haber hecho posible que esta tesis exista.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN GENERAL | 8 |
| - AGRADECIMIENTOS..... | 8 |
| - DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA..... | 11 |
| - ORGANIZACIÓN DE LA TESIS Y CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS..... | 15 |
| | |
| PRIMERA PARTE: GREGORIO MAGNO | 21 |
| - EL ESCENARIO: LA PENÍNSULA ITÁLICA (SS. VI-VII)..... | 21 |
| - <i>CONSUL DEI</i> | 35 |
| - GREGORIO MAGNO FRENTE A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA..... | 48 |
| | |
| SEGUNDA PARTE: JUDÍOS HISTÓRICOS | 59 |
| - JUDÍOS HISTÓRICOS DURANTE LOS SIGLOS VI Y VII: EVIDENCIA EXTRAGREGORIANA..... | 60 |
| ▪ EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA: LA SINAGOGA DE BOVA MARINA..... | 70 |
| ▪ EVIDENCIA EPIGRÁFICA..... | 85 |
| ▪ GEOGRAFÍA DE LAS INSCRIPCIONES..... | 90 |
| ▪ LENGUA..... | 94 |
| ▪ ONOMÁSTICA..... | 99 |
| ▪ LA EPIGRAFÍA JUDÍA DE LOS SIGLOS VI Y VII: CONCLUSIONES..... | 102 |
| ▪ EVIDENCIA TEXTUAL SOBRE LOS JUDÍOS DE EUROPA OCCIDENTAL EN EL PERÍODO | 111 |
| ▪ GELASIO I..... | 112 |
| ▪ CASIODORO..... | 116 |
| ▪ ANÓNIMO VALESIANO..... | 118 |
| ▪ PROCOPIO DE CESAREA..... | 120 |
| ▪ VENANCIO FORTUNATO..... | 121 |
| ▪ GREGORIO DE TOURS..... | 124 |
| ▪ ISIDORO DE SEVILLA..... | 132 |
| ▪ CÁNONES CONCILIARES DEL SIGLO VI REFERIDOS A JUDÍOS..... | 137 |
| ▪ LA SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS EN TIEMPOS PREVIOS AL EPISCOPADO GREGORIANO: CONCLUSIONES..... | 146 |

| | | |
|---|--|-----|
| - | JUDÍOS HISTÓRICOS EN EL <i>REGISTRUM EPISTULARUM</i> DE GREGORIO MAGNO..... | 150 |
| ▪ | ESTADO DE LA CUESTIÓN..... | 150 |
| ▪ | FISONOMÍA DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS..... | 159 |
| ▪ | ASPECTOS GEOGRÁFICOS Y DEMOGRÁFICOS..... | 159 |
| ▪ | VÍNCULOS ENTRE COMUNIDADES JUDÍAS..... | 168 |
| ▪ | ACTIVIDADES ECONÓMICAS..... | 171 |
| ▪ | ASPECTOS GENERALES..... | 171 |
| ▪ | COMERCIANTES..... | 176 |
| ▪ | TERRATENIENTES..... | 187 |
| ▪ | COLONOS..... | 192 |
| ▪ | CONSIDERACIONES SOBRE LA POLÍTICA GREGORIANA FRENTE A LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LOS JUDÍOS..... | 198 |
| ▪ | ESTRUCTURA COMUNITARIA..... | 201 |
| ▪ | LENGUA..... | 203 |
| ▪ | ONOMÁSTICA..... | 205 |
| ▪ | INTERACCIONES ENTRE JUDÍOS Y CRISTIANOS. ENTRE LA TENSIÓN Y LA COEXISTENCIA PACÍFICA..... | 208 |
| ▪ | TENSIONES..... | 209 |
| ▪ | ATAQUES A CASAS DE CULTO JUDÍAS..... | 209 |
| ▪ | ENTORPECIMIENTO DE CELEBRACIONES..... | 224 |
| ▪ | CONVERSIONES FORZADAS Y CONVERSIONES INDUCIDAS..... | 228 |
| ▪ | RESTRICCIONES LEGALES: EL CASO DE LOS ESCLAVOS..... | 232 |
| ▪ | COEXISTENCIA PACÍFICA..... | 251 |
| ▪ | VÍNCULOS ECONÓMICOS..... | 252 |
| ▪ | VÍNCULOS SOCIALES..... | 254 |
| ▪ | VÍNCULOS RELIGIOSOS..... | 268 |
| - | EL JUDÍO DE LOS <i>DIALOGI</i> | 288 |
| ▪ | LOS <i>DIALOGI</i> | 290 |
| ▪ | LOS JUDÍOS EN LOS <i>DIALOGI</i> | 299 |
| ▪ | LOS JUDÍOS EN LOS <i>DIALOGI</i> : CONCLUSIONES..... | 306 |
| - | JUDÍOS HISTÓRICOS EN LA OBRA DE GREGORIO MAGNO: CONCLUSIONES GENERALES..... | 308 |

| | |
|---|------------|
| TERCERA PARTE: JUDÍOS HERMENÉUTICOS..... | 319 |
| - LOS JUDÍOS HERMENÉUTICOS Y EL DEBATE SOBRE LA LITERATURA <i>ADVERSUS IUDAEOS</i> | 319 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA OBRA DE GREGORIO MAGNO: APROXIMACIONES PREVIAS | 339 |
| - ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LA PROBLEMÁTICA JUDÍA EN EL CONJUNTO DE LA OBRA GREGORIANA..... | 344 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN EL <i>REGISTRUM</i> | 351 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LOS <i>MORALIA</i> | 356 |
| ▪ LOS <i>MORALIA IN IOB</i> | 356 |
| ▪ ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LOS <i>MORALIA</i> | 362 |
| ▪ REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LOS <i>MORALIA</i> | 364 |
| ▪ JUDEA COMO FIGURA EXPLÍCITA..... | 364 |
| ▪ REFERENCIAS BENÉVOLAS..... | 365 |
| ▪ REFERENCIAS AMBIGUAS..... | 368 |
| ▪ REFERENCIAS HOSTILES..... | 378 |
| ▪ APEGO IRRACIONAL A LA LEY..... | 379 |
| ▪ INCREDULIDAD..... | 382 |
| ▪ CÓMPLICES EN EL DEICIDIO Y PERSEGUIDORES..... | 385 |
| ▪ ISRAEL MANIPULADO..... | 390 |
| ▪ RESPONSABILIDAD DE ISRAEL..... | 393 |
| ▪ CASTIGOS..... | 395 |
| ▪ LA HEREDERA: LA GENTILIDAD..... | 398 |
| ▪ LOS JUDÍOS EN LOS <i>MORALIA</i> : CONCLUSIONES..... | 399 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LAS <i>HOMILIAE IN HIEZECHIHELEM PROPHETAM</i> | 403 |
| ▪ LAS <i>HOMILIAE IN HIEZECHIHELEM PROPHETAM</i> | 403 |
| ▪ ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS <i>HOMILIAE IN HIEZECHIHELEM</i> | 407 |
| ▪ REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS <i>HOMILIAE IN HIEZECHIHELEM</i> | 408 |
| ▪ JUDEA COMO FIGURA EXPLÍCITA..... | 408 |
| ▪ REFERENCIAS BENÉVOLAS..... | 408 |

| | |
|---|-----|
| ▪ REFERENCIAS AMBIGUAS..... | 409 |
| ▪ REFERENCIAS HOSTILES..... | 413 |
| ▪ INFERIORIDAD DE LA LEY..... | 414 |
| ▪ INCREDULIDAD..... | 415 |
| ▪ CÓMPLICES EN EL DEICIDIO Y PERSEGUIDORES..... | 417 |
| ▪ ISRAEL MANIPULADO..... | 419 |
| ▪ CASTIGOS..... | 419 |
| ▪ LA HEREDERA: LA GENTILIDAD..... | 421 |
| ▪ LOS JUDÍOS EN LAS <i>HOMILIAE IN HIEZECHHELEM PROPHETAM</i> : CONCLUSIONES..... | 421 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LAS <i>HOMILIAE IN EVANGELIA</i> | 423 |
| ▪ LAS <i>HOMILIAE IN EVANGELIA</i> | 423 |
| ▪ ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS <i>HOMILIAE IN EVANGELIA</i> | 431 |
| ▪ REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS <i>HOMILIAE IN EVANGELIA</i> | 432 |
| ▪ JUDEA COMO FIGURA EXPLÍCITA..... | 432 |
| ▪ REFERENCIAS BENÉVOLAS..... | 433 |
| ▪ REFERENCIAS AMBIGUAS..... | 435 |
| ▪ REFERENCIAS HOSTILES..... | 437 |
| ▪ APEGO IRRACIONAL A LA LEY..... | 437 |
| ▪ INCREDULIDAD..... | 439 |
| ▪ CÓMPLICES EN EL DEICIDIO Y PERSEGUIDORES..... | 442 |
| ▪ RESPONSABILIDAD DE ISRAEL..... | 444 |
| ▪ ISRAEL MANIPULADO..... | 444 |
| ▪ CASTIGOS..... | 445 |
| ▪ LA HEREDERA: LA GENTILIDAD..... | 447 |
| ▪ LOS JUDÍOS EN LAS <i>HOMILIAE IN EVANGELIA</i> : CONCLUSIONES..... | 448 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA <i>EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM</i> | 451 |
| ▪ LA <i>EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM</i> | 451 |
| ▪ REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LA <i>EXPOSITIO</i> | 454 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA <i>REGULA PASTORALIS</i> | 457 |
| ▪ LA <i>REGULA PASTORALIS</i> | 457 |

| | |
|---|-----|
| ▪ REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LA <i>EXPOSITIO</i> | 460 |
| - JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA OBRA DE GREGORIO MAGNO: CONCLUSIONES GENERALES | 463 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 470 |
| BIBLIOGRAFÍA GENERAL | 474 |
| - FUENTES (EDICIONES CRÍTICAS Y TRADUCCIONES)..... | 474 |
| - BIBLIOGRAFÍA..... | 480 |

INTRODUCCIÓN GENERAL

AGRADECIMIENTOS

La Tesis doctoral cierra un período de formación académica pero también, un ciclo en la vida. Un objetivo estrictamente universitario termina deviniendo, durante más de un lustro, en un aspecto central del cotidiano. Sin embargo, en el discurrir del camino, uno descubre la imposibilidad de avanzar en soledad y la necesidad de encontrar soporte no solo profesional sino también emocional. En virtud de ello, quiero que el texto empiece con agradecimientos.

Comenzaré por lo institucional. Agradezco, ante todo, a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cosmos donde me formé y donde desarrollé el doctorado. Espacio donde también trabajé, realidad que me llena de orgullo día a día. Del mismo modo, es inevitable nombrar al Instituto de Historia Antigua y Medieval de la mentada casa de estudios, lugar que se constituyó, por períodos, como mi segundo hogar. Inestimable fue el soporte financiero del CONICET, institución que me otorgó dos becas doctorales que me permitieron dedicar ocho horas del día (a veces más) a realizar mi investigación. A riesgo de herir susceptibilidades, agradezco también al Gobierno Nacional por la política de expansión de becas doctorales, la cual me permitió concluir el doctorado con mayor facilidad.

Debo mencionar también a la *Università degli Studi di Padova* y al *COIMBRA Group*, entidades que me otorgaron una beca de estudios para profundizar mi pesquisa en tierra itálica. Los tres meses que pasé en Padua no solo me permitieron lograr un alto nivel de actualización en materia de bibliografía sino también establecer fructíferos diálogos con especialistas en Historia Europea. No puedo dejar de nombrar a la Escuela Española de Roma, espacio en el cual permanecí 20 días durante 2009 en una estadía que contribuyó a obtener un primer acervo bibliográfico significativo. Es justo recordar la importancia de las bibliotecas de la UCA y del ISEDET, sitios en los cuales me acerqué a material sensible para mis trabajos.

En cuanto a las personas, Hugo Zurutuza, mi director, tanto de Licenciatura como de Doctorado, ha sido el individuo sin el cual esta tesis no existiría. Agradezco su confianza, no solo en relación a mi investigación sino también por haberme acercado a trabajar en la cátedra de Historia Antigua II. No puedo dejar de mentar a Horacio Botalla, codirector de tesis de Licenciatura, cuyos consejos también han contribuido a mis trabajos.

Quiero agradecer a Pablo Ubierna, quien apenas conociéndome y de modo desinteresado, me otorgó una ayuda invaluable en diversos campos de la producción científica. Similares palabras merece Raúl González Salinero, especialistas español en la historia de los judíos en la Antigüedad, quien, incluso antes de entrar en contacto personal conmigo, me envió sus excelentes trabajos. Del mismo modo, solo tengo palabras de agradecimiento para Maria Cristina La Rocca, mi tutora durante la estadía en la Universidad de Padua, así como también para su marido, Stefano Gasparri. Por otra parte, Sauro Gelichi y su mujer, Monica Longobardi, me ayudaron en mis investigaciones pero, sobre todo, me hicieron sentir parte de su familia mientras estuve en Italia. También Francesco Veronese, joven doctor en historia, hizo que mis días padovanos fueran más alegres.

No menos importante fue la ayuda que me proveyeron Liliana Pégolo, Ianir Milevski y Pier Franco Beatrice. La primera, con quien comparto un proyecto de investigación, ha sido muy importante en mi conocimiento del latín. Con Ianir he cursado dos seminarios de doctorado. Antes de ello, apenas conociéndolo, me envió bibliografía desde Israel. En cuanto a Beatrice, el frecuente diálogo que mantuve con él en Padua fue increíblemente fructífero. Tampoco puedo dejar de mencionar a Carlos Astarita y a Julián Gallego por, más allá de la distancia temática, estar siempre presentes en los momentos en que necesité asesoramiento. Quiero nombrar también a Nélide Vincent, Secretaria del Instituto de Historia Antigua y Medieval, por su continuo apoyo.

Párrafo aparte merece Esteban Noce, quien fue esencial en la constitución de este doctorado y dejó de ser un colega para ocupar el lugar de hermano, con lo que también empecé a tener una hermana, en su mujer, Jimena Etchechoury y un novel sobrinito, Lisandro Noce.

Paz Estevez, Vanina Neyra y Mariel Perez (en orden alfabético), fueron otras colegas que pasaron a ser amigas con las que compartí y comparto los éxitos y los sinsabores de

esta carrera. Otra amistad gané estudiando latín con Analía Sapere, brillante y metódica. No puedo dejar de nombrar a Carla Maglio, quien también comenzó como compañera de estudios y finalizó siendo una amiga maravillosa.

Mi familia siempre me acompañó en el proceso. La calidez de tíos y primos hizo aún más agradable esta etapa. Quiero resaltar a Leonardo Pergament y a Emilia Laham Cohen, porque confiaron en mí desde que elegí la carrera.

¿Cómo no mencionar a Jonathan Rosenfeld y a Ezequiel Najmanovich? Otros hermanos que me dio la vida y que me acompañaron a cada paso. No puedo olvidar, tampoco, las largas charlas con Gabriel Gowezniansky.

Quiero agradecer especialmente a mi novia, a Melina Di Miro, por acompañarme en el último año y medio de mi doctorado. Pero le agradezco, sobre todo, por llenarme de luz todos los días.

Sin dudas, esta Tesis dependió también de mi madre, quien, incluso en las adversidades más dolorosas, luchó por garantizar mis estudios. Si bien somos *sefaradim* supera con creces el concepto de *idische mame*. Aunque viviera 200 años, no tendría tiempo para agradecerle todo lo que hizo por mí.

Por último, recordar a mi padre, a Luis Laham Cohen. Tal vez parezca un lugar común pero cambiaría toda esta Tesis por un abrazo de él. Es doloroso no ser creyente. Pero me permito la licencia de creer que está, en algún lado, orgulloso de mí.

RODRIGO LAHAM COHEN

BUENOS AIRES

ABRIL DE 2013

DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA:

Ironizando sobre el seudónimo de Gregorio I, Theodor Mommsen lo definió como un pequeño gran hombre¹. No era el primero ni sería el último en menospreciar la figura de Gregorio Magno. La ausencia de debates teológicos complejos en sus textos, así como la autoría de una obra de las características de los *Dialogi*, generaron en la crítica, sobre todo decimonónica, la noción de un Papa que, en términos de Harnack, llevaba adelante un *Vulgärkatholizismus*². Como veremos, tales nociones han sido parcialmente rebatidas a lo largo del siglo XX, no solo por la relevancia histórica como hombre político del *Consul Dei* –así llamado por el autor anónimo de su epitafio³– sino también por un cambio de enfoque, en la historiografía contemporánea, respecto de la orientación de los discursos gregorianos a objetivos políticos y pastorales específicos.

Gregorio Magno será la principal plataforma heurística a partir de la cual desarrollaremos esta Tesis Doctoral. Precisamente el hecho de que haya escrito diversos tipos de textos, se traduce en amplias posibilidades para la investigación del judaísmo. A partir de su *corpus* heurístico, nos centraremos en los siguientes objetivos generales:

¹ MOMMSEN, T., “Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I”, *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, v. 1, 1893, p. 43:...*eines recht kleinen grossen Mannes*. Cuando citemos la bibliografía en las notas al pie, lo haremos siguiendo un criterio cronológico.

² HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, v. 3, Mohr, Freiburg-Leipzig-Tübingen, 1897, pp. 248-249. Luego de pasar revista a la obra gregoriana, se preguntaba retóricamente: “*Was ist vom Augustinismus hier geblieben? Alle die vulgärkatholischen Elemente, die Augustin zurückgeschoben und theilweise umgestimmt hat, sind mit doppelter Kraft wiedergekehrt!*”.

³ DE ROSSI, G. (ed.), *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, Philippi Cvggiani, Roma, 1888, p. 52. En torno al epitafio de Gregorio y a su simbolismo, se han realizado varios trabajos. Entre ellos, SANDERS, G., “L’*épitaphe de Grégoire le grand: banalité ou message?*”, 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, pp. 251-278; *Ibid.*, “Un fondateur de l’Europe: Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale”, en AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 1 : *Antiquité Tardive et christianisme ancien (III^e – VI^e siècles)*, Institut d’études augustiniennes, 1992, pp. 223-238; DAGENS, C., “Saint Grégoire le grand, Consul Dei”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, pp. 33-45; PIETRI, L., “Pastor et Consul Dei : Mission spirituelle et gouvernement temporel” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 841-852. Las palabras de Dagens (p. 33) son precisas: *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 ouvre 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.*

1. El estudio de la situación de los judíos en la Península Itálica en particular y de Europa Occidental en general, en el ocaso de la Antigüedad Tardía⁴.
2. El análisis de la imagen de los judíos presente en el entramado discursivo de Gregorio Magno así como también las razones de tal constructo.

El cumplimiento de estos objetivos generales depende, a su vez, de los siguientes objetivos particulares:

- A. Comprensión de la situación política, económica, social y religiosa de los judíos vislumbrada a través del *Registrum epistularum* con especial énfasis en las 26 epístolas referidas a la problemática y en un pasaje de los *Dialogi*. Enriquecimiento del horizonte de investigación tanto a través del estudio de evidencia epigráfica y arqueológica del período como de material literario contemporáneo al pontífice.
- B. Rastreo y clasificación de las referencias a judíos en particular y al judaísmo en general en toda la obra reconocida como gregoriana: *Registrum epistularum*, *Homiliae In Evangelia*, *Homiliae in Hiezechihalem*, *Regula pastoralis*, *Moralia in Iob*, *Dialogi* y *Expositio in Canticum Canticorum*. Análisis de la imagen del judío esbozada en los textos y puesta en relación con los auditorios específicos de cada una de las obras.

El cumplimiento de los objetivos permitió enriquecer y corroborar la hipótesis principal del trabajo. A saber, frente a un conjunto de colectivos judíos que, si bien sometidos coyunturalmente a tensiones producto de su condición religiosa, se encontraban

⁴ No es necesario, en el año 2013, aclarar la pertinencia de la Antigüedad Tardía como marco temporal legítimo y legitimado por la historiografía actual. Véase, como un adecuado y preciso estado de la cuestión, a MARCONE, A., "A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization", en *Journal of Late Antiquity*, v. 1, n. 1, 2008, pp. 4-19.

bien asentados en la Península Itálica, Gregorio Magno llevó a cabo una política de relativa tolerancia en la cual se permitía, acorde a la tradición romana y a una línea patrística heredera de Agustín, la continuidad del judaísmo. El obispo de Roma no veía con beneplácito la presencia judía pero no consideraba su desaparición una urgencia dado que existían problemas más acuciantes en la región y además, desde su perspectiva escatológica, la conversión de los judíos llegaría en el final de los tiempos. Su relativa tolerancia hacia los hebreos no impedía un posicionamiento firme frente a prácticas potencialmente expansivas como ser la posesión de esclavos cristianos o ciertas conductas proselitistas ni inhibía políticas de conversión moderadas, como el incentivo económico o la prédica. Por último, la utilización de tópicos antijudíos, observada en las obras exegéticas gregorianas, no responde a sus objetivos frente al judaísmo sino que se inscribe en las propias necesidades y herencias del discurso cristiano al cual el *Consul Dei* adscribía.

Para arribar a la comprobación de esta hipótesis general, fue necesario corroborar las siguientes hipótesis particulares:

- A. Gregorio Magno, en línea con la normativa imperial, sobre todo la vislumbrada en el *Código Teodosiano*, protegió a sinagogas y celebraciones judías, oponiéndose a obispos que llevaban a cabo usurpaciones o entorpecían la vida cotidiana de los hebreos. Rechazó la conversión forzada de los judíos y permitió la continuidad de las actividades económicas de aquellos excepto la posesión de esclavos.
- B. Gregorio Magno reprimió cualquier intento de expansión del judaísmo, sea a través de conversiones de esclavos o desarrollo de prácticas proselitistas. Aspiró a convertir a los judíos frente a los cuales poseía herramientas para lograrlo, como los colonos sicilianos que habitaban en tierras eclesiásticas.
- C. La problemática judía no se encontraba entre las prioridades de un obispo que debió lidiar con un territorio fragmentado política y religiosamente, así como también frente a diversas amenazas militares.

- D. La tónica antijudía presente en las obras exegéticas gregorianas es esporádica y prácticamente nunca refiere a judíos contemporáneos. La intensidad de la virulencia antijudía es menor a la de otros hombres de Iglesia –no aparecen, por ejemplo, referencias directas al deicidio– y se encuentra desconectada de la realidad cotidiana. Los judíos son, en tal plano, meras figuras testamentarias que operan como modelos negativos con el fin de afirmar la identidad cristiana y tornar inteligible el plan divino. Tal razón explica la virtual ausencia de *topoi* antijudíos en textos de bajo contenido exegético como el *Registrum*, la *Regula* y los *Dialogi*.

Si bien han existido autores que se han propuesto alcanzar objetivos similares, la mayoría de las investigaciones –como veremos en los respectivos estados de la cuestión– han presentado dos grandes problemas: ausencia de una perspectiva holística y falta de profundidad heurística.

En general, la mayoría de las obras que tratan sobre Gregorio Magno, dedican escasas páginas al tema judío. Por otra parte, los estudios sobre el judaísmo tardoantiguo y altomedieval realizan la misma operatoria parcial. En cuanto a los trabajos específicamente dedicados a Gregorio I y los judíos, no han efectuado un estudio sistemático y amplio que pusiera en diálogo la evidencia del *Registrum* con la del resto de los tratados gregorianos. La mayoría se ha concentrado en el epistolario, para resaltar la situación real de los judíos, tanto a nivel social como político y económico. Pero el riesgo de analizar el *Registrum* de modo aislado es doble. Por una parte implica el conocimiento de solo una parcela del pensamiento gregoriano, resignando la comprensión holística del personaje histórico y la subsiguiente contextualización de sus políticas. Por el otro, significa desechar un cúmulo de referencias al judaísmo que, más allá de cualquier debate sobre sus razones, contribuyó a deteriorar la imagen de los hebreos en tiempos sucesivos.

Es necesario, entonces, analizar y poner en diálogo al conjunto de la obra gregoriana para comprender tanto la praxis como el discurso frente a los judíos. De tal modo, además de clarificar su situación en la Península Itálica en los albores del Medioevo, es posible avanzar en la comprensión de las razones de la tónica antijudía en el discurso cristiano. Si bien, como veremos a lo largo de esta Tesis, James Parkes, Robert Markus y Jeremy Cohen

pusieron en evidencia la necesidad de analizar globalmente la obra gregoriana con el fin de alcanzar una cota de comprensión mayor respecto del tema judío, solo el último materializó tal objetivo y no lo hizo de modo sistemático. Por último, los escasos análisis que se han realizado sobre los tratados gregorianos no han tenido en cuenta los diversos auditorios a los cuales cada uno de ellos estaba destinado, impidiendo de tal modo establecer si los tópicos antijudíos variaban según el destinatario del mensaje.

Así, solo el *Registrum* recibió un análisis profundo de la problemática judía. El resto de los tratados fue analizado superficialmente en busca de *topoi* antijudíos a modo de muestra de la adscripción gregoriana a la literatura *adversus Iudaeos*. En ningún caso se realizó una lectura exhaustiva junto a la posterior recolección y clasificación de la evidencia con el fin de reconstruir el perfil judío creado por el *Consul Dei* en sus diversas obras. Tampoco se ha realizado una cuantificación de las menciones a judíos que permita poner de relieve las principales preocupaciones de Gregorio en lo que al judaísmo respecta.

ORGANIZACIÓN DE LA TESIS Y CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La delimitación de los objetivos de la Tesis dependió, sin duda, de la propia naturaleza de las fuentes. Las características de los textos estudiados condicionaron, también, la metodología utilizada en cada sección de la investigación. Ello derivó, como veremos, en la estructura que adoptó el trabajo. Explicitaremos, aquí, tanto la organización de la Tesis como la metodología seguida. Respecto de esta última, la expondremos con brevedad, dado que al comienzo de cada sección desplegamos las estrategias seguidas en la pesquisa.

En primer lugar, hemos dedicado la primera parte de la Tesis a analizar la figura de Gregorio I, enfatizando el estudio de su praxis política y religiosa. A su vez, aspiramos a clarificar el contexto en el que operó, con el fin de aumentar las posibilidades de comprender sus acciones. Para conocer las políticas del *Consul Dei* hemos dependido, principalmente, del estudio del *Registrum epistularum*⁵, así como también de las biografías

⁵ La edición que utilizaremos para analizar el *Registrum* es la de NORBERG, D. (ed.), *Gregorius Magnus. Registrum Epistularum*, CCSL 140 y 140A, Brepols, Turnhout, 1982. Traducciones: RECCHIA, V. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Lettere*, 4 vols., Città Nuova Editrice, Roma, 1996; MINARD, P. (trad.), *Grégoire le Grand, Registre des Lettres. Livres I-II*, SC. 370 y 371, Cerf, Paris, 1991; MINARD, P. – REYDELLET,

que se han escrito en los siglos posteriores. La lectura de todo el *corpus* ha contribuido, a su vez, a conocer en profundidad su cosmovisión.

El *Registrum* constituye, también, el núcleo heurístico de la segunda sección de la Tesis. El conjunto de 26 epístolas, no solo permite iluminar la situación de los hebreos en el orbe itálico sino que también representa, en algunas temáticas particulares, la única posibilidad de acceder a datos concretos sobre judíos, para Europa Occidental, en el período⁶. La importancia del epistolario gregoriano se relaciona, a su vez, con la ausencia de fuentes de origen judío que permitan reconstituir, a partir de una mirada endógena, el derrotero de los colectivos hebreos entre los siglos VI y VII.

Por supuesto que, tanto en Palestina como en Mesopotamia, los centros de producción talmúdica generaron discurso de modo prolífico. En oposición, la mayoría de las voces de los judíos de Europa Occidental no han llegado hasta nuestros días y, cuando lo han hecho, ha sido a través de textos cristianos. La única posibilidad de recuperar huellas no mediatizadas radica en el estudio de la epigrafía y la arqueología judía, a las cuales hemos dedicado sendos apartados, junto a otros dos destinados al estudio de fuentes contemporáneas a Gregorio, si bien en distintas geografías.

Cerrando la segunda parte de la Tesis, también analizamos un pasaje de los *Dialogi*⁷ en el cual un judío es protagonista. Aunque, como veremos en el apartado específico, tal obra gregoriana está constituida por relatos hagiográficos fantasiosos, de ella pueden extraerse algunos elementos verosímiles del rol ocupado por los judíos en la etapa.

Entonces, a partir de la evidencia presente en el *Registrum* y en los *Dialogi*, de los aportes del estudio de la escritura en material rígido, de los hallazgos arqueológicos y de la comparación con fuentes –tanto literarias como jurídicas– cercanas temporalmente al

M. (trads.), *Grégoire le Grand, Registre des Lettres. Livres III-IV*, SC. 520, Cerf, Paris, 2008. Otras ediciones críticas, de inferior calidad : EWALD, P. – HARTMANN, L. (eds.), *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, MGH, Berlín, 1892-1899; MIGNE, P. (ed.), *Sancti Gregorii Magni Registri Epistolarum, Patrologia Latina*, Garnier Fratres - Migne, v. 77, París, 1896, cc.442-1402. En la sección pertinente profundizaremos sobre la relevancia del *Registrum epistularum*.

⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 34; I, 42; I, 45; I, 66; I, 69; II, 45; II, 50; III, 37; IV, 9; IV, 21; IV, 31; V, 7; VI, 29; VII, 21; VII, 41; VIII, 23; VIII, 25; IX, 38; IX, 40; IX, 105; IX, 196; IX, 214; IX, 216; IX, 229; XIII, I; XIII, 13.

⁷ La edición más actual es la de PRICOCO, S. – SIMONETTI, P. (ed. y trad.), *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 2006, que cuenta, también, con traducción al italiano. También es rescatable, DE VOGÜÉ, A. – ANTIN, P. (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, SC. 251. 260 y 265, Cerf, París, 1978-1980. Traducciones en base al mismo texto latino: CALATI, B. (ed.) – AA.VV. (trads), *Opere di Gregorio Magno. Dialoghi*, Città Nuova, Roma, 2000.

*Consul Dei*⁸, la segunda sección de la Tesis analiza las diversas facetas de los judíos en tiempos de Gregorio Magno. Se busca aprehender, dentro de las posibilidades de los testimonios, no solo la organización y la dinámica interna de cada colectivo hebreo sino también la forma en la cual se desarrolló la interacción entre judíos y cristianos en el período.

La metodología aquí seguida ha sido la siguiente. En primer lugar, hemos relevado los restos arqueológicos de la sinagoga de Bova Marina con el fin de obtener información sobre el modo en que operaba una casa de culto judía en un período contemporáneo a Gregorio Magno. Los restos materiales de tal sinagoga nos han permitido reflexionar sobre el verdadero alcance de las normas contra judíos, así como también nos han llevado a considerar diversos patrones de asentamiento por parte de los hebreos, en relación a su potencial vinculación con el medio cristiano.

En segundo término, hemos recuperado, a través de la epigrafía, las escasas voces judías que han llegado hasta nuestro tiempo. A partir de los restos, establecimos los sitios donde consta su presencia. Además, a través del contenido, exploramos la lengua utilizada por los hebreos y su onomástica con el fin de observar coincidencias y diferencias con la mayoría cristiana. Así, la epigrafía nos ha permitido un acercamiento a algunos de los patrones culturales de los judíos del período. Por otra parte, la comparación con inscripciones previas y posteriores, ha habilitado la visualización de procesos de transformación internos.

El cuadro general se completó con el análisis de las menciones a judíos realizadas por autores cristianos de Europa Occidental que vivieron entre los siglos V y VII. Gracias a tal material, pudimos obtener elementos para realizar comparaciones con las referencias a judíos halladas en el *Registrum* y en los *Dialogi*. El estudio de los cánones del período contribuyó, también, a la comprensión de la situación.

Construido así el contexto a través de tales fuentes, investigamos las 26 epístolas del *Registrum* referidas a judíos. A través de una lectura profunda del material, extrajimos una importante cuantía de información que tuvo por objetivo cubrir, como se verá en cada apartado, todas las áreas posibles. Por otra parte, también hemos prestado atención al

⁸ Se hará hincapié en el estudio de los códigos de Teodosio y de Justiniano, así como también de los cánones emanados desde los diversos concilios del período. En cuanto a autores cercanos temporalmente a Gregorio, aunque en otra geografía, el énfasis estará en Gregorio de Tours y en Isidoro de Sevilla.

registro utilizado por el *Conul Dei* para referirse a los hebreos, con el fin de vincular su praxis con aspectos discursivos y para poder comparar, ya en la tercera parte de la Tesis, las menciones a judíos presentes en epístolas con los tópicos antijudíos de los tratados.

Los *judíos históricos* dejan lugar a los *judíos hermenéuticos* en la tercera parte de la Tesis. Si del *Registrum* y, en menor medida, de los *Dialogi*, es posible extraer información sobre judíos concretos, en el resto de la obra gregoriana solo podemos acceder a la imagen de estos inserta en el entramado discursivo cristiano. *Hermeneutical Jew* fue el término utilizado por Jeremy Cohen para describir tal perfil⁹, mientras que Gilbert Dahan acuñó *juif théologique*¹⁰. Robert Markus, por su parte, habló del *Gregory's Jew*¹¹.

Fuera del *Registrum*, el Papa menciona en escasísimas oportunidades a judíos contemporáneos a su tiempo y nunca lo hace para suministrar información puntual. La abrumadora mayoría de las referencias a hebreos son genéricas y se insertan en la práctica exegética del obispo de Roma. En los *Moralia*¹², las *Homiliae in Hiezechihelam*¹³, las *Homiliae in Evangelia*¹⁴, la *Regula pastoralis*¹⁵ y en la *Expositio in Canticum Canticorum*¹⁶

⁹ COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, California, 1999, pp. 2-3. El pasaje se citará en el comienzo de la tercera sección de la Tesis.

¹⁰ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Cerf, París, 1999, p. 585. Este pasaje, también, será citado en el comienzo de la tercera sección de la Tesis.

¹¹ MARKUS, R., "The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos", en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, p. 2: *In speaking of Gregory's Jew, I want to be clearly understood to have in mind the Jew in his writings, above all in his homilies concerned with the exegesis of biblical texts, rather than the Jew in the synagogues of Italian towns or on church lands, about whom he sometimes writes to his agents or to other bishops.*

¹² La mejor edición es, sin dudas, la de ADRIAEN, M. (ed.), *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, CCSL 143, 143A y 143 B, Brepols, Turnhout, 1979-1985. Traducciones: RICO PAVÉS, J. (trad.), *Gregorio Magno. Libros Morales/1-2*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998-2004 (Hasta la fecha solo hasta el libro X); AA.VV. (trads.), *Grégoire le Grand. Morales sur Job*, SC. 32b, 212, 221, 476, 525, 538, Cerf, París, 1975-2010 (solo han sido publicados algunos libros).

¹³ Trabajaremos a partir de ADRIAEN, M. (ed.), *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, CCSL 142, Brepols, Turnhout, 1971 (*In Hiez.* desde aquí). Traducciones: GALLARDO, P. – MELQUIADES, A. (trad. y ed.), *Obras de San Gregorio Magno*, Editorial Católica, Madrid, 1958; MOREL, C. (trad.), *Grégoire le Grand. Homélie sur Ézéchiél*, SC. 327 y 360, Cerf, París, 1986-1990; RECCHIA, V. (ed.), GANDOLFO, E., (trad.), *Gregorio Magno. Omelie su Ezechiele*, Città Nuova, Roma, 1992.

¹⁴ La edición más recomendada es la de ÉTAIX, R. (ed.) *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, Brepols, Turnhout, 1999 (*In ev.* desde aquí). Traducciones: GALLARDO, P. – MELQUIADES, A. (trad. y ed), *Obras de San Gregorio Magno, op. cit.*; CREMASCOLI, G. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Città Nuova, Roma, 1994; ÉTAIX, R. – MOREL, C. – JUDIC, B. (eds. y trads.), *Grégoire le Grand. Homélie sur l'Évangile. Homélie I-XX*, SC. 485, Cerf, París, 2005; ÉTAIX, R. – BLANC, G. – JUDIC, B. (eds. y trads.), *Grégoire le Grand. Homélie sur l'Évangile. Homélie XXI-XL*, SC.522, Cerf, París, 2008.

¹⁵ Dado que no fue publicada una versión para el *Corpus Christianorum*, la mejor edición del texto latino junto a su traducción al francés, en JUDIC, B. - ROMMEL, F. – MOREL, C. (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Règle Pastorale*, SC. 381-382, Cerf, París, 1992. Traducciones: GALLARDO, P. – MELQUIADES, A. (trad. y ed), *Obras de San Gregorio Magno, op. cit.*

–excluimos de la investigación a *In Librum primum Regum* dado que la autoría gregoriana de tal obra ha sido descartada por la mayor parte de la crítica¹⁷ – solo se observan *topoi* referidos a los judíos, la mayoría de ellos enmarcados en la denominada tradición *adversus Iudaeos*¹⁸. Estas imágenes estereotipadas, herederas de la hermenéutica cristiana y disociadas de la realidad cotidiana, poco nos aportan al cuadro social de judíos y cristianos entre los siglos VI y VII. No obstante, sí permiten otro tipo de aproximación que se inscribe en el segundo objetivo general descripto: el estudio de la imagen de los judíos que se desprende de la exégesis gregoriana.

Mucho se ha debatido sobre las implicancias de la tópica antijudía en los discursos cristianos. Si bien analizaremos en profundidad el derrotero de la literatura *adversus Iudaeos* en el estado de la cuestión que abre la tercera parte de la Tesis, es necesario recordar, aquí, que las líneas han sido, principalmente, dos: o bien los *topoi* antijudíos

¹⁶ La edición más importante es la de VERBRAKEN, P. (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum*, CCSL 144, Brepols, Turnhout, 1963. Traducciones: BÉLANGER, R., *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC. 314, Cerf, París, 1984 y LEONARDI, C. (Trad.), *Opere di Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma, 2011.

¹⁷ Solo se cuenta con un manuscrito de *In Librum primum Regum*. El debate sobre la obra, cuya autoría ya era considerada dudosa, fue abierto por De Vogüé en 1996, quien la consideró labor de Pedro, un desconocido monje de Cava que devino abad en Venosa. En efecto, una crónica de tal monasterio (*Chronicon Venusinum*) refería a la constitución de un comentario al *Libro de Reyes* por parte de Pedro en el siglo XII. Tal cuestión, sumada al hecho de que no existen noticias, a lo largo del Alto Medioevo, sobre el comentario gregoriano y que el estilo y la religiosidad que se desprende de la obra se adecúan más al siglo XII que al VII, llevó a la mayor parte de la crítica a aceptar la nueva hipótesis y a descartar, así, la autoría gregoriana. A partir de allí, la posición ha logrado consenso al punto que los últimos tomos de *Sources Chretiennes* ya atribuyen la obra a Pedro de Cava. Un ferviente defensor de la autoría gregoriana, aceptando la existencia de interpolaciones tardías, ha sido Giorgio Cracco. Un seguimiento actualizado sobre el debate en la introducción de Guido Gargano a la traducción italiana de 2007 y en la entrada correspondiente de la *Enciclopedia Gregoriana* a cargo de Lucia Castalti. DE VOGÜÉ, A., “L’Auteur du Commentaire des Rois attribué a saint Grégoire: un moine de Cava?”, *Revue Bénédictine*, v. 106, 1996, pp. 319-331; GUEVIN, B., “A New Gregorian Controversy: The Authorship of the Commentary on First King in Doubt”, *American Benedictine Review*, v. 50, 1999, pp. 437-443; DE VOGÜÉ, A., “Du nouveau sur les *Dialogues* de saint Grégoire?”, *Collectanea Cisterciensia*, v. 62, n. 2, 2000, pp. 193-198; CASTALDI, L., “*In Librum primum Regum expositionum libri VI*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 290-312; CRACCO, G., “Alla ricerca dell’ultima grande opera di Gregorio Magno: L’expositio in librum I Regum”, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, v. 70, 2006, pp. 7-43; GARGANO, G. – GANDOLFO, E. (ed. y trad.), *Commento al primo libro dei Re/I*, Città Nuova, 2007; CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008, pp. 180-182; CRACCO, G. – CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno e i ‘Libri dei Re’” en ROUSSEAU, P. – PAPOUTSAKIS, M. (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Ashgate, Burlington, 2009, pp. 223-258. La edición más valiosa continúa siendo la de VERBRAKEN, P. (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum*, op. cit. También, DE VOGÜÉ, A. – VUILLAUME, C. (eds y trads.), *Grégoire le Grand. Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, SC. 351 y 391, Cerf, París, 1989-1993 ; DE VOGÜÉ, A. (ed.), *Grégoire le Grand (Pierre de Cava). Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, SC. 432, 449, 469 y 482, 1998-2004.

¹⁸ Trabajaremos sobre la problemática en la tercera sección de la Tesis.

respondían a un conflicto real entre hebreos y cristianos, o bien eran un producto estrictamente teológico, tributario de la propia lógica del mensaje cristiano.

En este sentido, descubrimos que la riqueza y variedad del *corpus* heurístico gregoriano permite realizar una contribución valiosa al debate que, al día de hoy, dista de estar resuelto. Con tal fin, recolectamos, clasificamos y cuantificamos las referencias a judíos para ponderar el peso de la problemática en sus discursos. A partir de allí, sumando un análisis cualitativo de las menciones más significativas, desenmarañamos las posibles causas de la utilización, al menos en Gregorio, de los *topoi* antijudíos. La potencialidad de la investigación, insistimos, radica en que, frente a textos destinados a auditorios diversos, los tipos de referencias a judíos utilizados por Gregorio, variaron. Por tal razón, el estudio de la temática en cada obra ha sido asociado, a su vez, al auditorio específico al cual estaba destinada. Como se verá, los resultados han demostrado que, para el caso gregoriano, no fue un conflicto real –el cual, sin dudas, existía– el que fomentó la utilización de tópicos antijudíos sino la lógica misma del mensaje cristiano de la época. Queda en claro, entonces, que la metodología seguida en los dos segmentos centrales es diferente –insistimos– a causa de los atributos de las fuentes investigadas. Los dos grandes bloques que conforman la Tesis se cierran con conclusiones generales. Por tanto, las consideraciones finales que cierran el trabajo son breves y apuntan a recuperar los principales hitos del proceso de investigación. Por último se detalla la bibliografía consultada.

PRIMERA PARTE: GREGORIO MAGNO

EL ESCENARIO: LA PENÍNSULA ITÁLICA (SS. VI-VII)

¿Dónde está ya el Senado? ¿Dónde ya el pueblo? Quedaron quebrantados los huesos, se han consumido las carnes, todo tipo de dignidades seculares se ha extinguido en ella. Toda la composición ha hervido. Y a nosotros mismos, los no pocos que permanecemos todavía, nos cercan cotidianamente las espadas y cada día nos oprimen innumerables tribulaciones¹⁹.

El pasaje que abre esta sección ha generado un gran impacto en la crítica. Ferdinand Gregorovius, luego de analizarlo, afirmó categóricamente: “*Sie war die leichenrede, welche der Bischof am Grabe Rom’s hielt*”²⁰. La situación en la que Gregorio pronunció tales palabras estimulaba, sin dudas, la construcción de un discurso tan sombrío. La ciudad de Roma se encontraba asediada por los longobardos y el obispo anunciaba, explícitamente, que debía interrumpir su relato²¹. No debemos perder de vista, sin embargo, que este famoso pasaje se encuentra impregnado con la retórica de un hombre que veía el fin de los tiempos como una realidad cercana. Precisamente, Claude Dagens remarcó hacia 1970 que en Gregorio convivían la imagen de un tiempo de calamidades con la de una Iglesia triunfante que se imponía en cada resquicio de la tierra²². No obstante –razonaba el

¹⁹ GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, II, 6, 22, 560-565: *Vbi enim senatus? Vbi iam populus? Contabuerunt ossa, consumptae sunt carnes, omnis in ea saecularium dignitatum ordo extinctus est. Excocta est uniuersa compositio eius. Et tamen ipsos non paucos qui remansimus adhuc cotidie gladii, adhuc cotidie innumerae tribulationes premunt.* Traducción propia. Traducción propia.

²⁰ GREGOROVIVS, F., *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Gotta’schen Buchhandlung, v. 2, 1869, p. 46.

²¹ GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, II, X, 24, 607-613. Citaremos el pasaje en pp. 44-45.

²² DAGENS, C., “La fin des temps et l’Église selon Saint Grégoire le Grand”, *Recherches de Science Religieuse*, v. 58, 1970, p. 274. Sobre la perspectiva escatológica gregoriana han hablado la mayoría de los especialistas. Existen, también, trabajos específicos. Entre ellos: SAVON, H., “L’Antéchrist dans l’œuvre de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand*.

francés– en este pasaje de las *Homiliae in Hiezechihelam* Gregorio aparecía como “...un patriote qui s’exprime ici, intensément attache à toute l’histoire de l’empire”²³.

Más allá de la posible exageración del pontífice, no solo la evidencia literaria, sino también la arqueológica, confirman el marcado retroceso demográfico de la ciudad durante el siglo VI. Las estimaciones, si bien basadas en cálculos de difícil corroboración, arrojan cifras que oscilan entre los 20.000 y los 200.000 habitantes (nótese la distancia entre la ponderación más pesimista y la más optimista²⁴). La descripción que hacía Charles Pietri, quien se apoyaba parcialmente en el ya clásico trabajo de Richard Krautheimer²⁵, es clara:

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

*Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 389-204; SINISCALCO, P., “Le età del mondo in Gregorio Magno”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 377-387; CICCARESE, M., *Visioni dell’aldilà in Occidente. Fonti, Modelli, Testi*, Nardini, Florencia, 1987, pp. 115-123; CREMASCOLI, G., “La fine dei tempi in Gregorio Magno”, *Parola, spirito e vita*, v. 36, n. 2, 1997, pp. 283-295; FAUCI, C., *Il senso della vita, il destino dell’uomo. La teología della storia nelle epistole ed Omelie di Gregorio Magno*, Grafite, Nápoles, 2000; HESTER, K., *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great. The Christological Synthesis of Gregory’s Morals on the Book of Job*, Paternoster, Milton Keynes, 2007. Retornaremos al tema al analizar más adelante la noción gregoriana de la conversión judía en el fin de los tiempos.*

²³ DAGENS, C., “La fin des temps et l’Église selon Saint Grégoire le Grand”, *op. cit.*, p. 281.

²⁴ Rouche estimaba un número que oscilaba entre 100.000 y 200.000 habitantes. Para Pietri, la población total estaba en una franja de entre 30.000 y 90.000 seres humanos. Brown afirmó que los romanos del tiempo gregoriano no superaban los 50.000. Cocchini, por su parte, acercaba una cifra similar a la de Rouche. Wickham, en una perspectiva más negativa, estableció un guarismo ubicado entre las 20.000 y las 40.000 almas para el siglo VII. Tabata, ya en el 2009, consideró que existían alrededor de 50.000 habitantes antes del 550 d.C., pero dejó en claro que la ausencia de evidencia clara había generado un arco demasiado amplio de opciones. ROUCHE, M., “Grégoire le Grand face a la situation économique de son temps”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *op. cit.*, p. 44; BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad Occidental*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 121; COCCHINI, F., “La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno”, en SINISCALCO, P. – PANI ERMINEI, L. (comps.), *La comunità cristiana di Roma*, v. 1, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000, p. 194; WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 33; TABATA, K., *Città dell’Italia nel VI secolo D.C.*, Bardi, Roma, 2009, p. 295. Es valioso, para comprender la dificultad para establecer números precisos, el texto de GATTO, L., “Riflettendo sulla consistenza demografica della Roma altomedievale”, en DELOGU, P. (ed.), *Roma Medievale. Aggiornamenti*, All’insegna del Giglio, Florencia, 1998, pp. 143-158. Un actual e innovador enfoque sobre las dinámicas poblacionales en la Italia Medieval, con especial hincapié en los siglos VI y VII, en BARBERA, I. – DALLA ZUANNA, G., “Le dinamiche della popolazione nell’Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici”, *Archeologia Medievale*, v. 34, 2007, pp. 19-42.

²⁵ KRAUTHEIMER, R., *Rome: Profile of a City, 312-1308*, Princeton University Press, Princeton, 1980. Sobre la situación demográfica de la *ciudad eterna* en el período, véase pp. 62-65. Precisamente en p. 65 sostiene que, en tiempos de Gregorio, Roma albergaba 90.000 habitantes.

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 moenia²⁶.

Pero el mismo autor del monumental trabajo *Roma Christiana*²⁷ recordaba, con claridad meridiana, que la vitalidad de la ciudad del Tíber no debía ponderarse exclusivamente en relación a los edificios públicos del período previo. En una ciudad donde la relación entre laicos y religiosos era de 30 a 1 o, incluso, de 20 a 1²⁸, eran las iglesias el corazón que marcaba el pulso de la vida cotidiana²⁹. Letizia Ermini Pani comprendió bien tal lectura y enfatizó que, incluso en el peor momento de la Roma gregoriana, la ciudad era transitable y las iglesias –su nuevo centro de gravedad– se encontraban activas³⁰.

Además, en muchos casos, en lugar de abandono se verificaba reutilización, en línea con un concepto de ciudad adaptado, insistimos, a nuevos patrones urbanísticos³¹. Incluso

²⁶ PIETRI, C., “La Rome de Grégoire” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., p. 14.

²⁷ *Ibid.*, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, École Française de Rome, Roma, 1976.

²⁸ *Ibid.*, “La Rome de Grégoire”, op. cit., p. 30.

²⁹ Pietri fue el editor de un importante coloquio en torno a los tiempos en el mundo cristiano. Véase PIETRI, C. (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age – IIIè-XIIIè*, CNRS, Paris, 1984. Robert Markus, por su parte, consideraba que en el tiempo de Gregorio Magno, el “Mundo antiguo” y su secularización habían llegado a su fin, siendo el pulso impuesto por la institución eclesiástica el que regía los ritmos de las ciudades. MARKUS, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

³⁰ ERMINI PANI, L. “La Roma di Gregorio Magno”, en ERMINI PANI, L. (ed.), *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*, v. 1, Vallicelliana, Roma, 2007, pp. 19-47.

³¹ BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-880*, British School at Rome, Roma, 1984, pp. 39 ss.; HEITZ, C., “Les monuments de Rome a l'époque de Gregoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand*, op. cit., pp. 31-38; BAVANT, B., “Cadre de vie et habitat urbain in Italie centrale Byzantine (Vie-VIIIe siècle)”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps Modernes*, v. 101, n. 2, 1989, pp. 465-532; DELOGU, P., PAROLI, L. (eds.), *La storia economica nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, All'insegna del Giglio, Florencia, 1993; FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell'alto medioevo italiano alla luce dell'archeologia*, École française de Rome – Università degli Studi di Siena, Florencia, 1994; AUGENTI, A., “Il potere e la memoria. Il Palatino tra IV e VIII secolo”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, v.111, 1999, pp. 197-207; PERGOLA, PH., “Il suburbio romano in età tardoantica ed altomedievale”, en *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, v. 111, 1999, pp. 267-273; ROSSELLA, R., “Il Colosseo. Destrucción e riuso tra IV e VIII secolo”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, v. 111, 1999, pp. 183-195; FILIPPI, D., “Il Campidoglio tra alto e basso Medioevo. Continuità e modifiche dei tracciati romani”, *Archeologia Medievale*, v. 27, 2000, pp. 21-38; DELOGU, P., “*Solium imperii-urbs ecclesiae. Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*”, *Memorias de la Real*

los enterramientos intramuros, tal como afirmaban Roberto Meneghini y Riccardo Santangeli Valenzani, no son indicios directos de abandono o desorganización³². En zonas vecinas al Celio, por ejemplo, las nuevas tumbas no fueron dispuestas de modo caótico o espontáneo y se encontraban cerca de vías de comunicación que, según la evidencia, estaban activas³³. Los autores insistían, de hecho, en que esta reutilización respondía no solo a una cuestión espacial sino al cambio de los patrones culturales y a la superación de la repulsión clásica a la convivencia entre muertos y vivos³⁴.

Ahora bien, aunque el panorama esbozado por la arqueología sea menos dramático que el generado por las fuentes literarias, es evidente que Roma en particular y la Península Itálica en general atravesaban un período sombrío³⁵. En palabras de Chris Wickham:

*Overall, the aristocracy of early medieval Italy—Byzantine and Lombard alike—although they still lived in cities, were far poorer than their predecessors, or their eleventh-century successors in their tower houses. And their neighbors, artisans or shopkeepers or servants, were poorer still*³⁶.

Gregorio, nacido y criado en el seno de una familia senatorial que poseía consciencia de un pasado donde Roma había alcanzado una cifra cercana al millón de habitantes, percibía la gravedad de la situación. Las contingencias, además, tornaban palpable la noción de una ciudad en aprietos: epidemias, guerra y hambre sacudían, de modo

Accademia de Buenas Letras de Barcelona, v. 25, 2000, pp. 83-108; SINISCALCO, P. – PANI ERMINI, L. (comps.), *La comunità cristiana di Roma*, op. cit.; PERGOLA, P. – SANTANGELI VALENZANI, R. – VOLPE, R. (eds.), *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, École Française de Rome, Roma, 2003.

³² MENEGHINI, R. – SANTANGELI VALENZANI, R., “Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo” en DELOGU, P., PAROLI, L. (Eds.), *La storia economica nell’alto Medioevo op. cit.*, pp. 89-111. Véase también OSBORNE, J., “Death and Burial in Sixth-Century Rome”, *Echos du Monde Classique*, v. 28, 1984, pp. 291-299; REBILLIARD, E., *Église et sépulture dans l’Antiquité tardive (Occident latin, IIIe-VIe siècles)*, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003.

³³ MENEGHINI, R. – SANTANGELI VALENZANI, R., “Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo”, op. cit., p. 109. Los autores llegan a hipotetizar sobre la existencia de algún tipo de centro de decisiones que organizara los enterramientos.

³⁴ *Ibid.*, pp. 109-111.

³⁵ GASPARRI, S., “La situazione storica al tempo di Gregorio Magno”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 27-40.

³⁶ WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages*, op. cit., p. 650. Es de remarcar que Wickham, en diversos trabajos ya había afirmado, en consonancia con lo aquí citado del *Framing*, que el Alto Medioevo Italiano había presenciado un mejoramiento relativo –valga el énfasis en el término– de las condiciones de vida del campesinado. Un análisis minucioso en WICKHAM, C., *Land and Power: Studies in Italian and European Social History*, British School at Rome, Roma, 1994, pp. 99-118.

intermitente, a las poblaciones itálicas de la segunda parte del siglo VI. El antecesor de Gregorio I, Pelagio II, había muerto por la peste y el propio episcopado gregoriano había sido inaugurado con una procesión tendiente a aplacar, en la lógica cristiana, la ira divina³⁷. Las *Homiliae in Hiezechihalem*, como hemos afirmado, fueron pronunciadas en los albores de un asedio longobardo, uno de los tantos que había sufrido la *ciudad eterna* desde la Guerra Gótica.

Precisamente el conflicto entre bizantinos y godos fue aquel que generó heridas más profundas en la región. La conquista emprendida por Belisario y luego por Narsés, estuvo plagada de marchas y contramarchas que incluyeron el deterioro –cuando no la destrucción– de ciudades como Milán y Roma, para nombrar a las más significativas. Si bien ha sido exagerado el bienestar de la época teodoriana³⁸ y las aristocracias itálicas ya se encontraban en un proceso de retroceso económico, la Guerra Gótica contribuyó a agravar la caída³⁹. A la penuria económica se sumó la desaparición del Senado y el éxodo de una parte importante de la aristocracia senatorial⁴⁰. Además, se aceleró de modo claro, como veremos en breve, el proceso de militarización de los liderazgos locales. En palabras

³⁷ Reenviamos nuevamente a ERMINI PANI, L. “La Roma di Gregorio Magno”, *op. cit.*, donde la autora realizó un exhaustivo análisis de tal procesión con el fin de profundizar el estudio de la topografía de Roma en tiempos de Gregorio Magno.

³⁸ BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers*, *op. cit.*, pp. 1-26; ARMORY, P., *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; LA ROCCA, C. (ed.), *Italy in the Early Middle Ages : 476-1000*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

³⁹ HOLMES, W., *The Age of Justinian and Theodora. A History of the Sixth Century A.D.*, Gorgias Press, New Jersey, 2002 (1905), pp. 544-583 y 624-667; BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers*, *op. cit.*, pp. 27-33; CAMERON, A., *Procopius and the Sixth Century*, University of California Press, Berkeley, 1985, cap. 12: “Procopius and Italy”, pp. 190-209; DAGRON, G., “Rome et l’Italie vues de Byzance” (IV^e-VII^e siècles), en AA.VV., *Bisanzio, Roma e l’Italia nell’alto medioevo*, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1988, pp. 46-72; BONINI, R., “Giustiniano e il problema itálico”, en AA.VV., *Bisanzio, Roma e l’Italia nell’alto medioevo*, *op. cit.*, pp. 73-92; KAEGI, W., “The Capability of the Byzantine Army for Military Operations in Italy”, en CARILE, A. (ed.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente. Congresso Internazionale. Ravenna, 28 settembre – 2 ottobre 1992*, Longo Editore, Rávena, 1995, pp. 80-99; EVANS, J., *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*, Routledge, Londres–Nueva York, 1996, pp. 136-151; SOTINEL, C., “Les églises et la reconquista bizantine : Italia”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III, *op. cit.*, pp. 719 ss.; LEE, A., “The Empire at War”, en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 113-133; POHL, W., “Justinian and the Barbarian Kingdoms”, en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, *op. cit.*, pp. 448-476.

⁴⁰ BERTOLINI, O., “Appunti per la storia del Senato di Roma durante il dominio bizantino”, en BANTI, O. (ed.), *Scritti scelti di storia medievale*, Il Telegrafo, Livorno, 1968, pp. 228-268; GABBA, E. (ed.), *Il Senato nella Storia, t.1: Il Senato nell’età romana*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1998 [es especialmente valioso el artículo de Cracco Ruggini “Il Senato fra due crisi (III-VI secolo)”, pp. 341-358]; BURGARELLA, F., “Il Senato”, en AA.VV., *Roma nell’Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2001, pp. 121-175.

de Robert Markus, los efectos de la conflagración crearon un “*new social landscape*”⁴¹. Como se observa en el pasaje de Wickham apenas citado, las condiciones de los segmentos menos privilegiados eran, sin dudas, peores⁴².

La situación ganó en complejidad con la irrupción de los longobardos en el 568⁴³. Aunque en la actualidad se han matizado –adecuadamente desde nuestro punto de vista– los supuestos efectos devastadores de la invasión⁴⁴, es evidente que, a un paisaje ya alterado por la Guerra Gótica, la adición de una nueva conflagración potenció la dislocación de la región. Más aún, el conflicto no se resolvió velozmente y, en tiempos de Gregorio, la misma Roma fue asediada y varias ciudades cambiaron de mano, con los trastornos que ello conllevaba. Un observador como el *Consul Dei* –insistimos, tal vez de modo exagerado pero sin por ello inventar el núcleo– afirmaba, anunciando el cierre prematuro de las *Homiliae in Hiezechihalem*:

Nadie me reprenda, si luego de esta alocución ceso, porque, como
todos sabéis, crecieron nuestras tribulaciones, en todas partes estamos

⁴¹ MARKUS, R., “Gregory the Great’s Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, v. 31, 1981, p. 21.

⁴² WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages*, *op. cit.*, p. 650.

⁴³ La bibliografía sobre el tema es ingente y ameritaría un doctorado entero. Entre los trabajos más destacados: WALLACE-HADRILL, J., *The Barbarian West, A.D. 400-1000: The Early Middle Ages*, Hutchinson, Londres, 1952; BERTOLINI, O., *Roma e i Longobardi*, Istituto di Studi Romani, Roma, 1972; GOFFART, W., *Barbarians and Romans A.D., 418-584*, Princeton University Press, Princeton, 1980; KISZELY, I., “On the True Face of the Longobards in Italy”, en AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*, Herder Editrice, Roma, 1981, pp. 887-911; PERGOLA, P., “Vandales et lombards en corse: sources historiques et archéologiques”, en AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo, op. cit.*, pp. 913-917; WICKHAM, C., *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000*, Macmillan Press, Londres, 1981; AZZARA, C. – GASPARRI, S. (eds.), *Le leggi dei longobardi: Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, La Storia, Milán, 1992; DELOGU, P., “Longobardi in Italia: necropoli altomedievali e ricerca storica”, en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell’alto medioevo italiano alla luce dell’archeologia, op. cit.*, pp. 57-69; DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, G., *Longobardi e Bizantini* en GALASSO, G., (dir.) *Storia d’Italia*, UTET, Torino, 1995; POHL-RESL, B., “Legal Practice and Ethnic Identity in Lombard Italy”, en POHL, W. – REIMITZ, H. (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Brill, Leiden – Boston – Colonia, 1998, pp. 205-220; ARCE, J. – DELOGU, P. (eds.), *Visigoti e longobardi: Atti del seminario, Roma, 28-29 aprile 1997*, All’Insegna del Giglio, Florencia, 2001; GASPARRI, S., *Il regno dei longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2004; COLLINS, R., “The Western Kingdoms”, en CAMERON, A. – WARD-PERKINS, B. – WHITBY, M. (eds.), *The Cambridge Ancient History. V. 14: Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600*, Cambridge University Press, 2007, pp. 112-134.

⁴⁴ Véase el derrotero historiográfico estudiado por LA ROCCA, C., “Antenati, distruttori, semplicemente inetti. I longobardi nella storiografia locale tra Otto e Novecento”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 40, 2008, pp. 103-118.

cercados por espadas, en todos lados tememos al inminente peligro de la muerte. Unos vuelven a nosotros mutilados, se nos anuncia que otros fueron capturados y otros muertos⁴⁵.

Como ha afirmado Stefano Gasparri en diversos trabajos⁴⁶, la relación entre Papado y longobardos no fue siempre violenta a lo largo de los siglos. No obstante, en el período del *Consul Dei*, el nivel de conflicto era aún alto, más allá de los propios contactos establecidos entre Gregorio y el rey o los duques del pueblo germánico⁴⁷.

Entonces, hacia el 590, año en el cual comienza el pontificado de Gregorio Magno, la situación de la Península Itálica era complicada. Una guerra devastadora y otra aún en curso, sumada a una serie de ciclos epidemiológicos, habían generado distorsiones de diverso tipo. En lo demográfico, como hemos observado, la caída poblacional en algunas ciudades era evidente y en general, como han demostrado Barbera y Dalla Zuanna, toda la región muestra, en el registro arqueológico, un marcado descenso de población⁴⁸.

⁴⁵ GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, II, X, 24, 607-613: *Nemo autem me reprehendat, si post haec alocutione cessauero, quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationis excreuerunt: undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur.* Traducción propia.

⁴⁶ GASPARRI, S., *Il regno dei longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, *op. cit.*; *Ibid.*, “La situazione storica al tempo di Gregorio Magno”, *op. cit.*; “Roma y los longobardos”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vv. 37-38, 2004-2005, pp. 31-48; *Ibid.*, “La vuelta del siglo VIII: los longobardos de la propaganda pontificia y la historiografía italiana contemporánea”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 40, 2008, pp. 91-102

⁴⁷ PARONETTO, V., *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d’Europa*, Studium, Roma, 1985, pp. 109-118; *Ibid.*, “Gregorio Magno tra romani e ‘barbari’”, *Vetera Christianorum*, v. 23, 1986, pp. 183-190; RICHIÉ, P., *L’Europe barbare de 476 a 774*, Sedes, París, 1989, cap. 1: “Grégoire le grand et les barbares”, pp. 119-134; POHL, W., “The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiation in the Sixth Century”, en POHL, W., *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1997, pp. 75-133; MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 97-111.

⁴⁸ Barbera y Dalla Zuanna consideran que la población de la Península Itálica en general se mantuvo constante entre los siglos VI y IX, luego del marcado descenso producido por la denominada Peste de Justiniano en el 542 y de sus sucesivos rebrotes (p. 19). La estabilidad demográfica posterior se debió, según los autores, a un equilibrio entre una alta tasa de mortalidad –las necrópolis analizadas arrojaron como resultado una edad media de muerte ubicada entre los 17 y los 19 años (p. 23)– y una alta tasa de fecundidad. De hecho, los autores sostienen, en base a diversas pesquisas arqueológicas, que la población del período estaba relativamente bien alimentada (pp. 27-32), afirmando la coincidencia con las tesis de Wickham sobre un empobrecimiento de las aristocracias itálicas y de un mejoramiento, siempre relativo, de las condiciones de vida de los campesinos (p. 32). La mortalidad, por su parte, sería producto del ciclo epidemiológico al cual disocian del nivel nutricional de la población (p. 33). El estudio es, sin dudas, minucioso y valioso. No obstante la amplitud temporal complejiza el análisis particular de cada siglo. BARBERA, I. – DALLA ZUANNA, G., “Le dinamiche della popolazione nell’Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici”, *op. cit.*

En lo estrictamente económico, la ausencia de brazos en la campiña tornaba dificultosa la producción, registrándose, además, casos de hambrunas en un marco económicamente precario⁴⁹. El modo en el cual la tierra era explotada ha sido objeto de varios debates, observándose la presencia de *coloni* así como también de *mancipia*. Precisamente el *Registrum* se presenta como una de las pocas fuentes de información precisas para tal análisis. No obstante, a partir de Gregorio solo es posible conocer el tipo de explotación llevado a cabo en las tierras eclesiásticas y ello podría estar distorsionando el cuadro general⁵⁰. Domenico Vera afirmó, para el período gregoriano, que el colonato era el mecanismo más difundido en la Península itálica⁵¹, realidad sobre la que volveremos al momento de analizar el caso de los *coloni* judíos en tierras sicilianas.

Las consecuencias políticas de las conflagraciones citadas, también fueron de largo alcance. Como quedó demostrado en el valioso libro de Thomas Brown, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, una nueva clase rectora, asentada en cargos militares, se fue apropiando gradualmente del control administrativo de cada espacio territorial⁵². Esta militarización, también observada por Wickham⁵³, ya estaba en marcha en el período previo, pero fue entre los siglos VI y VII cuando se aceleró. En tiempos de Gregorio, Nápoles aún conservaba cierta vitalidad de la administración civil que recordaba a las estructuras de las antiguas ciudades romanas. No

⁴⁹ Evidentemente el análisis de la faceta económica excede los objetivos de esta Tesis. Véase, entre otros, CRACCO RUGGINI, L., *Economia e società nell'Italia annonaria: rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Giuffrè, Milán, 1961; JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986; VOLPE, G. – TURCHIANO, M. (eds.), *Paessagi e insediamenti rurali nella Italia in Italia meridionale fra tardoantico e altomedioevo. Atti del Primo Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia meridionale (Foggia 12-14 febbraio 2004)*, Edipuglia, Bari, 2005; WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages*, *op. cit.*

⁵⁰ ROUCHE, M., "Grégoire le Grand face a la situation économique de son temps", *op. cit.* RECCHIA, V., *Gregorio Magno e la società agricola*, Studium, Roma, 1978; PUGLISI, G., "Aspetti della trasmissione della proprietà fondiaria in Sicilia. La massa ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno" en GIARDINA, A. (ed.), *Società Romana ed Impero Tardoantico*, t. III, Laterza, Roma, 1986, pp. 521-529; CALIRI, E., *Società ed economia della Sicilia di VI secolo attraverso il Registrum Epistularum di Gregorio Magno*, A. Siciliano, Mesina, 1997; DEL LUNGO, S., "Il paessagio e l'organizzazione agricola negli scritti di Gregorio Magno", en ERMINI PANI, L. (ed.), *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*, v. 2, *op. cit.*, pp. 303-406.

⁵¹ VERA, D., "Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità", en GIARDINA, A. (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, v. 1, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp. 347-447; VERA, D., "Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell'Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo", en AA.VV., *Morfologie sociale e culturali in Europa tra tarda Antichità e Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1998, pp. 293-342.

⁵² BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers*, *op. cit.* Si bien el proceso, según el autor, se completaría hacia el siglo IX, en tiempos de Gregorio ya estaba en marcha.

⁵³ WICKHAM, C., *Early Medieval Italy*, *op. cit.*, pp. 75-76.

obstante, en la mayoría de las urbes –sobre todo en las del norte– gran parte de los liderazgos locales descansaba ya en hombres vinculados a la milicia⁵⁴.

La estructura administrativa, por lo demás, se insertaba en el contexto de una Península fragmentada políticamente entre bizantinos y longobardos. Rávena –capital exarcal⁵⁵– el Papado y el Reino longobardo del norte⁵⁶, así como también los ducados, también longobardos, de Spoleto y Benevento⁵⁷ se encuadraban en una realidad donde las redes locales de poder, a pesar de la existencia de estos vértices, poseían un alto grado de autonomía.

La Iglesia, por su parte, ocupaba un rol central en el entramado político del mundo itálico, no solo por el peso del Papado sino también por la injerencia de los obispos en la política de cada región⁵⁸. Estos, en una tendencia multiseular pero profundizada en el siglo

⁵⁴ BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers*, op. cit., p. 18: *In the case of Naples, there is some evidence for a flourishing municipal life, which has sometimes misleadingly been applied to Italian cities as a whole.* WICKHAM, C., *Early Medieval Italy*, p. 75: *Only in Naples, where there was no serious Lombard threat until the 590s, did the militarization of society come rather later. Gregory the Great describes civilian factions in the city associated with and opposed to bishops, in traditional late Roman style. Naples was a prosperous city, and it remained more civilian.* Véase también PAUL, A., “Naples: a case of urban survival in the early Middle Ages?”, *Mélanges de l'école Française de Rome*, v. 103, n. 2, 1991, pp. 759-784.

⁵⁵ Sobre el exarcado véase a GUILLOU, A., *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VIIe siècle. L'exemple de l'exarchat et de la pentapole d'Italie*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, 1969; GUILLOU, A. – BURGARELLA, F., *L'Italia bizantina: dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*, UTET, Torino, 1988; GUILLOU, A., “Demografia e società nell'età esarcale”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna*, v. II: *Dall'età bizantina all'età ottoniana*, t.I: *Territorio, economia e società*, Marsilio Editori, Venecia, 1991, pp. 103-108; GELICHI, S., “Il paesaggio urbano tra V e X secolo”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna*, op. cit., pp. 153-165; FERLUGA, J., “L'esarcato”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna*, op. cit., pp. 351-377; CARILE, A., “La società ravennate dall'Esarcato agli Ottoni”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna v. II: Dall'età bizantina all'età ottoniana*, t. 2: *Ecclesiologia, cultura e arte*, Marsilio Editori, Venecia, 1992, pp. 379-404; DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, G., *Longobardi e Bizantini*, op. cit.; ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “La diocesi di Ravenna al tempo de Gregorio Magno: il vescovo Marinianus”, AA.VV., *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale*, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005, pp. 1151-1159. Sobre el ducado de Roma en especial, BAVANT, B., “Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique”, en *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes*, v. 91, n. 1, 1979, pp. 41-88.

⁵⁶ Sobre el Reino longobardo, véase la nota n. 43.

⁵⁷ En torno a los ducados: GASPARRI, S., *I duchi longobardi*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma, 1978; AA.VV., *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2003.

⁵⁸ GUILLOU, A., “L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles: un modèle”, *Bibliothèque de l'École des chartes*, v. 131, n. 1, 1973, pp. 5-19; CRACCO, G., “Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno”, en FUMAGALLI, V.- ROSSETTI, G. (eds.), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 361-379; *Ibid.*, “Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno”, en DE ROSA, G. – CRACCO, G. (ed.), *Il Papato e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 13-54; SOTINEL, C., “Emperors and Popes in the Sixth Century”, en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, op. cit., pp. 267-290; PILARA, G., “I vescovi di Roma fra i nuovi signori d'Italia e l'Impero di Bisanzio nel secolo VI”, *Augustinianum*, v. 49, n. 1, 2009, pp. 223-250; PELLEGRINI,

VI, operaron como actores políticos medulares, en muchos casos desempeñando labores otrora pertenecientes a la esfera civil⁵⁹. En Gregorio, como veremos, la versatilidad del hombre de Iglesia era patente: organizaba la defensa de su ciudad y de otras de la región; aseguraba la provisión del grano siciliano a Roma; entablaba conversaciones de paz de modo unilateral con los longobardos; organizaba la caridad y la administración de la Iglesia local, etc. Poseedora, a su vez, de grandes franjas de territorio trabajadas por colonos – sobre todo en el sur– la Iglesia era importante también en la configuración económica⁶⁰.

Como veremos en el apartado siguiente, la uniformidad religiosa distaba de ser completa. En primer término, los longobardos –al menos nominalmente– adscribían al arrianismo. Si bien el grado de apego a tal vertiente del cristianismo por parte del pueblo germánico ha sido puesto en duda, en la cosmovisión gregoriana su heterodoxia era transparente⁶¹. En segundo lugar, el cisma tricapitolino generaba una oposición en el norte de la Península, contra la cual Gregorio aplicó diversas estrategias a lo largo de su

P., *Militia clericatus. Monachici ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Edizioni del Prisma, Catania, 2008.

⁵⁹ TEJA, R., “Auctoritas vs. Potestas: El liderazgo social de los obispos en la sociedad Tardo-Antigua”, en TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 97-107; RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley, 2005.

⁶⁰ DE FRANCESCO, D., “Chiesa romana e proprietà fondiaria nell suburbio fra il IV secolo e l’età gregoriana”, en PERGOLA, P. – SANTANGELI VALENZANI, R. – VOLPE, R. (eds.), *Suburbium, op. cit.*, pp. 516-543; SAXER, V., “La Chiesa di Roma dal V al X secolo: Amministrazione centrale e organizzazione territoriale”, en AA.VV., *Roma nell’Alto Medioevo, op. cit.*, pp. 515-521; MOREAU, D., “Les patrimoines de l’Église romaine jusqu’à la mort de Grégoire le Grand : Dépouillement et réflexions préliminaires à une étude sur le rôle temporel des évêques de Rome durant l’Antiquité la plus tardive”, *Antiquité Tardive*, v. 14, 2006, pp. 79-94.

⁶¹ MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. op. cit.*, pp. 337-346; CRACCO, G., “Dai longobardi ai carolingi: i percorsi di una religione condizionata”, en DE ROSA, G. – VAUCHEZ, T. (eds.), *Storia dell’Italia religiosa. I. L’Antichità e il Medioevo*, Laterza, Bari, 1993, pp. 111-154; POHL, W., “Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity”, en WOOD, I. – ARMSTRONG, G. (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 47-60; RICCI, C., “I barbari a Roma nella *Weltaumschauung* di Agostino e Gregorio Magno”, en *Roma Barbarica*, v. 18, 2005, pp. 339-350; PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e l’eresie”, *Vetera Christianorum*, n. 45, 2008, pp. 125-138; SIMONETTI, M., “Gregorio teologo”, *Vetera Christianorum*, n. 45, 2008, pp. 5-17; GASPARRI, S., “La vuelta del siglo VIII: los longobardos de la propaganda pontificia y la historiografía italiana contemporánea”, *op. cit.*; DONNINI, M., “‘Arrianae hereseos damnatio’ nei ‘Dialogi’ di Gregorio Magno”, en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell’incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009, pp. 63-79; MENESTÓ, E., “I longobardi nell’epistolario di Gregorio Magno” en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza, op.cit.*, pp. 131-146.

pontificado⁶². Ya en territorio plenamente controlado por los bizantinos, el obispo de Roma era consciente de la presencia de individuos que continuaban apegados a un tipo de religiosidad ajeno al cristianismo⁶³. En Cerdeña, por ejemplo, repudiaba la existencia de adoradores de *idola*⁶⁴; en Córcega mencionaba a quienes rendían culto a *ligna et lapides*⁶⁵.

⁶² MEYVAERT, P. “A letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great”, en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, op. cit., pp. 94-116; MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III, op. cit., pp. 389-455; SOTINEL, C., “L’èchec en occident : l’affaire des trois chapitres”, AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III, op. cit., pp. 427-456; SOTINEL, C., “Le Concile, l’empereur, l’évêque : les statuts d’autorité dans la querelle des Trois Chapitres”, en ELM, S. – REBILLARD, É. – ROMANO, A. (eds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire, École Française de Rome*, Roma, 2000, pp. 277-299; FEDALTO, G., “Lo scisma tricapolino e la politica giustiniana”, en AA.VV., *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (secoli VI-XI)*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2004, pp. 629-659; 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*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006, pp. 93-110; PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e l’eresie”, op. cit., pp. 133-134; CREMASCOLI, G., “Pagani, ebrei ed eretici nel “Regimen animarum” di Gregorio Magno”, en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza*, op. cit., pp. 17-31.

⁶³ MARKUS, R., “Gregory the Great’s Pagans”, en GAMESON, R., LEYSER, H., (eds.), *Belief & culture in the Middle Ages*, Oxford University, Oxford, 2001, pp. 23-34.

⁶⁴ Véase, a modo de ejemplo, GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, V, 38 [junio, 595] 10-16: *Sed rem mihi sacrilegam nuntiauit, quia hi qui in ea idolis immolant iudici praemium persoluunt, ut hoc eis facere liceat. Quorum dum quidam baptizati essent et iam immolare idolis deseruissent, adhuc ab eodem insulae iudice etiam post baptismum, praemium exigitur, quod dare prius pro idolorum immolatione consueuerant.* Pero [se refiere a un obispo que ha viajado a la isla] me ha narrado un asunto sacrílego: que esos que inmolan a los ídolos pagan una recompensa a las autoridades para que les sea permitido realizar eso. Habiendo sido bautizados algunos de ellos y habiendo abandonado ya el inmolar a los ídolos, la recompensa que previamente acostumbraban a dar para la inmolar a los ídolos, es exigida por la autoridad de la isla, incluso después del bautismo. Traducción propia. Sobre Cerdeña en particular, véase a PINNA, T., “La configurazione del campo religioso in Sardegna attraverso l’epistolario gregoriano”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 238-255.

⁶⁵ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 1 [septiembre, 597] 6-16: *Et siue eos qui aliquando fideles fuerunt sed ad cultum idolorum negligentia aut necessitate faciente reuersi sunt, festinet cum indicta paenitentia aliquantorum dierum ad fidem 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.* Y a esos que fueron fieles pero por negligencia o necesidad retornaron al culto de los ídolos, apura con la penitencia de algunos días para reconducir a la fe, con el fin de que lloren por su pecado y se mantengan más firmemente en la fe hacia la que, con la ayuda del Señor, han retornado, luego de haber llorado intensamente por aquello que se alejaron. A aquellos que nunca fueron bautizados, amonestando, rogando y aterrorizando acerca del juicio por venir, conduciendo a la razón, explicando por qué no deben adorar a leños y piedras, urja tu fraternidad a congregar, para que cuando sobrevenga el retorno de Cristo el severo día del juicio, tu santidad pueda ser encontrada en la categoría de los santos. Traducción propia. Nótese que podríamos estar ante un *topos*, dado que no se especifican las características del culto descrito y adoración de *ligna et lapides* puede ser un mero genérico para denotar a individuos no cristianizados. Sobre el tema véase a PERGOLA, P., “Gli interventi di Gregorio in Corsica” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo.*, op. cit., pp. 103-108. Reflexionando sobre la religiosidad popular y analizando los debates en torno al análisis de fuentes sobre la temática, véase a

En Terracina, donde, como se verá luego, también había judíos, el Papa menciona la presencia de “adoradores de árboles”⁶⁶. Más allá de la verosimilitud de las prácticas descritas por el hombre de Roma –la referencia a *ligna et lapides* parece ser una definición genérica– lo cierto es que Gregorio habrá detectado costumbres ajenas al cristianismo. Esta religiosidad abierta y compartimentada, tantas veces estudiada y corroborada por autores de la talla de Peter Brown y Robert Markus⁶⁷, no inhibía la certeza gregoriana de estar ante un orbe cristianizado. En palabras de Markus,

*In general, it is clear that Gregory was living, imaginatively even more than in reality, in a more thoroughly and radically Christianized society than had been Augustine*⁶⁸.

Precisamente, como señalaba Dagens, los lamentos de un mundo que se desintegraba y se acercaba a su fin, convivían con declaraciones gregorianas sobre el triunfo global de la Iglesia⁶⁹. En virtud de ello, los tratados del obispo de Roma no estarán orientados a la cristianización o conversión de masas no cristianas, sino al establecimiento del correcto comportamiento cristiano. Volviendo a la habitual precisión que ostentaba Markus, si Agustín se preguntaba qué era ser cristiano, Gregorio se interrogaba sobre cómo debía actuar un cristiano⁷⁰.

Al momento de reprimir la disidencia religiosa, Gregorio apelaba a las autoridades seculares encarnadas en la figura del Imperio. Porque si bien Walter Ullmann llegó a

KÜNZEL, R., “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode”, *Annales*, v. 47, 1992, pp. 1055-1069.

⁶⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 19 [abril, 598]: *Peruenit ad nos quosdam illic, quod dici nefas est, arbores colere et multa alia contra christianam fidem illicita perpetrare*. Nos ha llegado la noticia de que allí –algo que es un sacrilegio decir– ciertas personas adoran árboles y perpetrar muchas otras cosas ilícitas contra la fe cristiana. Traducción propia.

⁶⁷ Existen infinidad de trabajos sobre esta temática que excede los objetivos de esta Tesis. De Markus y Brown, resaltamos: MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, *op. cit.*; BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad Occidental*, *op. cit.*. Véase también, a modo de introducción, GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983. Reiteramos la validez, sobre la temática, de KÜNZEL, R., “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode”, *op. cit.*,

⁶⁸ MARKUS, R., “Gregory the Great’s Pagans”, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁹ Sobre el particular, véase la nota n. 22.

⁷⁰ MARKUS, R., “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, *op. cit.*, p. 7: *In his world [el de Agustín] the crucial question had been “what is a Christian?”. By imperceptible shift a world had come into being in which the crucial question was “how should a Christian conduct his life?. Compared with Augustine, Gregory could take for granted the settled contours of his spiritual landscape.*

considerar que la concepción política de Gregorio I era una especie de visión profética de la Europa Medieval⁷¹, el denominado giro franco del papado se dio casi dos siglos más tarde⁷². Ciertamente es que el obispo de Roma estableció contactos con nuevos interlocutores. No obstante, el Imperio romano de Oriente, en su cosmovisión, seguía representando a la *res publica* y a él se debía apelar cuando había necesidades, sobre todo vinculadas a la *custodia fidei*⁷³.

La presencia bizantina en Italia hundía sus raíces, como hemos dicho, en las conquistas impulsadas por Justiniano. Su existencia en la Italia del período gregoriano era una realidad tangible que presentaba, sin embargo, flancos débiles. En el plano militar las tropas bizantinas no alcanzaban a cubrir las necesidades de la Península. En algunos casos el propio Emperador sugería mantener a raya a los longobardos mediante el pago de oro⁷⁴. Los fondos para sostener los gastos de la milicia, por su parte, tampoco alcanzaban: por tal motivo Gregorio denuncia, en una de las primeras epístolas registradas, el estado de rebelión de la guarnición imperial⁷⁵. Tiempo después del asedio que hemos mentado al comienzo del capítulo, el mismo obispo de Roma entabló negociaciones unilaterales con el

⁷¹ ULLMANN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1962, p. 37: *Gregory I's societas reipublicae christianae over which the Roman Church exercises its principatus unimpeded by considerations of a constitutional nature, is the prophetic vision of medieval Europe*. También, en *Ibid.*, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Routledge, New York, 2003 (1972), pp. 32-37.

⁷² AZZARA, C., *L'ideología del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Centro Italiano di Studi Sull'alto medioevo, Spoleto, 1997.

⁷³ Sobre la visión gregoriana del Imperio, MARKUS, R., "Gregory the Great's Europe", *Transactions of the Royal Historical Society*, *op. cit.*; AA.VV., *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, *op. cit.*; DAGENS, C., "Grégoire le Grand et le monde oriental", *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, v. 17, 1981, pp. 244-245; STRAW, C., "Gregory's politics: Theory and practice", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, *op. cit.*, pp. 47-63. BARTELINK, G., "Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek", en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great*, *op. cit.*, pp. 17-36; HIPSHON, D., "Gregory the Great's Political Thought", *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 53, n. 3, 2002, pp. 439-453; CRACCO RUGGINI, L., "Gregorio Magno e il mondo mediterraneo", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 13-36; PARAVICINI BAGLIANI, A., "Gregorio Magno. Roma, Bisanzio, Europa", en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del medioevo*, *op. cit.*, pp. 11-26; CAVALLO, G., "Quale Bisanzio nel mondo di Gregorio Magno?", *Augustinum*, v. 47, n. 1, 2007, pp. 209-225; AZZARA, C., (ed.), *Gregorio Magno, l'impero e i regna. Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno (Fisciano, 30 settembre – 1 ottobre 2004)*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008.

⁷⁴ BAVANT, B., "Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique", *op. cit.*, pp. 47-48.

⁷⁵ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 3 [septiembre, 590] 14-17: *Veniente autem uiro magnifico domno Maurentio chartulario, ei quaeso in Romanae urbis necessitate concurrere; quia hostilibus gladiis foris sine cessatione confodimur, sed seditione militum interno periculo grauius urguemur*. Viniendo entonces el ilustre Maurentio, el cartulario, les pido que ayuden en la necesidad a la ciudad de Roma, porque afuera somos afligidos sin cesar por las espadas de los enemigos mientras que adentro somos más gravemente urgidos por la sedición de los soldados. Traducción propia.

rey Agilulfo para evitar una nueva expedición contra la ciudad del Tíber⁷⁶. Precisamente tal acción derivó en una dura respuesta imperial en la cual Gregorio fue acusado de *fatuus*⁷⁷. En su respuesta, el romano fue categórico. Un pasaje de la epístola basta para clarificar la visión gregoriana: “Pasa por alto luchar contra nuestros enemigos y nos prohíbe hacer la paz”⁷⁸.

La Península Itálica no era, en efecto, un área prioritaria para un Imperio que poseía problemas en fronteras más cercanas a Constantinopla⁷⁹. Ello no implicaba un abandono de la situación del otrora corazón del Imperio romano, pero sí una dosificación de la ayuda y una maximización de la extracción de tributo en la región, hecho frente al cual Gregorio también elevará su voz⁸⁰. Insistimos, en línea con Claudio Azzara, que no debemos confundir las tensiones personales entre Gregorio Magno y Mauricio con la noción de una ruptura entre Papado e Imperio⁸¹. En el *Registrum* gregoriano el Emperador sigue siendo el *Imperator reipublicae* y los reyes bárbaros, *reges gentium*⁸². Tal vez Pierre Minard haya captado con precisión la encrucijada en la que se encontraba el obispo:

⁷⁶ En la epístola V, 36, advierte claramente a un hombre cercano al Exarca la posibilidad de concretar un tratado de paz unilateral entre él y el rey longobardo. *Ibid.*, V, 34 [mayo, 595] 20-22: *Si enim consentire noluerit, nobiscum quidem specialem pacem facere repromittit, sed scimus quia et diuersae insulae et loca sunt alia procul dubio peritura*. Si en efecto no quiere consentir [se refiere a la aceptación del exarca de un tratado de paz con el rey longobardo], [Agilulfo] prometió hacer una paz especial con nosotros, pero sabemos que, sin dudas, no solo diversas casas sino también otros lugares distantes serán destruidos.

⁷⁷ Lo conocemos a través de la respuesta en *Ibid.*, V, 36 [junio, 595] 21-23: *In serenissimis iussionibus suis dominorum pietas, dum me de quibusdam redarguere studuit, parcendo mihi minime pepercit. Nam in eis urbano simplicitatis uocabulo me fatuum appellat*. En sus serenísimas disposiciones, la piedad de los señores, mientras se afaná por refutarme sobre algunas cosas, mostrando consideración, no me consideró. Pues en un coloquial vocablo de simplicidad, me llama tonto.

⁷⁸ *Ibid.*, II, 38 [julio, 592] 11-12: *Pugnare contra inimicos nostros dissimulat, et nos facere pacem vetat*. Traducción propia.

⁷⁹ Véase, entre otros, a HALDON, J., *Warfare, state and society in the Byzantine world. 565-1204*, UCL Press, Londres, 1999.

⁸⁰ Con su habitual exageración, Gregorio afirma que en Córcega algunos venden a sus hijos para poder cumplimentar las exigencias fiscales del Imperio. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, V, 38, 18-20 [junio, 595]: *Corsica uero insula tanta nimietate exigentium et grauamine premitur exactionum, ut ipsi qui in illa sunt eadem quae exiguntur complere uix filios suos uendendo sufficient*. La isla de Córcega es oprimida con un número tan grande de gravámenes y exacciones, que los mismos que en ella habitan alcanzan penosamente a cumplir las cargas que son exigidas vendiendo a sus hijos. Traducción propia.

⁸¹ AZZARA, C., *L'Ideologia del potere regio nel Papato Altomedievale (Secoli VI-VIII) op cit.*, p. 109: *Tali dissensi, [se refiere a las desavenencias entre Gregorio y Mauricio] 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*.

⁸² Por ejemplo en GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 32 [mayo, 603] 27-29: *Hoc namque inter reges gentium et reipublicae imperatores distat, quod reges gentium domini seruorum sunt, imperatores uero*

*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*⁸³.

El diálogo entre Papa y los *reges gentium* es uno de los hechos que llevaron a diversos autores, entre los cuales destacamos a Giorgio Cracco, a considerar a Gregorio como el constructor de una nueva Europa. Las comunicaciones con francos y visigodos, así como también la famosa misión de evangelización a Britania⁸⁴ y el obligado diálogo con los longobardos, otorgaron a Gregorio una mirada geopolítica amplia, así como posibilidades de operar desde diversos planos en Europa Occidental. Insistimos, no obstante, en que no debe sobredimensionarse el vínculo de Gregorio con las monarquías bárbaras⁸⁵. Delineadas las principales características del período, es momento de profundizar en los rasgos particulares del sujeto a partir del cual llevamos adelante nuestra pesquisa.

CONSUL DEI

Hecho cónsul de Dios, alégrate de estos triunfos: pues ya posees, sin límite, la merced de las obras⁸⁶.

reipublicae domini liberorum. Pues en esto los reyes de gentes son diferentes de los emperadores del Estado, en que los reyes de gentes son señores de siervos mientras que los emperadores del Estado son, en verdad, señores de libres. Traducción propia. Para Markus, sin embargo, la distinción se trataba de un mero formalismo gregoriano. MARKUS, R., "Gregory the Great's Europe", *op. cit.*

⁸³ MINARD, P., *Grégoire le grand. op. cit.*, p. 12.

⁸⁴ Sobre el particular, PARONETTO, V., "Gregorio Magno tra romani e 'barbari'", *op. cit.*, pp. 183-190; DEMOUGEOT, E., "Grégoire le Grand et la conversion du roi german au VI siècle", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 191-203; CHADWICK, H., "Gregory the great and the mission to the Anglo-saxons", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, pp. 199-212; MARTINEZ MAZA, C., "La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno", *Athenaeum*, v. 90, 2002, pp. 507-519; HAYWARD, P., "Gregory the Great's as 'Apostle of the English' in Post-Conquest Canterbury", *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, 2004, pp. 19-57; COLLINS, R., "Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow: Three Viewpoints on Augustine's Mission", en BARTON, S. – LINEHAN, P. (eds.), *Cross, Crescent and Conversion*, Brill, Leiden – Boston, 2008, pp. 43-64.

⁸⁵ Por ejemplo, el flamante niceno Recaredo fue receptor de una sola misiva. (IX, 229, agosto, 599). El mundo merovingio, en oposición recibió una cuantía de comunicaciones –y por ende, de atención– mucho mayor.

⁸⁶ DE ROSSI, G. (ed.), *Inscriptiones christianae Urbis Romae, op. cit.*, p. 52: *Hisque dei consul factus letare triumphis: nam mercedem operum iam sine fine tenes*. Traducción propia. Trabajos específicos en torno al significado del epitafio gregoriano en nota n. 3.

Aunque Giorgio Cracco se haya lamentado amargamente en un artículo escrito en 2004, Gregorio Magno no pasó a la historia por la excelencia de su pluma ni por la exquisitez de sus exposiciones teológicas⁸⁷. A pesar de las quejas del italiano, dos perfiles de quien fuera obispo de Roma entre 590 y 604 han impactado a la crítica posterior: el Gregorio moral y el Gregorio político. Del primero hablaremos en extenso cuando presentemos las obras del pontífice; en cuanto al segundo perfil, fue captado con precisión por el anónimo autor de su epitafio, quien, entre las líneas de la inscripción fúnebre, lo nominó como *Consul Dei*.

Hombre de enorme flexibilidad, Gregorio debió operar en campos tan diversos como la economía, la política, la defensa y la religión, no solo en la Península Itálica sino también, con los medios y las posibilidades que contaba, más allá de los límites de su tierra. A pesar de quejarse en reiteradas oportunidades del peso de su carga⁸⁸, el hombre de Roma desempeñó con suma habilidad las tareas que su cometido conllevaba. Bien lo entendió Luce Pietri al considerar que, con él, la Cátedra romana había recuperado su prestigio⁸⁹, o Walter Ullmann cuando afirmó que la sagacidad de Gregorio le había permitido una

⁸⁷ CRACCO, G., “Gregorio ‘morale’: la costruzione di una identità”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*, pp. 171-198.

⁸⁸ La temática, si bien recorre el conjunto de la obra gregoriana, es clara, sobre todo, en las primeras epístolas del obispo. Se ve, por ejemplo, en la queja amarga que emite a su amigo Pablo, en GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 3, 1-5 [septiembre, 590]: *Quicquid mihi ex honore sacerdotalis officii extranei arrident, non ualde penso. De uobis autem mihi hac ex re arridentibus non minime doleo, qui desiderium meum plenissime scitis et tamen profecisse me creditis. Summus enim mihi prouectus fuerat, si potuisset impleri quod uolui, si uoluntatem meam, quam dudum, cognitam habetis, perficere optatae quietis perceptione ualuisssem.* No doy importancia a que alguno de los extraños me feliciten por el honor del oficio sacerdotal. Pero no poco me duele ser felicitado sobre el mismo asunto por vos, que conocés plenamente mi deseo y sin embargo creés que hice un progreso. Para mí el máximo avance, en efecto, si hubiera podido satisfacer aquello que quise, si hubiera podido realizar mi voluntad, conocida por vos sin dudas, hubiera sido permanecer en la quietud deseada. Traducción propia. Por otra parte, según narra Gregorio de Tours en *Libri historiarum X*, su homónimo de Roma envió una carta al emperador Mauricio en la que rechazaba el cargo. La epístola, sin embargo, habría sido interceptada y cambiada por otra en la cual se comunicaba al emperador la aceptación popular que había recibido la designación de Gregorio. KRUSCH, B – LEVISON, W. (eds.), *Gregorii episcopi tyronensis. Libri historiarum X, MGH*, Hanóver, 1951, X, 1, p. 478, 9-15. Es de resaltar, no obstante, que existía una tendencia de corte aristocrático a simular el rechazo de la carga episcopal, en un intento de distanciarse de la noción de ambición. Véase, sobre la tópica a TEJA, R., “La cristianización de los ideales en el mundo clásico: el obispo” en TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres, op. cit.* pp. 75-107.

⁸⁹ 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*, v. III, *op. cit.*, pp. 839-914.

autonomía que sus sucesores no pudieron alcanzar⁹⁰. Pero esta enorme cintura política que lo caracterizó, fomentó una serie de roces con otros actores políticos de su tiempo. Así, por ejemplo, la ciudad de Rávena amaneció un día con una pintada que lo acusaba de connivencia con los longobardos⁹¹ mientras que en el norte de África un obispo local le comentó que su amistad le había generado enemistades con otros obispos⁹². Hemos mencionado, también, los choques con el Emperador a causa de las tratativas con los longobardos y podríamos adicionar la pugna contra el Patriarca de Constantinopla por la utilización del término *universalis*⁹³. Como veremos en el caso judío, muchas de las órdenes gregorianas, si bien no eran rechazadas, eran desatendidas y la impresión que se posee por momentos es la de una voz que encuentra poco eco en las situaciones locales. Nada más gráfico que el obispo de Salona rompiendo públicamente una epístola de Gregorio⁹⁴.

⁹⁰ Decía Ullmann: *This was the age, in which the papacy found itself in what might well be called 'Byzantine captivity'. Moreover, the Popes immediately succeeding Gregory had neither the sagacity nor the vision nor the realistic wisdom to continue the paths which Gregory had delineated.* ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, op. cit., p. 37.

⁹¹ GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, VI, 34 [abril, 596] 7-10: *Quidam maligni spiritus consilio repletus contra Castorium notarium ac responsalem nostrum nocturno silentio in ciuitatis loco contestationem posuit in eius crimine loquentem mihique etiam de facienda pace callide contradicentem.* Alguien por consejo del espíritu maligno, puso en el nocturno silencio, en un sitio de la ciudad, una declaración contra el notario y responsable nuestro Castorio en la cual se habla de un crimen de él y, astutamente, también se me contradice por las tratativas de paz. Traducción propia.

⁹² *Ibid.*, VII, 2, 20-24 [octubre, 596]: *Quod enim multorum uos inimicitias ob hoc, quod nostris uos frequentius uisitamus epistulis, pati signastis, dubium non est, reuerentissime frater, bonos prauorum odia sustinere diuinisque intentos operibus peruersorum aduersitatibus lacerari.* Que en efecto, por esto, señalaste sufrir la enemistad de muchos, porque te visitamos frecuentemente con nuestras epístolas; no hay duda, queridísimo hermano, que los buenos soportan los odios de los malos y que los esfuerzos por las obras divinas son atacados por las hostilidades de los perversos. Traducción propia. Retornaremos, luego, sobre los conflictos religiosos en el norte de África.

⁹³ *Ibid.*, V, 37 [junio, 595]; V, 39 [junio, 595]; V, 41 [junio, 595]; V, 44 [junio, 595]; V, 45 [junio, 595]; VII, 30 [octubre, 596]; VII, 31 [junio, 597]; XIII, 41 [julio, 603], XIII, 44 [julio, 603].

⁹⁴ Luego de la elección de Máximo en Salona, sin el consentimiento de Gregorio, este le había enviado una epístola en la cual lo instaba a renunciar al cargo. Máximo, en franca oposición, continuó en su cargo y rompió públicamente la epístola gregoriana. GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, V, 6, [septiembre-octubre, 594] 11-13: *Quae scripta mea publice relecta uel in ciuitate posita publice scindi fecit atque in contemptu sedis apostolicae apertus exsiluit.* Este escrito mío, leído públicamente y expuesto a la ciudadanía hizo desgarrar públicamente y así se levantó con ignominia y abiertamente contra la sede apostólica. Traducción propia. Por otra parte, el emperador dio el visto bueno a la designación de Máximo, hecho que Gregorio aceptó a regañadientes. GREGORIO MAGNO, *Registrum* V, 39 [junio, 595] 101-103: *Et si episcoporum causae mihi commissorum apud piissimos dominos aliorum patrociniis disponuntur, infelix ego in ecclesia ista quid Facio?* Y si las causas de los obispos a mí encomendadas son dispuestas, con el patrocinio de otros por los más píos emperadores, yo, infeliz, ¿qué hago en esta Iglesia? Traducción propia.

Las rispideces que generaba el accionar gregoriano quedaron expresadas – simbólicamente– por una leyenda que llegó a oídos de Juan Hymmonides⁹⁵. Narra el diácono, quien legó una de las biografías más extensas sobre Gregorio⁹⁶, que a la muerte de este, sus enemigos instaron a la población a quemar sus libros dado que los silos –por su negligencia, aducían– habían quedado vacíos⁹⁷. Pero este es el punto de llegada de una

⁹⁵ Juan Hymmonides, también conocido como Juan el Diácono, vivió en la Roma del siglo IX. Su obra es tributaria de las narrativas previas sobre la vida gregoriana (véase la nota siguiente) pero, sobre todo, es producto del propio análisis del *Reigistrum epistularum*, el cual pudo estudiar gracias al archivo de Letrán. Sobre Juan Hymmonides en particular es válida la edición de ORLANDI, G. (ed.) *Iohannis Hymmonidis et Gauderici Veliterni, Leonis Ostiensis: Excerpta ex Clementis recognitionibus a Tyrannio Rufino Translatis*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milán, 1968. También, CASTALDI, L. (ed.), *Iohannes Hymmonides diaconus Romanus. Vita Gregorii I papae (B.H.L. 3641-3642). La tradizione manoscritta*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2004. Estudios específicos: ARNALDI, G., “Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII”, *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, v. 68, 1956, pp. 355-381; LEONARDI, C., “La ‘Vita Gregorii’ di Giovanni Diacono”, en AA.VV., *Roma e l’età carolingia: atti delle giornate di studio, 3-8 maggio 1976*, Multigrafica Editrice, Roma, 1976, pp. 381-393; CHIESA, P., “Giovanni Diacono (Giovanni Immonide)”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 56, 2001, pp. 4-7; CASTALDI, L., “Giovanni Immonide, Diacono romano”, en CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana, op. cit.*, pp. 156-157.

⁹⁶ La biografía más antigua que se posee es *Vita Gregorii papae*, escrita por un monje desconocido de la abadía de Whitby. El texto, breve, fue escrito, según Bertram Colgrave, entre el 704 y el 714. La major edición es la de COLGRAVE, B. (ed.), *The Earliest Life of St. Gregory the Great by an Anonimus Monk of Whitby*, University of Kansas Press, Lawrence, 1968. Estudios específicos, además de la introducción a la edición de Colgrave, en LIMONE, O., “La Vita di Gregorio Magno dell’Anonimo di Whitby”, *Studi Medievali*, v. 19, n. 1, 1978, pp. 37-67; *Ibid.*, “Anonimo di Whitby”, en CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana, op. cit.*, pp. 14-16. También en tierra angla, Beda ha dejado testimonios de la vida de Gregorio Magno. Sobre este autor, es válida la edición de COLGRAVE, B. – MYNORS, R. (eds. y trads.), *Bede’s Ecclesiastical History of the English People*, Clarendon Press, Oxford, 1969. Estudios específicos: MEYVAERT, P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, Variorum Reprints, Londres, 1977; GOFFART, W., *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton University Press, Princeton, 1988; MEYVAERT, P., “Bede, Cassiodorus, and the Codex Amiatinus”, *Speculum*, v. 71, n. 4, 1996, pp. 827-883; MOORHEAD, J., “Beede on the Papacy”, *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 60, n. 2, 2009, pp. 217-232. Por último, no menos importante, la obra de Pablo diácono no solo involucra una *Vita Gregorii* –si bien interpolada con pasajes posteriores de Beda y Juan Hymmonides– sino que acercó hasta nuestro tiempo una cuantía importante de epístolas gregorianas. Una edición actual de calidad es la de TUZZO, S. (ed.), *Vita Sancti Gregorii Magni*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002. En cuanto a *Historia Langobardorum*, la cual incluye menciones al obispo de Roma, sigue siendo importante la edición de BETHMANN, L. – WAITZ, G. (eds.), *Pauli Historia Langobardorum, MGH*, Hannover, 1878. Estudios específicos: LIMONE, O., “La tradizione manoscritta della «Vita Gregorii» di Paolo Diacono (B.H.L.: 3639). Censimento dei Testimoni”, *Studi Medievali*, v. 29, 1988, pp. 887-953; CASTALDI, L., “Nuovi testimoni della «Vita Gregorii» di Paolo Diacono [BHL 3639]”, en CHIESA, P. (ed.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli, Udine 6-9 maggio 1999*, Forum, Udine, 2000, pp. 75-126.

⁹⁷ IOHANNES HYMMONIDES, *Vita Gregorii Papae*, IV, 69: *Quo scilicet liberalissimo pastore defuncto, vehementissima famas eodem anno incubuit; et quanto patrono tunc Roma caruit, licet rerum inopia toto pene mundo monstraverit, invidorum tamen feritas minime recognovit. Nam sicut a majoribus traditur cum calumniarum veterum incentores, Gregorium prodigum dilapidatoremque multiplicis patriarchatus thesauri perstreperent deficiente personali materia, ad comburendos libros ejus coeperunt pariter anhelare. Quorum dum quosdam jam combussissent, ac reliquos vellent exurere.* Muerto el honradísimo pastor, una veheméntísima hambruna se abatió el mismo año; y en cuanto, entonces, Roma estuvo privada del protector y

larga vida que tuvo, como bien afirmó Sofia Boesch Gajano, un *singolare cursus honorum*⁹⁸. Para comprenderlo, es necesario conocer el derrotero de la vida de Gregorio I. Antes de ello, sin embargo, consideramos pertinente presentar los trabajos más importantes que se han realizado sobre el personaje histórico.

En el 2004 se cumplieron 1400 años de la muerte de Gregorio Magno. Tal celebración fomentó la aparición de una importante cantidad de trabajos que analizaron diversos aspectos de la figura gregoriana. Los más importantes aportes, desde nuestro punto de vista, provinieron de los congresos celebrados en el período 2003-2006. Entre ellos, sobresalen *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*⁹⁹; *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004"*¹⁰⁰; *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*¹⁰¹. Siguiendo con los congresos, otros dos –si bien previos– son aún imprescindibles a la hora de abordar cualquier temática vinculada a Gregorio: *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982*¹⁰² y *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*¹⁰³. A esta lista debemos sumar un congreso que, si bien no obtuvo tanto impacto, ha generado aportes interesantes: *Gregory the Great. A Symposium*¹⁰⁴.

Existe un conjunto de monografías fundamentales al momento de adentrarse en los estudios gregorianos. De 1904 data *San Gregorio Magno (590-604)* de Hartmann Grisar,

la escasez se mostrara en casi todo la ciudad, la ferocidad de los envidiosos no lo reconoció. Pues según cuentan los mayores, ciertos instigadores de calumnias empezaron a murmurar que Gregorio había sido ineficiente, disipador y dilapidador de los múltiples tesoros del patriarcado. Comenzaron a alentar en conjunto para que quemaran los libros de él. Ya habían quemado algunos de ellos y deseaban incinerar los más viejos. Traducción propia. La narración se cierra con la intervención de Pedro, amigo y secretario del obispo. Sugiere que, de morir en el acto, las obras del *Consul Dei* no debían ser quemadas. Pedro, continúa el autor, muere al instante y la muchedumbre deja intactos los libros de Gregorio. La anécdota es citada y analizada por CASTALDI, L., "L'archivium lateranense' e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno", en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del medioevo, op. cit.*, p. 61.

⁹⁸ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Viella, Roma, 2004, p. 29.

⁹⁹ AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, op. cit.

¹⁰⁰ GARGANO, G. (ed.), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004"*, Roma 10-12 marzo 2004, Gabrielli, Roma, 2005.

¹⁰¹ CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla, op. cit.*

¹⁰² FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*

¹⁰³ AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*

¹⁰⁴ CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great, op. cit.*

trabajo holístico sobre vida y obra de Gregorio, desde una perspectiva confesional¹⁰⁵. Un año más tarde, Homes Dudden publicó *Gregory the Great. His Place in History and in Thought*¹⁰⁶. Se trata de una obra sistemática que también analiza la biografía y la producción de Gregorio siendo aún respetada por la historiografía contemporánea. En 1928, apareció *Saint Grégoire le Grand* de Pierre Batiffol, obra confesional que, si bien analizaba el personaje histórico en general, se concentraba en algunos textos en especial, sobre todo los *Dialogi*¹⁰⁷. Aunque surgieron otras monografías en el interregno, es el trabajo de Claude Dagens –*Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*–el que aporta, hacia 1977, nueva luz sobre el pensamiento gregoriano¹⁰⁸. Tres años más tarde *Consol of God: The Life and Times of Gregory the Great* de Jeffrey Richards, también orientada a analizar el global de la vida de Gregorio, puso el énfasis en los aspectos políticos y administrativos del obispo de Roma¹⁰⁹. El siguiente jalón en la lista es el aportado por Carole Straw en 1988 a partir de su *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*¹¹⁰. La autora, en un estudio serio y sistemático analizó profundamente el pensamiento gregoriano recorriendo el conjunto de su *corpus* heurístico. En 1997 fue el turno de Robert Markus, quien con su *Gregory the Great and his World* realizó una síntesis amena pero a la vez detallada, de los diversos campos de actuación del Papa¹¹¹. Ya en el 2004 y con motivo del mentado aniversario de la muerte de Gregorio Magno, Sofia Boesch Gajano escribió una nueva obra de síntesis –*Gregorio Magno alle origini del Medioevo*– haciendo especial hincapié en el estudio de los *Dialogi*¹¹². La Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino

¹⁰⁵ GRISAR, H., *San Gregorio Magno (590-604)*, Desclée, Roma, 1904.

¹⁰⁶ DUDDEN, F., *Gregory the Great. His Place in History and in Thought*, Russell & Russell, Nueva York, 1905.

¹⁰⁷ BATIFFOL, P., *Saint Grégoire le Grand*, Lecoffre, París, 1928.

¹⁰⁸ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris, 1977.

¹⁰⁹ RICHARDS, J., *Consol of God: The Life and Times of Gregory the Great*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Boston, 1980.

¹¹⁰ STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1988. Dos años antes, había sido publicada una obra de Evans que también se encargaba de analizar el pensamiento gregoriano: EVANS, G., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (1986).

¹¹¹ MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, *op. cit.* Un año antes se había publicado, con un capítulo dedicado a Gregorio Magno, otra obra de Markus. MARKUS, R., *Signs and Meanings. World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool University Press, Liverpool, 1996, pp. 45-70.

¹¹² BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *op. cit.*

(SISMEL) publicó una serie de obras de excelencia, *Archivium Gregorianum*¹¹³. Resalta, por su utilidad y facilidad de uso, la *Enciclopedia Gregoriana*¹¹⁴.

Evidentemente, al cúmulo de congresos y monografías debe adjuntarse la ingente cantidad de artículos en revistas especializadas surgidos en el arco temporal de un siglo, muchas de las cuales iremos utilizando a lo largo del trabajo o aparecerán enlistadas en la bibliografía de la Tesis. Entre los investigadores relevantes que han trabajado sobre temáticas gregorianas y aún no hemos mencionado, resaltan –en orden alfabético– Silvia Acerbi, Lellia Cracco Ruggini, Giuseppe Cremascoli, Emilio Gandolfo, Lisania Giordano, William McCready, Paul Meyvaert, John Moorhead, Vera Paronetto, Pietrina Pellegrini, Joan Petersen y Vincenzo Recchia solo para nombrar algunos de los más representativos. Es tal la magnitud del acervo bibliográfico gregoriano, que dos libros enteros se encargan de compilar la bibliografía: *Bibliografia di Gregorio Magno 1890-1989*¹¹⁵ y *Gregorio Magno: bibliografia per gli anni 1980-2003*¹¹⁶. Otra herramienta de gran valor, sobre la cual volveremos en reiteradas oportunidades, es el *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*¹¹⁷.

A partir de tal bibliografía ha surgido un cuadro relativamente completo –no necesariamente homogéneo, dada la diversidad de voces que componen los estudios gregorianos– sobre el obispo de Roma entre 590 y 604. Sería imposible y excede los propósitos de esta Tesis, profundizar en cada una de las facetas de Gregorio. No obstante, para concretar los objetivos aquí propuestos, es necesario realizar un recorrido sobre su vida, iluminando los aspectos que contribuyan a mejorar la comprensión de su aproximación al judaísmo en general y de los judíos en particular.

¹¹³ Se trata de más de 15 libros referidos a distintos aspectos de Gregorio y de su obra, publicadas por la SISMEL - Edizioni del Galluzzo, a partir del año 2004. Iremos citando, cuando sea pertinente, los textos.

¹¹⁴ CREMASCOLI, G. – DEGL'INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, op. cit.

¹¹⁵ GOODING, R., *Bibliografia di Gregorio Magno /1890-1989/*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990. El autor realizó una nueva actualización, en un artículo donde resalto la bibliografía surgida hacia 2003, junto con algunos cambios sustanciales en la atribución gregoriana de algunas obras. *Ibid.*, “Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)”, AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, op. cit. pp. 89-96. En 1991 el autor había presentado un brillante informe sobre cómo había evolucionado la producción historiográfica en relación a la temática gregoriana entre 1881 y 1991. Resaltamos, del texto, los cuadros donde muestra, según cada período, la atención que recibió cada obra del *Consul Dei*. *Ibid.*, “Cento anni di ricerche su Gregorio Magno: a proposito di una bibliografia”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., pp. 293-304.

¹¹⁶ D'IMPERIO, F., *Gregorio Magno: bibliografia pero gli anni 1980-2003*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2005.

¹¹⁷ CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, Brepols, Turnhout, 1986.

Según la mayoría de las estimaciones, Gregorio Magno nació en Roma en una fecha cercana al año 540 d.C.¹¹⁸ Provenía de una familia de rango senatorial, según Gregorio de Tours¹¹⁹ y entre sus antecesores se encontraba el Papa Félix III (583-592)¹²⁰. Como lo demuestra su prosa –a pesar de su famosa crítica a la retórica¹²¹– recibió una educación

¹¹⁸ La evidencia no habilita una datación precisa. La mayor parte de los autores basa la posible fecha de nacimiento de Gregorio en relación a la probable edad al momento de asumir la carga episcopal. Entre los que mencionan al 540 como fecha aproximada, para dar solo dos ejemplos, Vera Paronetto y Robert Markus. PARONETTO, V., *Gregory Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, op. cit. p. 23; MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, op. cit., p. 3.

¹¹⁹ KRUSCH, B – LEVISON, W. (eds.), *Gregorii episcopi tvronensis*, op. cit., X, 1, p. 477 (12-14), p. 478 (1): *Sed quia ecclesia Dei absque rectorem esse non poterat, Gregorium diaconum plebs omnis elegit. Hic enim de senatoribus primis, ab adulescentia devotus Deo, in rebus propriis sex in Sicilia monasteria congregavit, septimum infra urbis Romae muros instituit*. Pero dado que la Iglesia de Dios no podía estar sin rector, toda la plebe eligió al diácono Gregorio. Este, en efecto, provenía de los principales senadores, desde la adolescencia había sido devoto de Dios y con sus propios recursos había congregado seis monasterios en Sicilia, e instituido un séptimo dentro de los muros de la ciudad de Roma. Traducción propia.

¹²⁰ La vinculación con Agapito y la *gens* de los *anicii* ha sido puesta en duda por la historiografía actual. Es más verosímil, dada la cercanía al monasterio que habría de fundar Gregorio, que la relación haya sido creada a causa de la utilización de la rica biblioteca de Agapito en el Celio. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, op. cit., p. 23.

¹²¹ Se trata de la famosa definición escrita en la carta dedicatoria de los *Moralia* enviada a Leandro. GREGORIO MAGNO, *Moralia*. Epistula reverendissimo et sanctissimo fratri Leandro coepiscopo gregorius seruus seruorum Dei, 5, 215-222: *Vnde et ipsam loquendi artem quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, seruare despexi. Nam sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs modoque etiam et praepositionum casus seruare contemno, quia indignum uehementer existimo, ut uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati*. De allí que haya despreciado cuidar el mismo arte del bien hablar que insinúan las enseñanzas de los métodos externos. Pues tal como el tenor de esta epístola revela, no escapo a la colisión del metacismo, no evito la confusión del barbarismo, y desdeño observar el modo de los verbos y el orden de las palabras, así como también el caso de las preposiciones, ya que estimo indigno someter a las reglas de Donato las palabras de los oráculos celestes. Traducción propia. La mayoría de los autores coincide en que, más allá de esta crítica formal, Gregorio poseía una sólida formación y no dudaba en aplicarla a sus textos. Al leer su obra queda en evidencia que jamás renunció a herramientas retóricas y que poseía un estilo refinado para los estándares de la época. Sobre el estilo, el lenguaje y la retórica en Gregorio: HAUBER, R., *The Late Latin Vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great. A Morphological and Semasiological Study*, Catholic University of America, Washington, 1938; BANNIARD, M., “Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L’écriture médiatrice chez Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand*, op. cit., pp. 477-488; FONTAINE, J., “Agustín, Grégoire et Isidore: Esquisse d’une recherche sur le style des *Moralia in Iob*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.) *Grégoire le Grand*, op. cit., pp. 499-509; NORBERG, D., “Style personnel et style administratif dans le Registrum Epistularum de Saint Gregoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.) *Grégoire le Grand*, op. cit., pp. 489-498; MURPHY, J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – Londres, 1981, pp. 294-297; LEYSER, C., “‘Let me Speak, Let me Speak’: Vulnerability and Authority in Gregory’s Homilies on Ezekiel” en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., pp. 169-182; MASSA, E., “Gregorio Magno e l’arte del linguaggio. Alcune osservazioni”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, v. II, op. cit., pp. 59-104; BANNIARD, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident Latin*, París, 1992, pp. 105-180; DE ROSA, G., “Gregorio Magno e l’arte del linguaggio”, *Ricerca di storia sociale e religiosa*, v. 62, 2002, pp. 53-101; PRICOCO, S., “Gregorio Magno Scrittore”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del Medioevo*, op. cit., pp. 51-66; RICCI, L., “La retorica nella *Regola Pastorale* di Gregorio Magno”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris*

tradicional y completa¹²². Si bien en sus epístolas siempre afirmó su rechazo a las labores del siglo, en el 573 aparece detentando el cargo de *praefectus urbi* de su ciudad natal¹²³. Aunque la prefectura ya no poseía la misma importancia que en siglos previos, era una de las magistraturas más importantes en una Roma que, si bien disminuida, continuaba siendo una ciudad importante.

Pero la carrera secular de Gregorio dio un giro en un momento –tampoco precisado– después de la muerte de su padre en el 573. Renunciando a su cargo, se lanzó al monacato, transformando varias de las propiedades familiares en monasterios, entre ellos, aquél en el que vivirá, no como abad sino como monje: San Andrés en el Celio¹²⁴. Siempre siguiendo el relato que se puede extraer de la propia obra gregoriana, el *Consul Dei* cree encontrar su verdadera vocación como monje. No obstante, su sólida formación cultural así como también la relevancia que había adquirido desempeñando el cargo de prefecto hacen que en el 579, año del ascenso de Pelagio II al pontificado, este lo ordene diácono y lo envíe a Constantinopla en calidad de apocrisario.

Si bien no conocemos con precisión las actividades que desempeñó en la capital del Imperio romano de Oriente, su estancia allí será central en diversos aspectos¹²⁵. Le

intervalla, *op. cit.*, pp. 273-278. CREMASCOLI, G., “L’ars artium nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno”, *Studi Medievali*, 2009, v. 50, n. 2, pp. 673-686.

¹²² La mayor parte de las obras sobre Gregorio enfatizan la buena formación del pontífice. Específicamente sobre la educación en el período en general y en Gregorio en particular, RICHÉ, P., *Educazione e cultura nell’Occidente barbarico. Dal sesto all’ottavo secolo*, Armando Editore, Roma, 1966, pp. 125-156.

¹²³ En la epístola IV, 2, Gregorio habla explícitamente de la prefectura urbana que había desempeñado. Juan diácono, en *Vita Gregorii I*, 4 consideraba, en un probable error de apreciación, que Gregorio había ejercido la pretura urbana. Sobre la temática véase el correcto análisis de BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *op. cit.*, pp. 29-32.

¹²⁴ Más allá de una referencia en Gregorio de Tours (ver nota n. 119) y de algunos pasajes de los sucesivos biógrafos entre los que resalta Juan Diácono, dependemos de la información suministrada por el propio Gregorio para conocer todas las etapas de la vida del Papa. .

¹²⁵ Mucho se ha debatido sobre el conocimiento del griego por parte de Gregorio, quien en la epístola VII, 29 afirmaba no saber tal lengua. En el mismo mes, sin embargo, se quejaba de la falta de pericia de los traductores constantinopolitanos, hecho que ha sido leído por ciertos autores como manifestación clara del conocimiento gregoriano del griego. Joan Petersen, en una serie de trabajos, consideró que la explícita negación gregoriana del conocimiento de la lengua helena era una toma de posición política. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VII, 29, [junio, 597] 6-7: *Et quamuis in multis occupatus, quamuis Graecae linguae nescius, in contentione tamen uestra iudex resedi*. Aunque estoy ocupado en muchos asuntos, aunque ignoro la lengua griega, me puse, sin embargo, como juez en tu lucha. Traducción propia. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VII, 27 [junio, 597]: *...bene scit dulcissima uestra magnitudo quia hodie in Constantinopolitana ciuitate, qui de Latino in Graeco dictata bene transferant, non sunt. Dum enim uerba custodiunt et sensus minime attendunt, nec uerba intellegi faciunt et sensus frangunt*. Bien sabe vuestra dulcísima magnanimidad que hoy en día en la ciudad de Constantinopla, no hay quienes traduzcan correctamente del latín al griego. En efecto, mientras solo cuiden las palabras y no atiendan al sentido, no tornan inteligible las palabras y quebrantan el sentido. Traducción propia. PETERSEN, J., “Did Gregory the Great Know Greek?”, *Studies in*

permitirá conocer, en principio, uno de los centros de decisiones en los cuales la suerte de su propia ciudad era decidida¹²⁶. Asociado a ello, construirá allí una red de contactos, incluyendo al emperador y a su corte, a la cual apelará en reiteradas ocasiones frente a diversas problemáticas. Constantinopla será testigo, a su vez, de una de los pocos debates teológicos intrincados en los cuales Gregorio actuará, venciendo –según su propio relato en los *Moralia*– al propio patriarca constantinopolitano, quien deberá arrojar su propia obra al fuego ante la decisión del emperador Tiberio¹²⁷. Por último, será la ciudad oriental aquella en la cual Gregorio comenzará a escribir su más extensa y trabajada obra: *Moralia in Iob*¹²⁸.

La estancia en Constantinopla duró entre 7 y 8 años. No tenemos certezas sobre las causas del retorno ni conocemos la fecha precisa. Solo sabemos que hacia el 587 Gregorio está de nuevo en Roma¹²⁹. El 5 de febrero del 590 Pelagio II muere por la peste, fruto, a su vez, de una nueva inundación del Tíber. La elección de Gregorio, a pesar de su supuesta resistencia, se dio en forma relativamente rápida con la aprobación, según cuenta Gregorio de Tours, del conjunto de la población romana¹³⁰.

Ya en el episcopado, Gregorio se muestra activo en diversos campos. Su incesante actividad política –las más de 860 epístolas del *Registrum* son prueba de ello– no impidió al obispo la producción de una amplia obra con discursos muy diversos entre sí. No analizaremos aquí la naturaleza de cada texto, dado que lo haremos específicamente en la

Church History, v. 13, 1976, pp. 121-134; *Ibid.*, “Greek Influences upon Gregory the Great’s Exegesis of Luke 15, 1-10 in *Homelia in Evang.* II, 34”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 266-275; *Ibid.*, “‘Homo omnino latinus’? The theological and cultural background of Pope Gregory the Great”, *Speculum*, v. 62, 1987. En una línea similar: DAGENS, C., “Grégoire le Grand et le monde oriental”, *op. cit.*; CAVALLO, G., “Quale Bisanzio nel mondo di Gregorio Magno?”, *op. cit.* En contraposición véase a BARTELINK, G., “Pope Gregory the Great’s Knowledge of Greek”, *op. cit.*

¹²⁶ Según Ullmann, precisamente en la capital del Imperio, Gregorio descubrirá que existía poca voluntad para modificar la situación itálica reorientando, a partir de allí, su visión geopolítica. ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages, op. cit.*, p. 32.

¹²⁷ La disputa con el Patriarca de Constantinopla es narrada por el mismo Gregorio en *Moralia*, XIV, LVI, 72-74, 1-86. Un correcto análisis de la disputa en DUVAL, Y-M., “La discussion entre l’apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. pp. 347-365.

¹²⁸ Véase la introducción a la obra en la tercera sección de la Tesis.

¹²⁹ Se trata de un documento en el cual Gregorio realizaba importantes donaciones al monasterio de San Andrés en el Celio. El documento se encuentra en EWALD, P. – HARTMANN, L. (eds.), *Gregorii I papae Registrum epistolarum, MGH, op. cit., Appendix I*, pp. 437-439.

¹³⁰ Sobre los sucesos vinculados a la asunción de Gregorio y a su supuesta resistencia al cargo, véase la nota n. 88.

tercera sección de la Tesis, pero salta a la vista del lector que la flexibilidad gregoriana no se limitaba al campo político.

Es pertinente, sin embargo, realizar una aproximación al pensamiento del *Consul Dei* que se desprende de la lectura de su obra. Si bien la mayoría de los autores reseñados sobrevoló la cosmovisión de Gregorio I, los citados trabajos de Claude Dagens, Gillian Evans y Carole Straw contribuyeron a forjar una imagen acabada de los principales ejes de pensamiento del obispo de Roma.

“Gregorio se inspiró en gran medida en el pensamiento de san Agustín, pero no fue su epígono”¹³¹, afirmó Peter Brown de modo preciso. No fue su epígono, porque, como ya hemos considerado, las coyunturas que atravesaron ambos hombres fueron muy diferentes. El cristianismo en época de Agustín aún bregaba por imponerse; en tiempos de Gregorio ya era una realidad, más allá de las continuidades de cierta religiosidad precristiana que hemos mencionado. El contexto cultural de ambos hombres era, también, distinto. Bien decía Markus que Agustín había leído a los clásicos y Gregorio había leído a Agustín¹³². El mismo autor, de modo casi poético, afirmaba:

This is not like Augustine. We risk obliterating the gulf that separates the two writers' views on interpreting the Scriptures if we stop at the true observation that both of them see the Bible as a world of symbols that point beyond themselves to some realm beyond the letter. Gregory wanders about at his ease in the cool, green shade of the Scripture –understood, of course, spiritually– in a world more real than that from which it provides a shelter. Here he is at home, he knows his way about its familiar paths, delighting in the flowers he can pick as he wanders freely among them¹³³.

La necesaria contextualización y diferenciación entre ambos autores, no implica negar la indudable dependencia gregoriana respecto de Agustín, tal como lo han remarcado

¹³¹ BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, op. cit., p. 127.

¹³² MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, op. cit., p. 40.

¹³³ *Ibid.*, “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, op. cit., p. 7.

infinidad de autores¹³⁴. No obstante, como veremos al momento de abordar la problemática central de la Tesis, existían diferencias entre ambos. La principal y más notoria es la ya mentada renuencia gregoriana a penetrar en disquisiciones teológicas minuciosas. Sobre ello, Dagens afirmaba:

*Certains sont tentés de voir là le signe d'une dégradation. Je n'en suis pas sûr. C'est d'abord la conséquence d'une situation de fait; il n'y a plus d'hérésies graves à dénoncer. Grégoire peut donc se consacrer à d'autres tâches : l'application de la foi à la conduite quotidienne des fidèles et l'évangélisation de l'Europe barbare*¹³⁵.

En un análisis como este de Dagens se puede percibir con claridad el lugar desde el cual Gregorio Magno fue rehabilitado por una parte de la historiografía. El pequeño gran hombre de Mommsen o el impulsor de un catolicismo vulgar de Harnack, se confronta con el hombre práctico, con objetivos claros. La cuestión, naturalmente, no está cerrada y un

¹³⁴ Todos los trabajos que analizan el pensamiento gregoriano han reparado en la deuda con Agustín. Además de las obras ya citadas, existen análisis específicos en CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno, Agostino e i quatri Vangeli”, *Augustinianum*, v. 25, 1985, pp. 253-263; RECCHIA, V., “La memoria di Agostino nell’esegesi bíblica di Gregorio Magno”, *Augustinianum*, v. 25, 1985, pp. 405-434; FONTAINE, J., “Agustin, Grégoire et Isidore: Esquisse d’une recherche sur le style des *Moralia in Iob*”, *op. cit.*; PARONETTO, V., “Une présence augustiniennne chez Grégoire le Grand: le *De Catechizandis Rudibus* dans la *Regula Pastoralis*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 511-519; COHEN, J., *Living Letters of the Law, op. cit.*; STRAW, C., “The Classical Heritage and a new Spiritual Synthesis”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*, pp. 107-133. Por otra parte, en *Registrum*, VII, 5 [marzo, 592] Gregorio da cuenta explícitamente de haber leído, de Agustín, “el libro sobre las herejías”, mientras que en epístola al Prefecto del Pretorio de África, sugiere abiertamente la lectura del hiponense. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, X, 16 [julio, 600] 30-32: *Sed si delizioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini patriotae uestri opuscula legite et ad comparationem siliginis illius nostrum furfurem non quaeratis*. Pero si desean vivamente nutrirse de un alimento delicioso, lean las obras de San Agustín su compatriota y no busquen comparar el trigo candeal de aquel con nuestro salvado. Traducción propia. Es de resaltar que Gregorio fue renuente a explicitar, excepto en contados casos, sus principales textos inspiradores. La otra influencia importante que se tiende a resaltar, por el peso del aspecto contemplativo en Gregorio, es la de Casiano. Straw sugiere, a su vez, la presencia de neoplatonismo a través de Ambrosio. La autora considera, además, la posible –e improbable– lectura de Cicerón a causa de algunas tendencias estoicas en Gregorio. También se ha mencionado el peso de Juan Crisóstomo, al cual Gregorio habría llegado a partir de su traducción latina. Las hipótesis son, sin embargo, difíciles de sustentar. STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection, op. cit.*, pp. 13 ss; Véase también, LAPORTE, J., “Une théologie systématique chez Grégoire?”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 235-243; MARKUS, R., *Gregory the Great and his World, op. cit.*, pp. 33-37; CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno e il mondo mediterraneo”, *op. cit.*, pp. 13-36; PRICOCO, S., “Gregorio Magno Scrittore”, *op. cit.*, pp. 51-66. Como veremos al momento de abordar cada obra gregoriana en particular, existen influencias claras de modelos como el de *de catechizandis rudibus* agustiniano para la *Regula* o la *Historia Philotea* de Teodoreto de Ciro para los *Dialogi*.

¹³⁵ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes, op. cit.*, p. 437.

experto como Manlio Simonetti consideraba, hace escasos años, que era imposible dirimir si Gregorio había evitado una aproximación teológica profunda a causa de un rechazo a esta por estar alejada de la realidad, a la consciencia de sus propios límites teóricos o a consideraciones de tipo político¹³⁶. Por nuestra parte, coincidimos en ver a Gregorio como un sujeto preocupado en la conducta del hombre cristiano más que en profundizar en senderos teológicos que no conducían a resultados concretos. Era un hombre sistemático¹³⁷; sistemático e insistente desde todos los planos: teología infatigable utilizando nuevamente términos de Dagens¹³⁸. Más aún, según la mirada de Giuseppe Cremascoli, todos los escritos del *consul Dei*, aunque diferían en los métodos, poseían los mismos ejes rectores¹³⁹.

Este hombre conservador¹⁴⁰ que, como bien enfatizaba Straw, veía en el cambio a la muerte¹⁴¹, orientó todos sus esfuerzos exegeticos a construir una pedagogía: pedagogía de la búsqueda de Dios para Dagens¹⁴²; Pedagogia del temor, para Emmanuela Prinzivalli¹⁴³. Cada pasaje de la obra gregoriana tiene el mismo objetivo: disciplinar al hombre cristiano, desplegar ante él una especie de enciclopedia sobre el correcto comportamiento. Ello no implicó el abandono de la exégesis, pero si su utilización según un fin preestablecido.

¹³⁶ SIMONETTI, M., “Gregorio Teologo”, *op. cit.* El autor remarca, a su vez, la superficial aproximación teológica del *Consul Dei*, poniendo en evidencia varios errores fácticos y de interpretación, observables en la obra gregoriana. Véase también a PARONETTO, V., *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, *op. cit.*; LA PIANA, C., *La teologia della predicazione in San Gregorio Magno*, Pontificae Universitatis Gregorianae, Roma, 1986; RICCI, C., *Mysterium dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno*, Herder, Roma, 2002; DAGENS, C., “Saint Grégoire le Grand inspirateur d'une nouvelle culture chrétienne à l'aube du moyen âge”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, *op. cit.*, pp. 209-220; GARGANO, G. (ed.), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, *op. cit.*

¹³⁷ LAPORTE, J., “Une théologie systématique chez Grégoire?”, *op. cit.*

¹³⁸ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, *op. cit.*, p. 433.

¹³⁹ CREMASCOLI, G., “Gregorio Magno esegeta: rapporti tra commentari e omelie”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, *op. cit.*, p. 141.

¹⁴⁰ Véase, por ejemplo, la definición de RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979, p. 169: *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..*

¹⁴¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXV, VI, 9, 21-22: *Omnis namque immutatio uelut quaedam mortis imitatio est.* Pues todo cambio es como una imitación de cierta muerte. Traducción propia. El aspecto fue bien analizado por Straw, quien puso de manifiesto la fuerza de los pares antitéticos como carne/espiritualidad en el pensamiento gregoriano. STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁴² DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, *op. cit.*, p. 433.

¹⁴³ PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, *op. cit.*, p. 162.

Portador de una doctrina eminentemente concreta¹⁴⁴, Gregorio Magno no escribió solo para el común de la población. Como veremos luego, cada una de sus obras está dirigida a un auditorio especial y, en algunos casos, intenta dotar de herramientas a obispos y a monjes. Tal flexibilidad discursiva –recomendada de modo gráfico en la *Regula pastoralis*– se observa claramente en la propia praxis política del *Consul Dei*, hecho que comprobaremos en el caso judío y que llevó a Robert Gillet a afirmar que las epístolas representaban una obra de teología moral aplicada¹⁴⁵.

Como hemos afirmado, no nos detendremos en cada una de las políticas implementadas por Gregorio Magno. Hemos enfatizado ya, la orientación de su posicionamiento geopolítico, y hemos resaltado sus complejos vínculos con el Imperio. Cuando entremos al tema de esta Tesis, se observará, a su vez, la multiplicidad de variantes que ofrecía la interacción con otros obispos de la Península Itálica así como también los imperativos que imponía el contexto en la conducta del Papa. Sí es necesario, según entendemos, profundizar en algunas de las políticas en materia religiosa, impulsadas por el obispo de Roma, con el fin de establecer un marco inicial con el cual comparar el caso judío.

GREGORIO MAGNO FRENTE A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Bien remarcaba Markus que Gregorio no veía en el paganismo un problema central¹⁴⁶. En principio, son pocas epístolas las que mencionan la presencia de cultos ajenos al cristianismo en territorio itálico o que instruyan a funcionarios a actuar contra tales prácticas. No es importante, en este punto, constituir hipótesis sobre el grado efectivo de difusión de prácticas alternativas en la región ya que analizaremos la respuesta gregoriana y no la realidad subyacente.

¹⁴⁴ Remitimos nuevamente a DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, op. cit., p. 434.

¹⁴⁵ GILLET, R., “Grégoire le Grand”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, 1967, c. 880: ...*par les solutions qu’elles apportent à d’innombrables cas d’espèce, les lettres sont une œuvre de théologie moral appliquée.*

¹⁴⁶ MARKUS, R., “Gregory the Great’s Pagans”, op. cit. Es interesante el análisis discursivo que realiza el autor sobre las diversas nomenclaturas que reciben los paganos en el texto gregoriano.

Terracina, Cerdeña y Córcega son algunos de los escenarios en los cuales Gregorio detectó resabios de una religiosidad precristiana en la población¹⁴⁷. Su respuesta, en todos los casos, fue uniforme: impulsar, a través de diversos medios entre los cuales incluía la coerción, la supresión de tales prácticas.

El caso de Córcega es paradigmático y servirá a los fines de analizar el patrón de conducta gregoriano frente a la disidencia religiosa¹⁴⁸. Allí, como hemos visto, había, en términos de Gregorio, idólatras. Frente a estos, el obispo de Roma desplegó una panoplia de políticas que abarcaban desde la predicación hasta la coerción física. Una de sus primeras acciones fue escribir a nobles y terratenientes, a quienes recordó su obligación para con sus subordinados. De no hacer nada para subsanar la conducta de los *rustici* a su cargo, el pecado recaería sobre ellos¹⁴⁹. Acorde al estilo gregoriano, la carta finaliza amenazando con el inminente juicio final¹⁵⁰. El obispo de Cagliari, Genaro, recibió, en el mismo mes, una epístola donde, con notoria indignación, Gregorio lo amonestaba por permitir que, incluso en tierras de la Iglesia, existieran hombres que permanecían *in infidelitate*¹⁵¹. Si en la propia tierra eclesiástica existían paganos, ¿cómo exigir a otros terratenientes que fomenten la fe?, se preguntaba retóricamente¹⁵². La estrategia sugerida

¹⁴⁷ Reenviamos a las notas nn. 64, 65 y 66.

¹⁴⁸ Para una aproximación arqueológica del período en Cerdeña, véase a PANI ERMINI, L., “Antichità cristiana e Alto Medio Evo in Sardegna attraverso le più recenti scoperte archeologiche”, en AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, op. cit., pp. 903-911; *Ibid.*, “La storia dell’altomedioevo in Sardegna alla luce dell’archeologia”, en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell’alto medioevo italiano alla luce dell’archeologia*, op. cit., pp. 388-401; SPANU, P.G., *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, S’Alvure Oristano, Oristano, 1998. Específicamente sobre Gregorio y Cerdeña: TURTAS, R., “La cura animarum in Sardegna e Corsica dall’epistolario di Gregorio Magno”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla*, op. cit., pp. 391-418; PINNA, T., “La configurazione del campo religioso in Sardegna attraverso l’epistolario gregoriano”, op. cit.; RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2007.

¹⁴⁹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 23, [mayo, 594] 1-8: *Fratris et coepiscopi mei Felicis uel filii mei Cyriaci serui Dei relatione cognoui paene omnes uos rusticos in uestris possessionibus idolatriae deditos habere. Et ualde hac de re contristatus sum, quia scio quod subiectionum culpa praepositorum deprimit uitam, et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in his qui praesunt sententia retorquetur.* A través de un informe de mi hermano y coepiscopo Félix y de mi hijo Ciriaco, servidor de Dios, supe que casi todos ustedes poseen en sus posesiones campesinos dados a la idolatría. Y acerca de tal asunto me he entristecido enormemente, porque sé que la culpa de los súbditos afecta la vida de los que mandan y, cuando no es corregido el pecado en el súbdito, la sentencia vuelve a aquellos que mandan. Traducción propia.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 20-23.

¹⁵¹ *Ibid.*, IV, 26, 13 [mayo, 594].

¹⁵² *Ibid.*, 14-5: *Et quia uos admoneo ut ad Deum extraneos adducatis, qui uestris corrigere ab infidelitate neglegitis?* Y te amonesto porque, ¿cómo guiás hacia Dios a los extraños si no hacés nada para corregir a los tuyos de su infidelidad? Traducción propia.

consistía en aumentar las cargas económicas que debían afrontar los campesinos que persistieran en la praxis no cristiana¹⁵³.

El mismo obispo sardo recibió, años más tarde, otra comunicación donde se lo instaba a predicar insistentemente frente a los idólatras con el fin de acercarlos a la fe. No obstante, la metodología aquí sugerida es de otro signo. Si la prédica no funciona, dice Gregorio, se deberán aplicar penas concretas: para los esclavos, azotes y tortura; para los libres, prisión y penitencia¹⁵⁴.

La política de Gregorio en la isla es de gran importancia para comparar con su posición frente al judaísmo. De hecho, frente a colonos judíos en tierras eclesiásticas, Gregorio sugirió una rebaja al canon como incentivo y no una suba como castigo; permitió, además, la continuidad de *coloni* cristianos en tierras de judíos –en Luni– sin preocuparse por los mecanismos de disciplinamiento y formación que invoca en la mentada epístola a la nobleza sarda. Por último, Gregorio solo sugirió el uso de la fuerza frente a judíos en un caso donde un hebreo ejercía una práctica proselitista. Sobre esto, sin embargo, volveremos más adelante.

En Terracina, otra ciudad sobre la que luego retornaremos a causa de la presencia de judíos, Gregorio también exhortó al obispo local a aplicar fuertes castigos –si bien no determina el tipo de punición parece estar sugiriendo el uso de la fuerza– a los adoradores

¹⁵³ *Ibid.*, 19-23: *Iam uero si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inuentus, ut ad Deum uenire minime consentiat, tanto pensionis onere grauandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare.* Ciertamente, si fuera encontrado un campesino de tanta perfidia y obstinación que no consintiera confluir hacia Dios, debe ser gravado con una carga de tal magnitud que sea vea obligado, por la misma pena de la exacción, a apresurar su arribo a la recta senda. Traducción propia.

¹⁵⁴ *Ibid.*, IX, 205, 29-40 [599, julio]: *Contra idolorum namque cultores uel aruspicum atque sortilogorum fraternitatem uehementius pastorali hortamur inuigilare custodia atque publice in populo contra huius rei uiros sermonem facere eosque a tanti labe sacrilegii et diuini intentatione iudicii et praesentis uitae periculo adhortatione suasoria reuocare. Quos tamen emendare se a talibus atque corrigere nolle repereris, feruenti comprehendere zelo te uolumus et, siquidem serui sunt, uerberibus cruciatibusque, quibus ad emendationem peruenire ualeant, castigare. Si uero sunt liberi, in clausione digni districtaque sunt in paenitentia dirigendi, ut, qui salubra et a mortis periculo reuocantia audire uerba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis ualeat reducere sanitatem.* Exhortamos a su fraternidad a estar atenta, con más vehemencia, a la lucha contra los adoradores de ídolos, los arúspices y adivinos y a pronunciar sermones abiertamente frente al pueblo contra aquellos hombres y a apartarlos, mediante la prédica persuasiva, del error del sacrilegio, no solo con la amenaza del divino juicio sino también con el peligro para la presente vida. A aquellos, sin embargo, que no encontraras dispuestos a corregirse y a enmendarse deseamos que, con vehemente celo, apreses y, en caso de que sean esclavos, mediante azotes y torturas castigues para que puedan volver hacia la corrección. Si son libres, son dignos de encarcelamiento y deben ser sometidos a una estricta penitencia, para que, a quienes se opongan a escuchar la palabra de salvación que los sustraiga del peligro de la muerte, la tortura del cuerpo al menos pueda reconducirlos hacia la deseada salud de la mente. Traducción propia. Nótese que la pena parece estar orientada, sobre todo, a adivinos y arúspices.

de árboles. Advierte, incluso, que también escribió a un *comes* local con el fin de que auxilie al obispo en la tarea¹⁵⁵.

Volviendo a Córcega, allí existía un conjunto de tribus, los *barbaricini*, cuya religión no era cristiana. Gregorio intentó evangelizar a tal población, apelando al gobernador de la isla –quien había prometido a los *barbaricini* la paz a cambio de su conversión– o bien mediante el contacto con el *dux* de tal pueblo¹⁵⁶. De todos modos, para estudiar con mayor detenimiento la estrategia gregoriana frente a poblaciones no cristianas, el caso britano es paradigmático.

La misión enviada a *Britannia* ha sido estudiada en reiteradas ocasiones¹⁵⁷. Tal acción, entre otras, fue considerada por Claudio Leonardi como uno de los actos fundacionales del Medioevo¹⁵⁸. La evangelización de la Isla, en el *fin mundi*, según la cosmovisión de Gregorio¹⁵⁹, se hizo a través del envío de misioneros, bajo el consentimiento y la tutela de Etelberto, rey de Kent.

Dos epístolas son importantes al momento de analizar la estrategia gregoriana. El 22 de junio del 601, Gregorio expide una epístola al mentado rey en la cual lo insta a perseguir el culto a los ídolos y a destruir los sitios paganos¹⁶⁰. Menos de un mes después, el 18 de

¹⁵⁵ *Ibid.*, VIII, 19, [abril, 598] 5-8: *Eapropter scriptis uos praesentibus adhortamur ut hos diligenti inuestigatione perquiri et, ueritate cognita, talem in eis faciatis exerceri uindictam, quatenus et Deus placari possit et aliis eorum ultio correctionis exemplum sit.* Por tal razón a partir del presente escrito, te exhortamos a buscarlos [a los idólatras] a partir de una diligente investigación y, conocida la verdad, hagas ejecutar tal punición en ellos con el fin de que pueda ser aplacado Dios y el castigo sea un ejemplo para los otros. Traducción propia. La primera parte de la epístola ya fue citada en la nota n. 66. Es interesante remarcar –con el fin de enfatizar nuevamente la amplitud de acciones emprendidas por Gregorio– que en la misma epístola Gregorio amonesta a Agnelo, el obispo local, dado que se ha enterado que muchos ciudadanos han evitado la guardia nocturna de los muros, hecho que el obispo debe remediar.

¹⁵⁶ Sobre los *barbaricini* hay referencias en IV, 27 [mayo, 594] y IV, 29 [mayo, 594]. Véase a GASPARRI, S., “Gregorio Magno e l’Italia meridionale”, *op. cit.*, pp. 77-101 (especialmente pp. 90-92); SERRA, P., “i barbaricini di Gregorio Magno”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla*, *op. cit.*, pp. 289-361.

¹⁵⁷ Sobre bibliografía específica, véase la nota n. 84.

¹⁵⁸ LEONARDI, C., “Gregorio Magno e l’invenzione del Medioevo”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del Medioevo*, *op. cit.*, pp. 6-7: *Così per i Germani e per i loro re, Gregorio diventa lo strumento di un loro singolare rapporto unitario. Gregorio ha sapientemente colto e valorizzato questa esigenza. Per questo il Libellus responsium inviato agli angli (e conservato da Beda) è un documento di capitale importanza. Senza Gregorio, Beda non avrebbe potuto guardare a Roma come alla sola luce universalie in Occidente, e Carlo Magno non avrebbe accettato di essere coronato da Leone III, e tutto l’Occidente non avrebbe conosciuto il contrasto tra impero e papato che nel secolo XI gli ha dato la sua fisionomia specifica nella storia della civiltà. In questo senso innanzitutto Gregorio ha “scoperto” il Medioevo, l’ha generato.*

¹⁵⁹ Así lo afirma en carta al Patriarca de Alejandría, a quien narra la conversión diez mil anglos. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 29 [julio, 598] 27.

¹⁶⁰ *Ibid.*, XI, 37 [junio, 601] 9-16: *Et ideo, gloriose filii, eam quam accepisti diuinitus gratiam sollicita mente custodi, christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum*

julio, en otra misiva, esta vez dirigida al abad Melito –enviado gregoriano a la región– el obispo de Roma recomienda la reconversión de los espacios culturales paganos en iglesias, así como también la ingesta de carne de buey en el día de la dedicación de la iglesia y en los natalicios de los santos, con el fin de aprovechar los hábitos religiosos previos y generar una continuidad entre la creencia previa y la nueva¹⁶¹. Han existido dos posturas claras respecto de la contradicción entre las directivas gregorianas. Clelia Martínez Maza sugirió que ambos mensajes se orientaban a la misma estrategia pero que, dado que cada epístola

conuersione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedificia euerte, subditorum mores in magna uitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedificia, ut illum retributionem inuenias in caelo, cuius nomen atque cognitionem dilataueris in terra. Por lo tanto, querido hijo, custodia con solícita mente la gracia que recibiste del cielo, acelera la expansión de la fe cristiana en el pueblo a ti sujeto, multiplica el celo por tu rectitud en la conversión de ellos, persigue los cultos de los ídolos, destruye los templos [paganos], forma las costumbres de tus súbditos exhortando, amenazando, suavizando, corrigiendo, mostrando ejemplos de una gran pureza de vida, para que alcances en el cielo aquella retribución de quien el nombre y conocimiento expandiste en la tierra. Traducción propia. Sobre Gregorio y los templos paganos, véase específicamente a WALLRAFF, M., “Templi pagani e chiese cristiane. Continuità e discontinuità ai tempi di Gregorio Magno e dei suoi sucesori”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla*, op. cit., pp. 419-426.

¹⁶¹ *Ibid.*, [julio, 601] 6-28: *Cum uero Deus omnipotens uso ad reuerentissimum uirum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractauit, uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspargatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consueuit familiariter concurrat. Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosi conuiuuiis sollempnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent. Et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia rescruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui summum locum ascendere nititur gradibus uel passibus, non autem saltibus eleuatur.* Cuando el Dios omnipotente te condujera hacia el reverentísimo hermano nuestro Agustín, obispo, dile que pensando largamente acerca de la causa de los anglos, decidí que los santuarios de los ídolos de esa gente no deben ser destruidos, pero los ídolos que en ellos hay sí. Que haga agua bendita y la esparza en los mentados templos, que sean construidos altares y sean colocadas reliquias, porque si los templos fueron bien construidos, es necesario que deban ser cambiados del culto a los demonios en obsequio al Dios verdadero. De tal manera, mientras esa misma gente no ve demoler a los templos, depone el error de su corazón y conociendo y adorando al verdadero Dios, concurre con mayor familiaridad al lugar que frecuentaba habitualmente. Y dado que suelen matar a muchos bueyes en sacrificio a los dioses, debe ser realizada una modificación sobre este asunto: que en los días de dedicación y en los natalicios de los santos mártires de los cuales se consagran reliquias, hagan tabernáculos de ramas de árboles cerca de las mismas iglesias que habían sido templos [paganos] y celebren la solemnidad con banquetes. Así no inmolen ya animales al diablo. Y maten animales para comer en alabanza a Dios y den las gracias al donador de todas las cosas por su saciedad, para que, mientras se concede a ellos alegría exterior, puedan más fácilmente inclinarse hacia la alegría interior. Pues no hay dudas que es imposible quitar a las mentes duras todo al mismo tiempo, porque todo aquel que intenta ascender al punto más alto, se eleva con gradas o pasos, no a saltos. Traducción propia.

estaba dirigida a otro interlocutor, las exigencias que se hacían eran diferentes¹⁶². Así, para la española, al rey de Kent se le realizaba una demanda en la cual se sobredimensionaba la reacción esperada, mientras que a Melito se le insinuaba una política practicable. Para Markus, en cambio, Gregorio había sido informado, apenas después de la primera misiva citada, de la dificultad en el proceso de evangelización de la isla y, en virtud de ello, había enviado –inmediatamente y con un mensajero que debía alcanzar al portador de la primera epístola– una segunda carta con un proyecto adecuado a las condiciones informadas¹⁶³. No es nuestro objetivo dirimir el asunto sino poner en relieve que una de las estrategias gregorianas al momento de impulsar la conversión al cristianismo incluía la posibilidad de destruir los espacios de culto no cristianos. Cuando abordemos el tema judío veremos una realidad muy diferente.

Las iglesias arrianas padecieron una suerte similar a la observada en el caso de los templos paganos. La de Santa Ágata, en Roma, fue consagrada –nuevamente y bajo la fe nicena– por orden de Gregorio en el 594¹⁶⁴. En este sentido, el arrianismo longobardo supuso otro desafío religioso para Gregorio¹⁶⁵. Aquí, sin embargo, el obispo de Roma no poseía capacidad de coerción. A pesar de algunas afirmaciones grandilocuentes sobre su

¹⁶² MARTINEZ MAZA, C., “La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno”, *op. cit.*.

¹⁶³ MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁶⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 19 [marzo, 594] 3-10: *Quia ergo ecclesia sanctae Agathae sita in Sabura, quae spelunca fuit aliquando prauitatis haereticae, ad catholicae fidei culturam deo propitiante reducta est, ideoque huius auctoritatis tenore communitus pensiones omnium domorum in hac urbe constitutarum, quas praedicta ecclesia temporibus habuisse Gothorum constiterit, annis singulis congregare non desinas, et quantum in sarta tecta uel luminaribus aliaque reparatione eiusdem ecclesia necessarium fuerit, erogare modis omnibus studebis*. Dado que la iglesia de Santa Ágata –sita en Subura–, en un tiempo cueva de la depravación de la herejía, fue reconducida, con el favor de Dios, a la fe católica, no dejes, fortalecido con el tenor de la autoridad, de reunir todos los años los pagos, los que correspondan a la mencionada iglesia que fuera de los godos, de todas las casas construidas en esta ciudad. Te afanarás, con todos los medios posibles, en pagar los arreglos de los techos, las luminarias y otras restauraciones que fueran necesarias para la mencionada iglesia. Traducción propia. En una epístola dirigida al rector del patrimonio de la Campania, Gregorio menciona la consagración de otra iglesia, otrora perteneciente a los arrianos. *Ibid.*, III, 19, [enero, 593] 4-9: *Quia ergo ecclesiam positam iuxta domum Merulanam regione tertia, quam superstitione diu Arriana detinuit, in honore sancti seuerini cupimus consecrare, experientia tua reliquias beati Seuerini summo pere debita cum ueneratione transmittat, quatenus quae nostris animis perficienda decreuimus implere, Omnipotentis gratia suffragante, possimus*. Dado que deseamos consagrar en honor de San Severino la iglesia ubicada al lado de la Casa Merulana, en la tercera región y ocupada en un tiempo por la superstición arriana, envíe tu excelencia, con el cuidado debido y con veneración, las reliquias de san Severino, hasta que podamos llevar a término lo que decidimos en nuestras almas. Traducción propia.

¹⁶⁵ Sobre el grado efectivo de apego al cristianismo en general y al arrianismo en particular por parte de los longobardos, véase la nota n. 61.

capacidad de imponerse a los longobardos¹⁶⁶, Gregorio solo podía limitarse a la prédica, a la amonestación y a la hostilización discursiva¹⁶⁷.

De hecho, la representatividad del problema arriano en el *Registrum* es menor, incluso, que la del judaísmo¹⁶⁸. La protagonista longobarda del epistolario es la espada y no la fe de Arrio; el problema es militar; no religioso¹⁶⁹. Solo en una epístola se habla explícitamente de la necesidad de evangelizar a los longobardos. Gregorio lo hace, sin embargo, en el contexto de la muerte del rey Autari y recomendando la prédica¹⁷⁰. Es evidente que donde no había herramientas para lograr el cambio, el Papa no destinaba esfuerzos. La visibilidad del problema arriano solo puede ser mensurada indirectamente en

¹⁶⁶ Véase por ejemplo, GREGORIO MAGNO, *Registrum*, V, 6, [septiembre – octubre, 594] 22-27: *De qua re unum est quod breuiter suggeras serenissimis domnis nostris, quia, si ego seruus eorum in morte uel Langobardorum me miscere uoluisssem, hodie Langobardorum gens nec regem nec duces nec comites haberet atque in summa confusione esset diuisa; sed quia Deum timeo, in morte cuiuslibet hominis me miscere formido*. Sobre tal asunto, hay una cosa que quiero que sugieras brevemente a nuestros serenísimos señores: que si yo, su siervo, hubiese deseado inmiscuirme en la muerte de los longobardos, hoy en día no existiría el pueblo longobardo, ni reyes, ni duques, ni jefes y en la máxima confusión estarían dispersos; pero, porque temo a Dios, me horroriza inmiscuirme en la muerte de cualquiera. Traducción propia.

¹⁶⁷ En contradicción con la afirmación previa y aceptando –si bien en el marco de un giro retórico– la dificultad que implicaba la presencia longobarda, *Ibid.*, V, 15, 21-25 [noviembre, 594]: *Et quidem ago omnipotenti Deo gratias, quia eo tempore quo ad me hoc peruenit, quod ad aures decessorum meorum numquam peruenerat, Langobardi inter me et Rauennatem ciuitatem positi fuerunt. Nam ostendere forsitan hominibus habui quantum scio esse districtus*. Y ciertamente doy gracias al Dios omnipotente, porque en el tiempo que llegó a mí esto –hecho que nunca había llegado a los oídos de mis predecesores– entre mi persona y la ciudad de Rávena estaban los longobardos. Pues de otro modo hubiese demostrado a los hombres cuan estricto puedo ser. Traducción propia. El conflicto radicaba, entre otras cosas, en el uso del *Pallium*, en oposición a los deseos de Gregorio, por parte del obispo de Rávena.

¹⁶⁸ Situación que puede verificarse, de modo palpable, a través del *Thesaurus Sancti Gregorii Magni* en el cual aparecen apenas 17 menciones al arrianismo mientras que, como veremos, se registran 281 solo para el término *Iudaeus* y sus derivados. Si sumáramos menciones a referencias genéricas como Sinagoga, Judea, hebreos o Pueblo judío, la diferencia sería aún mayor. Véase CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, *op. cit.*

¹⁶⁹ En diversas ocasiones Gregorio se queja de las espadas longobardas e, incluso, pide a sus interlocutores que oren para que Dios genere un cambio en la situación. Además de la ya citada mención en las *Homiliae in Hiezechihalem* (ver páginas 26 y 27) y de la epístola I, 3 (ver nota n. 65) agregamos el siguiente ejemplo. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 16, [agosto, 602] 15-16: *Pro me uero ut oretis peto, quia inter gladiis Langobardorum quos sustineo podagrae doloribus uehementer affligor*. Te pido que ores por mí, porque entre las espadas de los longobardos que soporto, estoy muy afligido por los dolores de la gota. Traducción propia.

¹⁷⁰ *Ibid.*, I, 17, [junio, 591] 2-9: *Quoniam nefandissimus Autharith in hac quae nuper exempta est paschali sollemnitate Langobardorum filios in fide catholica baptizari prohibuit – pro qua culpa eum diuina maiestas extinxit ut sollemnitatem paschae alterius non uideret – uestram fraternitatem decet cunctos per loca uestra Langobardos admonere ut, quia ubique grauis mortalitas imminet, eosdem filios suos in Arriana haeresi baptizatos ad catholicam fidem concilient, quatenus iram super eos Domini omnipotentis placent*. Dado que el nefandísimo Autari recientemente prohibió que los hijos de los longobardos sean bautizados en la solemnidad pascual, culpa a causa de la cual la divina majestad lo extinguió para que no viera otra solemnidad pascual, conviene que tu fraternidad amoneste por todas partes a los longobardos, porque es una fatalidad grave que se cierne en todas partes, para que sus hijos bautizados en la herejía arriana, se reconcilien con la fe católica, de modo que aplaquen la ira del Dios omnipotente que está sobre ellos. Traducción propia.

el reforzamiento discursivo del concepto de trinidad llevado a cabo en diversas obras gregorianas. No obstante, ello se alinea con la propia dinámica del discurso cristiano al cual el *Consul Dei* adscribía –del mismo modo Gregorio reitera una y otra vez una soterrada crítica al nestorianismo para alejar los fantasmas que el concilio de Calcedonia había generado. En definitiva no se detectan pasajes donde se evidencie una voluntad deliberada de hostilizar a los arrianos de su tiempo o evitar influencias de estos sobre la población asumida como ortodoxa¹⁷¹.

Donde sí creyó el *Consul Dei* poseer instrumentos para operar contra una herejía, fue en el norte de África. Como hemos visto, Gregorio poseía un autor predilecto: Agustín de Hipona¹⁷². Para comprender África ¿qué más caro al obispo de Roma que Agustín? En este sentido, los interlocutores de Gregorio supieron utilizar el legado del hiponense con el objetivo de estimular políticas acordes a sus intereses particulares. En la provincia “recuperada” por Belisario existía, para el pontificado de Gregorio, un conflicto de poderes entre hombres de Iglesia. Uno de ellos, Pablo, recurrió a Roma en busca de protección y legitimación. Hablaba –lo suponemos por las respuestas del *Consul Dei*– de desviación, desacato; herejía. En África la desviación tenía un claro nombre desde el siglo IV y, sobre todo, desde Agustín: donatismo. Entonces, en algunas epístolas, Gregorio veía donatismo. Este hecho llevó a que algunas líneas historiográficas consideraran un *revival* del movimiento en el siglo VI¹⁷³. La realidad parece responder a otros patrones. Porque si bien Gregorio denominaba donatismo al fenómeno que se desarrollaba en África, Bloch recordaba, con bella ironía, la pésima costumbre de los hombres de no cambiar el rótulo a las realidades cuando éstas mutaban¹⁷⁴.

No es nuestro objetivo establecer qué ocurría exactamente en África. Nos basta saber que, para Gregorio, allí había donatismo¹⁷⁵. ¿Cuáles fueron las políticas sugeridas por el

¹⁷¹ Reenviamos a la bibliografía citada en nota n. 61.

¹⁷² Sobre la influencia de Agustín en Gregorio, véase la nota n. 134.

¹⁷³ La óptica va desde pioneros trabajos como el de DIEHL, C., *L’Afrique Byzantine*, Paris, Leroux, 1896, hasta obras más cercanas en el tiempo como las de CUOQ, J., *L’Église d’Afrique du Nord du II au XII siècle*, Paris, Le Centurion, 1984. La tesis subsiste, además, en algunos textos de carácter general.

¹⁷⁴ BLOCH, M., *Introducción a la Historia*, México, FCE, 2006, p. 38: Para desesperación de los historiadores, los hombres no tienen el hábito de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres.

¹⁷⁵ En general, sobre la problemática, véase a DIEHL, C., *L’Afrique Byzantine*, *op. cit.*; BROWN, P., “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, *The Journal of Roman Studies*, v. 58, 1968, pp. 85-95; CUOQ, J., *L’Église d’Afrique du Nord du II au XII siècle*, *op. cit.*, DUVAL, Y., “Grégoire et l’église

Consul Dei? Recurre, acorde a su costumbre, a las autoridades seculares a las cuales exige punir a los herejes. Debe elegirse un primado, recomienda a Genadio, exarca de África, con el fin de resistir a los donatistas¹⁷⁶. Gregorio apela a la metáfora del combate e insta al exarca a ser parte de los *bellatores domini*¹⁷⁷. Frente a los herejes, Genadio debe actuar veloz y violentamente “como la punta de una espada vibrante”¹⁷⁸. Pantaleón, prefecto del pretorio de África, recibe una carta del mismo tenor, donde también se le exige que combata a la herejía¹⁷⁹.

La tonalidad de los mensajes gregorianos cambia en unos pocos meses. En misiva al obispo de Cartago, recomienda la moderación y la búsqueda de concordia. El dramatismo de los primeros mensajes se diluye¹⁸⁰. Más aún, dos años después y en una epístola a Genadio, Gregorio deja entrever que la información provista por su informante –el cual había sido excomulgado por un concilio africano– era, tal vez, errónea¹⁸¹. Más allá de los debates sobre el tipo de conflicto que se desarrolló hacia fines del siglo VI en África, rescatamos la virulencia con la cual el obispo de Roma reaccionó ante la percepción de una herejía. Violencia que no solo se manifestó en el plano discursivo sino también en la exigencia de acciones punitivas que debían ser vehiculizadas por las autoridades imperiales.

La última disidencia religiosa que analizaremos es la constituida por el denominado cisma de los Tres Capítulos. El cisma nació como consecuencia de la decisión de Justiniano –orientada a lograr la unidad religiosa recabando el apoyo de los grupos monofisitas– de condenar las tesis de tres eclesiásticos que habían sido fuertes opositores a aquel movimiento (Ibas de Edesa, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro). Tal política fue resistida en las diócesis occidentales, incluso –en un principio– por la misma Roma. No

d’Afrique”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, pp. 129-158; MARKUS, R., “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, pp. 159-166.

¹⁷⁶GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 72, [agosto, 591] 15-18: *Concilium uero catholicorum episcoporum admoneri praecipite ut primatem non ex ordine loci, postpositis uitae meritis, faciat, quoniam apud Deum non gradus elegantior sed uitae melioris actio comprobatur*. Organiza un concilio de obispos católicos para elegir un primado, no según el orden de los lugares que deja de lado los méritos de la vida; porque para Dios, es más valioso no el grado más alto sino el mejor accionar en la vida. Traducción propia.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 31: *...velut mucronem gladii vibrantis*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, IV, 32 [julio, 594] 3-6: *Hi ergo quos et fidei nostrae integritas et legum damnat districtio mundanarum, non leue peccatum est si uestris inueniant temporibus licentiam reserpendi*. No es leve el pecado de que estos que tanto la integridad de nuestra fe como la severidad de la ley mundana castigan, encuentren en tus tiempos la libertad para insinuarse nuevamente. Traducción propia.

¹⁸⁰ *Ibid.*, V, 3 [septiembre, 594].

¹⁸¹ *Ibid.*, VI, 62 [agosto, 596].

obstante, a partir de Pelagio I (556-561 d.C.) la sede petrina se acopló a los dictámenes imperiales y comenzó a confrontar a los tricapitolinos, firmes en el norte de Italia, principalmente en torno a Aquileya¹⁸². La presencia longobarda complejizará el panorama, dado que las principales sedes cismáticas quedarán bajo control bárbaro.

El *Consul Dei* adoptó, en principio, una posición intransigente frente a los disidentes¹⁸³. No obstante, la recepción de una epístola del emperador Mauricio, quien temía que las disputas eclesiásticas favorecieran la posición longobarda e instaba a actuar con moderación, llevó a Gregorio a discontinuar su tesitura, arribando a una postura moderada¹⁸⁴. Es interesante que la misiva que Mauricio envió al Papa, luego de haber recibido, a su vez, una epístola por parte de los obispos de la Istria, utilizaba los mismos argumentos que el *Consul Dei* aplicaba en sus comunicaciones cuando ordenaba a los obispos itálicos –como veremos– no hostilizar en demasía a los judíos. Así, el emperador le señalaba el complicado estado de la Península Itálica y, en virtud de ellos, sugería una política gradual que, en última instancia, esperaba que fuera la providencia divina la que actuara¹⁸⁵. Se prioriza el orden y la concordia frente a los peligros externos, ante un tema que se considera de relevancia relativa.

La táctica, entonces, mutó, y el Papa adoptó una praxis de gradual cooptación que operaba –principalmente– a través del diálogo con los vértices políticos. 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 cisma¹⁸⁶. La nueva política

¹⁸² Para la bibliografía específica sobre el cisma tricapitolino en tiempos de Gregorio, véase la nota n. 62.

¹⁸³ Ya visible, según Meyvaert, en una carta de Pelagio que fue escrita, siempre siguiendo al autor, por Gregorio Magno. Véase MEYVAERT, “A letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great”, *op. cit.* La tesis de Meyvaert fue aceptada por la mayoría de los especialistas.

¹⁸⁴ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸⁵ EWALD, P. – HARTMANN, L. (eds.), *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, MGH, *op. cit.* 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 seu Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur.* Porque consecuentemente tu santidad conoce la confusión presente en los asuntos itálicos, hecho que requiere actuar de modo competente en estos tiempos, ordenamos que tu santidad no produzca molestia alguna en aquellos obispos [se refiere a los obispos tricapitolinos que habían escrito al emperador], y deje que permanezcan en paz hasta que, por la providencia de Dios, no solo las regiones de Italia sean ordenadas sino también los otros obispos istrios y vénetos sean retornados al antiguo orden. Traducción propia.

¹⁸⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 4 [agosto, 593] El siguiente pasaje 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.* Nos dirigimos a ustedes con amargura, en tanto viniendo de ustedes más fuerte nos dolemos, porque confiaron en

seguida se observa, además, en una carta enviada al nuevo obispo de Milán –Constancio– en la que se destila un tono moderado¹⁸⁷. 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, ricercando 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 romano¹⁸⁸.

El episodio muestra, nuevamente, la flexibilidad de Gregorio a la hora de operar sobre una disidencia, así como también su firme decisión de intentar, con los medios a su alcance, eliminar la diversidad religiosa en la Península Itálica. Si el obispo de Roma no continuó con su política coercitiva fue, simplemente, por la sugerencia imperial y, probablemente, por la percepción de que, dadas las circunstancias políticas –gran parte del cisma estaba bajo control longobardo– la acción coactiva no daría resultados.

Los ejemplos aquí presentados de políticas gregorianas frente a disidencias religiosas serán de gran utilidad en la siguiente sección de la Tesis, en la que veremos la praxis gregoriana frente a las comunidades judías. Presentado ya el autor del cuerpo heurístico a analizar, así como también su contexto, es momento de pasar al primer núcleo de la Tesis: la situación de los judíos en tiempos de Gregorio Magno, tanto a través de su *Registrum* y de otras obras escritas en una temporalidad cercana, como de la evidencia epigráfica y arqueológica contemporánea.

hombres tontos e ignorantes que no solo no saben de qué hablan sino tampoco pueden comprender las cosas que escuchan. Traducción propia.

¹⁸⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 2 [septiembre, 593].

¹⁸⁸ AZZARA, C., “Papa Gregorio e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia”, *op. cit.*, p. 99.

SEGUNDA PARTE: JUDÍOS HISTÓRICOS

La principal dificultad al momento de reconstruir la historia de los judíos de la Península Itálica entre los siglos VI y VII estriba en la ausencia de testimonios literarios provenientes desde el judaísmo. La carencia es generalizada, en el conjunto de Europa Occidental, para un período aún más amplio. En efecto, a excepción de dos textos muy debatidos –de todos modos, poco significativos¹⁸⁹– desde las últimas palabras escritas por Josefo en el II d.C. hasta finales del milenio, las voces judías europeas no han llegado hasta nuestros días, excepto aquellas labradas en piedra¹⁹⁰. Si bien es cierto que, tanto en

¹⁸⁹ La *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, fue datada hacia el siglo IV y atribuida, por algunos autores, a un judío romano anónimo. Por otra parte, la *Carta de Anna a Séneca* también fue atribuida, aunque no por todos los especialistas, a un judío del IV. Sobre el particular, CRACCO RUGGINI, L., “La lettera di Anna a Seneca”, en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, pp. 301-325; WISCHMEYER, W., “Die Epistula Anne ad Senecam. Eine jüdische Missionsschrift des lateinischen bereichs”, en VAN AMERSFOORT, J. – VAN OORT, J. (eds.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen, Kok, 1990, pp. 72-93; MOMIGLIANO, A., “La nueva carta de ‘Anna’ a ‘Séneca’”, en *Ibid.*, *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996; RABELLO, A.M., “La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo”, en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (eds.), “*Humana Sapit*”. *Études d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 411-422; RAMELLI, L., “L’Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis. Documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano”, *Augustinianum*, v. 44, n. 1, 2004, pp. 25-50; RUTGERS, L., “The Jews of Italy: C. 235 – 638” en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 492-508. Ambas obras, además de los debates en torno a su autoría, proveen escasísima información sobre la vida de los judíos del período. Ilaria Ramelli, por su parte, afirmó que la *Carta* poseía un origen cristiano. Es interesante resaltar que, para Wischmeyer, la carta confirmaría la continuidad del proselitismo judaico a finales del siglo III y principios del IV. No obstante, el artículo fue escrito en 1990, un año antes de la aparición de una serie de libros en los cuales se criticó la noción de proselitismo judío en el período. En relación a la discusión del proselitismo, volveremos más adelante. Véase la bibliografía en nota n. 844.

¹⁹⁰ Más aún, como afirmaba Arnaldo Momigliano, los judíos, desde el II d.C. hasta el XVI d.C. no escribieron obras de corte historiográfico. En la misma línea, se manifestó Yosef Hayim Yerushalmi, para quien no estaríamos ante la pérdida de obras historiográficas escritas durante el período sino frente al deliberado rechazo judío a tal tipo de escritura. Los hebreos, siempre siguiendo al autor, se habrían esforzado por conservar el pasado a través de otros mecanismos de tradición y memoria, centrados en el ritual y la liturgia. MOMIGLIANO, A., “Persian, Greek, and Jewish Historiography”, en *Ibid.*, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Sather, Berkeley 1990 (1961), p. 20; YERUSHALMI, Y.H., “Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vv. 46-47, 1979-1980, pp. 607-638; *Ibid.*, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle – Londres, 1982 (también en español: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Anthropos, México, 2002). En la misma línea MYERS, D., “Of Marranos and Memory. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History”, en CARLEBACH, E. – EFRON, J. – MYERS, D. (eds), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Brandeis University Press, Hanóver-Londres, 1998, pp. 1-25; NEUSNER, J., *The Halakha: Historical and Religious Perspectives*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 2002 (la idea ya había sido formulada, por ejemplo, en *Ibid.*, “Paradigmatic versus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism”, *History and Theory*, v. 36, n. 3, 1997, pp. 353-377). Criticando tal postura, véase a BONFIL, R., “Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times”, *Jewish History*, v. 11, n. 1, 1997, pp. 7-40. Un actual y brillante estado de la cuestión en

Palestina como en Mesopotamia los centros de producción talmúdicos generaron una considerable cuantía de discurso que sí perduró en el tiempo, no es metodológicamente correcto extrapolar conclusiones de los colectivos judíos de tales regiones al contexto europeo. Veremos, a lo largo de la Tesis, que es difícil, incluso, ponderar la asiduidad de las comunicaciones entre comunidades judías distantes, así como también establecer patrones de comportamiento unificados para contextos tan diferentes.

Este silencio puede ser parcialmente subsanado apelando a la arqueología y a la epigrafía, cuyos estudios permiten reconstruir, aunque de modo imperfecto, la vida judía del período. En virtud de ello, sendos capítulos de esta sección están dedicados al estudio de los hallazgos de tales disciplinas. La otra estrategia adoptada con el fin de obtener un cuadro más preciso ha sido, naturalmente, apelar a fuentes de origen cristiano. Estas, de naturaleza muy diversa, ofrecen una amplísima gama de posibilidades aunque deben, como veremos en breve, ser claramente contextualizadas con el fin de amplificar las posibilidades interpretativas que otorga cada tipo de evidencia. Pero es necesario, antes de comenzar, desplegar el estado de la cuestión sobre los judíos en la etapa estudiada.

JUDÍOS HISTÓRICOS DURANTE LOS SIGLOS VI Y VII: EVIDENCIA EXTRAGREGORIANA

En la sección siguiente analizaremos los trabajos que, desde el siglo pasado, pusieron bajo la lupa el *corpus* heurístico gregoriano al momento de analizar la situación histórica de los judíos. Aquí, en cambio, pasaremos revista a las obras que, a partir de un arco temporal más amplio, estudiaron a los judíos entre la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo. De tal modo, intentaremos dejar en claro los diversos marcos desde los cuales fueron observados los hebreos en los siglos VI y VII. Nos centraremos en obras que abordaron la problemática desde una perspectiva holística, dejando, para los apartados referidos a la arqueología y la epigrafía, el estado de la cuestión de cada una de estas áreas.

Un referente ineludible es, sin dudas, Salo Wittmayer Baron. Más allá de su monumental obra en la cual se propuso el estudio de la historia de los judíos desde los

HEIL, J., "Jenseits von 'History and Memory' Spuren jüdischer Geschichtsschreibung im Mittelalter", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, v. 55, 2007, pp. 989-1019.

orígenes hasta la contemporaneidad¹⁹¹, es central su crítica a la línea historiográfica que denominó como corriente lacrimosa de la historiografía judía¹⁹². Tal visión, tenía antecedentes historiográficos en la decimonónica *Wissenschaft des Judentums* de Leopold Zunz y tendía a ver a la historia judía como una sucesión de hechos catastróficos¹⁹³. De hecho –como bien señala Jonathan Elukin– la visión negativa de la historia judía era previa –ya constaba en la literatura rabínica– y había sido funcional al cristianismo, tanto al

¹⁹¹ BARON, S., *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York, 1952. La primera edición de la obra fue en 1937 mientras que la segunda, ampliada, fue publicada entre 1952 y 1983. También en español, como *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968. Obviamente, la obra, aunque fue bien acogida por la crítica suscitó, dado la amplitud del arco temporal que se propuso indagar, críticas. Una de ellas fue la de Irving Agus, quien reprendió a Baron por no reparar en las particularidades de cada conglomerado judío, así como también por extrapolar acríticamente información de una región donde se conocían los parámetros de la vida judía, a otra donde las fuentes ofrecían una cuantía menor de material analizable. AGUS, I., “Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 51, 1961, pp. 242-253.

¹⁹² BARON, S., “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *Menorah*, v. 14, 1928, pp. 515-526. El cierre del artículo es contundente: *Surely it is time to break with the lachrymose theory of pre-Revolutionary woe, and to adopt a view more in accord with historic truth*. Véase, a su vez, el análisis de ENGEL, D., “Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarionism, and the Study of Modern European Jewish History”, *Jewish History*, v. 20, nn. 3-4, 2006, pp. 243-264.

¹⁹³ En torno a la historiografía judía en general, véase –además de la bibliografía citada en la nota n. 190, a KOCHAN, L., *The Jew and his History*, Schocken Books, Nueva York, 1977; YERUSHALMI, “Medieval Jewry: From Within and From Without”, en SZARMACH, P. (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1979, pp. 1-26; SCORSCH, I., “The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism”, *Leo Baer Institute Yearbook*, v. 28, 1983, pp. 413-437; KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, Fortress Press, Filadelfia, 1986; MOMIGLIANO, A., *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987; MEYER, M., “The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs”, *History and Theory*, v. 27, n. 4, 1988, pp. 160-175; HALPERN, B., “History as a Jewish Problem”, en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – SARNA, N. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, v. 1, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 3-21; SCHRECKENBERG, H. – SCHUBERT, K., *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1992; SCHORCH, I., *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Brandeis University Press, Hanóver–Londres, 1994; WERBLOWSKY, R., “Wissenschaft als Beruf”, *Jewish Studies Quarterly*, v. 3, n. 2, 1996, pp. 105-111; MYERS, D. – ROWE, W. (Eds.), *From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, University of Scranton Press, Scranton, 1997; CARLEBACH, E. – EFRON, J. – MYERS, D. (eds.), *Jewish History and Jewish Memory*, op. cit.; MYERS, D. – RUDERMAN, D. (eds.), *The Jewish Past Revisited*, Yale University Press, New Haven, 1998; OPPENHEIMER, A. – MÜLLER-LUCKNER, E. (eds.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schurer*, Oldenbourg, Munich, 1999; BEMPORAD, E., “Da letteratura del popolo a storia del popolo Simon Dubnov e l’origine della storiografia russo-ebraica”, *Annali di Storia dell’esegesi*, v. 18, n. 2, 2001, pp. 533-557; FEINER, S., *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Littman Library of Jewish Civilization, Portland, 2002; MEYER, M. “Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums”, *Modern Judaism*, v. 24, n. 2, 2004, pp. 105-119; GOTZMANN, A. – WIESE, C., *Modern Judaism and Historical Consciousness*, Brill, Leiden– Boston, 2007; RODGERS, Z., *Making History. Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007; BOYER, A. – HAYOUN, M.R., *La historiografía judía*, FCE, México, 2008; CHAZAN, R., *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 1-18.

antiguo como al medieval, que veía en ello la confirmación del error judío¹⁹⁴. En oposición, Baron consideraba que, para el período medieval, los judíos habían vivido en condiciones, en algunos casos, mejores a las de la mayoría cristiana¹⁹⁵. Naturalmente el autor no desconocía hechos como tomas de sinagogas o ataques esporádicos a los colectivos judíos, pero afirmaba que, en general, su existencia no se condecía con la idea de un cotidiano inestable y un sufrimiento continuo. Paradójicamente, tal como ha sostenido David Myers, Baron expurgó la corriente lacrimosa del período Medieval, pero la exilió en la modernidad donde el judaísmo habría perdido, según el historiador nacido en Galitzia, la identidad y la tradición¹⁹⁶.

La posición de Baron, más allá de algunas críticas, generó impacto en el estudio del judaísmo tardoantiguo y altomedieval. Es que, precisamente, tal período no presenta, como veremos luego, casos de matanzas, persecuciones o expulsiones sistemáticas, como si se verán –con los matices del caso– en tiempos posteriores al inicio del segundo milenio. En esta línea y adoptando un amplísimo arco temporal que abarcaba desde la muerte de Agustín hasta la Primera Cruzada, se erigió la aún fundamental obra de Bernhard Blumenkranz *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*¹⁹⁷. Este estudio tenía como inmediato antecedente –en todo sentido– la obra, aún más reconocida y de mayor impacto, de Marcel Simon: *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs*

¹⁹⁴ ELUKIN, J., *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2007, pp. 1-3. También en YERUSHALMI. Y.H., *Zakhor*, *op. cit.*, pp. 44–52.

¹⁹⁵ BARON, S., “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *op. cit.*, p. 522: *Compared with these advantages, social exclusion from the Gentile world was hardly a calamity. Indeed, to most Jews it was welcome, and the ghetto found warm champions in every age. There the Jews might live in comparative peace, interrupted less by pogroms than were peasants by wars, engaged in finance and trade at least as profitable as most urban occupations, free to worship, and subject to the Inquisition only in extreme situations (as after the enforced baptisms in Spain and Portugal). They had no political rights, of course, but except for nobles and clergy no one did.* El aporte de Baron es bien iluminado por Patricia Skinner, quien afirma que a pesar de su rol pionero en la crítica a la vertiente lacrimosa de la historiografía judía –que tenía como grandes exponentes a Leopold Zunz y a Heinrich Graetz– continuaba asociando Medioevo a atraso. SKINNER, P., “Confronting the ‘Medieval’ in Medieval History: The Jewish Example”, *Past & Present*, n. 181, 2003, pp. 219-247.

¹⁹⁶ MYERS, D. – ROWE, W. (Eds.), *From Ghetto to Emancipation*, *op. cit.*, introducción. Ya en 1928 Baron manifestaba sus dudas respecto de la importancia de la emancipación judía. BARON, S., “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *op. cit.*, p. 522: *While Emancipation has meant a reduction of ancient evils, and while its balance sheet for the world at large and as well as for the Jews is favorable, it is not completely free of debits.* Rutgers, a su vez, en el marco de una crítica a un libro de Louis Feldman, afirmó que Baron realizaba el ataque a la historia lacrimosa porque ya no era utilitaria para el judaísmo del siglo XX. RUTGERS, L.V., “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman’s ‘Jew and Gentile in the Ancient World’”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 85, 1995, pp. 391-392.

¹⁹⁷ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960.

*dans l'Empire Romain (135-425)*¹⁹⁸. Simon, en oposición a los planteos de Adolf von Harnack, quien veía al judaísmo posterior a la caída del templo como una entidad en decadencia¹⁹⁹, construyó un texto en la cual demostró la vitalidad del judaísmo tardoantiguo; vitalidad que se manifestaba, incluso, en la existencia de prácticas proselitistas que generaban competencia y rispidez entre ambos monoteísmos. El *Verus Israël* suscitó algunas críticas pero logró imponerse, dada la sistematicidad y la coherencia del trabajo, como un marco de referencia desde el cual estudiar al judaísmo. Si bien, con los años, la obra comenzó a recibir críticas más certeras²⁰⁰ y el tema del proselitismo judío fue cuestionado – incluso rebatido según un importante grupo de historiadores²⁰¹ – la impronta simoniana aún perdura y la validez de su trabajo continúa intacta²⁰².

Ahora bien, como afirmábamos, Blumenkranz, fuertemente influenciado por Simon, escribió un libro en la cual mostraba como los judíos, a lo largo de más de 600 años, habían

¹⁹⁸ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964 (1948). Para el análisis del período son también dignos de mención GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York–Oxford, 1985 y SCHÄFER, P., *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Londres, 1998. Sobre estos trabajos, que apuntan a indagar los orígenes del antisemitismo, volveremos en la sección dedicada a los judíos hermenéuticos.

¹⁹⁹ HARNACK, A., “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, en HARNACK, A. – GEBHARDT, O., *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 1, III, Akademie Verlag, Berlín, 1991 (1883), pp. 1-136. Sobre el autor profundizaremos en la sección dedicada a los judíos hermenéuticos.

²⁰⁰ Un buen análisis de los logros y las limitaciones del *Verus Israël*, en PARENTE, F., “Verus Israel di Marcel Simon a cinquant’anni dalla pubblicazione” en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 19-46. El autor, desliza algunas críticas a la obra simoniana, entre las que destacamos el rechazo a la elección del marco cronológico (por ejemplo la exclusión del período comprendido entre el 70 y el 135 d.C.) y la crítica a la tajante división entre ortodoxia y pueblo llano, cuando, dice el autor italiano, no existía, en el siglo II d.C. una única ortodoxia. Parente también ponía en tela de juicio la existencia de proselitismo judío. Otra autora que crítica abiertamente los planteos del francés es TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1995. La autora consideraba que, a partir de los textos cristianos era imposible reconstruir las relaciones con los judíos, dado que la literatura *adversus Iudaeos* era producto de las necesidades teológicas cristianas y no de un estado de conflicto entre monoteísmos. Sobre la obra de Taylor trabajaremos en la tercera sección de la Tesis.

²⁰¹ El alcance del proselitismo judío en la Antigüedad ha sido severamente cuestionado en la década del 90. El tema será abordado más adelante. Véase la bibliografía en la nota n. 841.

²⁰² Los efectos del enfoque de Simon aún perduran y, bien entendidos, siguen siendo fecundos. Para dar un ejemplo, Louis Feldman, continuaba apoyándose en tales postulados. Véase a FELDMAN, L., *Jews and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, New Jersey, 1993. Este trabajo generó las críticas de algunos especialistas, entre las cuales resaltó la de Rutgers, quien lo acusó –en el intento de romper con la vertiente lacrimosa– de exagerar los aspectos positivos de la convivencia. RUTGERS, L.V., “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman’s ‘Jew and Gentile in the Ancient World’”, *op. cit.*, pp. 391-392. Otras obras, aunque no mencionen explícitamente el trabajo de Simon, continúan siendo tributarias de él. Por nuestra parte, consideramos que muchos de sus postulados siguen siendo válidos.

logrado sobrevivir en Europa Occidental. Pero no había sido, según el autor, una simple y penosa supervivencia: los hebreos habían logrado influenciar –cuando no era posible, negociar– las políticas de los sectores de poder y habían llevado a cabo, incluso, actividades proselitistas. El trabajo era monumental y su fiel –y a la vez crítico– apego a los documentos, garantizaba su seriedad. Fue cuestionado, sin embargo, por lo ambicioso de suponer la existencia de un cuadro relativamente homogéneo –a excepción del caso hispano, que el autor consideraba excepcional– durante más de seis siglos, sin tener en cuenta particularidades regionales o desarrollos diacrónicos²⁰³. Evidentemente, los fenómenos diferían entre la Galia merovingia y la carolingia, así como también la situación en la Italia longobarda era diversa a la de la Roma papal. Una segunda crítica, que se orientaba más al núcleo duro de la obra, fue sugerida por el propio Simon en el *post-scriptum* del *Verus Israël*, cuando afirmó:

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 antedater 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

²⁰³ Cracco Ruggini, en un detallado análisis del libro de Blumenkranz, cuestionaba, entre otros aspectos, el arco cronológico seleccionado, dejando entrever la arbitrariedad de la selección. Misma crítica deslizó Sofia Boesch Gajano. Luzzati, por su parte, resalta que, para Italia, los efectos del 1096 no tuvieron impacto en el derrotero de la historia de los judíos. Para el autor, las cruzadas no fueron –en sus palabras– un *turning point* en la historia de los hebreos de Europa Occidental, por lo que considera pertinente relativizar su valor como punto de inflexión. Schwarzfuchs va más allá, minimizando los efectos de las cruzadas y enfatizando la rápida recuperación de, incluso, las comunidades judías renanas –las más afectadas– negando que tales sucesos representen un quiebre en la historia judía del período. CRACCO RUGGINI, L., “Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo (A proposito di un libro e di altri contributi recenti)” *Rivista Storica Italiana*, v. 76, 1964, pp. 926-956; BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali*, v. 8, 1979, pp. 21-23; LUZZATI, M., “Gli ebrei e le crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico”, en AA.VV., *Verso Gerusalemme. Il Convegno Internazionale nel IX centenario della I Crociata (1099-1999)* (Bari, 11-13 gennaio 1999), Università degli Studi di Lecce, Galatina, 1999, pp. 151-159; SCHWARZFUCHS, S., *Les juifs au temps des croisades: en Occidente et en Terre sainte*, Albin Michel, París, 2005. Véase también, para el caso itálico, MILANO, A., “Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 43, 1977, pp. 568–637 (se trata de la reproducción de un artículo de 1938). Sobre las cruzadas y los judíos en general, nos exhibaremos más adelante. Véase la bibliografía en nota n. 210.

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"²⁰⁴.

La sutil crítica al optimismo de Blumenkranz pone en evidencia el riesgo que portó la oposición a la corriente lacrimosa. Porque si bien esta enfatizaba excesivamente aspectos vinculados a la violencia contra los judíos, la reacción subsiguiente terminó por invertir los términos acriticamente. Así, nacía una perspectiva que ha sido denominada como “optimista”²⁰⁵; visión que minimiza los hechos de intimidación y la subordinación – religiosa, jurídica y en algunos casos económica– de la cual eran víctimas los judíos en algunas geografías y temporalidades.

Tal posición “optimista” fue llevada al paroxismo por Bernard Bachrach en *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* y en otras obras del mismo autor²⁰⁶. Incluso en un escenario tan hostil como la Hispania visigoda del siglo VII, el historiador norteamericano consideró que los ataques de algunos monarcas a los judíos eran producto del posicionamiento político de estos, quienes operaban como facción en el entramado de poder local²⁰⁷. Por supuesto que, para el mundo carolingio, donde es evidente que los judíos poseían un mayor margen de maniobra, el autor ponía de relieve el poder que detentaban los colectivos hebreos. Veremos, para el caso de Gregorio, que este historiador también ponderó la capacidad de negociación de los judíos.

²⁰⁴ SIMON, M., *Verus Israël*, op. cit., p. 486.

²⁰⁵ Así llamada, recientemente, por Leonard Rutgers. Es sumamente valiosa toda la introducción de su libro *Making Myths*. Es de hacer notar, sin embargo, que en algunos artículos de inicios de la década del '90, Rutgers se acercó notoriamente a la posición que el mismo define como optimista. Probablemente, con los años y a la vista de nuevas investigaciones, alcanzó una mirada más equilibrada. Algunos ejemplos en los cuales se puede ver la transición, en RUTGERS, L.V., “Archaeological Evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archaeology*, v. 96, n. 1, 1992, pp. 101-108; *Ibid.*, “Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 115, 1997, pp. 245-256; *Ibid.*, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Peeters, Lovania, 2009.

²⁰⁶ BACHRACH, B., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977; *Ibid.*, *Jews in Barbarian Europe*, Coronado Press, Kansas, 1977.

²⁰⁷ *Ibid.*, “A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711”, *The American Historical Review*, v. 78, n. 1, 1973, pp. 11-34.

El trabajo de Bachrach cosechó algunos halagos pero, en general, fue criticado²⁰⁸. Incurría, según nuestro parecer, en los mismos errores que la historiografía lacrimosa: generalizaba, desatendía las particularidades regionales y descuidaba las propias contradicciones que presentaba el proceso histórico. No queremos afirmar, con ello, que no se deban ensayar hipótesis generales. Nuestro objetivo, en esta Tesis, es precisamente tratar de construir una obra que permita explicar particularidades en un marco general. No obstante, como esperamos demostrar a lo largo del trabajo, las hipótesis que presentaremos poseerán suficiente flexibilidad como para explicar contextos diferentes.

Valiosos han sido, también, los aportes de Langmuir, quien –en un conjunto de ensayos– afirmó que, con la atomización del poder frente a la fragmentación del Imperio romano de Occidente, se había ingresado en un paréntesis de tolerancia –con la excepción del caso Hispano, el cual es explicado a partir de la búsqueda visigoda de una nueva identidad– que perduraría hasta el siglo XII. Así, posiciones como las de Ambrosio de Milán o las de Agobardo de Lyon, contrastaban con posturas como las de Teodorico, Gregorio Magno y Luis el Piadoso, quienes habrían operado como diques de contención frente a posiciones extremas²⁰⁹. Precisamente para Langmuir, el *Consul Dei* sería quien consolidaría, desde lo discursivo, la tolerancia hacia los judíos. Como veremos, no acordamos, en general, con esta noción de un paréntesis temporal y preferimos enfatizar la convivencia de líneas que priorizaban la tolerancia frente a otras que hacían hincapié en la violencia.

²⁰⁸ ALBERT, B-S., “Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique”, *Revue des études juives*, v. 135, nn. 1-3, 1976, pp. 3-29; COHEN, J., “Review: Early Medieval Policy in Western Europe - Bernard Bachrach”, *Journal of the American Oriental Society*, v. 99, 1979, pp. 473-474; LANGMUIR, G., “Review: Early Medieval Policy in Western Europe - Bernard Bachrach”, *Speculum*, v. 54, n. 1, 1979, pp. 104-107. La posición continuó siendo rechazada en este siglo: CORDERO NAVARRO, C., “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *España Medieval*, v. 40, 2000, pp. 9-40; DREWS, W., *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Sevilla*, Brill, Leiden–Boston, 2006. Aceptando, para el caso visigodo, los criterios de Bachrach, ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 149-178.

²⁰⁹ LANGMUIR, G., “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo, op. cit.*, pp. 313-368. Para un acceso rápido a las posturas del autor, véase el compilado de artículos, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley, 1990.

La búsqueda de un punto de inflexión –la Primera Cruzada ha sido uno de los más mentados²¹⁰– en las relaciones entre judíos y cristianos ha sido un importante objetivo para un nutrido grupo de historiadores que incluyen al ya mencionado Blumenkranz²¹¹, así como también a Haim Ben Sasson²¹², Gavin Langmuir²¹³, Robert Moore²¹⁴, Carlo Ginzburg²¹⁵,

²¹⁰ Entre las diversas críticas que ha recibido la elección de las cruzadas como punto de quiebre, es recomendable el análisis historiográfico de COHEN, J., “A 1096 Complex? Constructing the First Crusade in Jewish Historical Memory, Medieval and Modern”, en SIGNER, M. – VAN ENGEN, J. (eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2001, pp. 9-26. Ahora bien, la temática de los efectos de las cruzadas sobre las comunidades judías de aquel tiempo, excede, con mucho, el objetivo de este Doctorado. La bibliografía es ingente. Resaltamos: EIDELBERG, S. (ed. y trad.), *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chroniclers of the first and second crusades*, Winsconsin, 1977; CHAZAN, R., “The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives”, *AJS Review*, v. 16, nn. 1-2, 1991, pp. 31-56; *Ibid.*, *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley, 1996; COLAFEMMINA, C., “I martiri ebrei della prima Crociata”, *Nicolaus*, v. 24, 1997, pp. 105-126; MUSCA, G., “Il Vangelo e la Torah. Cristiani ed ebrei nella prima Crociata”, *Quaderni medievali*, v. 45, 1998, pp. 63-128; KEDAR, B., “The Forcible Baptism of 1096: History and Historiography”, en BORCHARDT, K., BÜNZ, E., *Forschungen zur Reichs-Papst und Landesgeschichte: Meter Herde dargebracht*, Stuttgart, 1998, pp. 187-200; GLICK, L., *Abraham’s Heirs: Jews and Christians in Medieval Europe*, Syracuse University Press, New York, 1999; GOLDIN, S., “Juifs et juifs convertis au Moyen Âge: « es-tu encore mon frère? »”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, v. 54, 1999, pp. 851-874; CHAZAN, R., *God, Humanity and History. The Hebrew First Crusade Narratives*, University of California Press, Berkeley, 2000; GRABOIS, A., “La Chronographie hébraïque des Croisades: mémoire et rédaction des témoignages”, *Revue des études juives*, n. 159, 2000, pp. 79-98; SIGNER, M. – VAN ENGEN, J. (eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, *op. cit.*; SAPIR ABULAFIA, A., *Religious Violence Between Christians and Jews. Medieval Root, Modern Perspectives*, Macmillan, New York, 2002; MALKIEL, D., “Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096”, *Journal of Medieval History*, n. 29, 2003, pp. 55-83; COHEN, J., *Sanctifying the name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004; SCHWARZFUCHS, S., *Les juifs au temps des croisades: en Occidente et en Terre sainte*, *op. cit.*; FRASSETTO, M. (ed.), *Christian Attitudes Towards The Jews in the Middle Ages*, Routledge, Nueva York-Londres, 2007; RIST, R., “Papal Protection and the Jews in the Context of Crusading: 1198-1245”, *Medieval Encounters*, 2007, pp. 197-216.

²¹¹ Posición reafirmada en BLUMENKRANZ, B., “El estatuto de los judíos en el Occidente cristiano del siglo XI”, *Concilium*, v. 150, 1979, pp. 490-497.

²¹² BEN SASSON, H. et alia, *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, p. 386.

²¹³ Reenviamos nuevamente al compilado de trabajos del autor en LANGMUIR, G., *Toward a Definition of Antisemitism*, *op. cit.*

²¹⁴ MOORE, R.I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 1989 (*The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford – Nueva York, 1987).

²¹⁵ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 47: 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 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.

Gilbert Dahan²¹⁶, Robert Chazan²¹⁷ y Jeremy Cohen²¹⁸ para nombrar solo a los más representativos. La mayor parte de estos especialistas consideró que el período previo al punto de quiebre –cada uno opta por una temporalidad diferente entre los siglos XI y XIII– presentaba una realidad más benigna para los colectivos judíos.

Tal búsqueda de un punto de ruptura, no fue siempre aceptada. Una formulación clara de la oposición las tesis mencionadas apareció en 2009, con *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, de Jonathan Elukin²¹⁹. El autor considera que el periodo previo al 1096 no debe ser visto como una etapa de plena tolerancia y resalta –de modo sumario pero prolijo– algunos de los actos de violencia a los que fueron sometidos los judíos desde la Antigüedad Tardía. No renuncia, por ello, a iluminar las situaciones donde se observaba la interacción entre colectivos, así como tampoco esconde los períodos en los cuales las autoridades cristianas llevaban a cabo políticas favorables a los judíos. En cuanto a la etapa posterior a la Primera Cruzada, en oposición a los autores recientemente citados y acercándose a las tesis de David Nirenberg²²⁰ y a los postulados de Cary Nederman sobre la pragmática tolerancia

²¹⁶ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, op. cit., p. 12 : *Si l'on voulait des dates plus précises, nous pourrions proposer pour début 1096, la première croisade, qui marque, avec ses persécutions, un tournant dans l'histoire des juifs en Occident, et pour fin 1391, qui clôt (un siècle avant l'expulsion) la floraison du judaïsme espagnol.* Ya formulado en “Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge”, *Histoire, économie & société*, v. 2, n. 3, 1983, p. 358-359: *En revanche, la date de 1096 est un véritable tournant dans l'histoire des juifs en Occident (...) Les juifs sortent traumatisés de cette épreuve. Leur situation a totalement changé : avant 1096, les incidents (en dehors de l'Espagne wisigothique) étaient sporadiques, isolés : des bagarres entre voisins, comme le dit B. Blumenkranz. 1096 marque la première persécution généralisée.*

²¹⁷ Si bien Chazan descarta la idea de que fue exclusivamente la Primera Cruzada aquella que modificó el panorama, considera que las cruzadas, en general, alteraron las relaciones entre judíos y cristianos para el resto de la Edad Media. CHAZAN, R., *European Jewry and the First Crusade*, op. cit.; *Ibid.*, “From the First Crusade to the Second: Evolving Perceptions of the Christian-Jewish Conflict”, en SIGNER, M. – VAN ENGEL, J. (eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, op. cit. pp. 46-62; CHAZAN, R., *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, op. cit.

²¹⁸ Jeremy Cohen asocia el cambio a una nueva mirada desde el cristianismo hacia el judaísmo, quien deja de ocupar el lugar de reliquia teológica y pasa a ser observado como un ente diverso al de la Antigüedad y, por ende, ya no el representante del Antiguo Testamento sino una mutación repudiable. Este quiebre se daría, para el autor, entre los siglos XII y XIII. COHEN, J., “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom”, *The American Historical Review*, v. 91, n. 3, 1986, pp. 592-613; *Ibid.*, *Living Letters of the Law*, op. cit.

²¹⁹ ELUKIN, J., *Living together, Living Apart*, op. cit.

²²⁰ NEDERMAN, C., “Introduction: Discourses and Context of Tolerance in Medieval Europe”, en LAURSEN, J.C., NEDERMAN, C., *Beyond Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1998. NEDERMAN, C., *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration c. 1110 – c. 1550*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000. El autor discute las tesis de Moore sobre la existencia de una sociedad persecutoria en los primeros

medieval²²¹, matiza el nivel de hostilidad que habrían sufrido los judíos. Por nuestra parte, si bien consideramos valioso evitar generalizaciones sin fundamento, creemos que la cantidad de hechos violentos frente a los judíos a partir del siglo XI –muchos de ellos con un nivel de agresividad no vislumbrado anteriormente– es mayor que en la etapa previa, por lo que no acordamos con considerar equivalentes ambos períodos. No obstante, tales conclusiones escapan a nuestro marco temporal, por lo que no ingresaremos en el debate. Sí consideramos relevante, del trabajo de Elukin, la matización del supuesto contexto benigno en el que vivieron los judíos en el período estudiado en esta Tesis.

Párrafo aparte merece un trabajo que cuenta ya con casi 80 años pero conserva aún validez. Se trata de *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, de James Parkes²²². Escrito en un tiempo en el cual el antisemitismo se aprestaba a dar sus más nefastos frutos, la obra se muestra proporcionada. Si bien el objetivo del historiador británico era explicar el origen del antisemitismo y, por tal razón, poseía algún sesgo teleológico, su análisis de la situación de los judíos a lo largo del primer milenio es minucioso y, como veremos en el caso específico de Gregorio, preciso. Parkes tendía a enfatizar el conflicto y a consideraba que, durante el Alto Medioevo, se habían comenzado a sentar las bases de algunas prácticas que, con los siglos, llevarían a un serio empeoramiento de la situación de los judíos. No obstante, su análisis dejaba en claro que, para el período aquí estudiado, la vida cotidiana de los judíos era aún relativamente serena²²³.

El debate en torno al enfoque a partir del cual se debe estudiar la historia de los judíos sigue aún abierto. Aún en 2009, Seth Schwartz acusó sutilmente a Martin Goodman por

cinco siglos del segundo milenio. Se opone tanto a este concepto como al modelo que, invirtiendo los términos, habla de una sociedad medieval plenamente abierta.

²²¹ NIRENBERG, D., “Les juifs, la violence et le sacré”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 50, 1995, pp. 109-131; *Ibid.*, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996. El autor rechaza abiertamente la noción de un punto de inflexión en los vínculos entre judíos y cristianos, relativizando la violencia posterior a la Primera Cruzada. Crítica a Moore por no tener en cuenta particularidades regionales

²²² PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Meridian Books, New York, 1961 (1934).

²²³ *Ibid.*, p. 376: *In the Byzantine empire, in France, and in the rest of Christendom it has become impossible for him [se refiere al judío] to hold public offices. Other careers are also slowly being closed to him. Certain restrictions on his liberty have been enacted. It is still only the beginning. There is as yet no ghetto, no Jewish badge, no concentration into one or two professions, but the beginning has been made. More sinister for the future than the restrictions in force in the eighth century was the immunity enjoyed by those who violated such rights as the Jew officially possessed. A Theodoric and a Gregory might see that his rights were not ignored, but usually bishops, kings and barons were free to do what they willed. There was no appeal against them.*

revivir, en su obra *Rome and Jerusalem*, la historiografía lacrimosa²²⁴. Cuando comenzamos esta investigación –hace ya siete años– lo hicimos influenciados por las obras de Simon y de Blumenkranz y, en efecto, tendíamos a hacer hincapié en las situaciones de convivencia, mientras minimizábamos los efectos de determinadas actitudes hostiles, tanto por parte de las elites, como del conjunto de la población. No obstante, gracias a otras lecturas y, sobre todo, al trabajo riguroso de las fuentes, descubrimos una realidad más compleja en la cual la tensión y la coexistencia pacífica se entrelazaban. En virtud de ello, hemos constituido esta Tesis que, sin abandonar la ineluctable búsqueda de conclusiones generales por parte del historiador, apunta a contextualizar cada hecho particular con el fin de dar a luz hipótesis que permitan explicar los fenómenos registrados. Pasemos, ahora sí, al análisis específico de las evidencias arqueológicas, epigráficas y literarias, las cuales nos permitirán obtener un cuadro amplio de la situación de los judíos entre los siglos VI y VII. En cada apartado analizaremos los antecedentes bibliográficos específicos con el fin de completar este estado de la cuestión.

EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA: LA SINAGOGA DE BOVA MARINA

Muchas veces se ha dicho que mientras la historia es ciega, la arqueología es muda. En un estudio en el cual la evidencia escrita nos suministra información a cuentagotas, es necesario apelar, para seguir con la metáfora, a todos los sentidos, en el objetivo de acercarnos desde diversos ángulos al objeto de estudio.

Los hallazgos arqueológicos que iluminan parcialmente nuestras coordenadas de investigación son, por un lado, las sinagogas de Ostia y Bova Marina y, por otra parte, las catacumbas judías –en Roma y en Venosa– sobre las que nos explayaremos en el capítulo destinado a la epigrafía. En cuanto a las casas de culto mencionadas, la primera habría funcionado, según la datación de la mayoría de los especialistas, entre los siglos I y IV d.C., por lo que se encuentra distante del tiempo gregoriano²²⁵. La de Bova Marina, en cambio,

²²⁴ SCHWARTZ, S., “Sunt Lachrymae Rerum”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, p. 58. Se trata de la reseña de GOODMAN, M., *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilization*, Knof, Nueva York, 2007.

²²⁵ Existe una importante cuantía de estudios, tanto arqueológicos como de interpretación posterior, sobre la sinagoga de Ostia. Los más importantes, a nuestro entender, son los siguientes: FLORIANI SQUARCIAPINO, M., “La sinagoga di Ostia”, *Bolletino d’arte*, v. 40, 1961, pp. 326-337; ZOVATTO, P.,

habría operado entre los siglos IV y VI, por lo que se inserta plenamente en el arco temporal de esta investigación. En virtud de ello, el análisis recaerá sobre esta.

¿Cuáles son las posibilidades que nos presta una sinagoga al momento de estudiar la historia de los judíos? Cuatro son los campos principales, según Runesson, Binder y Olsson, en los que se han centrado las investigaciones en torno a la sinagoga antigua: los aspectos espaciales, los litúrgicos, los no-litúrgicos y los institucionales²²⁶. En cuanto a los institucionales, hacen referencia al liderazgo y a la faceta administrativa de la casa de culto. Respecto de lo litúrgico, responde, principalmente, a cómo era el culto que se llevaba a cabo en el templo. Lo no-litúrgico, por su parte, apunta a la comprensión de las otras funciones del edificio: asilo, estudio, etc. Lo espacial, por último, remite no solo a las características edilicias sino también al modo en el cual la iconografía y el arte allí presentes se encontraban insertos.

Ahora bien, ¿Cómo se reconoce una sinagoga diaspórica antigua? ¿Qué elementos permiten establecer la presencia de un templo judío? La respuesta no es tan sencilla como aparenta ser. De hecho, un largo y aún abierto debate en torno a lo que algunos consideran la sinagoga más antigua hallada en la diáspora –en Delos, Grecia– grafica la dificultad de

“Le antiche sinagoghe di Aquileia e di Ostia”, *Memorie storiche forogivlesi*, v. 44, 1960-1, pp. 53-73; FLORIANI SQUARCIAPINO, M., “Ebrei a Roma ed a Ostia”, *Studi Romani*, v. 11, n. 2, 1963, pp. 129-141; *Ibid.*, “Plotius Fortunatus Archisynagogus”, *La Rassegna mensile di Israel*, v. 36, nn. 7-9, 1970, pp. 183-191; GAROFALO ZAPPA, G., “Nuove bolli laterizi di Ostia”, en AA.VV., *Terza Miscellanea Greca e Romana*, Istituto Italiano Per la Storia Antica, Roma, 1971, pp. 257-289; ZEVI, F., “La sinagoga di Ostia”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 38, n. 3, 1972, pp. 131-145; WHITE, M., “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, *The Harvard Theological Review*, v. 90, 1997, pp. 23-58; RUNESSON, A., “The oldest Original Building in the Diaspora: A response to L. Michael White”, *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 4, 1999, pp. 409-433; WHITE, M., “Reading the Ostia Synagogue: A reply to A. Runesson”, *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 4, 1999, pp. 435-464; FLORIANI SQUARCIAPINO, M., DESCOEUDRES, J-P. (dir.), “La Synagogue d’Ostie”, en *Ostia. Port et porte de la Rome Antique*, Georg, Genova, 2001, pp. 272-277 ; OLSON, B. - MITTERNACHT, D. – BRANDT, O., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, Svenska Institutet I Rom, Jonsered, 2001; SOLIN, H., “Noterelle sugli ebrei di Ostia Antica”, en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (eds.), “*Humana Sapit*”, *op. cit.*, pp. 63-66; GHILARDI, M., “La sinagoga di Ostia Antica e gli ebrei di Roma: riflessioni in margine ad un recente libro”, *Mediterraneo Antico. Economie società cultura*, v. 6, n. 1, 2003, pp. 311-324; VITALE, M., “Le catacombe di Villa Torlonia e di vigna Randanini a Roma, la sinagoga di Ostia”, en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 47-54; LEVINE, L., *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, 2005, pp. 273-278; RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, B., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Boston, 2008, pp. 225-230.

²²⁶ RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, B., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.*, *op. cit.*, pp. 7-13.

hallar un perfil único que garantice el reconocimiento del templo judío²²⁷. Es interesante observar como el Talmud mismo parece confirmar el problema al debatir sobre la responsabilidad, en lo tocante al pecado de idolatría, de un individuo que cree estar frente a una sinagoga cuando en realidad se encuentra ante un templo politeísta²²⁸. Podemos decir, como introducción, que para los primeros siglos del milenio –desde lo edilicio– no existía una clara diferencia entre templo pagano, iglesia y sinagoga. Rajak lo expresaba con claridad:

Archaeologically, the fifteen or so excavated diaspora synagogues have been identifiable less by their design and layout, in which there was no uniformity, but rather by the presence of a small repertoire of specific symbols appearing as decorative features carved, incised or embedded in mosaic. Alongside the menorah, the most widespread and secure identifying marks of Judaism were symbols associated with the temple cult (shofar, incense shovel, ewer) and with the festival of Tabernacles (palm branches, citrons). A Torah shrine, or occasionally two shrines, can often be located²²⁹.

Es la iconografía, junto –evidentemente– a determinadas inscripciones halladas *in situ* la señal más clara de la que se dispone para lograr el reconocimiento. Las principales razones que suscitan el debate sobre la sinagoga de Delos son, en esta línea, la ausencia de iconografía judía junto a inscripciones ambiguas. El hallazgo de lámparas paganas no hizo más que aumentar la incertidumbre, si bien los defensores de la tesis sinagoga argumentaron la posible existencia de sincretismo en las helenizadas comunidades de Grecia²³⁰.

²²⁷ TRÜMPER, M., “The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered”, *Hesperia*, v. 73, 2004, pp. 513-598. Véase también el análisis en LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, *op. cit.*, pp. 107-113.

²²⁸ *Shabat*, 72b: Podemos decir que uno que creyó que [un templo pagano] era una sinagoga y se prosternó... Traducción propia. Naturalmente, no debe perderse de vista que el contexto de producción no es Europa Occidental.

²²⁹ RAJAK, T., “The Jewish Diaspora”, en MITCHEL, M., - YOUNG, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 59-60.

²³⁰ Véase la posición de WHITE, L.M., “The Delos Synagogue Revisited: Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora”, *The Harvard Theological Review*, v. 80, n. 2, 1987, pp. 33-60.

Desde el punto de vista edilicio, tanto las sinagogas de la diáspora como aquellas presentes en Palestina, tienen disposiciones muy diferentes, vinculadas en general no a un patrón judaico de construcción sino al contexto local²³¹. Más aún, sinagogas como Dura-Europos, Sardes y, probablemente, Ostia, tuvieron una utilización primaria como residencias particulares y, solo con el crecimiento de las comunidades, adquirieron su fisonomía final. Así, no es posible establecer, al menos para las fases primarias, diferenciación.

De todos modos, aunque centráramos la mirada en las sinagogas que fueron construidas especialmente para tal función, las diferencias son ingentes²³². En el mismo sentido, la monumental sinagoga de Sardes²³³ tiene poco en común con la relativamente

²³¹ Sobre la arqueología aplicada al judaísmo antiguo, con énfasis en la sinagoga, son centrales los siguientes trabajos: SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Amsterdam, 1976; KRAABEL, A., “The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”, *ANRW*, v. 11, n. 9, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1979, pp. 477-510; FOERSTER, G., “A Survey of Ancient Diaspora Synagogues”, en LEVINE, L. (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, The Israel Exploration Society, Jerusalén, 1982, pp. 164-171; MEYERS, E. – KRAABEL, T., “Archaeology, Iconography and Nonliterary Written Remains”, en KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, op. cit., pp. 175-202; HACHLILI, R., *Ancient Synagogues in Israel*, Jerusalén, 1989; CHIAT, M. – MAUCK, M., “Using Archeological Sources”, en BRADSHAW, P. – HOFFMAN, L., *Making of Jewish and Christian Worship*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1991, pp. 69-106; STRANGE, J., “The Art and Archaeology of Ancient Judaism”, en NEUSNER, J. (ed.), *Judaism in Late Antiquity, t. I: The literary & Archaeological Sources*, Brill, Leiden–Nueva York– Boston, 1995, pp. 64-116; FINE, S. (ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford University Press, Oxford, 1996; ATKINSON, K., “On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction?”, *New Testament Studies*, v. 43, n. 4, 1997, pp. 491-502; HACHLILI, R., *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Brill, Leiden–Boston, 1998; LEVINE, L., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1998; FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999; ROSENFELD, B-Z. – MENIRAV, J., “The Ancient Synagogue as an Economic Center”, *Journal of Near Eastern Studies*, v. 58, n. 4, 1999, pp. 259-276; MITCHEL, S. – GREATREX, G. (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Londres, 2000; WEISS, Z. - LEVINE, L. (eds.), *From Dura To Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity (Journal of Roman Archaeology. Supplementary series, v. 40, 2000; FINE, S., Art & Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; COHEN, S., “The Temple and the Synagogue”, en HORBURY, W., DAVIES, W., STURDY, J. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 298-325; LEVINE, L., “Jewish Archaeology in Late Antiquity: Art, Architecture and Inscriptions”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, op. cit., pp. 519-555; GOODMAN, M., *Judaism in the Roman World*, Brill, Leiden – Boston, 2007.

²³² LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, op. cit., p. 322 ss.

²³³ SEAGER, A., “The Building History of the Sardis Synagogue”, *American Journal of Archaeology*, v. 76, 1972, pp. 425-435; KRAABEL, T., “Paganism and Judaism: The Sardis Evidence”, en SIMON, M. (ed.), *Mélanges offerts à Marcel Simon. Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, De Boccard, París, 1978, pp. 13-33; ; SEAGER, A., “The Synagogue at Sardis”, en LEVINE, L. (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, op. cit., pp. 178-184; SEAGER, A. - KRAABEL, T., “The Synagogue and the Jewish Community”, en HANFMANN, G. (ed.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, pp. 168-190; TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor*,

pequeña –más allá de los impactantes frescos conservados–de Dura-Europos²³⁴ La ubicación del templo judío, en el contexto de la ciudad, también es variada. Algunas sinagogas se encontraban en pleno casco urbano, mientras otras estaban ubicadas en la periferia.

La sinagoga, es pertinente afirmarlo en este momento, no se limitaba al espacio destinado al culto. Debemos hablar, por ello, de complejo sinagoga. Dura-Europos, por ejemplo, contaba con nueve salas sin que podamos establecer el cometido que cumplían. Se supone que servían como alojamientos temporarios, sitios para comer del tipo romano *triclinium* y espacios para estudio, entre otros posibles usos. La sinagoga de Ostia, por ejemplo, contaba con una cocina. En Palermo, como veremos, Gregorio habla de la existencia de albergues aledaños a las casas de culto judías. Las incertidumbres respecto a la utilización de las habitaciones del espacio sinagoga se multiplican ya que no tenemos noción clara de la dinámica del templo judío, de su liturgia y de sus funciones comunitarias.

Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 37-57; CRAWFORD, J., “Jews, Christians, and Polytheist in Late-Antique Sardis”, en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue*, op. cit., pp. 168-177; KROLL, J., “The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue”, *The Harvard Theological Review*, v. 94, 2001, pp. 5-55; RAJAK, T., “Jews, Pagans and Christians in Late Antique Sardis: Models of Interactions”, en RAJAK, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Brill, Leiden–Boston–Nueva York, 2001, pp. 431-446; VAN DER HORST, P., *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, pp. 43-52.

²³⁴ GOODENOUGH, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols, Pantheon Books, Nueva York, 1953-1968 (vv. IX a XI dedicados a la sinagoga de Dura Europos); MESNIL DU BUISSON, R., “L’inscription de la niche centrale de la synagogue de Doura-Europos”, *Syria*, v. 40, 1963, pp. 303-314; NEUSNER, J., “Jewish use of pagan symbols after 70 C.E.”, *The Journal of Religion*, v. 43, 1963, pp. 285-294; NEUSNER, J., “Judaism at Dura – Europos”, *History of Religions*, v. 4, 1964, pp. 81-102; BICKERMAN, E., “Symbolism in the Dura Synagogue: A Review Article”, *The Harvard Theological Review* V. 58, N. 1, 1965, p. 127-151; PERKINS, A., *The Art of Dura-Europos*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 55-65; GUTMANN, J., “Programmatic Painting in the Dura Synagogue.”, en ORLINSKY, H. (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, Ktav Publishing House, Nuev York, 1975, pp. 210-232; LEVINE, L., “The Synagogue of Dura-Europos”, en LEVINE, L. (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, op. cit., pp. 172-177; SCHUBERT, K., “Jewish Programmatic Painting: the Dura Europos Synagogue”, en SCHRECKENBERG, H. – SCHUBERT, K., *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 171-188; GOLDSTEIN, J., “The Judaism of the Synagogues (Focusing on the Synagogue of Dura-Europos)”, en NEUSNER, J (Ed.), *Judaism in Late Antiquity*, v. II, Brill, Nueva York, 1995, pp. 109-157; KAMINSKI-GDALIA, N., “Peintures murales antiques en Mésopotamie romaine. Une conception de l’espace dans la synagogue de Doura-Europos”, *Revue archéologique de Picardie*, v. 10, 1995, pp. 219-230; LADERMAN, S., “A new look at the second register of the west wall in Dura Europos”, *Cahiers archeologiques*, v. 45, 1997, pp. 5-18; ELSNER, J., “Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura-Europos”, *Classical Philology*, v. 96, 2001, pp. 269-304; OLIN, M., “‘Early Christian Synagogues’ and ‘Jewish Art Historians’. The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos”, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 27, 2000, pp. 7-28; CRACCO RUGGINI, L., “A propósito di Dura Europos: l’acculturazione ebraica nel tardo ellenismo”, *Mediterraneo Antico*, v. 6, t. 2, 2003, pp. 661-682.

Uno de los escasos puntos en común que podemos encontrar en las sinagogas diaspóricas es la orientación hacia Jerusalén. Aquí si hay coincidencias entre Dura-Europos, Gerasa, Delos, Priene, Egina, Stobi, Sardes, Ostia, Bova Marina y Naro²³⁵. Con orientación no se hace referencia a la disposición externa del edificio sino a la alineación de la sala principal. Las implicancias políticas y religiosas de tal realidad pueden ser amplias y han llevado a muchos a elaborar hipótesis sobre el vínculo entre la diáspora y la tierra de Israel. Tales teorías, desde nuestro punto de vista, no pueden ser sustentadas ya que sería imposible dirimir, desde la evidencia, lealtad política, referencia religiosa y homogeneidad en las costumbres.

Llegamos, por último, al nodo central de la sinagoga, al menos a partir del siglo II d. C.: el espacio reservado para la *torah*²³⁶. Los rollos, guardados en una תיבה (*tevah*) o ארון (*Aron*), especie de caja o arca, podían ser ubicados en diversos espacios. Algunas sinagogas, como la de Ostia, contaban con un *aedicula*, generalmente en piedra y decorado con pequeñas columnas. Otras poseían una hornacina, más simple y pequeña, mientras que el ábside puede ser hallado en sinagogas palestinas del período bizantino y –sobre esto volveremos en breve– en Bova Marina.

Tal como hemos anticipado, es la iconografía (y, cuando disponemos, la epigrafía) la evidencia considerada determinante para confirmar la presencia de una sinagoga. Dentro de esta, un elemento casi ubicuo es la מנורה (*menorah*, candelabro)²³⁷, apareciendo también,

²³⁵ LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, op. cit., pp. 326-7

²³⁶ Meyers considera que el *Aron* comenzó a ser usado hacia fines del siglo II d.C., cuando las escrituras hubieron adquirido ya un rol central en la liturgia. MEYERS, E., “The Torah Shrine in the Ancient Synagogue”, en FINE, S., *Jews, Christians and Polytheist in the Ancient Synagogue*, op. cit., pp. 178-197. Véase también, sobre la *torah* en el contexto sinagoga, a GOODENOUGH, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, op. cit., v. VII, pp. 85-86; HACHLILI, R., “The Niche and the Ark in Ancient Synagogues”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, v. 223, 1976, pp. 43-53; DEQUEKER, L., “L’iconographie de l’arche de la Torah dans le catacombs juives de Rome”, en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, op. cit., pp. 437-460; HACHLILI, R., “The Origin of the Synagogue: A Reassessment”, *Journal for the Study of Judaism*, v. 28, 1997, pp. 34-47; LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, op. cit., pp. 351-356.

²³⁷ Más allá de los trabajos sobre arte judío ya citados en los cuales se habla indefectiblemente del extendidísimo uso de la Menorah como motivo iconográfico judío en la antigüedad, existen otros textos específicos sobre el candelabro judío. Entre ellos, LEVINE, L., “The History and Significance of the Menorah in Antiquity”, en WEISS, Z., LEVINE, L., *From Dura To Sephphoris*, op. cit., pp. 131-153; HACHLILI, R., *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 2001; BRAVI, A., “Immagini dell’identità giudaica a Roma in epoca Flavia: il *Templum pacis* e la *Menorah* sull’Arco di Tito”, *Mediterraneo Antico*, v. 9, n. 2, 2006, pp. 449-461; FINE, S., “‘When I Went to Rome.. There I Saw the Menorah’. The Jerusalem Temple Implements Duriug the Second Century CE”, en EDWARDS, D. – MCCOLLOUGH, T. (eds.), *The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and*

aunque en menor medida, el שופר (*shofar*, cuerno ritual), el אתרוג (*etrog*, cítrico utilizado en el ritual de *Sukkot*, la fiesta de los tabernáculos) y el לילב (*lulab*, hoja de palma también utilizada en *Sukkot*)²³⁸. Es pertinente recordar, como veremos luego, que la misma iconografía puede ser hallada en las catacumbas judías de Roma.

Pasemos, ahora sí, a la sinagoga de Bova Marina, localidad ubicada a 50 km de Reggio di Calabria. Fue descubierta en el curso de una serie de excavaciones llevadas a cabo por la *Soprintendenza Archeologica della Calabria* entre los años 1983 y 1987 bajo la dirección de Liliana Costamagna²³⁹. La investigación fue catapultada por el hallazgo accidental de restos materiales en 1983, en el curso de la construcción de un nuevo trazado para la autopista *SS 106 Ionica*. Ofrece, lamentablemente, una cuantía escasa de material analizable. La pesquisa se circunscribió, por su parte, al complejo sinagoga y, dado el apuro producto de la construcción de la autopista, no todo el complejo recibió la misma atención. El deterioro del material era alto, por su parte, a causa de la utilización de maquinaria agrícola sobre los restos, en momentos previos al hallazgo.

Construido en el siglo IV d.C, el complejo, de una dimensión respetable, fue modificado dos siglos más tarde (ver figuras 1 y 2). En este sentido Costamagna señala que en el siglo VI se llevaron a cabo una serie de reformas que incluyeron, en sus palabras, la monumentalización de la sala de culto, al serle adicionado un pequeño ábside semicircular

the "Other" in Antiquity. *Studies in Honor of Eric M. Meyers*, American School of Oriental Research, Boston, 2007, pp. 169-180.

²³⁸ En cuanto a la iconografía, haremos algunas apreciaciones más adelante. Véase la bibliografía en nota n. 261.

²³⁹ El análisis de los restos de la sinagoga de Bova Marina no ha recibido gran atención. Las publicaciones más importantes han sido las siguientes: COSTAMAGNA, L., "La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria", *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 611-631; MOSINO, F., "Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)", *Mélanges de l'école française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 667-668; NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (*JWE I* desde aquí), pp. 180-181; VITALE, M., "Recenti progressi dell'archeologia ebraica in Italia", *Espacio, tiempo y forma*, v. 6, 1993, pp. 263-270; CUTERI, A., "La Calabria nell'Alto Medioevo (VI-X sec.)", en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell'alto medioevo italiano alla luce dell'archeologia*, op. cit., pp. 339-359; COSTAMAGNA, L., "La sinagoga di Bova Marina", en PERANI, M. (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia*, op. cit., pp. 93-118; LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, op. cit., p. 279; RUTGERS, L., "The Jews of Italy: C. 235 – 638", op. cit. Más actual y de gran valor es la nueva pesquisa llevada a cabo por Enrico Tromba en el marco de un importante proyecto. Véase a TROMBA, E., *La sinagoga dei giudei in epoca romana: presenza ebraica a Reggio Calabria e provincia*, Istar, Reggio Calabria, 2001. El autor resalta, en p. 83, que las ánforas poseían sellos con forma de *menorah*.

y gradas²⁴⁰. Es interesante comprobar que, a pesar de las duras directivas legislativas que iremos viendo a lo largo de esta Tesis²⁴¹, la sinagoga no solo pervivió sino que se desarrolló. Lo hizo, de hecho, contra la norma teodosiana que establecía, con claridad, la prohibición de erigir nuevos edificios de culto judío o remodelarlos²⁴².

²⁴⁰ COSTAMAGNA, L., “La Sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 618 ss; *Ibid.*, “La sinagoga di Bova Marina”, *op. cit.*, p. 105 ss. Se trató de una modificación importante, la cual incluyó una reestructuración planimétrica que conllevó el rediseño del mosaico del salón principal. La reforma comprendió la inserción de un *dolium* probablemente destinado a salvaguardar libros sagrados (una especie de *genizah*). La autora considera que, luego de esta reforma, la sinagoga adoptó el denominado estilo “basilical”, muy difundido en el norte de Palestina, sobre todo en el área de Beth-Shean, hecho que podría sugerir influencias palestinas. No obstante tal afirmación, coincidimos con la mayoría de los especialistas –impulsados por los reconocidos trabajos de Thomas Kraabel– en recordar que no existe un tipo de arquitectura particular que pueda ser adscrito a un tiempo determinado sino que, en la diáspora –producto de las diversas influencias del medio– primaba la diversidad. SUKENIK, E., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Milford, Londres, 1934; KRAABEL, A., “The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”, *op. cit.*; *Ibid.*, “Unity and Diversity among Diaspora Synagogues”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, ASOR, Filadelfia, 1987, pp. 49-60; MEYERS, E., “The Current State of Galilean Synagogue Studies”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, *op. cit.*, pp. 127-137; TSAFRIR, Y., “The Byzantine setting and its influence of Ancient Synagogues”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, *op. cit.*, pp. 147-157; *Ibid.*, “On the Source of the Architectural Design of the Ancient Synagogues in the Galilee: A New Appraisal”, en URMAN, D. – FLESHER, P., *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Brill, Leiden, 1994, pp. 70-86; FOERSTER, G., “The Ancient Synagogues of the Galilee”, en LEVINE, L. (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Cambridge, 1992, pp. 289-320; LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, *op. cit.*, pp. 214-216 y 319-326.

²⁴¹ Para un análisis holístico de la normativa imperial en relación a los judíos en JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paul Geuthner, Paris, 1914; LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Wayne State University Press, Michigan, 1987; NEMOPEKELMAN, C., *Rome et ses citoyens juifs (IV^e-V^e siècles)*, Honoré Champion, París, 2010. En los siguientes apartados iremos sumando bibliografía específica sobre leyes teodosianas y justinianas específicas.

²⁴² C.TH. XVI, 8, 25: *Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, ueteres in sua forma permaneant*. Que ninguna sinagoga sea construida a partir de este momento, y que las antiguas permanezcan en su forma. Traducción propia. XVI, 8, 27: *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*. Esto que recientemente decidimos sobre los judíos y las sinagogas de ellos, permanezca firme: que nunca sea permitido construir nuevas sinagogas y que no teman que les sean quitadas las antiguas. Además, como declara la constitución recientemente promulgada, sepan que [las sinagogas] deberán ser conservadas en su forma antigua de aquí en adelante. Traducción propia. Nótese que esta norma repite la prohibición dada en C.TH. XVI, 8, 25. La orden, además, es dada al mismo prefecto del pretorio, hecho que podría estar indicando el incumplimiento de la normativa. Imposible dirimir si se trata de los efectos de la destrucción de sinagogas por parte de cristianos –tema que abordaremos en el apartado pertinente– o de la construcción de nuevas casas de culto judías. En C.TH. XVI, 8, 22 se prohíbe a Gamaliel, Patriarca judío, construir nuevas sinagogas. No obstante, se trata de una norma particular y no general, a diferencia de las citadas previamente. Los extractos del *Codex Theodosianus* se encuentran expuesto y analizados, en base a la edición de Mommsen, en ROUGÉ, J. (trad.) – DELMAIRE (introducción y notas), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, Les Editions Du Cerf, Paris, 2005. Según Casiodoro, Teodorico también habría recordado a los judíos de Génova que, si bien sus casas de culto se encontraban protegidas por la ley y en caso de destrucción podían ser reparadas, no era lícito ornamentarlas ni agrandarlas. FRIDH, A. (ed.), *Cassiodorus. Variarum libri XII*, CCSL 96, Brepols, Turnhout, 1973, II, 27, 6-12: *Quapropter tegumen tantum uetustis parietibus superimponere synagogae uestrae praesenti uos auctoritate censemus, petitionibus uestris eatenus licentiam commodantes, quatinus constituta diualia*

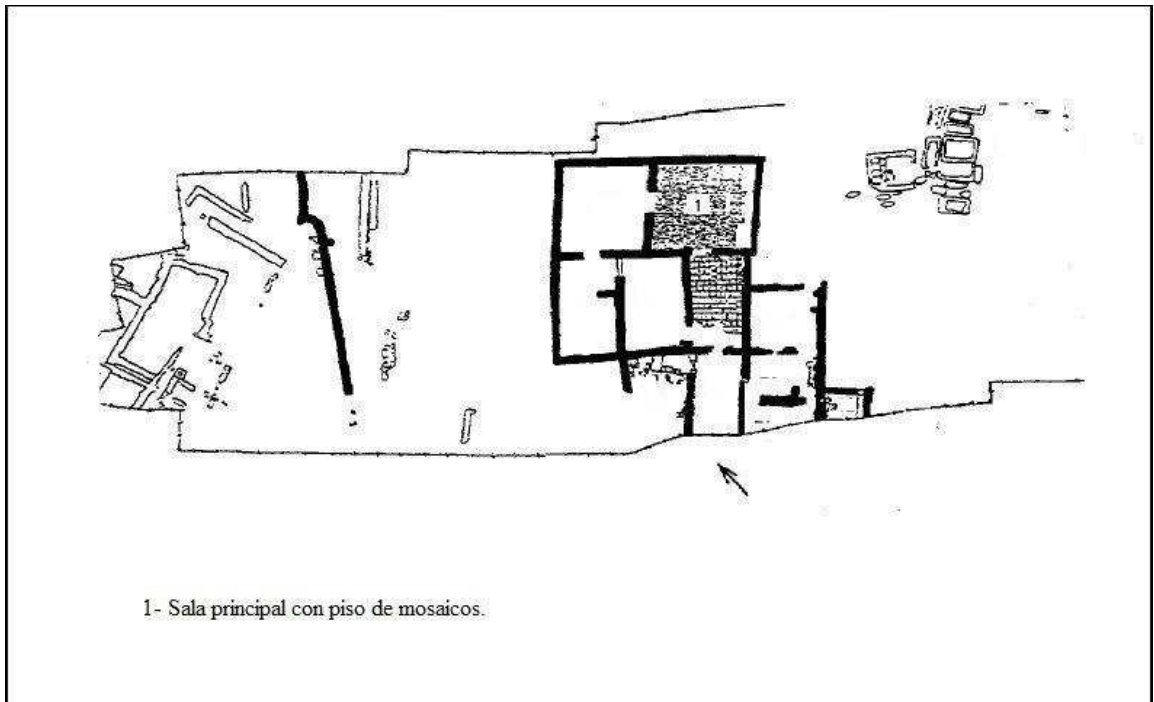


Figura 1. Sinagoga de Bova Marina (Fase I). Esquema tomado de COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 619. La referencia es nuestra.

permiserunt. Nec aliquid ornatus fas sit adicere uel in ampliandis aedibus euagari. Por tal motivo aceptamos, mediante nuestra autoridad, que se coloque un techo sobre las viejas paredes de vuestra sinagoga, a causa de vuestra petición, complacientes en el permiso hasta donde las leyes permitieron. Pero que no sea lícito agregar algún ornamento ni transgredir la norma ampliando el edificio. Traducción propia. El documento fue expedido cuando Casiodoro era *quaestor*, hecho que limita el arco temporal al período comprendido entre el 507-8 y el 511 d.C.

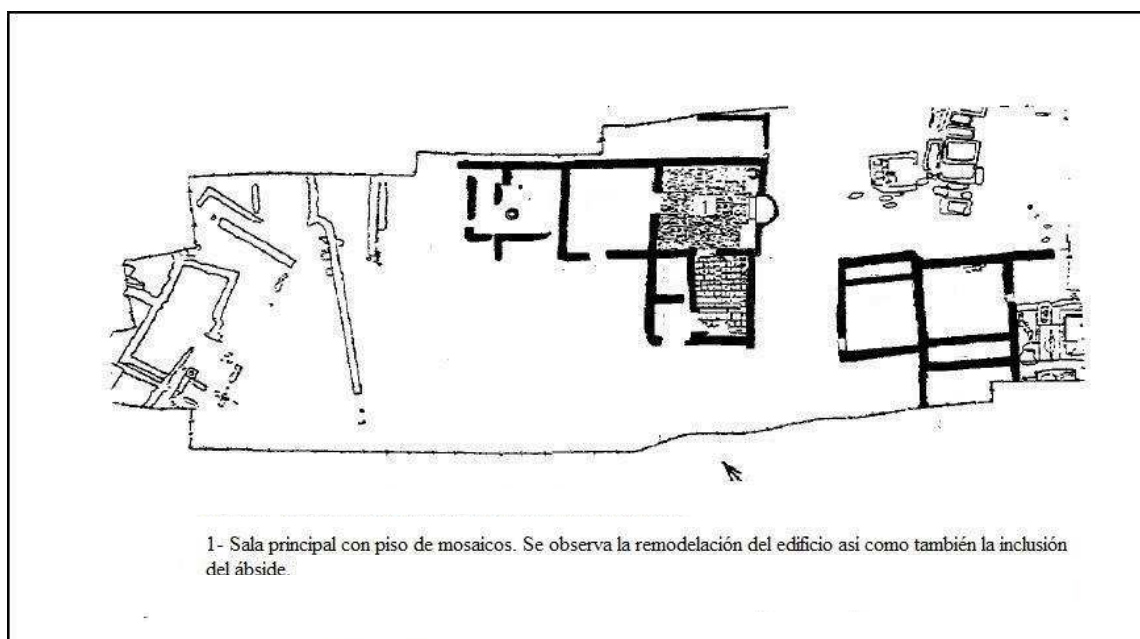


Figura 2. Sinagoga de Bova Marina (Fase II). Esquema tomado de COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 620. La referencia es nuestra.

Poco se ha hallado en la estructura y sus alrededores. No se conocen con precisión los usos de las habitaciones contiguas al aula principal así como tampoco se ha podido profundizar en el estudio de la necrópolis adyacente al complejo dada la ausencia de lápidas supervivientes. Digno de mención es, únicamente, el piso de mosaicos del aula central que contiene *menorah*, *shofar*, *etrog* y *lulab* (ver figura 3), así como también el denominado “nudo de Salomón”²⁴³ (ver figura 4). Estos elementos iconográficos aceleraron, sin dudas, el reconocimiento de la casa de culto judía dado que, como hemos dicho, no existe una estructura particular de sinagoga. Junto a ellos se encontraban motivos típicos del repertorio iconográfico romano: rosetas, guirnaldas, granadas y piñas²⁴⁴.

²⁴³ El denominado “Nudo de Salomón” –llamado “Nudo de Hércules” por Goodenough– era común en las construcciones romanas sin vinculaciones con el judaísmo. Además de ser encontrado en las sinagogas de Bova Marina y Ostia, aparece en la de Egina y en varias casas de culto judías de Palestina. Fue hallado, también, en las iglesias de Aquileya y Grado. Sobre el tema, véase a GOODENOUGH, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, *op. cit.*, v. III, pp. 465-467; *JJWE I*, pp. 180-181.

²⁴⁴ COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina”, *op. cit.*, pp. 100-101.



Figura 3. Piso de Mosaicos con *menorah* en la sinagoga de Bova Marina. El estado de deterioro impide una fácil visualización de la iconografía. Imagen tomada de COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 625.

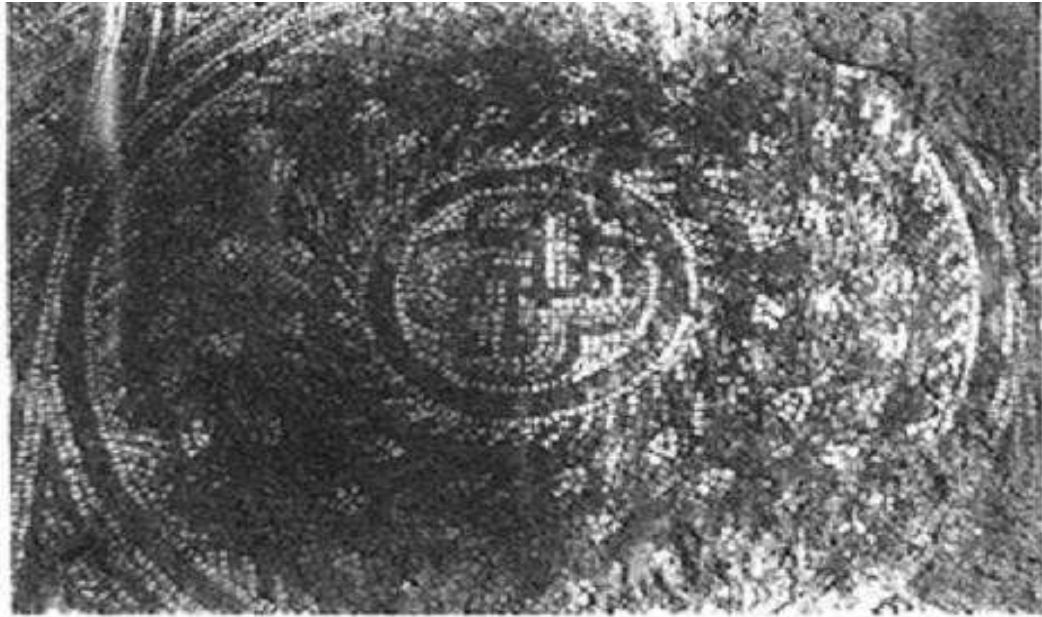


Figura 4. Piso de Mosaicos con nudo de Salomón en la sinagoga de Bova Marina. Imagen tomada de COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 624.

Por último, llamó la atención a los investigadores el relativo aislamiento del edificio, ya que no han sido reconocidos núcleos poblacionales importantes en las cercanías. Costamagna consideró que la sinagoga se encontraba al margen de una *uilla*²⁴⁵ mientras que Francesco Grelle, yendo aún más lejos, se ha referido a esta casa de culto como *sinagoga rurale*²⁴⁶.

El edificio dejó de funcionar, siempre siguiendo a la encargada de la excavación, hacia fines del siglo VI. Existen signos de destrucción como ser abundantes marcas de incendio en el estrato correspondiente y la presencia de un *dolium* destruido en el cual fueron abandonadas más de 3000 monedas de bronce²⁴⁷. Contamos aquí con evidencia textual que, si bien tangencial, podría confirmar el abandono no solo de la sinagoga sino también de toda el área. Se trata de una epístola de Gregorio Magno en la cual, hacia marzo

²⁴⁵ COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina”, *op. cit.*, p. 97: *La prima costruzione sembra doversi fissare al pieno IV secolo, quando una comunità ebraica, piuttosto numerosa a giudicare dalle dimensioni e dall’articolazione del complesso destinò alla costruzione di una sinagoga un’area sostanzialmente libera da precedenti strutture, posta ai margini, lato monte, di una villa risalente almeno al II secolo.*

²⁴⁶ GRELE, F., “Patroni ebrei in città tardoantiche” en FANIZZA, L., *Diritto e società nel mondo romano*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 2005, p. 398, n. 58.

²⁴⁷ COSTAMAGNA, L., “La Sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *op. cit.*, p. 628. También VITALE, M., “Recenti Progressi dell’Archeologia ebraica in Italia”, *op. cit.*

de 591, comunica a su subdiácono en Sicilia que ciertos monjes que habitaban en Taureana (ciudad ubicada en la región de Reggio Calabria) se habían visto obligados a abandonar la ciudad a causa de un ataque longobardo y se encontraban vagando por Sicilia²⁴⁸. La evidencia, en este sentido, parece indicar que no se trató de la expulsión de la comunidad judía local (no hay signos, por ejemplo, de reutilización del edificio) sino del abandono de la región por parte de algunos sectores de la población, en un contexto itálico que, como hemos descrito, se encontraba alterado por la presencia longobarda.

El análisis de los restos materiales de Bova Marina es complejo y escasas conclusiones, más allá de los aspectos espaciales –retomando la tipología antes mencionada– pudieron ser rescatados. Enclavada en una zona que presenta escasos rasgos de urbanismo, carecemos de noticias sobre judíos habitando en nodos cercanos y no contamos con epigrafía *in situ*. Solo fue hallado en Reggio di Calabria –recordemos, a 50 km– un fragmento de mármol datado hacia el IV d.C. en el que, en griego, apenas aparece el genitivo plural de judío ([T]ων ιουδαίων)²⁴⁹. Ferrua sostuvo –por el espacio remanente en la placa– que debía reponerse la palabra sinagoga²⁵⁰, aunque Noy, prudentemente, precave sobre lo aventurado de tal reconstrucción²⁵¹. De todos modos, poco puede sugerir o aclarar la inscripción. Por otra parte, dos normas del *Codex Theodosianus* se vinculan, de modo genérico, a los judíos de la zona²⁵².

²⁴⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 39 [marzo, 591]: *Vir uenerabilis Paulinus episcopus Tauri ciuitatis, prouinciae Brittorum, nobis asseruit monachos suos, occasione dispersos barbarica, usque nunc per totam uagare Siciliam, et ut quippe sine rectore, nec animae curam gerere, nec disciplinae sui habitus indulgere*. El venerable Paulino, obispo de la ciudad de Taureana, en la provincia de los brucios, nos asegura que sus monjes, dispersos a causa de un ataque bárbaro, vagan ahora por toda Sicilia y, obviamente sin rector, no se encargan del cuidado de sus almas ni se entregan a la disciplina del hábito. Traducción propia. La pertinencia de la epístola fue señalada por Costamagna, si bien la autora citó erróneamente el número de la epístola.

²⁴⁹ *JJWE I* n. 139. El autor data la inscripción, con dudas, en el siglo IV. Una inscripción en Roma podría estar refiriendo a un judío de Calabria. No obstante la traducción del fragmento se ha revelado muy compleja para la mayoría de los estudiosos, sin que exista acuerdo alguno sobre el significado de cada una de las palabras del epitafio. NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*. v. II: *Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (*JJWE II* desde aquí), n. 58: אַניָה חַתְנָה דְּבַר כּוֹלְבְּרִיָה (arameo: *Annia jatana debar Calabria*, Annia, hija de Bar Calabria). Hemos citado la traducción elegida por Noy. Nótese que la *vav* no se condice con Calabria, por lo que podría significara Colobria, Colubria, etc.).

²⁵⁰ FERRUA, A., “Titulus di una siangoga”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, v. 35, 1959, pp. 253-259.

²⁵¹ *JJWE I*, pp. 178-179.

²⁵² *C.Th.* III, 1, 5, vinculada a los judíos fue promulgada en Reggio. *C.Th.* XII, 1, 158 menciona explícitamente los judíos de Apulia y Calabria: *vaccillare per apuliam calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia iudaicae superstitionis sunt et quadam se lege, quae in orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos*. Tenemos conocimiento de que, a lo largo de Apulia y Calabria, muchos órdenes de las ciudades tambalean, porque existen sujetos de la superstición judía y, por cierta ley referida a ellos dada en la parte oriental, consideran que pueden evitar la necesidad de

El supuesto carácter rural que presenta la sinagoga ha generado diversas reacciones y demuestra la dificultad de conocer con precisión los sitios de asentamiento judío. Las fuentes disponibles hablan, en general, de comunidades judías urbanas, tanto en ciudades grandes como en asentamientos pequeños. Sin embargo, poseemos evidencias de la presencia de colonos y terratenientes hebreos. Para el caso itálico resaltan, sin dudas, tres epístolas del *Registrum* que mencionan tanto a colonos como a terratenientes²⁵³. Tales misivas, de coincidencia temporal plena, pueden echar algo de luz sobre esta sinagoga extraurbana. Por otra parte, la presencia de un templo judío en el sur de la Península se condice tanto con el registro epigráfico como con la geografía hebrea resultante del epistolario, dado que en ambos cuerpos heurísticos se observa su existencia en el centro y sur de Italia mientras el norte aparece escasamente representado²⁵⁴. De no ser por el hallazgo arqueológico, no poseeríamos ningún indicio concreto de presencia judía en la región de Bova Marina. Creemos, como bien señaló Rutgers, que habrán existido más asentamientos como este²⁵⁵.

Un aspecto central, a nuestro entender, se relaciona con el surgimiento de la sinagoga de Bova Marina hacia el siglo IV y dos siglos después –a pesar del cúmulo de prohibiciones agrupadas en el Código Teodosiano– su reforma. Tenemos aquí, claramente, una contradicción entre fuente escrita y realidad material. La aparición de una sinagoga reformada y monumentalizada en el siglo VI contribuye con otra evidencia para relativizar los efectos de la normativa, tanto de cuño imperial como bárbaro.

En cuanto al abandono del edificio, como hemos dicho, fue destruido de modo violento a finales del siglo VI. Los códigos legislativos prohíben una y otra vez los ataques o tomas de sinagogas y existen evidencias literarias –que veremos en el apartado pertinente– de destrucciones de casas de culto judías, por lo que no puede ser negada la posibilidad de una agresión dirigida específicamente contra la sinagoga de Bova Marina. El mismo Gregorio Magno, como se observará más adelante, menciona usurpaciones de

soportar de las cargas. Traducción propia. Nótese que, según la norma, el peso demográfico de los judíos era tal que podía alterar el equilibrio del decurionato.

²⁵³ Sobre colonos judíos: GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 50 [julio-agosto, 592]; V, 7 [octubre, 594]. Terratenientes judíos: *Ibid.*, IV, 21 [mayo, 594]. Analizaremos estas epístolas en el apartado específico sobre colonos y terratenientes judíos en el *Registrum*.

²⁵⁴ No obstante, como se verá más adelante, existe una prueba literaria –gracias a Casiodoro– de presencia hebrea en Génova y Milán hacia principios del siglo VI.

²⁵⁵ RUTGERS, L., “The Jews of Italy: C. 235 – 638”, *op. cit.*, pp. 492-493.

templos judíos vehiculizadas por clérigos. Ahora bien, si ponemos en paralelo los indicios de destrucción con las comunicaciones del *Consul Dei* sobre las razias longobardas en el sur de la península, podríamos considerar que la sinagoga no fue un blanco específico sino que se vio sometida al mismo proceso de destrucción padecido por la región²⁵⁶.

Para concluir con el apartado, ¿qué información sobre los judíos del período gregoriano nos ofrece la sinagoga de Bova Marina? En primer término, la conclusión más obvia, es la existencia de un colectivo judío, entre el siglo IV y el VI en el sur de la Península. Comunidad que contaba, además, con la capacidad económica de construir una sinagoga en el siglo IV y remodelarla en el VI. Más aún, los judíos de la región pudieron birlar la normativa y monumentalizar el edificio en oposición a esta. Si tal acción se llevó a cabo con la anuencia de los poderosos locales²⁵⁷ o si fue realizada de modo oculto, no podemos saberlo. En cuanto al supuesto carácter rural, la limitada pesquisa arqueológica impide generalizaciones amplias, aunque, como hemos afirmado, la presencia de campesinos y terratenientes judíos en el período gregoriano está corroborada, para el norte, en Luni y, para el sur, en Sicilia. No es inverosímil que judíos vinculados a trabajos agrícolas hubieran sido los encargados de la construcción de esta sinagoga.

La utilización de la misma iconografía presente en la sinagoga de Ostia, la cual, a su vez, se extendía por todo el orbe judío, demuestra la presencia de un repertorio típico que, si bien podía ser enriquecido con iconos alógenos al judaísmo, presentaba cierta estabilidad. Como veremos en los estudios epigráficos, la existencia de un acervo propio demuestra que aunque los colectivos judíos eran permeables a las influencias de la cultura mayoritaria, conservaban patrones identitarios particulares.

Pasemos, ahora, al estudio de la epigrafía judía contemporánea a Gregorio Magno

²⁵⁶ Precisamente Costamagna considera que todo el asentamiento habría sido destruido. Afirma, también, que no hay trazos de continuidad, por lo que se estaría ante al abandono del área. COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina”, *op. cit.*, p. 109.

²⁵⁷ Cuando penetremos en el estudio del *Registrum* corroboraremos como ciertos funcionarios, tanto laicos como eclesiásticos, apoyaban las iniciativas de los judíos o, cuanto menos, pasaban por alto determinadas prácticas contrarias a la normativa. El conde Froga, en la Toledo visigoda, apoyó a la comunidad judía local, según la epístola en la cual el obispo de tal ciudad, Aurasio, lo excomulgaba. Algunos especialistas han sostenido que, incluso, contribuyó a la construcción de una sinagoga pero la expresión utilizada, “*synagogam erexisti*”, puede ser leída en sentido figurado. GUNDLACH, W. (ed.), *Epistolae Wisigoticae, MGH*, Berlín, 1892, IX, 20, pp. 689-690

Existieron varios rasgos en el carácter de los israelitas en Egipto, por los cuales merecieron la redención. No cambiaron sus nombres, ni Rufo en lugar de Reubén, ni León en lugar de Simeón, ni Listo en lugar de José ni Alejandro por Benjamín. Tampoco cambiaron la lengua, reteniendo el hebreo²⁵⁸.

A diferencia de lo afirmado en la cita que abre este apartado, los judíos de la Península Itálica sí habían cambiado sus nombres y su lengua. Tal afirmación se sustenta solo parcialmente en testimonios literarios; es la epigrafía la que nos auxilia en la tarea. En efecto, los restos epigráficos nos permiten recuperar las voces de los judíos tardoantiguos sin mediación. Inscripciones que, como veremos, son sucintas e informan menos de lo que desearíamos. No obstante, tal como hemos enfatizado en diversas ocasiones, todas las herramientas son valiosas al momento de reconstruir un período histórico poco documentado.

La epigrafía, decía Wilson, se sitúa entre el texto y el artefacto. En sus palabras:

*Like text it is written, but it is not part of a sustained literary work.
Like other archaeological evidence it is local and quotidian but, unlike mute*

²⁵⁸ *Leviticus Rabba*, 32, 5. Traducción propia. Existen debates en torno a la datación de *Leviticus Rabba*. La mayoría de los especialistas, sin embargo, establece su origen en Palestina, entre los siglos V y VII d.C. Véase NEUSNER, J., "The Synoptic Problem in Rabbinic Literature: The Cases of the Mishna, Tosepta, Sipra, and Leviticus Rabba", *Journal of Biblical Literature*, v. 105, n. 3, 1986, pp. 499-507; *Ibid.*, *Judaism & Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2007 (1987), pp. 81-113; HASAN ROKEM, G., *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2003. Shaye Cohen, que menciona este pasaje, considera –posición con la que concordamos– que se trataba de una crítica, en negativo, a la actitud de muchos judíos de la Antigüedad Tardía. COHEN, S., "'Those Who Say They are Jews and Are Not': How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?", en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 9-10.

stones, it speaks -if in a cryptic and laconic language of its own. It is artifactual evidence, but artifactual evidence of a particular kind²⁵⁹.

El objetivo de esta sección de la Tesis será analizar el repertorio epigráfico judío itálico datado entre los siglos VI y VII. Las 57 inscripciones sobre las que trabajaremos son superadas largamente por los aproximadamente 600 registros²⁶⁰ hallados en las catacumbas judías de la ciudad de Roma²⁶¹, cuya utilización se remonta, según la mayoría de los

²⁵⁹ WILSON, S., “Οἱ ποτε Ἰουδαῖοι: Epigraphic Evidence for Jewish Defectors”, en WILSON, S. – DESJARDINS, M. (eds.), *Texts and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2000, p. 354. La cita continúa del siguiente modo: *In the past, the merits of literary and historical texts have been weighed against the epigraphic. The former, it has been suggested, provide the broad picture into which the minutiae of the latter can be woven; the latter provide the local detail essential for filling out and correcting the former. Sometimes these have been presented as competitive claims, but their relationship is more productively seen as complementary. Epigraphic evidence has much to offer: it deals with the nitty-gritty of life and reflects the concerns of all levels of society; it expresses views unfiltered by normative tradition; and it can usually be assigned a place and, with less certainty, a date. It is not necessarily unbiased-epitaphs and panegyrics on behalf of patrons and leaders have their own, often transparent, agendas and it is usually written with an audience in mind, but it does offer a slice of life that we otherwise do not see.*

²⁶⁰ Los más actuales y prácticos compilados de inscripciones judías antiguas para la ciudad de Roma son los ya citados libros de David Noy. El trabajo pionero había sido realizado por Jean Baptiste Frey: FREY, J-B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1936 (CIJ desde aquí), actualizado años más tarde por Lifshitz: FREY, J-B. – LIFSHITZ, B., *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D. v. 1: Europe*, Ktav Publishing House, Nueva York, 1975 (CIJ² desde aquí).

²⁶¹ Ocioso sería recordar aquí el largo derrotero de los descubrimientos (la catacumba de Monteverde, por ejemplo, fue explorada por Antonio Bosio en el siglo XVII). Lamentablemente, tres de las catacumbas han desaparecido, producto del descuido y de circunstancias naturales. Solo dos, las de Vigna Randanini y Villa Torlonia, son aún accesibles. El investigador debe fiarse, así, de testimonios que, en algunos casos, responden a las anotaciones realizadas por los diversos exploradores que fueron ingresando a las catacumbas durante aproximadamente cuatro siglos. La bibliografía en torno a inscripciones e iconografía presentes en las catacumbas es abundante: REINACH, T., “Le cimetière juif de Monteverde”, *Revue des études juives*, v. 71, 1920, pp. 113-126; GOODENOUGH, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, op. cit.; LEON, H., *The Jews of Ancient Rome. The Social life of the Jews of Ancient Rome gleaned from the Caracomb Inscriptions*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1960; MORETTI, L., “Iscrizioni greco-giudaiche di Roma”, *Rivista di archeologia cristiana*, v. 50, 1974, pp. 213-220; FASOLA, U., “Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, v. 52, nn. 1-2, 1976, pp. 7-62; VISMARA, C., “Il cimitero ebraico di Roma”, en GIARDINA, A., *Società Romana e Imperio Tardoantico. Roma: política, economía, Paesaggio urbano*, Laterza, Roma, 1986, pp. 351-389; *Ibid.*, “Orientali a Roma: Nota sull’origine geografica degli ebrei nelle testimonianze di età imperial”, *Dialoghi di archeologia*, v. 5, n. 1, 1987, pp. 119-121; KONIKOFF, A., *Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990; RAJAK, T., “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, pp. 226-241; WILLIAMS, M., “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the light of Evidence from Palestine and the Diaspora”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 101, 1994, pp. 165–182; RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1995; VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Pharos, Kampen, 1996; NOY, D., “Where were the Jews of the Diaspora buried?”, en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 75-89; RUTGERS, L.V., “Death and

especialistas, al arco temporal ubicado entre los siglos II y IV d.C, existiendo, incluso, dataciones más tempranas²⁶². Es pertinente, antes de dar curso al estudio propuesto, dejar en claro algunas consideraciones genéricas sobre la epigrafía judía antigua y temprano medieval.

Un aspecto que ha sido objeto de debate es la misma definición de epigrafía judía. En efecto, existen decisiones editoriales que pueden incorporar o excluir evidencia. Así, varios epitafios no considerados judíos en el *CIJ* fueron reconsiderados e incluidos en la

Afterlife: The Inscriptional Evidence”, en NEUSNER, J. – AVERY-PECK, A. – CHILTON, B. (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, v. III, Brill, Nueva York, 1998, 293-310; FELLE, E., “Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Roma”, en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, Quasar, Roma, 1999, pp. 670-678; NOY, D., “Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community”, en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, op. cit., pp. 603-612; *Ibid.*, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Duckworth, Londres, 2000; *Ibid.*, “Immigrants in Late Imperial Rome”, en MITCHEL, S. – GREATREX, G. (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Londres, 2000, pp. 15-30; ELSNER, J., “Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, *The Journal of Roman Studies*, v. 93, 2003, pp. 115-128; GHILARDI, M., “‘Del cimiterio degli antichi ebrei’: La catacomba ebraica di Monteverde nel IV centenario della scoperta”, *Studi romani*, v. 51, 2003, pp. 15-43; CAPPELLETTI, S., *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden-Boston, 2006; WILLIAMS, M., “The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism”, en HORBURY, W., DAVIES, W., STURDY, J. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, op. cit. pp. 75-93; FELLE, E., “Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th CENT. C.E.)”, en *Henoch*, v. 29, n. 2, 2007, pp. 354-377; NOY, D., “Immigrant and Jewish Families at Rome in the 2nd-5th centuries”, en REBILLARD, E. – SOTINEL, C. (eds.), *Les frontières du profane dans l’antiquité tardive*. École Française de Rome, Roma, 2010, pp. 199-211. Sobre las catacumbas en general, GUYON, J., *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, École Française de Rome, Roma, 1987; NUZZO, D., *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogei delle vie Ostiense, Ardeatine e Appia*, Archeopress, Oxford, 2000; GHILARDI, M., “Le catacombe di Roma dal Medioevo alla Roma sotterranea di Antonio Bosio”, *Studi Romani*, v. 49, 2001, pp. 27-56; REBILLARD, E., *Religion et sépulture. L’Eglise, les vivants et les morts dans l’Antiquité Tardive*, Ecole des hautes études en sciences sociales, París, 2003; *Ibid.*, *The Care of the Death in Late Antiquity*, Cornell University Press, Ithaca, 2009.

²⁶² Frey consideró que la catacomba judía de Monteverde había comenzado a ser utilizada desde fines de la República hasta el siglo IV. Tal datación es sostenida, aún, por algunos especialistas como Margaret Williams. Cappelletti, por su parte, establece el inicio de las catacumbas de Randanini y Torlonia en el siglo II d.C. Para este último caso se cuenta, además, con la pesquisa directa llevada a cabo por Fasola en la década del '70 del siglo XX, quien también sugirió que la catacomba comenzó a funcionar a fines del siglo II d.C. Rutgers, que había optado activamente por una datación tardía –entre los siglos III y IV d.C– afirmó en el 2002 que ciertas pruebas de radiocarbono por él realizadas sugerían que el comienzo de la catacomba de Torlonia habría sido en el siglo I d.C. No obstante, la limitada magnitud de la muestra estudiada, lleva a dudar del peso de las conclusiones. FREY, J.-B., *CIJ*, p. LIV; WILLIAMS, M., “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the light of Evidence from Palestine and the Diaspora”, op. cit., p. 176; CAPPELLETTI, S., *The Jewish Community of Rome*, op. cit., pp. 143-175; FASOLA, U., “Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia”, op. cit., pp. 61-62; RUTGERS, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome*, op. cit., pp. XVII-XVIII; *Ibid.*, “Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome”, *Radiocarbon*, v. 44, n. 22, 2002, pp. 541–547; RUTGERS, L.V., VAN DER BORG, K., DE JONG, A. F. M., PROVOOST, A., “Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Rome”, *Babesch*, v. 81, 2006, pp. 169-184. Sobre los problemas de datación en catacumbas, en general, GUYON, J., “Peut-on vraiment dater une catacombe? Retour sur le cimetière ‘Aux deux Lauriers’, ou catacombe de saints Marcellin-et-Pierre, sur la via Labicana à Rome”, *Boreas*, v. 17, 1994, pp. 89-103.

actualización realizada por David Noy. Al igual que en el reconocimiento de sinagogas, no siempre es fácil distinguir la religión subyacente tras una inscripción. Un epitafio judío, en la situación ideal, posee nombre bíblico, está parcial o totalmente escrito en hebreo, apela – en caso de estar en griego o latín– al epíteto Ἰουδαῖος o *Iudaeus*, incorpora citas veterotestamentarias, incluye la mención de algún tipo de cargo en la sinagoga, posee iconografía típicamente judía y se encuentra en un lugar de enterramiento considerado judío. Empero, en general, estos elementos no suelen encontrarse juntos. Así, es posible hallar un nombre bíblico de corte judío en una tumba cristiana o, incluso, iconografía específicamente judía en enterramientos cristianos. Del mismo modo, un epitafio judío puede ser hallado en el seno de un cementerio mixto, tal como sucede en Asia Menor donde, al parecer, judíos y politeístas se enterraban en el mismo espacio²⁶³. Incluso puede hallarse una referencia típicamente politeísta (“DM”, por ejemplo²⁶⁴) en un epitafio adornado con una *menorah* o iconografía de tal tipo dispuesta en el mismo espacio que el candelabro judío.

En segundo lugar, existe una seria dificultad para la datación. En efecto, los epitafios judíos del período carecen de indicios que contribuyan a precisar fechas²⁶⁵. Ante tal dificultad, se depende de la paleografía, la cual, si bien desarrollada, en la mayoría de los

²⁶³ Véase a TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 227.

²⁶⁴ Sobre la expresión politeísta *Dis Manibus* en algunas lápidas judías, véase el apéndice “*Dis Manibus* in Jewish Inscriptions from Rome” en RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome*, *op. cit.*, pp. 269-272. Véase también a KRAEMER, R., “On the Meaning of the Term “Jew” in Greco-Roman Inscriptions”, *The Harvard Theological Review*, v. 82, n. 1, 1989, p. 41.

²⁶⁵ Solo cinco excepciones sobre casi 700 registros de Europa Occidental dan indicios sobre fechas: 1) *JJWE I* n. 26, actualmente en Nápoles pero de procedencia desconocida, refiere a una mujer capturada proveniente de Jerusalén. El epitafio fue encargado por un tal Tiberio Claudio Proclo, dueño jurídico de la mujer. Se suele estimar que esta habría sido capturada durante la revuelta judía del 70 d.C., pero la información no es concluyente; 2) *JJWE I* n. 15, proveniente de Ostia, menciona a los emperadores Valeriano y Galieno. El carácter judío de la inscripción ha sido puesto en duda por algunos especialistas; 3) *JJWE II* n. 564, de proveniencia desconocida, es del 14 de mayo del 330 d.C., dado que menciona a los cónsules de tal año y refiere al día anterior (*pridie*) de los *idus* del mentado mes; 4) *JJWE II* n. 401, en Roma, fue datada hacia el 501/2 d.C. a causa de la probable referencia a un cónsul de tal fecha. Sin embargo, varios autores no consideran judío al sepulcro dada su ubicación en la entrada de la catacumba y la utilización de fórmulas más comunes entre los cristianos. Noy, en oposición, acepta el carácter judaico del sepulcro y afirma que podría tratarse de la reutilización de la catacumba. La inscripción, además, solo fue vista por Marucchi y tampoco hay certeza sobre la reconstrucción del nombre del cónsul; 5) *JJWE I* n. 145, hallada en Catania, refiere a los cónsules del año 383 d.C.; 6) *JJWE I* n. 107, hallada en Venosa por Cesare Colafemmina, refiere al cónsul del año 521 d.C. La inscripción ha sido vital para recalibrar la datación de la catacumba y afecta directamente a nuestro período. Sobre esta última inscripción, COLAFEMMINA, C., “Nova e vetera nella catacumba ebraica di Venosa”, *Studi Storici*, 1974, pp. 88-89; *Ibid.*, “Nuove scoperte nella catacumba ebraica di Venosa”, *Vetera Christianorum*, v. 15, 1978, p. 376.

casos establece una datación aproximada. Mecanismos secundarios de datación, como la onomástica o la iconografía, tampoco solucionan definitivamente el problema²⁶⁶.

De este modo, aparece una seria dependencia respecto de la lengua a la hora de establecer la datación del registro. Así, se produce una secuencialización del material que, a grandes rasgos, comienza con el griego, sigue por el latín y finaliza en el hebreo. Si bien es cierto que se tienden a detectar excepciones a este encadenamiento, la datación se encuentra en muchas ocasiones inducida por la lengua de cada inscripción. No es nuestro objetivo cuestionar tal procedimiento dado que, sin dudas, acordamos con la idea de un avance del latín hacia el siglo V y un posterior proceso de hebraización que empezaría tímidamente hacia el VI y se consolidaría en el IX. Simplemente, consideramos pertinente remarcar que aún se está lejos de obtener precisión en las fechas. A efectos prácticos, utilizaremos la datación brindada por Noy²⁶⁷.

A esta dificultad debemos sumar la dispersión geográfica del material y las particularidades regionales que podría estar reflejando el registro. La ausencia de inscripciones provenientes de la ciudad de Roma a partir del siglo V²⁶⁸ se encuentra en claro contraste con la atestiguada presencia de judíos en la ciudad del Lacio hacia el período de Gregorio Magno. Por otra parte, la existencia de epigrafía en otras regiones, para períodos posteriores, es valiosa pero, en lugar de un proceso de cambio, podría representar una variación regional. En síntesis –a excepción de la evidencia venosina y tarentina las cuales, a pesar de la continuidad, poseen serias lagunas temporales– carecemos de una secuencia continua en una misma región

²⁶⁶ Véase la precisa introducción de VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, op. cit., pp. 11-21.

²⁶⁷ *JIWE I* y *JIWE II*.

²⁶⁸ Existe un número limitado de posibles excepciones, las cuales, además de ser escasísimas, poseen una datación dudosa: 1) *JIWE II* n. 401. ver nota n. 265; 2) *JIWE II* n. 539, hallada cerca de la *Porta Portese*, fuera de un contexto judío, es datada por Noy en el V en base a comparaciones con el material venosino y napolitano; 3) *JIWE II* n. 550, encontrada en la *Via Portuense* es datada por Noy en una fecha cercana o posterior al siglo V. Para Solin, sin embargo, la inscripción es plenamente medieval. SOLIN, H., “Juden und Syrer in der römischen Welt”, *ANRW*, II.29.2, Berlin-Nueva York, 1983, p. 655; 4) *JIWE II* n. 551, de proveniencia incierta, es datada por Noy entre los siglos III y V, segmento temporal demasiado amplio como para lograr precisiones; 5) *JIWE II* n. 554, también de procedencia desconocida, es datada entre los siglos III y V. El sarcófago donde se halla la inscripción, según Konikoff, es del siglo III, pero Noy afirma que la inscripción judía allí grabada es posterior, por lo que podría ser un caso de reutilización. KONIKOFF, A., *Sarcophagi from the Jewish catacombs of ancient Rome*, op. cit., pp. 49-50; 6) *JIWE II* n. 562, sin origen conocido y datado arbitrariamente entre los siglos IV y V, es siguiendo a Noy, una inscripción dudosa y, por tanto, su contextualización tampoco es segura.

Por último, existen registros hallados fuera de un contexto exclusivamente judío. Una inscripción adosada a la pared de una iglesia, o el hallazgo de una lápida aislada y fuera de su sitio original, solo pueden ser reconocidos como judíos en el caso de que presenten algún elemento fácilmente distinguible²⁶⁹. Epitafios que cuentan con un nombre latino y carecen de iconografía reconocida como judía o de una onomástica bíblica, no serán detectados. De tal modo, muchas de las inscripciones judías de Roma no hubiesen sido así consideradas de no haber sido halladas en catacumbas que, a causa de otros registros en el mismo espacio cuya condición judía era incuestionable, esclarecieron el carácter hebraico de los sepulcros. El problema de los hallazgos aislados es que generan una descompensación del registro, dado que este presentará un mayor número de inscripciones con elementos típicamente judíos, pudiendo llevar a la noción de una comunidad enteramente asentada en sus rasgos particulares (lenguas, nombres, iconos, etc.). Si bien no es el caso de la evidencia venosina del VI con las que trabajaremos, tal realidad afecta, con toda seguridad, la muestra de Tarento.

Geografía de las inscripciones

Comencemos por la geografía resultante de las 57 inscripciones datadas hacia los siglos VI y VII:

²⁶⁹ Sobre la dificultad de detectar y clasificar como judíos los registros, véase KRAEMER, R., "On the Meaning of the Term "Jew" in Greco-Roman Inscriptions", *op. cit.*; DE VAATE, B. – VAN HENTEN, J., "Jewish or non-Jewish?: Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor", *Bibliotheca Orientalis*, v. 53, nn.1-2, 1996, pp. 16-28; FELLE, E., "Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th CENT. C.E.)", *op. cit.*, pp. 354-368. También es clara la introducción de VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, *op. cit.*, pp. 11-21.

| Siglo | Ciudad | Número de registros |
|-------|--------------|---------------------|
| VI | | |
| | Venosa | 31 ²⁷⁰ |
| | Nápoles | 4 ²⁷¹ |
| | Bari | 1 ²⁷² |
| | Potenza | 1 ²⁷³ |
| | Rávena | 1 ²⁷⁴ |
| | Tarento | 1 ²⁷⁵ |
| | Total | 39 |
| VII | | |
| | Tarento | 15 ²⁷⁶ |
| | Bari | 1 ²⁷⁷ |
| | Nola | 1 ²⁷⁸ |
| | Oria | 1 ²⁷⁹ |
| | Total | 18 |

Tabla 1. Cuadro realizado en base a *JIWE I*.

Vemos con claridad que solo está representado el sur de la Península Itálica, a excepción de una inscripción hallada en Rávena, la cual, además, se encuentra pintada en un ánfora, por lo que no se podría hablar de una presencia judía estable a partir de tal evidencia. Incluso las referencias a otras localidades presentes en el contenido de tres de los

²⁷⁰ V – principios del VI: *JIWE I* n. 54; n. 55; n. 56; n. 57; n. 63; n. 64; n. 65; n. 66; n. 67; n. 68; n. 73; n. 80; n. 81; n. 82/82a; n. 83; n. 84; n. 85; n. 86. Principios del VI: n. 87; n. 88; n. 89. IV – principios del VI: n. 91; n. 92; n. 93; n. 99; n. 112. V – principios del VI: n. 110. VI – anterior al 521 d.C.: n. 106. 521 d.C.: n. 107. VI – posterior al 521 d.C.: n. 108. Medios o finales del VI: n. 90. Como se observa, la datación es aproximada, oscilando, en la mayoría de los casos, entre uno y dos siglos. Hemos descartado los registros datados exclusivamente en el siglo V dada su distancia temporal al pontificado de Gregorio Magno.

²⁷¹ *JIWE I* n. 27 (V-VI); n. 28 (V-VI); n. 29 (V-VI); n. 36 (V-VI).

²⁷² *JIWE I* n. 135 (VI-VII).

²⁷³ *JIWE I* n. 117 (V-VI).

²⁷⁴ *JIWE I* n. 10 (V-VI). Se trata de la palabra [שָׁלוֹם] (*shalom*, paz), con la *mem* truncada, pintada en un ánfora.

²⁷⁵ *JIWE I* n. 118 (III-VI).

²⁷⁶ *JIWE I* nn. 120-133 (VII-VIII). Las referencias son 15 dado que se registra *JIWE I* n.129 y n. 129a. La datación de la evidencia tarentina es, como afirma Noy, compleja y controversial. Véase el análisis en *JIWE I*, p. 155. Noy sigue, en general, la datación sugerida por Colafemmina. COLAFEMMINA, C., “Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigráfica (secc.IV-X)”, en FONSECA, C. (ed.), *La chiesa di Taranto, Galatina*, 1977, pp. 109-127.

²⁷⁷ *JIWE I* n. 136 (VII-VIII).

²⁷⁸ *JIWE I* n. 21 (VII o posterior). Se trata de una lámpara de bronce.

²⁷⁹ *JIWE I* n. 137 (V-VII).

registros citados, mencionan a ciudades del centro y del sur (Roma, Venafro y Lecce)²⁸⁰. Naturalmente, es aventurado considerar que en el período la Italia meridional albergaba la población judía más importante de la región, pero tal particularidad de la muestra debe ser señalada (ver mapa 1).

Resaltan, a su vez, las ciudades ubicadas en la costa, hecho que se repetirá en el *Registrum* y podría estar indicando la importancia de las actividades comerciales para los judíos. En cuanto a Venosa, si bien tierra adentro, era un nodo terrestre que conectaba las ciudades de Puglia con Roma, realidad que aumentaba su potencial comercial²⁸¹.

La ausencia de registros en la *ciudad eterna* es llamativa, aunque tal silencio no debe ser interpretado como un reflejo de la inexistencia de una comunidad judía en la urbe. De hecho, en el *Registrum* de Gregorio, como veremos a lo largo de la Tesis, no solo se corrobora la presencia de judíos en Roma sino que también se vislumbra como estos poseían suficiente fuerza para realizar reclamos al pontífice, en algunos casos, incluso, en nombre de otra comunidad judía. Que de la ausencia de epigrafía de una ciudad no se debe desprender la noción de comunidad judía débil o inexistente, es evidente a partir del escasísimo número de registros hallados para una Alejandría que, tal como señala el global

²⁸⁰ *JJWE I* n. 107 refiere a Lecce; n. 27 a Venafro y n. 28 a Roma.

²⁸¹ La ciudad se encontraba conectada por la importante Via Apia Antigua (Roma - Brindisi) y la menos conocida via Hercúlea (desde Aequm-Tuticum, a partir de la Via Trajana hasta Grumentum, desde donde, se supone, alcanzaba el océano). Un buen análisis arqueológico de la ciudad en general, en MARCHI, M. – SABBATINI, G., *Venusia*, Leo Olschki Editore, Florencia, 1996. Valioso, aunque ya desactualizado, el artículo de IACOBONE, N., “La patria di Orazio, Venusia, centro stradale dell’Apulia e della Lucania”, *Japigia*, v. 6, 1935, pp. 585-590. Sobre las inscripciones judías de los siglos V y VI en Venosa, LEON, H., “The Jews of Venusia”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 44, n. 4, 1954, pp. 267-284; BOGNETTI, G. P., “Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l’Orient”, *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 98, n. 2, 1954, pp. 193-203; LIFSHITZ, B., “Les juifs à Venosa”, *Rivista di Filologia e Istruzione classica*, v. 40, 1962, pp. 367-371; LEVI, L., “Ricerche di epigrafia ebraica nell’Italia meridionale”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 28, nn. 3-4, 1962, pp. 132-153; COLAFEMMINA, C., “Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa”, *op. cit.*; *Ibid.*, “Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare”, en AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*, *op. cit.*, pp. 197-227; *Ibid.*, “Gli ebrei in Basilicata”, *Bollettino Storico della Basilicata*, n. 7, 1991, pp. 9-32; NOY, D., “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, *op.cit.*, pp. 162-182; *Ibid.*, “Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community”, *op. cit.*; *Ibid.*, “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, en HORBURY, W. (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, T & T Clark, Edimburgo, 1999, pp. 135-146; WILLIAMS, M., “The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father”, *Journal of Jewish Studies*, v. 50, 1999, pp. 38-52; LEIWO, M., “From contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy”, en ADAMS, J. – JANSE, M. – SWAIN, S. (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and Written World*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 168-194; COLAFEMMINA, C., “Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sícula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta”, en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia*, *op. cit.*, pp. 119-146; GRELE, F., “Patroni ebrei in città tardoantiche”, *op. cit.*

de las fuentes textuales, era un sitio con una presencia judía abrumadora²⁸².



Mapa 1. Sitios con presencia judía según datos epigráficos. El mapa es de nuestra autoría.

²⁸² Ya advertido por VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, *op. cit.* p. 20. No es este el espacio para profundizar en el judaísmo alejandrino. Entre la ingente bibliografía, recomendamos los siguientes textos: TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1959; *Ibid.*, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v.1, Harvard University Press, Cambridge, 1957 (*CPJ I* desde aquí); TCHERIKOVER, V.A., - FUKS, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v. 2, Harvard University Press, Cambridge, 1960 (*CPJ II* desde aquí); TCHERIKOVER, V.A., - FUKS, A., - STERN, M., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v. 3, Harvard University Press, Cambridge, 1964 (*CPJ III* desde aquí); APPLEBAUM, S., “The organization of the Jewish Communities in the Diaspora”, en SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, v. 2, *op. cit.*, pp. 464-503; KAHSER, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Mohr, Tübingen, 1985; GRUEN, E., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 54-83; MÉLEZÉ-MODRZEJEWSKI, J., “How to be a Greek, and yet a Jew in Hellenistic Alexandria”, en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, *op. cit.*, pp. 65-92; MÉLEZÉ-MODRZEJEWSKI, J., *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Adrian*, Varda Books, Illinois, 2001; RAJAK, T., *Translation & Survival. The Greek bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Un segundo aspecto que la epigrafía nos permite explorar es la lengua. Es pertinente aclarar que el lenguaje utilizado en los epitafios no coincide *necesariamente* con la lengua hablada por cada comunidad²⁸³. En muchos casos, la utilización de una lengua al momento de sepultar a los muertos depende más de imperativos simbólicos que del uso cotidiano. En este sentido, Adams y Leiwo afirman que los judíos venosinos hablaban con toda probabilidad en latín, pero apelaron al griego dado que tal lengua era considerada un rasgo identitario judío²⁸⁴.

La presencia del griego en la epigrafía judía de la ciudad de Roma es abrumadora²⁸⁵. Una lengua, que, por cierto, se ajustaba a las variantes de la época y no representaba un

²⁸³ Algunas líneas de investigación e instituciones dedicadas al estudio de los idiomas hablados por los judíos en la diáspora, en MORAG, S., “Lo studio delle tradizioni linguistiche delle comunità ebraiche della diaspora”, *Henoah*, v. 19, n. 1, 1997, pp. 69-80. Véase también WEXLER, P., “Jewish Interlinguistics: Facts and Conceptual Framework”, *Language*, v. 57, n. 1, 1981, pp. 99-149; MODENA, M., “Le choix ‘hébraïque’ dans le lexique des langues juives”, AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986, pp. 85-94.

²⁸⁴ ADAMS, J. N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 271 ss.; LEIWO, M., “From contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy”, *op. cit.*; *Ibid.*, “Greek or Latin, or Something in Between? The Jews of Venusia and their Language”, en SOLIN, H. – LEIWO, M. – HALLA-AHO, H. (eds.), *Latin vulgaire latin Tardif VI. Actes du VI^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Helsinki, 29 août – 2 septembre 2000*, Olms – Weidmann, Hildesheim, 2003, pp. 253-264. Véase también a PRICE, J., “The Jews and the Latin Language”, en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Yad ben-Zvi Press, Jerusalén, 2003, pp. 165-180. Leiwo, es sus trabajos citados, arriba a tal conclusión a partir de la detección del uso de declinaciones latinas en las inscripciones griegas. Además afirma que las palabras griegas que aparecen en los registros de Venosa están vinculadas, en general, al ritual. Todo indica, según el autor, que el latín era la lengua primaria de los judíos, quienes intentaban, por motivos de tradición, continuar escribiendo los epitafios en griego. Debemos resaltar, no obstante, que los latinismos observados pueden ser consecuencia de quienes labraban los epitafios, los que no necesariamente eran judíos.

²⁸⁵ Al momento de la edición del *CIJ*, la relación entre griego y latín en las inscripciones descubiertas era 74% frente 24%. El cambio generado por los nuevos descubrimientos, de todos modos, no alteró en lo sustancial los porcentajes, que se ubican ahora en un 78% y un 21% respectivamente. El hebreo y el arameo, por su parte, apenas superan el punto porcentual. No debemos perder de vista que el griego, en la Antigüedad, alcanzó un lugar privilegiado en el judaísmo. Tal realidad afectó, incluso, a Palestina donde, por ejemplo, Hezser señala que el 31% de los osarios de Jerusalén se encontraban inscriptos exclusivamente en la lengua helena, mientras que la mayoría de las inscripciones judías de Cesarea utilizaban la misma lengua (HEZSER, C., “Jewish Literacy and the Use of Writing in Late Roman Palestine”, en KALMIN, R. – SCHWARTZ, S. (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Lovaina, 2003, p. 170 ss.). Esta situación probablemente haya generado una mayor resistencia del griego frente al latín, tal como se observa en los epitafios. Del mismo modo, a pesar de lo afirmado por Deissman hace casi una centuria (DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East* -traducción de STRACHAN, L.- Harper & Brothers, Nueva York – Londres, 1922, p. 447) no hay testimonios de traducciones judías de la biblia al latín, existiendo, como es de sobra conocido, varias versiones griegas, entre las que resalta la *Septuaginta*. Sobre el peso del griego en la vida del judaísmo antiguo, entre otros, COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo*

subtipo propio²⁸⁶. Aún los registros venosinos de los siglos IV y V evidencian su continuidad como lengua preferencial en los epitafios, si bien el uso del hebreo (aún como mera fórmula y acompañando al griego) pasa de menos de 2% para Roma²⁸⁷ a casi un 40% en la ciudad del sur²⁸⁸. El latín es, incluso, menos utilizado que en la ciudad del Tíber, no llegando al 10%²⁸⁹.

elenístico e la novella 146 di Giustiniano, Giuffre, Milán, 1964; BARON, S.W., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, op. cit.; MUSSIES, G., “Greek in Palestine and the Diaspora”, en SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, v. 2, op. cit., pp. 1040-1064; RAJAK, T., “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, op. cit.; NOY, D., “Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community”, op. cit., p. 605; CRACCO RUGGINI, L., “A propósito di Dura Europos: l’acculturazione ebraica nel tardo ellenismo”, op. cit.; TOV, E., “The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues”, en TOV, E., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 171-188; VAN DER HORST, P. – NEWMAN, J., *Early Jewish Prayers in Greek*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 2008; DE LANGE, N. – KRIVORUCHKO, J.-BOYD-TAYLOR, C. (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009; RAJAK, T., *Translation & Survival*, op. cit. Insistimos en que el peso del griego se hacía sentir, asimismo, en Palestina. El propio *Talmud Yerushalmi* muestra las fricciones intracomunitarias en relación a la utilización del griego o del hebreo en la liturgia. Así, en *Sotah* 32a, algunos sabios afirmaban que era repudiable el uso del griego mientras otros consideraban que, en el peor de los casos, al menos los judíos rezaban.

²⁸⁶ A principios del siglo XX, Reinach aún consideraba que los judíos hablaban en sus propias variantes de griego o latín: judeogriego o judeolatín. Si bien todavía en la década del ’80 y aún más adelante, algunos seguían sosteniendo tal posición, el consenso actual, ya establecido por Harry Leon y reafirmado por Horsley, Van der Horst y Rutgers niega, a través de un análisis preciso de la epigrafía, la existencia de variedades judías del latín o del griego antiguos. A favor de considerar la existencia de judeolatín y/o judeogriego: REINACH, T., “Le cimetière juif de Monteverde”, op. cit., p. 125; BARON, S., *Historia Social y religiosa del pueblo judío*, t. 1, op. cit., p. 208; WEXLER, P., “Jewish Interlinguistics: Facts and Conceptual Framework”, op. cit., p. 110; TURNER, N., *Grammatical Insights into the New Testament*, T & T Clark, Londres, 2004, p. 183 ss. En contra: LEON, H., “The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 58, 1927, pp. 210-233; HORSLEY, G., “The Fiction of ‘Jewish Greek’”, en HORSLEY, G. (ed.), *New Documents Illustrating early Christianity*, v. 5: *Linguistic Essays*, Macquarie University, Sydney, 1989, pp. 5-41; RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome*, op. cit., p. 184 ss.; VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, op. cit., p. 24 ss. Es útil, si bien para la historia contemporánea, ver la metodología de análisis propuesta por BENOR, S., “Do American Jews Speak a “Jewish Language”? A Model of Jewish Linguistic Distinctiveness”, *Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, pp. 230-269.

²⁸⁷ *JJWE II* n. 123 y n. 529: שלום על ישראל (*shalom al Israel, paz a Israel*). N. 92 y n. 186 muestran la misma fórmula, pero trunca. Las únicas excepciones en Roma corresponden a *JJWE II* n. 33: אסדרה ברת (arameo: *Isodora berat*, Isidora hija...); n. 58: אניה חתנה דבר כולבריה (arameo: *Annia jatana debar Calabria*, Annia, hija de Bar Calabria. Véase la nota n. 249 sobre esta inscripción) y n. 153: לברכתה תהי (hebreo, *Leberajta thei*, sea bendecido). Las traducciones de estas últimas dos inscripciones son, como señala Noy, dudosas. Respecto del uso del hebreo, si nos guiáramos por el Talmud (*Sanhedrin* 32b), en el siglo II d.C. habría existido una *yeshivá* en Roma, la de *Matiah Ben Heresch*. No obstante, la verosimilitud del relato es dudosa y parece responder a un anacronismo. Por ende, la existencia de tal casa de estudios dista de haber sido corroborada. Sobre el particular, SEGAL, L., “R. Matiah ben Heresh of Rome on Religious Duties and Redemption: Reaction to Sectarian Teaching”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 58, 1992, pp. 221-241; TOAFF, A., “*Matia ben Cheresch* e la sua academia rabbinica di Roma”, *Annuario di studi ebraici*, v. 2, 1964, pp. 69-80.

²⁸⁸ Según nuestro análisis de *JJWE I*, de un total de 42 registros de Venosa que poseen lengua identificable y están datados entre los siglos IV y V, 36 están escritos en griego o presentan grafía helena, de los cuales 23 fueron confeccionados exclusivamente en griego. Esta cifra mayor al 85% supera los estándares de la ciudad de Roma, aunque en el caso de Venosa el hebreo asciende a 16 registros, si bien solo 4 están totalmente en

Si continuamos en Venosa pero analizamos el material datado hacia el siglo VI observamos el siguiente panorama. Ante todo, se registra un sensible aumento del uso del latín que está presente en 16 de los 31 registros, alcanzando más de un 50% de la muestra²⁹⁰. El hebreo, por su parte, también aparece más utilizado, encontrándose –

hebreo y, de hecho, parecen fragmentos de epitafios donde el griego debió haber sido la lengua central. En línea con Roma, las referencias en hebreo son siempre limitadas, siendo en su mayoría fórmulas y en un gran porcentaje la mera palabra שלום (*shalom*, paz), reflejando con toda probabilidad un conocimiento rudimentario de la lengua. Se registran, además, errores por posible influencia del griego o el latín. Por ejemplo, *JIVE I* n. 47 presenta la palabra שאלום, hecho que podría estar atestiguando el intento de utilizar la *alef* como vocal (el fenómeno también se registra en *JIVE I* n. 55 y n. 64, correspondientes a los siglos V-VI). Más evidente es, aún, *JIVE I* n. 49, donde parece observarse el intento de escribir *shalom*, pero realizado de izquierda a derecha. Otro registro de importancia, que podría manifestar la intención de explicitar la identidad, más allá del conocimiento del hebreo, es *JIVE I* n. 72, donde *shalom* fue escrito con caracteres griegos (Σάλωμ), práctica común en *Beth She'arim*. La mayoría de los estudiosos, como Seth Schwartz, considera que el uso del hebreo en la diáspora era marginal y se limitaba, como hemos visto, a operar como elemento simbólico a partir de algunas palabras identificatorias como *shalom*. Ello se comprueba no solo a partir de la epigrafía sino también en autores como Filón de Alejandría o el propio Flavio Josefo. SCHWARTZ, S., “Power and Identity in Ancient Palestine”, *Past & Present*, v. 148, 1995, pp. 3-47. En torno a la extensión del uso del hebreo y a su derrotero posterior en Europa Occidental –tema sobre el que volveremos– véase también SIMONSOHN, S., “The Hebrew Revival among the Early Medieval European Jews”, en LIEBERMAN, S. (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, Jerusalén, 1975, pp. 831-858; CHILTON, B., “The Epitaph of Himerus from the Jewish Catacomb of the via Appia”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 79, nn.2-3, 1988-1989, pp. 93-100; DE LANGE, N., “The Hebrew Language in the European Diaspora”, en ISAAC, B. – OPPENHEIMER, A. (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Ramot Publishing, 1996, pp. 111-138; *Ibid.*, “The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE”, *Jewish Studies Quarterly*, v. 3, n. 4, 1996, pp. 342-358; NOY, D., “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*; HEZSER, C., “Jewish Literacy and the Use of Writing in Late Roman Palestine”, *op. cit.*; STEMBERGER, G., “Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik”, en STEMBERGER, G., *Judaica Minora*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (2003), pp. 88-102. Es interesante, para el caso visigodo, cotejar las divergentes posiciones de Carlos del Valle y David Wasserstein. Mientras el último rechaza de plano la capacidad de los judíos de manejar el hebreo en el período visigodo –más allá de simples fórmulas como *shalom al Israel*– Del Valle considera, a partir de ciertas evidencias literarias, que los judíos poseían textos extra-bíblicos en hebreo, algunos de ellos producidos en la misma Hispania, hecho que revelaría su conocimiento de la lengua bíblica. González Salinero, en un trabajo apoyado también en evidencia epigráfica, se acerca a Wasserstein, en línea con la crítica especializada, y afirma que, probablemente, los textos judíos a los que se refería Julián de Toledo no estuvieran escritos en hebreo sino en griego o en latín. WASSERSTEIN, D., “Langues et frontières entre juifs et musulmans en Al-Andalus”, en FIERRO, M. (ed.), *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 1-11; DEL VALLE, C., “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus”, *Sefarad*, v. 63, n. 1, 2003, pp. 183-193; GONZÁLEZ SALINERO, R., “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, en DE LANGE, N. – TOLAN, J. (eds.), *Colloque international. Les juifs dans les droits ecclésiastique, romano-barbare et byzantin (VI^e-XI^e siècles): évolutions, ruptures, adaptations*, Brepols, Turnhout, 2012 (en prensa). Agradecemos al Doctor González Salinero por permitirnos acceder al texto antes de su publicación.

²⁸⁹ Sobre los judíos y el latín, véase a PRICE, J., “The Jews and the Latin Language”, *op. cit.* Recuérdese, como hemos señalado en la nota n. 286, que el latín hablado por los judíos, al menos lo que podemos rescatar a partir de las fuentes, no representaba una variante particular sino que se ajustaba a los patrones de la época.

²⁹⁰ De los 16 registros, 7 están exclusivamente en latín (*JIVE I* n. 56; n. 67; n. 68; n. 88; n. 90; n. 106; n. 110), 7 cuentan con una fórmula en hebreo (*JIVE I* n. 63; n. 80; n. 85; n. 86; n. 87; n. 89; n. 107), uno parece ser bilingüe griego-latín (*JIVE I* n. 73) y otro es bilingüe hebreo-latín, si bien se limita a la fórmula (*JIVE I* n.

mayoritariamente como fórmula pero con una complejidad superior a los siglos previos– en el 45% de los registros²⁹¹. El uso del griego, por último, sufre una importante retracción pasando de más de un 80% en los siglos IV y V a menos del 30%²⁹². De los 8 registros datados hacia el siglo VI en el resto de la península itálica, solo 6 ofrecen la posibilidad de detectar la lengua. Evidentemente, extraer conclusiones de una muestra tan pequeña no es metodológicamente adecuado²⁹³.

En el siglo VII parecen profundizarse las tendencias mencionadas. Si nos remitimos a Tarento –sitio que presenta la única evidencia de importancia– notamos que el griego ha desaparecido de la epigrafía judía²⁹⁴. Por otra parte, el uso del latín se profundiza dado que aparece en casi el 75% de los registros (o en el 86% si se consideran dos epitafios truncos)²⁹⁵. Pero el fenómeno más interesante es sin dudas la masiva aparición del hebreo, estando presente en 14 de los 15 registros. Más aún, ya no se trata de fórmulas aisladas como *shalom al Israel* (שלום על ישראל); la evidencia tarentina muestra un uso pleno de la lengua hebrea, que abandona el lugar de fórmula mágica y pasa a ser un instrumento de comunicación a la altura del latín. Los registros son, por ende, largos e

84: משכבה של פרטיוסה בן ביטו. שלום. *Mishkavah shel Pretiosa ben Vito*. Lecho de Preciosa hija de Vito. La parte latina reza: *hic posita est Pretiosa filia Biti*).

²⁹¹ De los 14 registros, 5 están exclusivamente en hebreo, de los cuales uno es relativamente extenso superando la fórmula breve (*JIVE I* n. 82), 3 son simples fórmulas (*JIVE I* n. 55; n. 81 y n. 108) y otro es una letra aislada (*JIVE I* n. 57). Se supone que estos últimos cinco formaban parte de epitafios en latín o griego. De los restantes registros, 8 son fórmulas que acompañan a epitafios latinos (ver nota precedente) y otro es una fórmula que acompaña a un registro griego (ver nota posterior). Nótese la extensión de *JIVE I* n. 82, el cual, si bien siempre en el marco de lo formular, denota un mayor control del hebreo:

Mishkavah shel Vita –Vitus según Noy– *ben Faustino* –Faustinus según el citado autor– *Nuaj nefesh. Nishmato lejaiei olam*. Lecho de Vitus hijo de Faustinus. Descanse su espíritu. Su alma [perdure] por la vida eterna. Traducción propia. He aquí otros ejemplos de los registros citados: I *JIVE* n. 80: שלום על בניריקיאנו. *Shalom al Beneirikianu*. Paz a Benericiano; n. 107: שלום על משכה אגוסטה. *Shalom al mishkav Augusta*, Paz al lecho de Augusta.

²⁹² De los 9 registros, 8 se encuentran exclusivamente en griego (*JIVE I* n. 54; n. 65; n. 66; n. 83; n. 91; n. 92; n. 93; n. 99) y uno cuenta con una fórmula hebrea (*JIVE I* n. 64). *JIVE I* n. 91; n. 92 y n. 93 parecen referir a una temporalidad anterior, hecho que reduciría aún más la presencia del griego en la Venosa del siglo VI.

²⁹³ De los 6 registros, 2 están escritos exclusivamente en latín (*JIVE I* n. 28; n. 29), mientras que otros 2, también en latín, cuentan con fórmulas hebreas (*JIVE I* n. 27; n. 36). Una inscripción en un ánfora registra solo la palabra שלום (*JIVE I* n. 10), mientras que otro registro, de datación compleja, es bilingüe griego-hebreo (*JIVE I* n. 118). Como hemos afirmado, una muestra tan pequeña no habilita conclusiones. No obstante, es necesario remarcar que, de ser adecuadas las dataciones, se confirmaría la consolidación del latín como lengua preferencial de escritura de epitafios.

²⁹⁴ Como ya hemos observado, la datación del material tarentino es, sin dudas, compleja. El hallazgo de evidencia fuera de contexto podría estar exacerbando, como también hemos remarcado, la recuperación de epitafios con grafía hebrea.

²⁹⁵ Son 11 los registros que poseen latín. Uno está escrito exclusivamente en tal lengua mientras que los restantes 10 son bilingües (latín-hebreo). Los registros *JIVE I* n. 132 y n. 133, habrían poseído una inscripción latina paralela a la hebrea, hecho que llevaría el número de epitafios latinos a 13 sobre 15.

involucran, indefectiblemente, control sobre la lengua. El hebreo de Tarento ya no es un mero ornamento colocado al lado de la *menorah*. Es una lengua conocida que comunica. Se trata, según Noy, de un fenómeno claramente medieval que preanuncia las composiciones literarias que llegaran a partir del siglo IX²⁹⁶. Debe ser resaltado que, como bien indicaba Colafemmina, a diferencia del carácter rudimentario del hebreo venosino –generalmente pintado de modo improvisado– las inscripciones tarentinas son prolijas y están correctamente labradas en la piedra²⁹⁷. El hebreo comenzaba a ocupar, gradualmente, el lugar de lengua litúrgica: los salmos citados en los epitafios aparecen, una y otra vez, en la lengua semita.

El avance del hebreo conforma aquello que ha sido denominado por algunos autores como rehebraización o segundo judaísmo²⁹⁸. Apoyándonos en Noy, consideramos que tales rótulos no son adecuados. Preferimos hablar, en cambio, de hebraización dado que, según el registro epigráfico, no existió un momento previo en el cual los judíos itálicos apelaran exclusivamente al hebreo. Tampoco acordamos con la noción de rejudaización, dado que define el fenómeno judío de un modo estático. Apelar al griego o a nombres latinos no implicaba, para los judíos de la época, una distancia con el judaísmo así como tampoco adoptar nombres bíblicos o comenzar a utilizar el hebreo implicó un mayor grado de apego a la religión²⁹⁹. Más adelante profundizaremos las posibles implicancias de tal proceso.

En resumen, entre los siglos VI y VII el griego perdió el protagonismo entre los judíos del que gozaba en la Antigüedad Tardía, mientras que el latín afianzó su posición y el hebreo dejó de ser una simple fórmula, imponiéndose como la lengua preferencial a la hora de recordar a los muertos. Los registros de Venosa datados con precisión entre los años 808 y 848 –dado que los judíos harán constar en el epitafio el tiempo en relación a la caída del Templo– estarán escritos exclusivamente en hebreo³⁰⁰. Misma situación se

²⁹⁶ NOY, D., “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*, p. 145.

²⁹⁷ COLAFEMMINA, C., “Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare”, *op. cit.*, p. 199.

²⁹⁸ COLORNI, V., *L’uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, *op.cit.*, p. 22 (*secondo ebraismo*) y p. 49 (*riebraizzazione*). Bognetti, por su parte, hablaba de “*la renaissance juive en Occident*”. BOGNETTI, G.P., “Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l’Orient”, *op. cit.*, p. 193.

²⁹⁹ Schwartz, ya en este siglo, habló de “*rejudaization*”: SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 179.

³⁰⁰ La evidencia, en este caso, se encuentra compilada en diversos trabajos. Inscripciones de Venosa datadas con precisión entre los años 808 y 848: ASCOLI, I.G., *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di*

observará tanto en los registros tarentinos de la misma época como en la epigrafía de otras regiones de Europa³⁰¹.

Onomástica

Podemos pasar, ahora sí, a la onomástica. Establecer el origen de un nombre no es siempre fácil, así como tampoco rastrear las razones que llevan a un individuo a llamar a su hijo de determinada forma³⁰². En el caso de los nombres utilizados por judíos, el panorama es aún más complejo³⁰³. Ἰσραήλ es la derivación de יִצְחָק (*Itzjak*, Isaac)? Ἰδωνᾶτος es el

antichi sepolcri giudaichi del napoletano, Loescher, Torino-Roma, 1880, pp. 71-84; CHWOLSON, D. (ed.), *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, Schmitzdorff, San Petesburgo, 1882, pp. 149 ss. y 182 ss. CASSUTO, U., “Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa”, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, v. 4, 1934, pp. 1-9; *Ibid.*, “Le iscrizioni ebraiche del secolo IX a Venosa”, *Qedem*, v. II, 1944, pp. 99-120; COLAFEMMINA, C., “Un’iscrizione venosina inedita dell’822”, *La rassegna mensile d’Israel*, v. 43, nn. 5-6, 1977, pp. 261-263; *Ibid.*, “Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza”, *Vetera Christianorum*, v. 20, 1983, pp. 443-448; *Ibid.*, “Documenti per la storia degli ebrei in Basilicata”, *Bollettino della Biblioteca Provinciale di Matera*, v. 6, 1983, pp. 3-11; *Ibid.*, “Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia meridionale”, en AA.VV., *Italia Judaica*, AA.VV., *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Pubblicazioni degli Archivi in Stato, Roma, 1983, pp. 199-211; *Ibid.*, “Iscrizione ebraica inedita di Lavello”, *Vetera Christianorum*, v. 23, 1986, pp. 171-176; *Ibid.*, “Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa”, *Vetera Christianorum*, v. 24, 1987, pp. 201-209; *Ibid.*, “Gli ebrei in Basilicata”, *op. cit.*; *Ibid.*, “Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello”, *Vetera Christianorum*, v. 29, 1992, pp. 411-421; *Ibid.*, “Epigraphica hebraica Venusina”, *Vetera Christianorum*, v. 30, 1993, pp. 353-358.

³⁰¹ Material tarentino datable en el siglo IX en COLAFEMMINA, C., “Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto”, en PAONE, M. (ed.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, Mario Congedo Editore, Galatina 1972, pp. 233-239; *Ibid.*, “Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigráfica (secc.IV-X)”, *op. cit.*, pp. 109-127; *Ibid.* (ed.), *Gli ebrei a Taranto: Fonti documentarie*, Società di storia patria per la Puglia, Bari, 2005. Algunos epitafios tardíos de Tarento, también en ASCOLI, I. G., *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaichi del napoletano*, *op. cit.*, pp. 84-87. Respecto a la epigrafía medieval en otras regiones de Europa Occidental, KOBER, A., “Jewish Monuments of the Middle Ages in Germany: One Hundred and Ten Tombstones Inscriptions from Speyer, Cologne, Nüremberg and Worms (1085-c. 1428)”, *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, vv. 14-15, 1944-45, pp. 149-220; 1-90; NAHON, G. (ed.), *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Belles Lettres, París, 1986; CASANOVAS MIRÓ, J., *Las inscripciones funerarias hebraicas medievales de España*, Brepols, Turnhout, 2004.

³⁰² Esencial para el trabajo de la onomástica judía en el período es ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, t. III: *The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008. Para un compendio bibliográfico, abarcando un arco temporal amplio, SINGERMAN, R. - GOLD, D. (ed.), *Jewish Given Names and Family Name: a New Bibliography*, Brill, Londres-Boston-Colonia, 2001 (sección “Greco-Roman Period”, pp. 99-108). Véase también: WILSON, S., *The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*, UCL Press, Londres, 1998. Por otra parte en la colección *These are the Names – Studies in Jewish Onomastic* de la Universidad Bar-Ilan, existen algunos artículos que, si bien no específicos sobre lo aquí observado, se acercan a la problemática.

³⁰³ Véase por ejemplo, el artículo de MUSSIES, G., “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, *op. cit.*, pp. 242-251. También es valioso el análisis onomástico de RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome*, *op. cit.*, pp. 139-175. Desde el punto de vista teórico, véase a COHEN, N., “Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism*, v. 7, 1976, pp. 97-128. En este artículo, Naomi Cohen

equivalente de נתן (Natán)? ¿Iustus de צדוק (*Tzadok, Zadok*)? ¿Regina de מלכה (*Malcah*)? Aparecen, por su parte, nombres semíticos sometidos a proceso de helenización o latinización, así Museo de משה (*Moshé, Moisés*) o Annia de חנה (*Jana*). Encontramos, también, nombres griegos latinizados, ¿cómo catalogarlos?³⁰⁴. Un nombre de origen bíblico tampoco puede garantizar judaísmo en el individuo signado. *Sambathion*, por ejemplo, era originalmente judío pero se hizo popular en el Egipto helenístico³⁰⁵. Por otra parte, el uso cristiano de nombres bíblicos torna aún más complicado, como se ha dicho, la clasificación de la epigrafía.

Es de remarcar, por su parte, la posibilidad de que, tras el nombre grecolatino, existiera uno religioso (שם קדש, *shem kadosh*, nombre sagrado), generalmente bíblico, práctica judía relativamente común en el Medioevo³⁰⁶. Ahora bien, en contra de la existencia y difusión de este tipo de praxis, surge el interrogante respecto de la razón por la cual los judíos, enterrados en catacumbas de acceso exclusivo a miembros de tal religión, decidieron apelar al nombre grecolatino a la hora de inscribir los epitafios. De hecho, si aceptáramos la existencia de un apelativo religioso en todos los judíos, deberíamos conceder que, al menos en Roma y en Venosa, la comunidad consideraba más importante el nombre grecolatino a la hora del enterramiento³⁰⁷.

Más allá de estas cuestiones, el nombre de origen latino prepondera en los registros de la Roma de los siglos III y IV, acaparando, junto con el griego, más del 80% de la

demuestra la influencia del medio en relación al tipo de nombres utilizado por los judíos en la Antigüedad. Específicamente para el norte de África, véase a LE BOHEC, J., "Juifs et judaïstes dans l'Afrique. Remarques Onomastiques", *Antiquités Africaines*, v. 17, 1981, pp. 209-229; HONIGMAN, S., "The Birth of a Diaspora: The Emergence of a Jewish Self-Definition in Ptolemaic Egypt in the Light of Onomastics", en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, *op. cit.*, pp. 93-128. Es muy interesante, en este último artículo, el modo en el cual la autora pone en evidencia como, a nivel onomástico, los judíos egipcios, en un lapso no demasiado amplio, se diferenciaron de sus correligionarios palestineses.

³⁰⁴ Problema ya observado por LEON, H., "The Name of the Jews of Ancient Rome", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 59, 1928, pp. 205-224.

³⁰⁵ El análisis de las posibles causas de la expansión del nombre *Sambathion*, en *CPJ III*, pp. 43-57.

³⁰⁶ Véase a COLORNI, V., "Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII", AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo*, *op. cit.*, pp. 241-307; COHEN, S., "Those Who Say They are Jews and Are Not": How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?", *op. cit.*, p. 93; WILSON, S., *The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*, *op. cit.*, pp. 143-147; ESPOSITO, A., "Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI", en CAFARELLI, E. – POCSETTI, P. (eds.), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Società Editrice Romana, Roma, 2009, pp. 145-154.

³⁰⁷ WILLIAMS, M., "The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity", *Journal for the Study of Judaism*, v. 38, n. 3, 2007, pp. 307-327.

evidencia³⁰⁸. En la Venosa del siglo V el panorama es algo diferente. Si bien el nombre latino representa el 50% de los casos –una proporción similar a la de Roma– la presencia del heleno es menor (*ca.* 23%) mientras que el número de semíticos supera el cuarto de la muestra. Nuevamente es difícil aventurar una hipótesis sobre la mayor presencia del nombre semítico en relación al griego, dado que podríamos estar ante una diferencia regional y no frente a un proceso de mutación respecto de los siglos previos³⁰⁹.

En la Venosa del siglo VI, por su parte, se conserva la preeminencia del nombre latino (*ca.* 63 %) y una clara retracción del griego (*ca.* 9 %). El número de apelativos semíticos conserva una proporción similar (*ca.* 22%)³¹⁰. En cuanto al resto de la Península,

³⁰⁸ Ilan enlista 600 nombres para Roma –que no solo incluyen el registro epigráfico– de los cuales 282 (47%) son latinos, 225 (37,5%) griegos y 93 (15,5%) semíticos. Si bien el estudio abarca un período amplio (330 a.C. – 650 d.C.) la mayor parte está representada por los epitafios de las catacumbas de la ciudad de Roma. ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, t. III, op. cit.* pp. 68-9. El número coincide a grandes rasgos con las listas suministradas por Noy en *JJWE I*. Los trabajos pioneros de Harry Leon, por su parte, ya habían estipulado la siguiente proporción de nombres utilizados por judíos en Roma: 46% latinos, 32% helenos y 13% semíticos o bíblicos. A ello se le debía sumar un 9 % de nombres combinados entre latín y semítico o latín y griego, por lo que el total de nombres latinos ascendía en el estudio a 54 %. LEON, H., “The Name of the Jews of Ancient Rome”, *op. cit.*, p. 215. Shaye Cohen recordaba, con precisión, la dificultad de reconocer a un judío en la antigüedad por su apariencia, su forma de vestir, su nombre o su actividad económica. Realizaba el análisis demostrando que ninguno de estos aspectos –a diferencia de la circuncisión– llamó la atención de las fuentes no judías, siempre atentas a ridiculizar a los hebreos. En relación a la onomástica, cuestión que aquí nos compete, deja en claro que la mayoría de los judíos –tal como se vislumbra en el registro epigráfico– habrían usado nombres típicos de sus sociedades. COHEN, S., ““Those Who Say They are Jews and Are Not”: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?”, *op. cit.*, pp. 1-45.

³⁰⁹ De un total de 44 nombres registrados (no contabilizamos los casos en los que un mismo sujeto aparece en distintas lápidas), 22 (50%) son latinos, 11 (25%) son semíticos o bíblicos y 10 (22,725%) son griegos. Un nombre presenta ambigüedad dado que puede ser leído como griego o como hebreo.

³¹⁰ En total aparecen 32 nombres. 20 latinos (62,5%), 7 semíticos (21,875%) y 3 griegos (9,375%) mientras que dos nombres son difíciles de encasillar. Nombres latinos: *Agnella, Asselus, Asella, Augusta, Boninus, Bonus, Catella* (en dos ocasiones), *Esperatus, Faustinus* (en dos ocasiones), *Faustina* (en dos ocasiones), *Marcellus* (en dos ocasiones), *Opillo, Pretiosa, Rosa, Sarmata, Vitus*. Nombres semitas: *Anna, Gesua, Isa, Maria, Osses, Sarra, Sebettius*. Nombres griegos: *Alexandr(i)a, Andronicus, Anastasius*. De difícil catalogación: *Symona* (griego/semítico), *Benericianus* (así, sería latino, pero también podría responder a *berenicianus*, griego). Si bien hemos escrito los nombres con grafía latina para una rápida lectura, no existe vinculación entre origen del nombre y lengua en el cual se encuentra escrito. Rutgers, por su parte, analiza la evidencia venosina en conjunto y establece las siguientes proporciones: 60,4% latinos; 25,3% semíticos; 14,3% griegos, resaltando el avance del hebreo en conjunto con la mayor utilización del nombre semítico. RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, op. cit.*, p. 156. Para observar la frecuencia de cada uno de los nombres, es valioso apelar MARTINDALE, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire. A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; SOLIN, H.- SALOMIES, O., *Repertorium Nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Olms – Weidmann, Hildesheim – Zurich – Nueva York, 1994; PIETRI, CH. – PIETRI, L. (dirs.), *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2 : Italie (313-604)*, École française du Rome, Roma, 1999; COSETINO, S., *Prosopografia dell'Italia Bizantina*, Editrice lo Scarabeo, Bologna, 2000; SOLIN, H., *Die griechischen Personennamen in Rom*, Walter de Gruyter, Berlin – Nueva York, 2003.

solo se registran 9 nombres³¹¹.

¿Cuál es el panorama de Tarento para el siglo siguiente? Acorde al avance del hebreo, también se impone el nombre semítico o bíblico. Así, más del 45% posee tal origen mientras que los apelativos latinos y griegos representan cifras cercanas al 31% y al 23% respectivamente³¹².

Cuando la epigrafía judía venosina esté exclusivamente en hebreo, hacia el siglo IX, aún existirán nombres griegos y latinos. No obstante, la presencia de nombres bíblicos será dominante. La persistencia del apelativo grecolatino, según Noy, confirma la continuidad del asentamiento judío en Venosa y limita las posibilidades explicativas de una posible desconexión entre la comunidad medieval y la antigua³¹³.

Es interesante recordar que la utilización de nombres bíblicos o de santos, entre los cristianos, avanzará gradualmente en el mismo período. Así, como señala Wilson, de un 17% de apelativos vinculados a la religión cristiana en la Rávena del siglo VI, se pasa a más de la mitad en el siglo X³¹⁴.

La epigrafía judía de los siglos VI y VII: conclusiones

Hasta aquí hemos observado, desde la epigrafía, la continuidad del asentamiento judío en la Península. El caso de Venosa es paradigmático: alberga registros que van, si bien con intermitencias, desde el siglo IV al IX. Es imposible descartar la idea de que algunas conglomeraciones judías puedan haber sido el resultado de inmigraciones posteriores. En el caso de Venosa, no obstante, la imagen que se posee es la de una comunidad que, si bien recibió, con toda probabilidad, inmigración e influencia desde

³¹¹ Griegos: *Barbarus, Daudatus, Irene, Telesinus*. Latinos: *Benus, Cumanus*. Semíticos: *Azaria, Sosana, Abundantius*, según Ilan podría tener origen persa (ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 623). Nótese que el nombre *Telesinus* aparece en una epístola de Gelasio I que veremos más adelante.

³¹² De los 13 nombres registrados, 6 son semíticos (46,2%), 4 latinos (30,7%) y 3 griegos (23,1%). Nombres semíticos: *David, Ezequiel, Jacob, Leon, Samuel, Sabbetai*. Nombres latinos: *Domnolo* (en dos ocasiones), *Iustus, Silanus*. Nombres griegos: *Anatolius, Aster, Erpidia*. Del resto de los registros datados en el siglo VII para la Península Itálica solo se observa el nombre *Aster*, en Carbonara. Ilan, en el ya citado *Lexicon* establece las siguientes proporciones para la Península Itálica, en un arco temporal amplio: 48,06% nombres latinos, 26,62% nombres bíblicos, 25,32% nombres griegos.

³¹³ NOY, D., “Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*, pp. 135-146. Véase del mismo autor, “Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”, *Journal of Jewish Studies*, v. 48, n. 2, 1997, pp. 300-311.

³¹⁴ WILSON, S., *The Means of Naming*, *op. cit.*, p. 86 ss.

Oriente, presenta continuidad desde la Antigüedad Tardía. Debe ser advertida, a su vez, la escasez de registros judíos en el norte de la Península Itálica para el período aquí estudiado.

La epigrafía nos muestra también el avance del hebreo y, en menor medida, el gradual aumento del uso de nombres bíblicos y semíticos³¹⁵. Evidentemente el judaísmo –al menos aquel que observamos desde este tipo de documentación– se encontraba en un proceso de ajuste de sus fronteras identitarias. Como veremos a lo largo de la Tesis, la presión ejercida por el cristianismo mayoritario, en un marco donde la religión pasó gradualmente a ser un factor referencia principal³¹⁶, era uno de los motores que estimulaba este proceso de gradual cerrazón³¹⁷. Por otra parte, la evidencia también sugiere que el judaísmo que acabará por imponerse en Europa Occidental era producto de la influencia de las vigorosas vertientes talmúdicas asentadas en Palestina y Babilonia. Vittore Colorni, hace ya varias décadas, afirmó que un judaísmo de corte helenístico fue superado por otro oriental, más dinámico³¹⁸. Si bien hablar de un “judaísmo helenístico”, para el período, es aventurado, la intuición de Colorni sobre el dinamismo del judaísmo talmúdico nos parece aún válida. En efecto, el aumento del hebreo en la epigrafía judía de Europa Occidental se encuentra acompañado de citas bíblicas que ya no descansan en traducciones griegas³¹⁹,

³¹⁵ A ello debe sumarse un mayor uso de iconografía específicamente judía (*Menorah, shofar, lulab*, entre otros elementos iconográficos típicamente judíos) a partir del siglo IV. Véase, a modo de introducción: WEISS, Z. - LEVINE, L. (eds.), *From Dura To Sepphoris, op. cit.*; FELLE, E., “Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th CENT. C.E.)”, *op. cit.*, pp. 364-365.

³¹⁶ Remitimos, nuevamente, a MARKUS, R., *The End of Ancient Christianity, op. cit.*

³¹⁷ Bien resumido por RUTGERS, L. V., *Making Myths, op. cit.* pp. 117-131. Schwartz lo afirma categóricamente: *In this chapter I will argue that one of the main causes of the rejudaization of the Jews was the Christianization of the Roman Empire. This process (and it must be emphasized that Christianization was a process, not a moment, which cannot be regarded as in any sense complete before the reign of Justinian [527–565], if then affected the Jews in two ways. First, it tended to marginalize them. As religion assumed ever more importance in social relations in late antiquity, Jews were gradually excluded from the networks of patronage that held the empire together. The Jews had two possible ways of responding: continued integration at the cost of conversion to Christianity or continued adherence to Judaism (its component communities increasingly inward turning and possessing their own discrete social structures) at the cost of withdrawal.* SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society, op. cit.*, p. 179

³¹⁸ COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano, op. cit.*, p. 22. Sobre la tardía penetración del judaísmo rabínico en Europa Occidental, véase también GRABOÏS, A., “Écoles et structures sociales des communautés juives dans l'occident aux IX^e-XII^e siècles”, en AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo, op. cit.* pp. 937-962 y STEMBERGER, G., “Exegetical Contacts Between Christians and Jews in the Roman Empire”, en STEMBERGER, G., *Judaica Minora, op. cit.*, p. 451.

³¹⁹ Sobre las citas bíblicas a partir de las diversas traducciones griegas, en las catacumbas de Roma, véase a CAPPELLETTI, S., “Biblical Quotations in Greek Jewish Inscriptions of the Diaspora”, en DE LANGE, N. – KRIVORUCHKO, J.- BOYD-TAYLOR, C. (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions, op. cit.* pp. 128-141.

sumado, incluso, a referencias talmúdicas³²⁰ junto a la aparición de algunos *piyyutim*, también de origen rabínico³²¹. Agobardo de Lyon –en el siglo IX– da indicios firmes de conocimiento, por parte de los judíos, de tradiciones talmúdicas³²². Los tratados escritos por Shabbetai Donnolo³²³, así como el *Sefer Josipón*³²⁴ y la *Meguilat Ahima'az*³²⁵ ya serán

³²⁰ Colafemmina reproduce, en un artículo de 1992, una inscripción proveniente de Lavello y datada hacia fines del VIII o principios del IX –cuyo origen real, según el autor, sería Venosa– en el cual aparece, en medio de un largo epitafio, la cita, si bien parafraseada, de un pasaje talmúdico (*Berajot*, 17). Un año más tarde, Colafemmina detectó otra referencia talmúdica en la misma inscripción, en esta ocasión *Berajot*, 58. Véase a COLAFEMMINA, C., “Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello”, *op. cit.* COLAFEMMINA, C., “Epigraphica hebraica Venusina”, *op. cit.*

³²¹ Una epitafio de Brindisi, también reproducido por Colafemmina (COLAFEMMINA, C., “L’iscrizione brindisina di Baruch bem Yonah e Amittai da Oria”, *Brindisii Res*, v. 7, 1975, pp. 294-300) datado hacia el siglo IX, contiene parte de un himno que luego aparecerá en la crónica del *Ahima'az*. Se trata, de hecho, de un *piyyut*. Por פִּיּוּט (*Piut* o *piyyut*) se entiende una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina del siglo VI. Precisamente el segmento temporal que abarca los siglos VI y VII es considerado la etapa clásica del *piyyut*. Con el tiempo, se expandió en otras regiones habitadas por judíos. Su nombre proviene del griego ποιήσις y eran repetidos diariamente en la sinagoga (en el presente, aún son utilizados en la liturgia). SIERRA, S., “La peosia sinagogale del Medio Evo”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 22, nn. 6-10, 1957, pp. 263-270; 310-314; 372-376; 422-428; 446-454; VAN BEKKUM, W., “Language and Theme in the Piyyut – חֲטָא and its Derivations”, en AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, August 4-12, 1985*, t. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986, pp. 63-68; YAHALOM, J., “Piyyut as Poetry”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, *op. cit.*, pp. 123-134; HOLLENDER, E., “Il Piyyut italiano- Tradizione e innovazione”, *La rassegna Mensile d’Israel*, v. 60, 1994, pp. 23-41; SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society*, *op. cit.*, pp. 263-274; HOLLENDER, E., *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Brill, Leiden-Boston, 2005; SIVAN, H., *Palestine in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2008, especialmente pp. 362-365.

³²² En sus críticas al judaísmo, el obispo deja entrever conocimiento de tradiciones judías que se encontraban en el *Talmud*. Citamos solo algunos de los trabajos más representativos sobre Agobardo y los judíos: CABANISS, A., “Agobard of Lyons”, *Speculum*, v. 26, n. 1, 1951, pp. 50-76; PARENTE, F., “La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo”, AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*, *op. cit.*; BONFIL, R., “The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century, as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons”, en DAN, J. – HACKER, J. (eds.), *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy, and Ethical Literature Presented in Isaiah Tishby on his Seventy-fifth Birthday*, Jerusalén, 1986, pp. 327-349; ALBERT, B-S., “Aduersus Iudaeos in the Carolingian Empire”, en LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, 1996, pp. 119-142; COHEN, J., *Living Letters of the Law*, *op. cit.* pp. 123-146; SAVIGNI, R., “L’immagine dell’ebreo e dell’ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia”, *Annali di Storia dell’Egesi*, v. 17, n. 2, 2000, pp. 417-461; MALKIEL, D., “Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096”, *op. cit.*; SCHÄFER, P., “Agobard and Amulo’s *Toledot Yeshu*”, en SCHÄFER, P., MEERSON, M., DEUTSCH, Y. (eds.), *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 31-32. Véase también la tesis de Doctorado de Anna Beth Langenwalter, publicada on-line: LANGENWALTER, A., *Agobard of Lyon: An exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations*, Universidad de Toronto, 2009.

³²³ Shabbetai Donnolo (913-982) nació en Oria y se estableció en Otranto luego de ser hecho prisionero por los árabes. Allí se dedicó a escribir sobre medicina y astrología en hebreo, utilizando, para los estudios de las ciencias médicas, material de la tradición grecolatina. Véase a SHARF, A., *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Ktav, Nueva York, 1976; *Ibid.*, “Shabbetai Donnolo as a Byzantine Jewish Figure”, en SHARF, A., *Jews and other minorities in Bizantium*, Bar-Ilan University Press, Jerusalén, 1995, pp. 160-177; LACERENZA, G. (ed.), *Sabbetai Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli, Nápoles, 2004; SKINNER, P., “Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, 800-1150 CE”, en FRASSETTO, M. (ed.), *Christian Attitudes Towards The Jews in*

textos escritos en hebreo y producidos por judíos del sur de la Península Itálica. Este conjunto de fenómenos ha llevado a diversos autores a hablar –si bien con debates en torno al punto de inicio del proceso– de una gradual rabinización de la diáspora³²⁶.

¿Cuándo comenzaron los procesos de hebraización y rabinización en la Península Itálica? La respuesta no es simple. La evidencia, si mantenemos los criterios de datación de la mayoría de los estudiosos, parece abonar la idea de un cambio de paradigma a comienzos del VI. Tanto la evolución de la lengua como la de la onomástica, muestran un sensible aumento del uso del hebreo y del nombre bíblico a partir del VI, si bien es en el siglo VII donde se registraría la consolidación de la tendencia³²⁷. Debemos insistir, no obstante, en la

the Middle Ages, op. cit., pp. 1-15; STERN, S. – MANCUSO, P., “An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy”, *Aleph*, v. 7, 2007, pp. 13-41.

³²⁴ El *Sefer Josipón*, fue escrito o bien en el siglo IX, o bien en el X, por un judío anónimo. Apelando a un hebreo que intenta asemejarse al bíblico, narra, a modo de crónica, la historia de los judíos desde Adam hasta Tito. Véase a BONFIL, R., “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, AA.VV., *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale, op. cit.* pp. 135-158.

³²⁵ La crónica del *Ahima’az ben Paltiel* data de inicios del XI (si bien remonta su narrativa al siglo IX). Véase BONFIL, R., “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, *op. cit.*; COLAFEMMINA, C. (introducción y traducción), *Ahima’az ben Paltiel. Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze, Messaggi*, Bari, 2001; SKINNER, P., “Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, 800-1150 CE”, *op. cit.*; BONFIL, R., *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima’az ben Paltiel*, Brill, Leiden - Boston, 2009.

³²⁶ Es de resaltar que, actualmente, en trabajos de Seth Schwartz, Daniel Boyarin y Haym Lapin se cuestiona el alcance de la rabinización de la vida judía, al menos para los siglos iniciales del movimiento, no solo en la diáspora sino en la propia Palestina. La datación del proceso de rabinización de la diáspora es motivo de debate. Así, Reynolds y Tannembaum, consideraban que la Afrodísias del siglo III ya se encontraba sujeta al avance del rabinismo, tesis a la que se opuso Williams. Schwartz, en un trabajo de 1999, sugería que en el siglo IV, gracias al poder del Patriarca, la rabinización se había desencadenado, mientras que, en un artículo del 2002, estableció el centro de gravedad del cambio en el siglo VI. En un libro de 2012, Haym Lapin, apelando también a evidencia epigráfica, entre otros materiales, consideró que el proceso de rabinización podía ser detectado, en la diáspora, a partir del siglo V, observándose su desarrollo hasta el IX. REYNOLDS, J.- TANNEMBAUM, R., *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; WILLIAMS, M., “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 41, n. 3, 1992, pp. 297-310; SCHWARTZ, S., “The Patriarchs and the Diaspora”, *Journal of Jewish Studies*, v. 50, n. 2, 1999, pp. 208-222; *Ibid.*, “Rabbinization in the Sixth Century”, en SCHÄFER, P., *The Talmud Yerushalmi and Graeco – Roman Culture III*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 55-69; LAPIN, H., *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 151-167. En cuanto a la rabinización en Palestina, véase a SCHWARTZ, S., *Imperialism and Jewish Society, op. cit.*, especialmente pp. 240-274; BOYARIN, D., *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford, 1999; *Ibid.*, *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004; LAPIN, H., *Rabbis as Romans, op. cit.*

³²⁷ Noy ponía en duda la existencia de un lazo entre el uso del hebreo en la Venosa del siglo VI, respecto de su utilización en el IX (NOY, D., “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, *op. cit.* p. 176). La posición, sin embargo, fue matizada por el autor años más tarde, cuando consideró: *It appears that in approximately the sixth century there was a change in southern Italy from using Hebrew as an auxiliary part of an epitaph to using it as the main language of commemoration. This was probably a prerequisite for its use as a literary language from c.800; therefore the reason for the rise of Hebrew should be sought in the sixth*

fragmentariedad de la evidencia, dado que es el acervo de Tarento el que confirma el avance del hebreo para el siglo VII, mientras que en Venosa solo se registra hacia el IX³²⁸. Insistimos, entonces, en que la existencia de procesos regionales no puede ser descartada.

Mucho se ha debatido, en la misma línea, sobre *JIWE I* n. 86, aquella inscripción venosina datada en el siglo VI que nombra a *apostuli* y *rebbites*, expresiones que, según algunos autores, serían signo claro del avance de la influencia del judaísmo oriental en el sur de la Península. El epitafio, escrito en latín con la inserción de una fórmula en hebreo, presenta varias particularidades. En primer término, la expresión en hebreo, si bien continúa siendo una fórmula, excede el simple *shalom*³²⁹. En segundo lugar, dos η están insertas en medio de la grafía latina. El registro, además, menciona a dos abuelos de la difunta nominados como *Maiures cibitatis*³³⁰.

Dejemos de lado los aspectos lingüísticos que ya hemos tratado. Pospongamos a su vez, el debate en torno a qué significaba el cargo de *Maior civitatis* en la Venosa de aquel tiempo. ¿Quiénes eran los enviados y los rabinos? Conocemos la presencia de *apostoli* gracias al *Codex Theodosianus* que los menciona, explícitamente, como enviados del patriarca de Tiberíades con el fin de recolectar el dinero que otrora servía al Templo y en tal época era derivado hacia el patriarcado³³¹. No obstante, el cargo de patriarca se extinguió hacia el 429 como consta en el mismo cuerpo de leyes³³². Entonces, o bien la normativa teodosiana no se cumplió, o bien el epitafio es anterior a la fecha citada.

century rather than the eight (NOY, D., “Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, *op. cit.*, p. 145).

³²⁸ De Lange, a partir de un minucioso análisis de la evidencia, tanto literaria como epigráfica, considera que en el siglo IX el proceso de hebraización ya es claramente observable, tanto desde el punto de vista de las fuentes literarias como desde la epigrafía, no solo en el sur de Italia sino también en otras regiones de Europa Occidental. Como elemento previo a tal fenómeno, el autor, en otro artículo publicado en 1996, había considerado que en el siglo III d.C., para Palestina y Babilonia, se había dado un *revival* del uso del hebreo. DE LANGE, N., “The Hebrew Language in the European Diaspora”, *op. cit.*; *Ibid.*, “The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE”, *op. cit.* Sobre la temática véase también LEVI, L., “Ricerche di epigrafia ebraica nell’Italia meridionale”, *op. cit.* y SIMONSOHN, S., “The Hebrew Revival among the Early Medieval European Jews”, *op. cit.*

³²⁹ *JIWE I* n. 86: מִשְׁכָּה שֶׁל פּוֹסְטִינָה. נוּחַ נַפְשׁוֹ. שְׁלוֹם. (Mishka shel Faustina. Nuaj Nefesh. Shalom, lecho de Faustina, descanse su alma. Paz).

³³⁰ Así en el texto, según derivación típica del siglo.

³³¹ En *C.TH.* XVI, 8, 14 se hace mención de los *apostoli*, cuando el emperador Honorio establece la confiscación del oro recaudado por estos. La medida, del año 399, será abolida 5 años más tarde (*C.TH.* XVI, 8, 17) El patriarca judío, como se ve claramente en *C.TH.* XVI, 8, 15, había sido respetado por las autoridades romanas (se lo denominaba, por ejemplo, *uir spectabilis* y *uir clarissimus et illustris*). Incluso había ostentado la prefectura honoraria, cargo retirado recién en 415 (*C.TH.* XVI, 8, 22).

³³² En el año 429, 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).

Respecto de lo primero, casi no quedan dudas sobre la efectiva desaparición del patriarcado judío³³³. En cuanto a lo segundo, existen otras opciones. Para Bognetti podía tratarse de enviados del exilarca³³⁴ mientras que para Frey eran miembros de la comunidad local³³⁵. Otros historiadores, a su vez, han considerado la posibilidad de estar ante delegados de sinagogas de Jerusalén o Tiberíades³³⁶.

Respecto de los rabinos, las incertidumbres son similares. ¿Eran locales o provenían del exterior? Más aún, aunque parezca una obviedad ¿el epíteto implicaba la presencia de dos sujetos que pertenecían al judaísmo rabínico? A tal pregunta Shaye Cohen respondió negativamente, alegando que probablemente la referencia no significara adscripción al movimiento rabínico sino un mero epíteto. El autor resaltó, además, la importancia y excentricidad del acontecimiento, dado que fue específicamente rememorado en la lápida, por lo que no sería una presencia habitual³³⁷. No obstante, Schwartz y Lapin rebatieron la posición de Cohen, tildada de minimalista por el segundo³³⁸. En tal línea, consideramos que el epitafio podría ser inscripto en el comienzo de un proceso que se coronará con la

³³³ Sobre el patriarcado véase a AVI-YONAH, M., *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Blackwell, Oxford, 1976; LEVINE, L., "The Jewish patriarche (Nasi) in Third Century Palestine", *ANRW*, 19.2, Berlin, 1979; BAUMGARTEN, A., "The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince", en SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, SCM Press, Londres, 1981, pp. 213-225; WILLIAMS, M., "The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?", *op. cit.*; LEVINE, L., "The patriarchate and the Ancient Synagogue", en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue*, *op. cit.*, pp. 77-88; SCHWARTZ, S., "The Patriarchs and the Diaspora", *op. cit.*; STEMBERGER, G., *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, T&T Clark, Edimburgo, 2000, pp. 230-268; VAN DER HORST, P., "The Last Jewish Patriarch(s) and Greco-Roman Medicine", en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple*, *op. cit.*, pp. 87-96; PIACENTE, D., "Testimonianze epigrafiche occidentali sul Patriarca degli Ebrei", *Romanobarbarica*, v. 19: PLEBANI, E. (ed.), *Società e cultura in età tardoantica e altomedievale. Studi in onore di Ludovico Gatto*, Herder, Roma, 2006-2009, pp. 83-94.

³³⁴ BOGNETTI, G.P., "Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient", *op. cit.*, p. 201.

³³⁵ FREY, J-B., *CII*, Introducción, p. CX.

³³⁶ Así afirmado por DAVID, A., "Sheluhei Erez Israel", en *Encyclopedia Judaica*, McMillan-Keter, Jerusalén-Farmington Hills, 2007, p. 449.

³³⁷ COHEN, S., "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review*, v. 72, n. 1, 1981, p. 14.

³³⁸ SCHWARTZ, S., "Rabbinization in the Sixth Century", *op. cit.*; LAPIN, H., "Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", *The Jewish Quarterly Review*, v. 101, n. 3, 2011, pp. 311-346. En su más actual obra, Lapin utiliza esta inscripción venosina para reafirmar su posición de un avance del proceso de rabinización en la diáspora desde fines del siglo V. LAPIN, H., *Rabbis as Romans*, *op. cit.*, p. 158. Véase también a VAN DER HORST, P., "Lord, help the Rabbi. The interpretation of Seg. XXXI 1578b", en *Ibid.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 182-186.

imposición del judaísmo rabínico en la Península Itálica. La mención de otro posible rabino en el material napolitano del mismo período apoya tal visión³³⁹.

No obstante, debemos coincidir con Cohen en que, más allá de estas dos menciones a rabinos, las sinagogas –según podemos vislumbrar a través de la epigrafía y de diversas normas del *Codex Theodosianus*– no se encontraban controladas por ellos. En Roma no aparecen mencionados nunca, mientras los cargos de Ἄρχων, γραμματεὺς (menor medida en latín, *Grammateus*), γερουσιάρχης, ἀρχισυνάγωγος y πατήρ συναγωγῆς ocupan el centro de la escena³⁴⁰. En Venosa, para el período aquí estudiado, aparecen los cargos de *pater*³⁴¹, *pateressa*³⁴², *pater patrum*³⁴³, archisinagogo³⁴⁴ y gerusiarca³⁴⁵. En la Tarento de los siglos VII y VIII, ningún registro menciona cargos vinculados a la sinagoga. Hasta el día de la fecha, no se han podido dilucidar con precisión los alcances y las funciones de cada uno de los cargos sinagogaes y comunitarios registrados en la epigrafía³⁴⁶. Sí es importante, en cambio, tener presente que los colectivos judíos poseían una organización estable.

En cuanto a la presencia de *maiores ciuitatis* (*maiores cibitatis* en el original) observado en *JIWE I* n. 86, tampoco contamos con certezas para establecer con claridad qué tipo de cargo representaba. Si bien el *Codex Theodosianus* prohibía explícitamente el desempeño de cargos públicos, tanto para Occidente como para Oriente (*C.TH.* XVI, 8, 16 –

³³⁹ *JIWE I* n. 36. Se trata de una inscripción bilingüe, donde es rememorada *Benus filia rebbitis Abbundanti*. La inscripción cuenta con dos líneas en hebreo que no han podido ser descifradas.

³⁴⁰ Los títulos que predominan son los siguientes: Ἄρχων –48 ocasiones–, γραμματεὺς (menor medida en latín, *Grammateus*) –25 ocasiones–, γερουσιάρχης –25 ocasiones–, ἀρχισυνάγωγος –6 ocasiones–, πατήρ συναγωγῆς (en menor medida en latín, *Pater*) –9 ocasiones–. Todas ellas son titulaturas comunes en las asociaciones clásicas, exceptuando el caso del ἀρχισυνάγωγος. Análisis realizado en base a *JIWE II*.

³⁴¹ *JIWE I*, n. 56.

³⁴² *JIWE I*, n. 63.

³⁴³ *JIWE I*, n. 68 y n. 90. Señalados a través de las iniciales *PP*.

³⁴⁴ *JIWE I*, n. 64. Escrito del siguiente modo: ἀρχοσηνωγούγος.

³⁴⁵ *JIWE I* n. 87. El epitafio señala el término *ierusiarcontis*, probablemente refiriendo a arconte y gerusiarca

³⁴⁶ Mucho se ha debatido sobre el rol y el significado de cada uno de los cargos presentes en la epigrafía. El ἀρχισυνάγωγος, por ejemplo, ha sido considerado desde un mero dirigente cultural hasta un líder comunitario máximo en lo administrativo. Williams, por su parte, ha llegado a afirmar que cada sinagoga pudo poseer una organización diferente por lo que en una casa de culto judía el líder era, tal vez, el ἀρχισυνάγωγος mientras que en otra era el πατήρ συναγωγῆς. Como se observa, el campo de suposiciones es extremadamente amplio y las certezas, casi inexistentes. NOY, D. – RAJAK, T., “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”, *The Journal of Roman Studies*, v. 83, 1993, pp. 75-93; WILLIAMS, M., “The Structure of Roman Jewry Re-Considered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 104, 1994, pp. 129-141; VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs*, *op. cit.* pp. 85-101; LEVINE, L., “Synagogue Leadership: The case of the Archisynagogue”, en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, *op. cit.* pp. 195-213; WILLIAMS, M., “The Structure of the Jewish Community in Rome”, en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, *op. cit.* pp. 215-228. .

Oriente–; XVI, 8, 24 –Occidente–), los judíos debían continuar aportando a la curia (*C.Th.* XVI, 8, 3; XVI, 8, 13³⁴⁷). Además, como hemos visto para el caso de las sinagogas, la normativa no siempre era respetada. Menciones al cargo de *πάτρων τῆς πόλεως* aparecen también en Venosa, en el denominado Hipogeo Lauridia, a 100 metros de las catacumbas judías. No obstante, si bien Noy las ha incorporado a su compilación y Grelle consideró que manifestaban con claridad la capacidad judía de ejercer el patronazgo³⁴⁸, existen serias dudas sobre el carácter judío de tales sepulcros dada la ausencia de elementos que permitan una identificación precisa³⁴⁹. Aunque desecháramos tales inscripciones, la mención de *I JIWE* n. 86 continúa en pie y –aquí si coincidiendo con Noy– consideramos que pone en evidencia la inserción de algunos judíos en los entramados de poder de sus ciudades³⁵⁰, hecho atestiguado literariamente –si bien un año antes de la medida teodosiana– en la circular de Severo de Menorca³⁵¹.

Retornando a las mutaciones dentro del judaísmo, otro suceso podría estar reafirmando el gradual avance de una ola hebraizadora y rabinizadora: La *novella* 146 de Justiniano. En el año 553, mediante la citada norma, el Emperador estableció la obligatoriedad, para todas las comunidades judías, de llevar adelante la liturgia en griego y no en hebreo. Se ha debatido mucho en torno a la significación de la medida. Colomi consideraba que la *novella* era un intento de una parte de la comunidad judía, apoyada por

³⁴⁷ En ambas normas se garantizaba la exención a dos o tres miembros encumbrados de la comunidad.

³⁴⁸ GRELLE, F., “Patroni ebrei in città tardoantiche”, *op. cit.*

³⁴⁹ Véase el debate en *JIWE I*, pp. XVI-XVII.

³⁵⁰ NOY, D., “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, *op. cit.*

³⁵¹ Teodoro, en la Mahón de inicios del siglo V, es descrito por Severo de Menorca del siguiente modo: *Siquidem apud illos legis doctor et, ut ipsorum utar verbo, pater pateron fuit. In civitate autem cunctis curiae muniis exsolutis, et defensor iam extiterat et etiam nunc patronus municipium habetur.* Entre aquellos [los judíos] era doctor de la ley y, para emplear un término de ellos, padre de padres. Además, había completado todos los cargos de la curia, ya había sido defensor e incluso ahora es considerado patrono del municipio. Traducción propia. *Epistula Severi*, 6, 2-3. Tomado BRADBURY, S. (ed y trad.), *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Si bien la fuente podría estar exagerando la posición del judío Teodoro, encuentra paralelo, como hemos visto, en la epigrafía. En relación a la circular de Severo, véase HUNT, E., “St. Stephen in Minorca”, *The Journal of Theological Studies*, v. 33, n. 1, 1982, pp. 106-123; GINZBURG, C., “La conversion degli ebrei di Minorca (417-418)”, *Quaderni Storici*, v. 79, 1992; GARCIA MORENO, L., *Los judíos de la España Antigua*, RIALP, Madrid, 1993; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.”, *Arys*, v. 3, 1998, pp. 267-277; VILELLA MASANA, J. – MAYMÓ I CAPDEVILA, P. “Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in *Hispania* (409-589)”, *Romano Barbarica*, v. 17, 2002, pp. 193-236; BRADBURY, S., “The Jews of Spain: C. 235 – 638” en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.* pp. 508-518; AMENGUAL I BATLE, J., - ORFILA, 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*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 197-245.

Justiniano, de detener el avance de la influencia del judaísmo oriental, y subsecuentemente, del hebreo. La acción, por su parte, sería beneficiada por el Emperador, dado que, en su lógica, la lectura de la Biblia en griego, junto a la prohibición de la *deuterosis*, beneficiaría la comprensión del texto bíblico y el consecuente pasaje de judíos al cristianismo³⁵². Si bien han existido otras lecturas en torno a la razón de la medida, creemos que la posición del autor italiano es coherente con el derrotero lingüístico observado en la epigrafía³⁵³. El recibimiento de la comunidad judía al rey Gontrán también podría ser leído en la misma clave, no obstante las dudas sobre la verosimilitud del hecho son aún mayores³⁵⁴.

En resumen, el panorama del judaísmo de los siglos VI y VII que brinda la epigrafía es el de un grupo humano en proceso de cambio. La retracción del griego y el avance, tanto del latín como del hebreo, son indicadores de mutaciones que pueden ser interpretados de muy diversos modos. Varias centurias de presencia en la Península Itálica llevaron a los judíos a confluír, a pesar de una persistencia del uso del griego mayor a la observada en los cristianos³⁵⁵, con el latín. El hebreo, por su lado, aparece como parte de un fenómeno de influencia, sea por inmigración directa, sea por cualquier tipo de contacto, incluso comercial, con Oriente. La hebraización fue acicateada, a su vez, por el gradual reforzamiento de las fronteras identitarias, producto de la presión del medio cristiano.

Nada de lo aquí afirmado implica considerar que los judíos de la Venosa del siglo IX hablaran hebreo o se encontraran plenamente marginados del común de la sociedad. En el

³⁵² COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, op. cit.

³⁵³ Rutgers, en un trabajo actual, pone en duda tal tesis y sugiere que la posición imperial no tiene relación directa con pugnas intercomunitarias sino que se relaciona con la propia necesidad de autodefinición cristiana. RUTGERS, L.V., "Justinian's Novella 146 between Jews and Christian", en *Ibid.*, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, op. cit. pp. 49-77. Véase también VELTRI, G., "Die Novelle 146 περί Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrages in Justinians Politik", en HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, pp. 116-130, quien resalta la intencionalidad justiniana de convertir a los judíos.

³⁵⁴ Según Gregorio de Tours, los judíos recibieron al rey Gontrán "en su propia lengua". Naturalmente, podemos estar ante la mera pronunciación de una fórmula o, simplemente, ante un constructo discursivo del hombre de Tours. Gregorio de Tours, *Libri historiarum*, VIII, 1: *Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum in diversis laudibus variae concrepabat...* Y aquí la lengua de los sirios, allí la de los latinos, aquí incluso la de los propios judíos, sonaban abigarradas diversas voces. Traducción propia. FRAY, J-L., "La presence juive au très haut Moyen Age", en JARRASSÉ, D. (ed.), *Les juifs de Clermont. Une histoire fragmentée*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2000; ELUKIN, J., *Living together, Living Apart*. op. cit., p. 20. Es de hacer notar que la impresión que da la lectura del pasaje es la de estar frente a un *topos* literario orientado a enaltecer la figura del monarca.

³⁵⁵ FELLE, E., "Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Rome", op. cit., pp. 670-678. El griego, recuerda Felle, resiste más en ámbitos judíos. No debemos olvidar, por otra parte, las características lingüísticas particulares de la región.

día a día, sin dudas, se utilizaba la lengua local. El nombre habitual, del mismo modo, podía ser compartido con las gentes de la región mientras uno sagrado se utilizaba hacia el interior de la comunidad. Pero, al menos en la muerte, los judíos ya poseían lengua, nombre e iconografía propios. El modo de establecer el tiempo, incluso, ya dependía de la caída del Templo y no de una cuenta gentil. La extranjerización respecto de sus propias sociedades avanzará a lo largo del Medioevo y será potenciada por el gueto. Limitados a zonas específicas, reivindicando una lengua no comprendida por el resto de la población y apelando a nombres bíblicos, los judíos del Medioevo están más lejos de los no judíos que sus antecesores de la Antigüedad Tardía. Se fueron tornando extraños y las causas de tal pasaje radican tanto en la influencia del judaísmo rabínico como en la cerrazón de la sociedad cristiana.

Los judíos con los que interactuó Gregorio se encontraban, según creemos, en el comienzo del proceso descripto. Aún con nombres en su mayoría de origen grecolatino, sin conocimiento pleno del hebreo pero conscientes del peso simbólico de tal lengua y recibiendo gradualmente la influencia del judaísmo talmúdico, los colectivos judíos de la Península Itálica estaban en la encrucijada que separaría el judaísmo antiguo del medieval. Gregorio no vio tal realidad, probablemente porque no le interesaba. Para él, los judíos, al igual que para Agustín, eran una reliquia que demostraba la verdad del Evangelio y no ameritaba ser estudiada. Pasemos, con el fin de completar el panorama, a analizar la evidencia textual referida a hebreos cercana temporalmente al *Consul Dei*.

EVIDENCIA TEXTUAL SOBRE LOS JUDÍOS DE EUROPA OCCIDENTAL EN EL PERÍODO

Tal como hemos advertido, no son demasiadas las referencias a judíos en Europa Occidental a lo largo del siglo VI. Si bien esta investigación se ha centrado en la figura de Gregorio Magno, consideramos pertinente –con el fin de obtener un cuadro más completo y, además, habilitar la posibilidad de establecer comparaciones entre diversas regiones– analizar la situación de los judíos a través de los textos comprendidos en el mentado siglo. Naturalmente, realizaremos una descripción de los principales sucesos narrados en las fuentes, sin detenernos en detalle dado que el objetivo de esta Tesis, insistimos, está en el estudio del *corpus* heurístico de Gregorio Magno.

Antes de comenzar el análisis, es pertinente insistir en que las fuentes de origen cristiano son nuestro principal recurso dado que no han llegado hasta nuestro presente – dejando de lado la epigrafía– textos escritos por judíos. Tal dependencia debe ser tenida en cuenta porque en muchos casos el carácter cristiano del escritor condiciona la narración de los hechos vinculados a judíos. En la tercera sección de esta Tesis se verá con claridad como gran parte del discurso sobre los hebreos se encontraba claramente afectada por posicionamientos de cuño teológico. No obstante, incluso en esta sección –dedicada no a los judíos hermenéuticos sino a los judíos históricos– debemos actuar con suma cautela frente a las noticias que nos proveen los textos, tanto aquellos escritos por hombres de Iglesia como por laicos³⁵⁶.

Gelasio I

Gelasio I, obispo de Roma en el ocaso del siglo V será el punto de inicio de la pesquisa de esta sección³⁵⁷. Del Papa entre los años 492 y 496 d.C. poseemos dos epístolas que mencionan a judíos³⁵⁸. En la primera de las comunicaciones, recomienda a un individuo llamado Antonio, a pedido de un familiar de este: un judío de nombre *Telesinus*, calificado como *uir clarissimus* por el pontífice. La carta denota, a su vez, el respeto de Gelasio por *Telesinus*:

³⁵⁶ Si bien la mayoría de las obras que apuntan a reconstruir la historia de los judíos en este período analizan la problemática de los alcances y las limitaciones que presenta la estricta dependencia de fuentes no judías, algunos trabajos se han centrado específicamente en tal temática. Entre ellos, RIVKIN, E., “The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History”, *Jewish Quarterly Review*, v. 48, 1957, pp. 183-203; AGUS, I., “Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography”, *op. cit.*; YERUSHALMI, “Medieval Jewry: From Within and From Without”, *op. cit.*; RAY, J., “The Jew in the Text: What Christian Charters Tell us about Medieval Jewish Society”, *Medieval Encounters*, v. 16, nn. 2-4, 2010, pp. 243-267.

³⁵⁷ Sobre Gelasio, en general, continúa siendo valiosa la obra de ULLMANN, W., *Gelasius I (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.

³⁵⁸ Las dos epístolas se encuentran en THIEL, A. (ed.), *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, t. 1, Brunsberg, 1868, pp. 506-508. También fueron publicadas por SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 1-2. Otra opción, de menor calidad, es *PL*. 59, 146.

El eminentísimo Telesino, por mucho que parezca ser de la credulidad judía, se esfuerza de tal modo por obtener nuestra aprobación, que, con razón, debemos llamarlo uno de los nuestros³⁵⁹.

Si bien Simonsohn deja entrever algunas dudas sobre la religión de *Telesinus*, a causa de la construcción *esse videatur*, creemos que la aclaración que consta en la misma epístola corrobora que Gelasio I estaba hablando de un hebreo³⁶⁰. La asiduidad de la presencia judía en Roma y del trato entre los sucesivos pontífices y los hombres de la religión de Moisés nos recuerdan una afirmación de Adriano Prospero quien, si bien para un período tardío, hablaba de una *presenza familiare* en la *ciudad eterna* a lo largo de los siglos³⁶¹; familiaridad que volveremos a ver en el *Registrum* gregoriano. No estamos, sin embargo, ante excepciones; incluso individuos como Jerónimo de Estridón³⁶² y Agobardo de Lyon³⁶³ –en geografías y temporalidades diversas– ambos hostiles al judaísmo en sus discursos, mantuvieron relaciones con judíos, mas no sea para adquirir conocimientos por parte de estos.

³⁵⁹ GELASIO I, *Fragmentum 45: Vir Clarissimus Telesinus, quamvis Judaicae credulitatis esse videatur, talem se nobis approbare contendit, ut merito nostrum appellare debeamus*. Traducción propia. Tomado de SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews*, op. cit., p. 1. Para Simonsohn, *Telesinus* no sería un nombre propio sino un patronímico de un sujeto proveniente de Telesia. No obstante, como hemos visto en la epigraffa, el nombre Telesino se encuentra registrado en una inscripción judía. Reenviamos a la nota n. 311.

³⁶⁰ Bernhard Blumenkranz no tenía dudas sobre el judaísmo de Telesinus. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, Paris, 1963, p. 48.

³⁶¹ PROSPERI, A., “Incontri rituali: il papa e gli ebrei”, en VIVANTI, C., (ed.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, v. XI, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996, 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.*

³⁶² En torno a Jerónimo y los judíos, véase a KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford University Press, Oxford, 1993; MILLAR, F., “I Giudei della diaspora. 312-438”, en AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, Ecig, Genova, 1993, pp.133-164; REBENEICH, S., “The “Vir Trilinguis” and the “Hebraica Veritas”, *Vigiliae Christianae*, v. 47, 1993, pp. 50-77; PRINZIVALLI, E., “«Sicubi dubitas, hebraeos interroga» Girolamo tra difesa dell’*Hebraica veritas* e polemica anti-giudaica”, *Annali di Storia dell’esegesi*, v. 14, n. 1, 1997, pp. 179-206; GOURDAIN, J-L., “La Polémique anti-juive sur l’interprétation de l’écriture dans les homélies de Saint Jérôme”, en POINSOTTE, J-M. (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, Rouen, 2001, pp. 85-96; NEWMAN, H., “Jerome’s Judaizers”, *Journal of Early Christian Studies*, v. 9, 2001, pp. 421-452; GONZÁLEZ SALINERO, R., *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003.

³⁶³ Sobre Agobardo reenviamos a la nota n. 322.

La segunda epístola trata de un tema que será central en las misivas sobre judíos de Gregorio Magno: la posesión de esclavos cristianos por parte de aquellos. Un judío de nombre Judas, dice Gelasio, reclama a un esclavo que se había refugiado en Venafro³⁶⁴. Más grave aún, el esclavo afirmaba haber sido circuncidado por el judío, hecho que, como veremos en breve, estaba severamente castigado por la normativa teodosiana e, incluso, previa.

El pontífice, por su parte, instruye a los obispos de la región para que investigue el asunto, afirmando que ni la religión cristiana ni las normas sobre esclavos debían ser violadas³⁶⁵. De hecho –como se ve en la cita– Gelasio parece dudar de la veracidad de lo narrado por el esclavo. En el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno observaremos, también, respuestas moderadas pero apegadas a la normativa. En este caso, Gelasio se muestra atento a la legislación, realizando una lectura particular dentro de las posibilidades que ofrecía la interpretación de la ley.

Si bien, cuando abordemos el *Registrum*, profundizaremos sobre las leyes pertinentes, es necesario, para esclarecer la posición de Gelasio, presentar la legislación correspondiente a la temática. Una norma del *Codex Theodosianus*, la más tardía respecto del tema, prohibía la adquisición de esclavos cristianos (*C.TH.* XVI, 9, 5 - 423 d.C.), pero otras habían garantizado su posesión siempre y cuando se respetase la religión de los *mancipia* (*C.TH.* XVI, 9, 3 - 415 d.C. - y 9, 4 - 417 d.C.). *C.TH.* XVI, 9, 1 del 335 d.C. había establecido que, en caso de que un no judío fuera circuncidado por su dueño, este recibiera la pena capital y aquel, la libertad (*C.TH.* XVI, 8, 26 del 423 d.C, más benigna, establecía la confiscación y el exilio perpetuo). *C.TH.* XVI, 9, 2, otra ley temprana –del 329 o 339 d.C– había prohibido la compra de esclavos no judíos por parte de miembros de tal

³⁶⁴ GELASIO I, *Fragmentum 43: Judas, qui Judaicae professionis exstitit, mancipium juris suis, quod ante paucos annos se assserit comparasse, nunc ad ecclesiam Venefranam confugisse suggessit, sicut petitorii tenor anexus ostendit, eo quod dicat sibi ab infantia Christiano nuper a praelato domino signaculum circumcisionis infixum.* Judas, quien se manifiesta de condición judía, afirma que un esclavo perteneciente a él, el cual, sostiene, había sido procurado unos años antes, escapó ahora hacia la iglesia de Venafro; según manifiesta el tono del petitorio anexo, ese [el cristiano] dice que la señal de la circuncisión le fue impresa recientemente por su superior, a pesar de ser cristiano desde la infancia. Traducción propia. Tomado de SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews*, op. cit., pp. 2-3.

³⁶⁵ GELASIO I, *Fragmentum 43: Quapropter diligenter vestra inter utrumque sollicitudo rerum fideliter examinet veritatem, quatenus nec religio temerata videatur, nec servus hac objectione mentitus competentis jura domini declinare contendat.* Por esa razón, vuestra solitud examine la verdad de las cosas entre los dos diligente y fielmente, de modo que ni la religión parezca violada ni el esclavo, mintiendo con esta objeción, logre evitar las leyes competentes de dominio. Traducción propia. Tomado de SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews*, op. cit., pp. 2-3.

religión; caso contrario, el *seruus* era reclamado por el fisco³⁶⁶. Gelasio, entonces, pone en duda el acto de circuncisión supuestamente llevado a cabo. En efecto, si el individuo hubiera sido judío de nacimiento y la circuncisión una invención, el judío podría conservar al esclavo. Caso contrario, este sería liberado y su dueño recibiría, siempre y cuando se respetara la ley, la pena capital o el exilio. Incluso, si la circuncisión no hubiera sido realizada, el judío podría haber alegado, amparándose en las citadas normas, que la posesión de tal esclavo, siendo respetada su religión, era lícita. La voluntad que se observa tras la posición de Gelasio, creemos, es la de ceñirse a la ley y continuar con la subordinación jurídica del judaísmo, pero asegurándose que el orden social no se viera alterado por la mentira de un esclavo. La investigación encargada apunta en tal dirección. El judío, después de todo, era propietario y el supuesto cristiano, un *seruus*.

Con el Código de Justiniano, las posibilidades de los judíos de conservar esclavos, como veremos, se reducirán, al menos en el plano legal y sobre todo para Oriente³⁶⁷. Así, *C.J. I, 10, 1* estipulará la liberación de cualquier esclavo que fuera circuncidado y *C.J. I, 10, 2* prohibirá de plano la posesión de esclavos cristianos estableciendo, de hecho, una multa a los judíos que fueran encontrados en tal situación. *C.J. I, 3, 54* irá más allá e impedirá, a los neoconvertos provenientes del judaísmo, recuperar a los *serui* ya liberados que hubieran adoptado el cristianismo antes que sus dueños. No debemos sobreestimar, sin embargo, el conocimiento y la aplicación de la ley por parte de los actores sociales. Como también veremos en tiempos de Gregorio Magno, en muchos casos la norma era desconocida o birlada, imponiéndose el sentido común o las necesidades de cada región. Mismo análisis cabe para los cánones conciliares referidos a la temática que surgirán en el siglo VI. Sobre esto profundizaremos al momento de abordar la praxis gregoriana.

Por último, la mención a Venafro es importante dado que dos siglos más tarde, en tiempos de Gregorio Magno, se volverá a registrar presencia judía allí. Por otra parte,

³⁶⁶ Un análisis particular de las normas referidas a judíos en LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, *op. cit.*

³⁶⁷ Los extractos del código de Justiniano pueden hallarse en KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, Goldblach, Kelp, 1998. Un análisis particular de las normas referidas a judíos en LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, *op. cit.* y en RABELLO, A., "Justinian and the Revision of Jewish Legal Status" en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.*, pp. 1073-1077. Profundizaremos en el tema, cuando abordemos la actitud gregoriana ante la posesión de esclavos por parte de judíos.

como hemos visto, la ciudad del centro de Italia también aparece en la epigrafía judía del período³⁶⁸.

Casiodoro

Un segundo autor que nos provee información sobre los judíos es Casiodoro³⁶⁹. Son centrales, para nuestros intereses, las noticias referidas a los judíos de Génova y Milán. Efectivamente, ni el registro epigráfico³⁷⁰, ni el arqueológico, así como tampoco el *Registrum* de Gregorio Magno –excepto para la ciudad de Luni– reflejan presencia de judíos en el norte de la Península Itálica. En cuanto a Génova, ya hemos referido el edicto teodoriciano que autorizaba la reconstrucción de la sinagoga local, atendiendo, no obstante, a la normativa que impedía la ampliación o el embellecimiento del edificio³⁷¹. El final de tal comunicación es clarificador respecto de la posición del monarca ostrogodo: “No podemos imponer la religión, porque nadie puede ser forzado a creer contra su deseo”³⁷².

La misma ciudad será receptora de un segundo documento en el cual el Rey, respondiendo a un pedido realizado por la comunidad judía local, garantizaba el cumplimiento de los privilegios y exenciones establecidos por la jurisprudencia previa³⁷³. No tenemos certezas, pero probablemente los judíos hayan reivindicado alguno de los privilegios concedidos en el *Codex Theodosianus* como ser la exención de asistir a una

³⁶⁸ Ver nota n. 280.

³⁶⁹ Sobre Casiodoro, Teodorico y los judíos, véase a SOMEKH, A., “Teoderico e gli ebrei di Ravenna”, en CARILE, A. (ed.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente, op. cit.*, pp. 137-149; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus*, v. 4, 1998, pp. 247-255; LIBERANOME, D., “Gli ebrei al tempo di Teodorico e il ruolo della chiesa di Roma”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 64, n. 3, 1998, pp. 21-39; 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*, v. III, *op. cit.*, pp. 279-320; CANELLA, T., “Tolleranza o intolleranza religiosa? Principi di buon governo e convivenza civile nel dibattito culturale cristiano tardoantico”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 28, n. 1, 2011, pp. 205-239.

³⁷⁰ Con la excepción, como vimos, de una inscripción en un ánfora hallada en Rávena, la cual no asegura presencia estable. Sobre el particular reenviamos a la sección dedicada a epigrafía.

³⁷¹ CASIODORO, *Variarum libri XII*, II, 27, 6-12. Remitimos al pasaje ya citado en nota n. 242. Recordamos que el texto ha sido tomado de FRIDH, A. (ed.), *Cassiodorus. Variarum libri XII, op. cit.*

³⁷² *Ibid.*, 17-18: *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus*. Traducción propia.

³⁷³ *Ibid.*, IV, 33, 10-13: *Oblata itaque supplicatione deposcitis priuilegia uobis debere seruari, quae Iudaicis institutis legum prouida decreuit antiquitas; quod nos libenter annuimus, qui iura ueterum ad nostram cupimus reuerentiam custodiri*. Consecuentemente, con la suplica presentada, pidieron que los privilegios que para las costumbres judías la antigüedad providente de las leyes decidió, sean observados. Nosotros, quienes deseamos que las leyes de los antiguos sean custodiadas con nuestra reverencia, acordamos de buen grado con esto. Traducción propia. El documento sería del período ubicado entre el 507-8 y el 511.

corte en *shabat* (*C.TH.* XVI, 8, 20), la posibilidad de regular sus mercados (*C.TH.* XVI, 8, 10), la capacidad de juzgar sus asuntos religiosos internos (*C.TH.* XVI, 8, 8) o, incluso, la misma protección de las sinagogas (*C.TH.* XVI, 8, 9; 8, 12; 8, 20; 8, 21; 8, 25; 8, 26³⁷⁴).

Respecto de Milán, los judíos elevaron una queja a Teodorico dado que, según informa el decreto del propio Rey, ciertos hombres estaban interfiriendo en asuntos comunitarios, sobre todo, en relación a la sinagoga. Teodorico, acorde a su estilo y fiel a la normativa, garantiza protección a los hebreos pero finaliza la comunicación preguntando retóricamente por qué razón aspiraban a la calma temporal si no accederían a la paz eterna³⁷⁵. Es de resaltar que enfatiza la prohibición, a hombres de Iglesia, de interferir en asuntos judaicos. Veremos, en el *Registrum*, varios casos en los cuales eran eclesiásticos los que impulsaban los ataques a las comunidades judías.

Otro documento de gran valor que nos ha llegado a través de Casiodoro, se refiere a los judíos de la ciudad de Roma. Luego de un confuso episodio que involucró a hebreos y a sus esclavos, la *plebs inflammata* –mientras los esclavos recibían castigo público– incendió una sinagoga. La comunicación, enviada al Senado, recrimina la existencia de desordenes e insta a utilizar mecanismos legales de investigación y punición, en un tono que parece sugerir anuencia de tal cuerpo –o al menos su silencio– ante la destrucción de la casa de culto³⁷⁶. La intención de Teodorico, según se desprende del texto, era evitar

³⁷⁴ *C.J.* I, 9, 14 hacía lo propio, retomando la legislación estipulada en *C.TH.* 8, 21.

³⁷⁵ CASIODORO, *Variarum libri XII*, V, 37, 7-13 y 23-24: *Proinde quoniam nonnullorum uos frequenter causamini praesumptione laceratos et quae ad synagogam uestram pertinent perhibetis iura rescindi, opitulabitur uobis mansuetudinis nostrae postulata tuitio, quatinus nullus ecclesiasticus, quae synagogae uestrae iure competunt, uiolentia intercedente peruat nec uestris se causis importuna acerbitate permisceat [...] Sed quid, Iudaeae, supplicans temporalem quietem quaeris, si aeternam requiem inuenire non possis?* Así a causa de que ustedes frecuentemente alegaron ser afligidos por la presunción de algunos y sostuvieron que los derechos vinculados a su sinagoga fueron rescindidos, la postulada protección de nuestra clemencia les será dada, de modo que ningún eclesiástico se inmiscuya con violencia en asuntos que competen por ley a la sinagoga, ni pueda disturbar con inconveniente rudeza en sus asuntos [...] Pero ¿por qué, oh judío, pides suplicante la calma temporal si no puedes encontrar el descanso eterno? Traducción propia. En este caso el documento fue constituido cuando Casiodoro desempeñaba el cargo de *Magister Officiorum* entre los años 523 y 526.

³⁷⁶ *Ibid.*, IV, 43, 8-17: *Viri illustris itaque comitis Arigerni suggestione comperimus Iudaeorum querela se fuisse pulsatum, quod in dominorum caede proruperit seruilis audacia: in quibus cum fuisset pro districcione publica resecatum, statim plebis inflammata contentio synagogam temerario duxerunt incendio concremandam, culpas hominum fabricarum excidio uindicantes, dum, si quis Iudaeorum probaretur excedere, ipse debuisset iniuriae subiacere, non autem iustum fuit ad seditonum foeda concurrere aut ad fabricarum incendia festinari.* Conocimos por la información del ilustre hombre y *comes* Arigerno, que él fue presionado por la queja de los judíos dado que la audacia servil devino en el asesinato de los amos: cuando fue establecido el castigo [a los esclavos] a favor de la severidad pública, inmediatamente, el vocerío de la plebe inflamada se dirigió a quemar la sinagoga en un violento incendio, vindicando las culpas de los

disturbios y permanecer fiel a la legislación. Cuando abordemos el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno detectaremos la misma preocupación: impedir la anarquía y mantener el *statu quo*.

A través de Casiodoro, entonces, es posible detectar la existencia de tensiones entre judíos y cristianos en las ciudades itálicas. Interferencias eclesiásticas en la vida comunitaria, así como también incendios de sinagogas que involucraban participación popular, se conjugaban con la capacidad de los judíos de apelar a las autoridades y obtener respuestas satisfactorias. Respuestas que, como veremos a lo largo de esta Tesis, no siempre encontraban eco en los entramados de poder de cada ciudad, por lo que la suerte de los colectivos judíos dependía principalmente de las prioridades de cada ciudad y de la relación de fuerzas en ellas. La ausencia de una política sistemática frente a los judíos, tanto por parte de los hombres de Iglesia como por laicos, generaba un cuadro de variabilidad microregional. Sobre esto volveremos más adelante.

Anónimo Valesiano

Otro incendio de una sinagoga se habría registrado en Rávena, si damos crédito a la crónica conocida como *Excerpta Valesiani*. Ante la invitación a la conversión, varios judíos habían arrojado al río lo que parece haber sido –la fuente no es clara– agua bendita³⁷⁷. La multitud, encolerizada, había, en represalia, quemado las sinagogas. Teodorico, enterado del caso, dispuso que toda la población de Rávena pagara la reconstrucción de las casas de

hombres con la destrucción de los edificios. Si se probara que alguno de los judíos se hubiera excedido, el mismo hubiera debido ser sometido a injurias, porque no fue justo que la sucia sedición haya concurrido o que se apresure a incendiar los edificios. Traducción propia. El documento, al igual que los relacionados con Génova se dio a conocer entre los años 507-8 y 511.

³⁷⁷ Baron ha sugerido que aquí podría haber una probable referencia a la ceremonia del תשליו (*tashlij*), en la cual los judíos, a la vera del río o frente al mar, se reúnen el primer día de *Rosh hashana* y arrojan, simbólicamente, sus pecados al agua. La evidencia, sin embargo, no alcanza para confirmar tal interpretación dado que nos podríamos preguntar por qué esto sería interpretado como una provocación. No se conoce, tampoco, desde cuándo se practicó el *tashlij* y no está atestiguado en la literatura talmúdica. A favor de una celebración temprana, Levine resalta la asiduidad con la cual las sinagogas eran construidas cerca de cursos de agua, aunque, evidentemente, la prueba no alcanza. Otros han intentado ver, en un pasaje de Josefo (*Antigüedades*, 14, 10-23), el testimonio de su celebración, aunque el texto es opaco. BARON, S., *Historia Social y religiosa del pueblo judío*, t. 3, *op. cit.*, p. 241-242 LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, *op. cit.* p. 114. Sobre la ceremonia en particular, véase a LAUTERBACH, J. “Tashlik: A Study in Jewish Ceremonies”, *Hebrew Union College Annual*, v. XI, 1936, pp. 207-340; DEROVAN, D., “Tashlikh”, en *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, v. 19, pp. 524-525.

culto judías, castigando físicamente a los pobres que no pudieran aportar³⁷⁸. Al pasar, el autor dice que un suceso similar había ocurrido en Roma³⁷⁹.

Si bien es verosímil, como hemos visto y veremos, la destrucción de sinagogas, así como también lo es la postura de Teodorico –que, a su vez, encontraba correlato en el *Codex Theodosianus* y en la misma actitud de Teodosio en su famosa disputa con Ambrosio³⁸⁰– todo el pasaje se encuentra orientado a hostilizar al ostrogodo. El final de la mención aquí estudiada se presenta, según creemos, como una exageración con vistas a aumentar el dramatismo del caso y la culpabilidad del monarca.

³⁷⁸ EXCERPTA VALESIANA, XIV, 81-82: *Quare iudaei baptizatos nolentes, dum ludunt frequenter oblatam in aquam fluminis iactaverunt. Dehinc accensus est populus non observantes neque regis neque Eutharico aut Petro, qui tunc episcopus erat, consurgentes ad synagogas, mox eas incenderunt. Quod et Romae in re eadem similiter contigit. Mox Iudaei currentes Veronam, ubi rex erat, agente Triwane praeposito cubiculi, et ipse haereticus favens Iudaeis, insinuans regi factum adversus Christianos. Qui mox iussit propter praesumptionem incendii, ut omnis populus Romanus et Ravennas synagogas, quae incendio concremaverunt, data pecunia restaurarent; qui vero non habuissent unde darent frustati per publicum sub voce praeconia ducerentur.* Por tanto los judíos no deseando ser bautizados, jugaban frecuentemente y arrojaron al agua la ofrenda [¿agua bendita?]. A continuación, el pueblo se encolerizó y sin observar ni al rey, ni a Eutarico ni a Pedro, quien entonces era obispo, confluyó hacia las sinagogas y las incendió. Un suceso similar aconteció también en Roma. Entonces los judíos corrieron a Verona, donde estaba el Rey, y también Triwane –el chambelán [*Praepositus cubiculi*]– quien, él mismo hereje, favorecía a los judíos insinuando al rey una acción contra los cristianos. Luego [Teodorico] a causa de la presunción del incendio, ordenó que todo el pueblo romano, dando dinero, restaurara también las sinagogas de Rávena que con el incendio habían sido quemadas. Quienes en verdad no tuvieran de dónde dar serían llevados por el público, castigados, bajo una voz de pregón. Traducción propia. Tomado de MOREAU, J. (ed.), *Excerpta Valesiana*, Teubner, Leipzig, 1961. El suceso es contextualizado en la Pascua por John Moorhead, el cual lo agrupa con la conversión de los judíos de Clermont narrada por Venancio Fortunato y Gregorio de Tours y con la toma de la sinagoga de Cagliari mencionada por Gregorio Magno. Sobre ambos hechos nos concentraremos más adelante. MOORHEAD, J., “Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century”, *Studi Medievali*, v. 52, n. 2, 2011, pp. 665-680.

³⁷⁹ EXCERPTA VALESIANA, XIV, 81: *Quod et Romae in re eadem similiter contigit.* Un suceso similar aconteció también en Roma. Traducción propia.

³⁸⁰ Recordamos que varias leyes del *Codex Theodosianus* protegían las casas de culto judías: *C.Th.* XVI, 8, 9; 8, 12; 8, 20; 8, 21; 8, 25; 8, 26. *C.J.* I, 9, 14 hacía lo propio, retomando la legislación estipulada en *C.Th.* XVI, 8, 21. Sobre Ambrosio y los judíos, véase entre otros a CRACCO RUGGINI, L., *Ebrei e Orientali nella Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1959, pp. 192-213; JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique*, Du Cédre, París, 1969; CRACCO RUGGINI, L., “Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo”, en LAZZATI, G. (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano 2-7 dicembre 1974*, Vita e Pensiero, Milán, 1976, v. 1, pp. 230-265; LANGMUIR, G., “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, *op. cit.*; MILLAR, F., “I Giudei della diaspora. 312-438”, *op. cit.*; GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000; NAUROY, G., “Ambroise et la question juive à Milan à la fin du VI^e siècle. Une nouvelle lecture de l’*Epistula* 74 (=40) à Théodose”, en POINSOTTE, J-M (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, *op. cit.* pp. 37-59; SARTORELLI, A., “Chiesa e sinagoga nel pensiero e nell’azione del vescovo Ambrogio”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 70, n. 3, 2004, pp. 1-32.

En esta misma línea, el *Anónimo* menciona la presencia de un jurista judío –Símaco– en la corte de Teodorico, quien habría impulsado un edicto por el cual las iglesias católicas debían ser ocupadas por los arrianos³⁸¹. Según el relato, la norma no habría sido aplicada dado que la muerte había sorprendido al monarca antes de su implementación. Nuevamente, si bien la presencia de un judío allegado al Rey es factible y se condice con evidencias como la de Gelasio I o la de Gregorio de Tours –que veremos en breve– la lectura parece indicar que el escritor aspira a estigmatizar aún más al arriano, dado que la norma –escandalosa a ojos cristianos por sí misma– era implementada por un judío³⁸².

Procopio de Cesarea

Si bien se trata de un historiador bizantino, Procopio nos ofrece un relato en cual se evidencia la integración de los judíos en la ciudad itálica. Se trata de una breve noticia sobre la defensa de Nápoles en la cual el historiador menciona el activo rol de los hebreos, tanto en el abastecimiento de la ciudad³⁸³, como en la defensa de esta ante el avance bizantino³⁸⁴. Si bien se ha llegado a sugerir que la activa defensa judía era producto del mejor trato que recibían bajo los arrianos –noción que, actualmente, tiende a ser dejada de

³⁸¹ *EXCERPTA VALESIANA*, XV, 94-95: *Igitur Symmachus scholasticus Iudaeus, iubente non rege, sed tyranno, dictavit praecepta die quarta feria septimo Kalend. Septembr. Indictione quarta, Olybrio consule, ut die dominico adveniente Arriani basilicas catholicas invaderent.* Consecuentemente Símaco, escolástico judío, ordenándolo no un rey sino un tirano, dictó órdenes el cuarto día de septiembre, en la cuarta indicción, siendo Olybrio Cónsul, para que el domingo siguiente los arrianos invadieran las basílicas católicas. Traducción propia.

³⁸² Reenviamos a los trabajos orientados a estudiar el vínculo entre Teodorico y los judíos en nota n. 369.

³⁸³ PROCOPIO DE CESAREA, *De Bello Gothico*, V, 8, 41-42: Τοσαῦτα Πάστῳρ τε καὶ Ἀσκληπιόδοτος εἰπόντες τοὺς Ἰουδαίους παρήγον ἰσχυρίζομένους τὴν πόλιν τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς ἐνδεᾶ ἔσσεσθαι, καὶ Γότοι δὲ φυλάξειν ἀσφαλῶς τὸν περίβαλον ἰσχυρίζοντο. Pastor y Asclepiodoto, pronunciadas tales palabras, presentaron el testimonio de los judíos que sostuvieron firmemente que nada necesario faltaría a la ciudad mientras los godos sostuvieron vigilar los muros con firmeza. Traducción propia. Texto griego tomado de RABELLO, A., *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Giuffrè, Milán, 1987-1988, p. 202.

³⁸⁴ PROCOPIO DE CESAREA, *De Bello Gothico*, V, 10, 24-26: Ἐς δὲ τὰ πρὸς θάλασσαν τοῦ περιβόλου, ἔνθα οὐχ βάρβαροι ἀλλὰ Ἰουδαῖοι φυλακὴν εἶχον, οὔτε ταῖς κλίμαξι χρῆσθαι οὔτε ἀναβαίνειν ἐς τὸ τεῖχος οἱ στρατιῶται ἐδύναντο. Οἱ γὰρ Ἰουδαῖοι τοῖς πολεμίοις ἤδη προσκεκρουκότης, ἐμπόδιοι τε γεγενημένοι ὅπως μὴ τὴν πόλιν ἀμαχητὶ ἔλωσι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἐλπίδα οὐδεμίαν ἦν ὑπ' αὐτοῖς ὡσιν ἔχοντες, καρτερῶς τε, καίπερ αὐτοῖς τῆς πόλεως ἦδε ἀλούσης, ἐμάχοντο καὶ τῆ τῶν ἐναντίων προσβολῇ παρὰ δοξάν ἀντεῖχον. En la parte de la muralla que da al mar, donde la guardia era sostenida por los judíos y no por los bárbaros, los soldados no pudieron servirse de la escalera ni escalar el muro. Pues los judíos ya se habían encontrado con el enemigo, y se habían tornado obstáculos para que la ciudad no fuera tomada sin lucha, y aunque ya desesperados y con la ciudad casi tomada, continuaban combatiendo y soportaban contra lo esperado las acometidas de los adversarios. Traducción propia. Texto griego tomado de RABELLO, A., *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, op. cit., p. 202.

lado³⁸⁵– consideramos que la actitud de los judíos napolitanos se encuentra en línea con la del común de la población que veía en Belisario un invasor antes que un liberador³⁸⁶. Descartamos, asimismo, la posibilidad de que Procopio intente asociar –a partir de una invención y con el fin de desacreditar a los arrianos– la colaboración judía, dado que, en efecto, el pasaje pondera positivamente la valentía de los hebreos en la defensa de la ciudad, incluso por sobre los godos.

Venancio Fortunato

Con Venancio Fortunato nos acercamos a un hecho que, si bien no mencionado por Gregorio Magno, probablemente haya sido conocido por él apenas años después de sucedido. Se trata de la destrucción de la sinagoga de Clermont en el 576 d.C. y de la posterior conversión de la comunidad judía local al cristianismo; acontecimiento también narrado, como veremos en el próximo apartado, por Gregorio de Tours³⁸⁷.

³⁸⁵ Aunque orientado al caso hispano, un buen análisis del tópico de la tolerancia arriana al judaísmo, en GONZÁLEZ SALINERO, R., “Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, ROMERO, E., (ed.) *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 399-408.

³⁸⁶ Valiosos análisis sobre la actitud de los judíos en la toma de Nápoles en RABELLO, A., *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, op. cit., pp. 202-203, quien, sin embargo, hace demasiado hincapié, según nuestro parecer, al apoyo de los judíos a los godos por su tolerancia religiosa. Insistimos en que, desde nuestro punto de vista, la resistencia de los judíos se alinea con la resistencia general, ante el cambio lógico que generaría la imposición de una nueva clase de poder de la mano de los bizantinos. De modo similar, se expresaban James Parkes y, más recientemente, aunque tíbicamente, Eliodoro Savino. PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, op. cit., p. 209; SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C”, en LACERENZA, G., (comp.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università degli studi di Napoli, Nápoles, 2005, pp. 299-313. Este último autor criticaba, a su vez, la posición de Cracco Ruggini quien había considerado que la defensa judía se basaba en motivos económicos vinculados al precio del grano. CRACCO RUGGINI, L., *Ebrei e Orientali nella Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C*, op. cit. Algunas menciones generales en LACERENZA, G., “Attività ebraiche nella Napoli medievale: un excursus”, en AA.VV., *Tra Storia e urbanistica. Colonie Mercantili e minoranze etniche in Campania tra Medioevo ed Età moderna*, Edizioni Kappa, Roma, 2008, pp. 33-40.

³⁸⁷ Sobre los sucesos asociados a la destrucción de la sinagoga de Clermont, existe una serie de trabajos valiosos: BRENNAN, A., “The Conversion of the Jews of Clermont, AD 576”, *Journal of Theological Studies*, n. 36, 1985, pp. 321-337; GOFFART, W., “Foreigners in the *Histories* of Gregory of Tours”, *Florilegium*, v. 4, 1982, pp. 80-99; *Ibid.*, “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours”, *Rome’s Fall and After*, Hambledon Press, Londres, 1989, pp. 293-317; CLAUDE, D., “Gregor von Tours un die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont”, en *Historisches Jahrbuch*, v. 111, n. 1, 1991, pp. 137-147; REYDELLET, M., “La conversion des juifs de Clermont en 576”, en AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes*, op. cit., pp. 371-379; KELLY, A., “Arians and Jews in the *Histories* of Gregory of Tours”, Gregorio de Tours, *Journal of Medieval History*, v. 23, n. 2, 1997, pp. 103-115; FRAY, J-L, “La presence juive au très haut Moyen Age”, op. cit.; MOREIRA, I., *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, Nueva York, 2000, pp. 101-103; ROSE, E., “Gregory of Tours

El escritor, en un poema encargado por el mentado obispo de Tours –tal como lo anuncia explícitamente en la primera parte de la composición– comienza su relato en el día de la Ascensión, momento en el cual la procesión desvía su camino, se dirige a la sinagoga y la destruye³⁸⁸. Allí aparece el obispo local, Avito, instando a los judíos a convertirse al cristianismo o a abandonar la ciudad³⁸⁹. La respuesta de los judíos es negativa y, a continuación, se atrincheran en una casa. No obstante, ante la presión de la multitud cristiana, armada, envían mensajeros comunicando el deseo de abrazar el cristianismo y salvar sus vidas³⁹⁰. A la tensión sigue la alegría: se celebran las conversiones y reina a la armonía en la ciudad³⁹¹.

and the Conversion of the Jews of Clermont”, en WOOD, I. – MITCHEL, K., *The World of Gregory of Tours*, Brill, Leiden, 2002, pp. 307-320.

³⁸⁸ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, V, 5, 27-30: *Venerat ergo dies Dominus qua est redditus astris ac homo sidereum pendulus iuit iter. Plebs armante fide iudaica templa reuellit et campus patuit quo synagoga fuit.* Había arribado entonces el día en el cual el Señor retornó a los astros y el hombre, vacilante, tomó el camino del cielo. La muchedumbre armada de fe, destruyó el templo judío y tornó en llanura aquello que había sido la sinagoga. Traducción propia. Texto tomado de REYDELLET, M. (ed. y trad.) *Venance Fortunat. Poèmes. Livres V-VIII*, Les Belles Lettres París, 1998. Sobre Venancio Fortunato en general un valioso y actual trabajo es ROBERTS, M., *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, The University of Michigan Press, Michigan, 2009. También es valiosa la introducción de la citada edición de Marc Reydellet.

³⁸⁹ El discurso es excesivamente largo de reproducir. Nos concentramos en el final de este. VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, V, 5, 65-70: *Protrahimus uerbum breuitatis tempore longum: aut admite preces aut, rogo, cede loco. Vis hic nulla premit, quo uis te collige liber: aut meus esto sequax aut tuus ito fugax. Redde, colone, locum, tua duc contagia tecum, aut ea sit sedes, si tenet una fides.* Ya prolongamos demasiado el discurso cuando es tiempo de brevedad: acepta las peticiones, o bien, te pido, abandona el lugar. Aquí ninguna fuerza te presiona, reúnete, libre, donde deseas: serás mío, como seguidor, o te irás, dueño de ti mismo, como fugitivo. Vete del lugar, oh extranjero, y lleva contigo tus enfermedades, o permanece aquí si mantienes una fe. Traducción propia.

³⁹⁰ *Ibid.*, 73-78: *Ast iudaea manus, stimulante furore rebellis, colligitur, rapitur, conditur inde domo. Christicolae ut cernunt tunc agmina manzara iungi, protinus insiliunt qua latet ille dolus: si fremerent, gladiis sentirent iusta cadentes uiuere quo possint aut daret arma fides.* Pero la tropa de Judea, bajo el estimulante furor de la rebelión, se reunió, se arrastró y se encerró dentro de una casa. Los seguidores de Cristo observan a la columna de bastardos unirse e inmediatamente se precipitan hacia donde se refugia el engaño: si se indignaran, lo sentirían, con justicia, cayendo bajo las espadas, o bien la fe les daría armas para que pudieran vivir. Traducción propia. El término *agmina manzara* es traducido por tropa de bastardos, dado que, ya desde la *PL* (88, 189) se consideraba que Venancio había referido de modo imperfecto al vocablo hebreo ממזר (*mamzer*, bastardo). Reydellet optó por la misma traducción. Es de notar, en tal caso, el conocimiento del término por parte del poeta, aunque es imposible dirimir si se trata de efecto del contacto con judíos o si Venancio lo tomó de algún exégeta habituado a la utilización de terminología hebraica como ser Jerónimo.

³⁹¹ *Ibid.*, 99-104: *Hinc trahit ad lucem quos texerat umbra negantes militiaque nouae rex aperibat iter. Agmina conueniunt quondam diuersa sub unum partibus et geminis fit Deus unus amor. Hinc oleari ouium perfunditur unguine uellus aspersuque sacro fit gregis alter odor.* De aquí arrastra hacia la luz a aquellos, que negando, había cubierto la sombra y, así, el Rey les abría el camino de la milicia nueva. Los antiguos enemigos, antes separados, confluyen bajo la unidad y Dios deviene el único amor en ambos. Entonces el vellón de oveja es rociado con aceite graso y con este rocío sagrado otro olor de la grey aparece. Traducción propia. La mención del aroma cierra el ciclo abierto al inicio del poema, cuando Venancio atribuye a los judíos un olor desagradable. Sobre el tema, véase la próxima nota.

El poema es verdaderamente interesante y, aunque no es nuestro objetivo analizar el discurso fortunaciano, existen aspectos dignos de mencionar con el fin de compararlos con el tono que adoptará Gregorio Magno decenios más tarde. El texto de Venancio posee, sin dudas, pasajes violentos. Los judíos son asimilados al mal olor, aroma que, como vimos, solo desaparece con la conversión³⁹². Son, también, presentados como una cohorte armada³⁹³; rebeldes y agresivos. El parlamento que se pone en boca de Avito, a su vez, es fuerte: los judíos son nominados como extranjeros y asociados a la enfermedad. En Gregorio Magno raramente observaremos tal nivel de virulencia; ni siquiera en los tratados donde los judíos son analizados en modo genérico y el *Consul Dei* apela a tópicos de la literatura *adversus Iudaeos*. No debemos perder de vista, sin embargo, que estamos ante un poema y el tipo de registro también influye en el contenido de este.

Más allá de la tonalidad del discurso de Venancio, el objetivo de esta sección es analizar cuál era la situación de los judíos en Europa Occidental hacia el siglo VI. ¿Es verosímil lo acontecido en Clermont? Nuestra respuesta es positiva. Hemos mencionado ya varios antecedentes sobre ataques a sinagogas, expulsiones o conversiones forzadas³⁹⁴. Veremos, en época gregoriana, otros hechos violentos. Si bien la historiografía lacrimosa ha exagerado el nivel de tensión en el que vivían los colectivos judíos, el enfoque opuesto, esto es, adoptar una perspectiva exageradamente optimista, implica minimizar el impacto

³⁹² *Ibid.*, 19-21: *Christicolis iudaeus odor resilibat amarus*. A) El olor amargo de los judíos era rechazado por los cristianos B) El olor amargo de los judíos se volvía hacia los cristianos. Traducciones propias. Para Parkes la referencia representaba el testimonio más antiguo de la luego difundida leyenda medieval sobre el olor judío. El autor, de hecho, desliza la sospecha de que en Venancio no se tratara de una mera metáfora sino de una creencia del autor. No obstante, en Maximino ya aparece una referencia similar al olor judío (*Contra Iudaeos*, IV, 18-19.). Reydellet, en cambio, vincula la temática del olor a referencias bíblicas (*Genésis* 27, 27; *Éxodo*, 5, 21; *Corintios*, 2, 15), de modo que el poeta estaría afirmando la pérdida del carácter espiritual del pueblo judío, así como había sucedido con Esaú en beneficio de Jacobo. Nos parece importante remarcar, de todos modos, que –más allá de las intenciones de Venancio– su auditorio pudo haber realizado una lectura del tópico en términos literales. Brennan consideraba que la mención de Venancio sobre el olor puede ser una referencia oblicua al aceite rancio lanzado al neoconverso, tal como lo relata Gregorio de Tours. PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, *op. cit.*, p. 334; REYDELLET, M., “La conversion des juifs de Clermont en 576”, *op. cit.*, pp. 375-376; BRENNAN, A., “The Conversion of the Jews of Clermont, AD 576”, *op. cit.* p. 328. Sobre el derrotero del *topos* del olor judío, véase a GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.* p. 154.

³⁹³ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, V, 5, 35: *Iudaea cohors*. La referencia se encuentra dentro del discurso de Avito.

³⁹⁴ En relación a la propia Galia, específicamente en Uzès, el obispo Ferreol habría impuesto a los judíos la disyuntiva entre conversión o exilio hacia la segunda mitad del VI. No obstante, la evidencia solo descansa en la anónima *Vita Ferreoli*, de escritura tardía. Ferreol, según la tradición, habría muerto en 581 d.C. Blumenkranz dató la composición de la *Vita Ferreoli* hacia el siglo VIII. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, *op. cit.*, pp. 131-132.

de acontecimientos como este. En efecto, aunque sin sistematicidad, existían, hacia el nadir de la Antigüedad Tardía, ataques a comunidades judías e, incluso, expulsiones. Esto no requiere negar la capacidad de negociación y supervivencia de los judíos; no obstante, nos lleva al armado de un cuadro más completo. Es pertinente, ahora, pasar a Gregorio de Tours con el fin de obtener otra mirada –si bien no tan distante– sobre el mismo suceso.

Gregorio de Tours

Gregorio de Tours, si bien no a la altura de su homónimo de Roma, ofrece una cuantía de información importante en relación al derrotero de los colectivos judíos de su tiempo³⁹⁵. El hecho más memorable, como hemos anticipado, es la conversión de los judíos de Clermont en el 576 d.C. Si bien el mismo encargó la composición de un poema a Venancio Fortunato, el hombre de Tours escribió sobre lo acontecido, años después, en los *Libri Historiarum*³⁹⁶.

Aunque, en lo esencial, los hechos son presentados del mismo modo, existen algunas diferencias llamativas. En primer lugar, el relato comienza tiempo antes, en la Pascua³⁹⁷, a

³⁹⁵ Sobre Gregorio de Tours existe una importante cantidad de bibliografía. Recomendamos la siguiente: AA.VV., *Gregorio di Tours. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale*, Accademia Tudertina, Todi, 1977; VAN DAM, R., *Leadership & Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Londres, 1985; RICHÉ, P., *L'Europe barbare de 476 a 774*, *op. cit.*; GOFFART, W., *The Narrators of Barbarian History*, *op. cit.*; *Ibid.*, *Rome's Fall and After*, *op. cit.*; VAN DAM, R., *Saints and their Miracles*, Princeton University Press, Princeton, 1993; GAUTHIER, N. – GALINIÉ, H. (eds.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois : actes du congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*, Association Grégoire, Tours, 1994; WOOD, I., *The Merovingian Kingdoms 450-471*, Longman, Londres, 1994; MURRAY, A., *After Rome's Fall*, University of Toronto Press, Toronto, 1998; HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge University Press, New York, 2001; WOOD, I. – MITCHEL, K., *The World of Gregory of Tours*, *op. cit.* Sobre posibles vínculos intertextuales entre Gregorio de Tours y Gregorio Magno, sugiriendo su existencia pero sin dar una conclusión categórica, véase a DE VOGÜÉ, A., "Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours", *Analecta Bollandiana*, v. 94, 1976, pp. 225-233.

³⁹⁶ Como bien señala Rose estaríamos ante una especie de doble edición de Gregorio, en primer lugar, al seleccionar la información otorgada a Venancio; en segundo término, al construir, años después, su propio relato. ROSE, E., "Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont", *op. cit.*, p. 313. La datación de los *Libri historiarum* es compleja. Si bien ya la hemos citado, recordamos que trabajaremos a partir de la edición de KRUSCH, B – LEVISON, W. (eds.), *Gregorii episcopi tvronensis. Libri historiarum X*, *op. cit.* Para la datación de la obra, véase la introducción de tal edición (pp. XXI-XXII).

³⁹⁷ Tal como ya hemos remarcado, Moorhead toma este caso, junto a otros contemporáneos para enfatizar la ya conocida turbulencia interreligiosa que se registraba en el período pascual. En oposición, Rose, trazando paralelismos con la conversión forzada de los judíos de Mahón, considera que la triada Pascua–Ascensión–Pentecostés, es un constructo literario que tiene por objetivo insertar el suceso en el plan de salvación divino. MOORHEAD, J., "Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century", *op. cit.*; ROSE, E., "Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont", *op. cit.* Consideramos más apropiado el planteo de Moorhead.

partir de la provocación de un judío. En plena procesión un hebreo arroja *oleum foetidum* sobre un judío que, vestido de blanco, iba a ser convertido³⁹⁸. La muchedumbre reacciona inmediatamente e intenta lapidar al perpetrador del ataque. El obispo, sin embargo, se interpone³⁹⁹. Días más tarde, durante el día de la Ascensión –este es, como hemos visto, el punto de partida del poema de Venancio– la multitud en procesión desde la iglesia hacia la basílica, penetra en la sinagoga y la destruye⁴⁰⁰. Un día después, Avito envía legados y, en un tono menos virulento pero igual de firme que en el poema fortunaciano, insta a los judíos a aceptar la fe cristiana o a abandonar la ciudad⁴⁰¹. Resuena, como en el poema, lo inapropiado de la heterogeneidad, cuando el obispo de Clermont, a través de sus legados, enfatiza la necesidad de lograr *unus grex et unus pastor*⁴⁰². Luego de tres días de dubitaciones, más de 500 judíos aceptan la conversión, la cual tiene lugar en la Pentecostés, en un clima similar al descrito por Venancio: Abundan la luz, la armonía y la unidad⁴⁰³. El

³⁹⁸ GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, V, 11, p. 205, 12-14: *Sacerdos quoque orans, ut, conversi ad Dominum, velamen ab eis litterae rumperetur, quidam ex his ad sancta pascha ut baptizaretur expetiit, renatusque Deo per baptismi sacramentum, cum albatis reliquis in albis et ipse procedit. Ingredientibus autem populis portam civitatis, unus Iudaeorum super capud conversi Iudaei oleum foetidum, diabulo instigante, diffudit.* El sacerdote, orando para que [los judíos] se conviertan al Señor y sea destruido el velo de literalidad que pendía sobre ellos, [logró que] uno de ellos pidiera ser bautizado en la santa Pascua, y así renacer en Dios a través del sacramento del bautismo. Con vestido blanco en la pura procesión también él avanzaba junto al resto. Cuando entraba el pueblo a la puerta de la ciudad, uno de los judíos, bajo instigación del diablo, derramó aceite fétido sobre la cabeza del converso judío. Traducción propia.

³⁹⁹ *Ibid.*, 14-15: *Quod cum cunctus aborrens populus voluissent eum urguere lapidibus, pontifex ut fieret non permisit.* Como quisieran, sintiendo aversión, todos los miembros del pueblo atacarlo [al que había arrojado el aceite] mediante piedras, el pontífice no permitió que sucediera. Traducción propia.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 15-18: *Die autem beato, quo Dominus ad caelos post redemptum hominem gloriosus ascendit, cum sacerdos de aeclesiam ad basilicam psallendo procederet, inruit super sinagogae Iudaeorum multitudine tota sequentium, distractamque a fundamentis, campi planitiae locus adsimilatur.* En el día santo en el cual el Señor, glorioso, ascendió al cielo después de redimido el hombre, cuando el sacerdote procedía desde la iglesia hacia la basílica entonando salmos, la multitud que lo seguía entró en la sinagoga de los judíos y, destruyéndola hasta los cimientos, el lugar apareció como un campo llano. Traducción propia.

⁴⁰¹ Transcribimos el final del discurso, que guarda similitudes con lo narrado por Venancio. *Ibid.*, p. 206, 5-6: *Ideoque si vultis credere ut ego, estote unus grex, costodi me posito; sin vero aliud, abscedite a loco.* Por lo tanto, si ustedes desean creer como yo, seremos una grey conmigo dispuesto como su custodio; si en verdad toman otra decisión, retírense del lugar. Traducción propia. Probablemente este pasaje, junto a otros, haya hecho pensar a un autor como Goffart que la situación de tensión era ya irreversible y el obispo no podía garantizar la protección a la comunidad judía local, aunque quisiera, si no aceptaban el bautismo. GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours“, *op. cit.* p. 312.

⁴⁰² GREGORIO DE TOURS, V, 11, p. 206, 4-5. Similares palabras en VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, V, V, 55-56: *Sit, rogo, grex unus, pastor ut unus adest.*

⁴⁰³ GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, V, 11, p. 206, 12-14: *Gavisus autem nuntio pontifex, noctem sanctam pentecosten vigiliis caelebratas, ad baptistirio forasmoraneum egressus est; ibique omnis multitudo coram eo prostata baptismum flagitavit. At ille prae Gaudio lacrimans, cunctos aqua abluens, crismate liniens, in sinu matris ecclesiae congregavit. Flagrabant caerei, lampades refulgebant, albecabat tota civitas de grege candido, nec minor fuit urbi gaudium, quam quondam, Spiritu sancto discendente super apostulos, Hierusalem videre promeruit.* El pontífice se alegró con el anuncio [se refiere a la aceptación del bautismo

resto de los judíos “retorna” a Marsella⁴⁰⁴, donde, como demostraremos a partir del *Registrum epistularum* de Gregorio Magno, continuarían teniendo problemas⁴⁰⁵.

El discurso del obispo de Tours, tanto el directo como el que hace aparecer en el mensaje enviado por Avito, es notoriamente más moderado que el presentado por Venancio. Si bien aparecen algunos de los tópicos de la literatura *adversus Iudaeos*, como los velos y las sombras que impiden a los judíos ver con claridad o la instigación del diablo al momento del incidente contra el futuro converso, son notorios, como iluminaba Goffart, los reparos de Gregorio al elidir la presencia de una muchedumbre armada presionando a los judíos, la cual es reemplazada por la intervención divina sobre la consciencia de los judíos. En palabras del autor: “*Gregory himself, as we shall see, could not quite stomach the armed crowd*”⁴⁰⁶. Aunque no debemos perder de vista el hecho de estar ante dos tipos de registro diferentes, es innegable que, más allá de tal realidad, el trato discursivo dispensado a los judíos varía en ambos autores. Por otra parte, aunque el hombre de Tours celebra el éxito de Avito –el cual había sido su tutor, hecho que seguramente afectó su juicio

por parte de los judíos] y en las celebradas vigilijs de la santa noche de la Pentecostés salió hacia el baptisterio fuera de los muros; allí toda la multitud, postrada, pidió el bautismo. Y aquel llorando por la alegría, purificando a todos con agua, y ungiendo con óleo sagrado, los congregó en el seno de la madre Iglesia. Brillaban las velas, refulgían las lámparas, toda la ciudad estaba blanca por la blanca multitud y la alegría de la ciudad no fue menor a cuando Jerusalén vio como el Espíritu Santo descendía sobre los apóstoles. Traducción propia.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 16-17: *Fuerunt autem qui baptizati sunt amplius quingenti. Hii vero qui baptismum noluerunt discedentes ab illa urbe, Massiliae redditi sunt.* Fueron los que se bautizaron más de quinientos. Aquellos que no desearon el bautismo se fueron de aquella ciudad y volvieron a Marsella. Traducción propia. En cuanto a la utilización del verbo *reddo* se han sugerido diversas hipótesis. Goffart ensaya una explicación, verosímil pero sin apoyatura heurística, como el mismo autor reconoce. Se trataría, dice, de una parte de la comunidad judía proveniente de Marsella, con solo algunos años en Clermont y un mayor grado de observancia religiosa, por lo que aún no se habrían integrado completamente a los judíos “vernáculos” de Clermont. Si bien la explicación es ingeniosa y nos recuerda a la división, a partir de la rica evidencia epigráfica, de la judería romana en sinagogas que involucraban a grupos como vernáculos, hebreos, etc., las herramientas que poseemos para esclarecer tal posición son escasas. GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours”, *op. cit.*, p. 313. Es de hacer notar que Pirenne utilizó a Marsella como uno de los casos en los cuales se veía la continuidad del comercio en tiempos posteriores a la caída del Imperio romano de Occidente y, a su vez, la decadencia del puerto luego de la expansión árabe. PIRENNE, H., *Mohamed et Charlemagne*, Bruselas, 1937, p. 77 y p. 168. Sobre el tema, es valioso el artículo de LOSEBY, S., “Marseille ant the Pirenne Thesis, I: Gregory of Tours, the Merovingian Kings, and ‘un grand port’”, en HODGES, R. – BOWDEN, W., *The Sixth Century. Production, Distribution and Demand*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 1998, pp. 203-229.

⁴⁰⁵ Gregorio Magno envía una carta, hacia el 591, donde repudia las conversiones forzadas llevadas a cabo en Marsella y en Arles. Comerciantes judíos habían comunicado al obispo la situación. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 591]. La epístola será analizada en el capítulo siguiente.

⁴⁰⁶ GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours”, *op. cit.*, p. 308.

de valor⁴⁰⁷ – el obispo de Clermont no aparece vinculado a la destrucción de la sinagoga y sus palabras no ostentan la agresividad que había reseñado Venancio. En el relato gregoriano, además, la disputa nace por la provocación de un judío, dispositivo que funciona a modo de justificación del derrotero posterior. Del mismo modo, como hemos visto, no todo el colectivo es convertido y una parte abandona la ciudad. Aunque Moreira haya afirmado, sin apoyatura heurística, que Gregorio no había convertido a los judíos de su ciudad por el escaso peso demográfico que tenían⁴⁰⁸, consideramos que el hombre de Tours, más allá de la celebración de un hecho consumado –impulsado por su tutor– no era partidario de una política coercitiva de conversión. Su sutil crítica a la acción coactiva de Chilperico sobre los judíos se encuentra en la misma línea.

Precisamente, tensiones de otro tipo se vislumbran en la relación de Chilperico con Prisco, un comerciante judío allegado a la corte. La primera aparición de esta figura es en un debate teológico ante el monarca, quien llama a Gregorio con el fin de intentar convertir al judío⁴⁰⁹. Prisco, sin embargo, resiste y se enzarza en una puja discursiva con el rey que no alcanza resolución alguna⁴¹⁰. Se ha discutido sobre la verosimilitud del debate y sobre la posibilidad de que los argumentos esgrimidos por el hebreo hayan sido parte del utillaje de la polémica real, pero es difícil arribar a una conclusión⁴¹¹. Más allá de las dudas sobre la

⁴⁰⁷ Tal parcialidad ya había sido sugerida por CLAUDE, D., “Gregor von Tours un die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont”, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁰⁸ MOREIRA, I., *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁰⁹ GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VI, 5, p. 268, 16-19: *Igitur Chilpericus rex, cum adhuc apud supradictam villam moraretur, impedimenta movere praecipiens, Parisius venire disponet. Ad quem cum iam vale dicturus acciderem, Iudaeus quidam Priscus nomen, qui ei ad species quoemendas familiaris erat, advenit. Cuius caesariem rex blande adprehensa manu, ait ad me, dicens ‘veni, sacerdos Dei, et imponi manum super eum’*. El rey Chilperico, que hasta el momento se había detenido en la mencionada villa, instruyendo para que movilizaran los bagajes, se dispuso a ir a París. Cuando yo llegaba para saludarlo, arribó cierto judío de nombre *Priscus*, quien era cercano al rey y se encargaba de comprar para él objetos valiosos. El rey, tomando suavemente con su mano el pelo [de Prisco], me ordenó, diciendo: “ven, sacerdote de Dios e impone la mano sobre él”. Traducción propia.

⁴¹⁰ El debate entre ambos hombres es largo y recalca en diversos argumentos observables en la literatura *adversus Iudaeos*. Reproducimos, con el fin de obtener una imagen acerca de cómo se estructuraba la polémica –o al menos como la imaginaba el obispo de Tours– uno de los argumentos del judío. *Ibid.* p. 269, 1-3: *Haec eo dicente, Iudaeus ait: ‘Deus non egit coniugium 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’*. Frente a estas palabras, el judío dijo: “Dios no se casó, no se enriqueció con descendencia ni permitió que exista socio alguno en su reino. Dice a través de Moisés: Miren, miren, que yo soy el Señor y más allá de mí no hay Dios”. Traducción propia. La cita que Gregorio pone en boca del judío pertenece a *Deuteronomio* 32, 39.

⁴¹¹ Han existido diversas posiciones en torno a si lo descrito por Gregorio de Tour refleja el debate o si se trata de una mera invención del obispo. Para algunos autores, como Blumenkranz, se trataba de la filtración de una polémica efectiva mientras que otros, por ejemplo Fausto Parente, consideraban que el discurso era una invención del turonense, anclada en lugares comunes de la literatura *adversus Iudaeos*. Por nuestra parte,

fidelidad del relato del hombre de Tours, consideremos que es verosímil –y probablemente haya sido frecuente– el debate teológico entre judíos y cristianos.

Prisco vuelve a aparecer en los *Libri historiarum*, pero esta vez asociado a un destino trágico. Chilperico había decidido convertir forzosamente a los judíos de su reino –no está claro si la medida afectaba a la totalidad de estos⁴¹². El mentado comerciante se había resistido y, en represalia, el rey lo había hecho encarcelar. Es interesante, como señalaba Goffart, que el obispo de Tours desliza una sutil crítica al ironizar sobre la actitud del monarca quien, ante su incapacidad de convencer a través del discurso, había intentado hacerlo con la violencia⁴¹³. Ahora bien, ante al casamiento de su hijo, el judío –a través de sobornos– había logrado retrasar la ejecución de la sentencia para asistir a la ceremonia⁴¹⁴. En el camino hacia la sinagoga, un neoconverso llamado Pathir, anteriormente judío, lo asesina⁴¹⁵. Prisco, recuerda Gregorio de Tours, se encontraba desarmado acorde a la

consideramos que la existencia de la polémica en sí, es verosímil, poniendo en duda, sin embargo, la fidelidad en la transmisión de los argumentos, sobre todo los puestos en boca del judío. BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, *op. cit.*, p. 256 ; PARENTE, F., “La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo”, *op. cit.*, p. 548-552.

⁴¹² La duda nace del modo en el cual Gregorio de Tours presenta la noticia: GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VI, 17, p. 286, 5: *Rex vero Chilpericus multos Iudaeorum eo anno baptizare praecipit*. El rey Chilperico ordena en ese año que muchos de los judíos se bauticen. Traducción propia. La referencia a *multos Iudaeorum* parece señalar una medida parcial y no sistemática.

⁴¹³ *Ibid.*, 8-11: *Priscus vero ad cognoscendam veritatem nulla penitus potuit ratione deflecti. Tunc iratus rex iussit eum custodiae mancipare, scilicet ut, quem credere voluntariae non poterat, audire et credere faceret vel invitum*. Prisco, de hecho, con argumento alguno pudo ser inducido a conocer la verdad. Entonces, el airado rey ordenó encarcelarlo, para que, en efecto, aquel que no había podido creer con la voluntad, fuera impulsado a creer y a escuchar de modo forzado. Traducción propia. Véase el comentario de GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours”, *op. cit.*, p. 305. Para el autor el pasaje revela cierta ironía e invita al lector a descubrir el absurdo razonamiento del rey.

⁴¹⁴ GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VI, 17, p. 286, 11-12: *Sed ille, datis quibusdam muneribus, spatium postulat, donec filius eius Massilensim Hebraeam accipiat pollicitur dolosae, se deinceps quae rex iusserat impleturum*. Pero aquel, otorgando regalos a varias personas, obtiene una excepción hasta que su hijo se casara con una hebrea de Marsella, prometiendo, con astucia, que luego cumpliría lo que el rey había ordenado. Traducción propia.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 13-17: *Interea oritur intentio inter illum et Pathiren ex Iudaeo conversum, qui iam regis filius erat ex lavacro. Cumque die sabbati Priscus praecinctus orario, nullum in manu ferens ferramentum, Moysaicas legis quasi impleturus, secretoria competiret, subito Pathir adveniens, ipsumque gladio cum sociis qui aderant iugulavit*. Entretanto, crece la tensión entre aquel [Prisco] y Pathir, anteriormente judío y ahora converso, quien era hijo del rey [ahijado] desde el bautismo. Cuando era el día de *Shabat*, [Prisco], ceñido con su manto [parece una referencia al טלית, *-talit*, el manto ritual judío] y sin portar en su mano objeto alguno de metal [referencia indirecta a estar armado] para cumplir la ley mosaica, compareció en los lugares secretos [parece ser una referencia a la sinagoga] y Pathir, viniendo súbitamente, lo decapitó, junto a sus allegados, con su espada. Traducción propia. Nótese que Pathir era uno de los judíos convertidos por Chilperico y adoptado simbólicamente por el rey.

normativa mosaica dado que era *shabat*⁴¹⁶. A continuación, Pathir y los suyos se refugian en la Basílica de San Julián⁴¹⁷. El rey perdona a aquel –le permite retirarse al reino de Gontrán– pero establece la pena capital para sus servidores. La escena gana en dramatismo cuando uno de estos, conocida la noticia, asesina al resto de sus compañeros y, al salir de la basílica, es ajusticiado por la multitud⁴¹⁸. El relato finaliza con el asesinato de Pathir por parte de los familiares de Prisco⁴¹⁹.

Bien sugería Goffart que de la historia parece desprenderse la idea de futilidad asociada a la conversión forzosa. Incluso la figura de Prisco, terco pero piadoso y fiel a sus convicciones, es presentada con una luz más benigna que la de Pathir, neoconverso que asesina a un hombre desarmado⁴²⁰. La acción de Chilperico decanta en desorden y derramamiento de sangre. Hemos visto, sin embargo, que Gregorio de Tours había celebrado la conversión forzada de los judíos de Clermont. Podríamos estar, aquí, en otra de las críticas vertidas por el obispo a Chilperico que poco tendría que ver con la posición gregoriana respecto de las conversiones⁴²¹. Incluso, la crítica podría estar orientada no a la conversión en sí misma, sino a la ausencia de hombres de Iglesia dirigiéndola. No obstante, como hemos remarcado, Gregorio había relatado los sucesos de Clermont de un modo selectivo, escondiendo la violencia –tanto de la población como la del obispo local– por lo que, insistimos, probablemente no estuviera, al menos en el plano teórico y en línea con

⁴¹⁶ *Ibid.*, 15: *Nullum in manu ferens ferramentum, Moysaicas legis quasi impleturus*. Véase la traducción en la nota previa.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 17-18: *Quibus interfectis ad basilicam sancti Iuliani cum pueris suis, qui ad propinquam plateam erat, confugit*. Una vez [Prisco y los suyos] asesinados, [Pathir] junto a sus servidores huyó a la basílica de San Julián, que estaba en una calle cercana. Traducción propia.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 286, 18-20 y p. 287, 1-2: *Cumque ibidem resederent, audiunt, quod rex dominum vitae cessum, famolos tamquam malefactores a basileca tractos iuberet interfici. Tunc unus ex his, evaginato gladio, domino iam fugato, socios suos interficit, ipse postmodum cum gladio de basileca egressus; sed inruente super se populo, crudeliter interfectus est*. Mientras permanecían allí [en la basílica] oyeron que el rey había garantizado la vida de su señor [Pathir], pero también había ordenado que, como malhechores, fueran alejados [de la iglesia] y ejecutados. Entonces uno de ellos, desenvainada la espada y con su señor ya fugado, asesinó a sus compañeros y luego salió con la espada de la basílica; pero arrojándose el pueblo sobre él, fue cruelmente asesinado. Traducción propia.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 287, 2-4: *Pathir autem, accepta licentia, ad regnum Guntchramni, unde venerat, est regressus; sed non post multos dies a parentibus Prisci interfectus est*. Pathir, recibido el permiso, regresó hacia el reino de Gontrán, de donde provenía; pero no muchos días más tarde fue asesinado por los parientes de Prisco. Traducción propia.

⁴²⁰ GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours“, *op. cit.*, pp. 305-307.

⁴²¹ Sobre la mirada de Gregorio de Tours en relación a Chilperico, véase: HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours, op. cit.*, p. 181 ss.; HALSALL, G., “Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory’s Writings of History”, en WOOD, I. – MITCHEL, M. (eds.), *The World of Gregory of Tours, op. cit.*, pp. 337-350.

Agustín y el propio Gregorio Magno, convencido del uso de la fuerza al momento de traer a los judíos a la fe.

Hemos mencionado ya el recibimiento de la comunidad judía a Gontrán en Orleans cuando hablamos de las posibles lenguas utilizadas por los judíos del período. No obstante, el relato continúa con una declaración del monarca criticando a los hebreos en un tono marcadamente hostil. Según afirma, las alabanzas que estos le habían realizado tenían por objetivo obtener los fondos para la reconstrucción de una sinagoga que había sido recientemente destruida (probablemente en la propia Orleans). Gontrán –aquí estamos ante un modelo positivo de gobernante en la cosmovisión de Gregorio de Tours⁴²²– rechaza de plano tal opción⁴²³. Es de resaltar, no obstante, que, en primer término, los judíos, acorde tanto a la legislación previa como a actitudes de otros monarcas de la talla de Teodorico, conocían la posibilidad de obtener un resarcimiento del erario público y operaban en pos de ello. En segundo lugar, si bien el rey no acepta la presión, en ningún momento establece explícitamente la imposibilidad de reconstruir la casa de culto. No menos importante, nos encontramos con la destrucción de sinagoga a fines del siglo VI.

El relato del turonense, sin embargo, no solo nos muestra violencia. En varios pasajes se puede detectar la naturalidad con la que se daba la interacción entre judíos y cristianos. Incluso un antecesor de Avito, el obispo Cautino, mantenía un fluido vínculo con los judíos⁴²⁴. Otro ejemplo se observa en *Libri historiarum* V, 6, al encontramos con un archidiácono que, ante el padecimiento de cataratas se dirigió a la Basílica de San Martín y

⁴²² Sobre Gontrán como modelo positivo: GOFFART, W., “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours“, *op. cit.*, p. 299; HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours, op. cit.*, p. 51 ss.

⁴²³ GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VIII, 1, p. 370, 19-20; p. 371, 1-4: *Unde factum est, ut, celebratis missis, cum rex ad convivium resederet, diceret: ‘Vae genti Iudaicae malae et perfidae ac subdolo semper sensu vivent. Ob hoc enim mihi, inquit, hodie laudes adulatorias adclamabant, ut me cunctae gentes quasi dominum adorarent, ut sinagoga eorum, quae dudum a christianis deruta est, iuberem ope publica sublevare; quod iubente Domino, numquam ero facturus.* Entonces, celebrada la misa, cuando el rey se dispusiera en el banquete, dijo: “Ay de la gente judía, malvada y falta de fe, siempre viviendo con engaño. Por esto, en efecto –dijo– hoy me aclamaban con voces adulatorias para que todas las naciones me adoraran como a un señor, con el fin de que yo ordenara que su sinagoga, la cual hace poco tiempo fue destruida por los cristianos, fuera reconstruida con recursos públicos; cosa que, bajo dirección de Dios, nunca haré”. Traducción propia. Nótese la diferencia entre la actitud de Teodorico que vimos hace instantes y la de Gontrán.

⁴²⁴ *Ibid.*, IV, 12, p. 144, 2-5: *Iudaeis valde carus ac subditus erat, non pro salute, ut pastoris cura debet esse sollicita, sed pro comparandis speciebus, quas, cum hic blandiretur et illi se adultores manifestissime declararent maiori quam constaban pretio venundabant.* Él [Cautinus] era querido por los judíos y súbdito de ellos, no por su salvación como debe ser la preocupación atenta del pastor, sino por comprarles bienes, los cuales, como él buscaba complacerlos y aquellos se declaraban abiertamente sus adultores, vendían a mayor precio de lo que costaban. Traducción propia.

obtuvo una cura parcial. No satisfecho con ello, consultó a un médico judío que intentó curarlo. El resultado fue, sin embargo, la ceguera. Aunque regresó al santuario de Martín, no volvió a recuperar la vista⁴²⁵. La conclusión de Gregorio es categórica: “Pues hubiera permanecido sano, si no hubiera introducido al judío sobre la virtud divina”⁴²⁶. Si bien el hombre de Tours se manifiesta contra la apelación a médicos judíos, el relato pone en evidencia la frecuencia de tal costumbre, incluso entre eclesiásticos.

Otra discusión, vinculada a la medicina, aparece en *de virtutibus sancti Martini episcopi*. En este caso, un judío se burla de un presbítero que, ante una enfermedad, se dirigía al santuario de San Martín para obtener una cura. La esperada sanación llegó pero el judío, el cual también se había enfermado, se negó a cambiar su fe⁴²⁷. Nuevamente, encontramos diálogo, interacción e, incluso, discusión entre miembros de ambos colectivos sin que ello modifique sus situaciones particulares. Si bien podemos estar ante un *topos*, dado que se repite en diversos autores, en *Liber vitae patrum* Gregorio afirma que los judíos habían participado en la exequias de San Galo⁴²⁸.

El apartado 95 perteneciente a *De gloria confessorum* tendrá importancia cuando analicemos el *Registrum*. Narra allí Gregorio de Tours que un hombre, luego de haber

⁴²⁵ *Ibid.*, V, 6, p. 203, 14-18: *Adveniente autem festivitate, clarificatis oculis cernere coepit; regressus quoque domum, vocato quodam Iudaeo, ventosas, quorum beneficio oculis lumen auget, humeris superponit. Decedente quoque sanguine, rursus in rediviva caecitate redigitur. Quod cum factum fuisset, rursus ad sanctum templum regressus est. Ibiq[ue] iterum longo spatio commoratus, lumen recuperare non meruit.* Llegada la festividad [el archidiacono se encontraba en el santuario de San Martín], comenzó a discernir más claramente con los ojos; al volver a su casa llamó a cierto judío, quien le puso ventosas en los hombros para que, con su ayuda, aumentara la luz que percibían sus ojos. Retirada la sangre, volvió nuevamente a un estado de ceguera. Cuando sucedió esto, regresó al santo templo. Permaneció allí nuevamente, por un largo tiempo, pero no mereció recuperar la luz. Traducción propia.

⁴²⁶ *Ibid.*, 21-22: *Nam perstiterat hic in sanitate, si Iudaeum non induxisset super divinam virtutem.* Traducción propia.

⁴²⁷ ARNDT, W. - KRUSCH, B. (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, MGH, Hanóver, 1969, III, 50, p. 194, 16-17; 21-13: *Qui ait ‘Martinus enim nihil tibi proderit, quem terra obpremsit terreum fecit; casso eius aedem expetis; non enim poterit mortuus viventibus tribuere medicinam...’ [...] Iudaeus vero ab hac infirmitate correptus, per anni spatium ventilatus est; sed mens iniqua nec tormentis mutari potuit umquam.* El cual [se refiere al judío] dijo: “En efecto, en nada te será útil Martín, a quien la tierra presionando hizo terreno; en vano esperas en el templo de él: de hecho un muerto no puede suministrar cura a los vivos [...] El judío fue afectado por esta enfermedad y por espacio de años fue alterado por esta, pero, ni con los tormentos, la mente inicua pudo ser mutada.

⁴²⁸ ARNDT, W. - KRUSCH, B. (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Liber vita patrum*, MGH, Hanóver, 1969, VI, 7, p. 235, 21-22; p. 236, 1-2: *Mulieres cum lucubribus indumentis, tamquam si viros perdidissent, similiter et viri, oblecto capite, ut in exsequiis uxorum facere mos est, ipsi quoque Iudaei, accensis lampadibus plangendo prosequabantur.* Las mujeres con vestimentas lúgubres, tal como si hubiesen perdido a sus maridos, así como también los hombres, con la cabeza cubierta como establece la costumbre en las exequias de las esposas, incluso los mismos judíos, con las lámparas encendidas avanzaban lamentándose. Traducción propia. Similares relatos aparecen en los funerales de Paulino de Nola, Hilario de Potiers, Ambrosio de Milán y Césareo de Arlés.

visitado el sepulcro de San Hospicio, se había llevado un puñado de arena. Luego, abordó en Marsella un barco pero, en el derrotero, la nave se detuvo en medio del mar, frente a un monasterio. Allí, el hombre confesó su culpa, el viento volvió a soplar y se dirigió a tal *monasterium* con el fin de dejar la arena allí. El hecho relevante para nuestra investigación es que el barco estaba tripulado por judíos⁴²⁹. Vemos, nuevamente, la normalidad de la presencia judía en distintos espacios y actividades económicas. Cuando analicemos el epistolario de Gregorio Magno, volveremos a encontrarnos con un judío vinculado a actividades navales.

Por último, aparece nuevamente un caso de violencia que continúa evidenciando, sin embargo, la habitual interacción entre judíos y cristianos. Se trata del asesinato de cuatro acreedores de un noble. Luego de ser invitados a un banquete, son ultimados al día siguiente. De los prestamistas, dos eran judíos y dos, cristianos⁴³⁰. Sobre las vinculaciones entre judíos y préstamo, volveremos más adelante.

Isidoro de Sevilla

Con Isidoro de Sevilla entramos ya en un tiempo posterior a Gregorio Magno. Por otra parte, el mundo visigodo, sobre todo a partir del decreto de conversión forzada impulsado por Sisebuto, representa un caso especial en el contexto europeo. En efecto, a partir de la acción de tal monarca, los judíos de Europa Occidental se enfrentarán por primera vez a una política sistemática y coherente tendiente a su conversión, más allá de nuestras posibilidades reales –como historiadores– de conocer el grado de aplicación efectiva de la normativa. Dado que no es nuestro objetivo analizar la Península Ibérica y

⁴²⁹ ARNDT, W. - KRUSCH, B. (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Liber in gloria confessorum*, MGH, Hanóver, 1969, 95, p. 359, 10-12: *Viri igitur quorum erat navis Iudaicae erant ab stirpe progeniti. Qua existente causa, noluit vir indicare naucleris quae ferebat*. Los hombres a los cuales pertenecía la nave, eran, en efecto, de la estirpe de los judíos. A causa de ello, el hombre no había querido indicar a los tripulantes aquello que llevaba. Traducción propia.

⁴³⁰ GREGORIO DE TOURS, *Libri historiarum*, VII, 23, p. 343, 9-11; 16-18: *Praesenti quoque anno Armentarius Iudaeus cum uno sectae suae satillite et duobus christianis ad exegendas cautionis, quas ei propter tributa publica Iniuriosus ex vecario, ex comite vero Eonomius deposuerant, Toronus advenit [...] Tunc, ut ferunt, Iudaei cum duobus christianis ab Iniuriosi hominibus interfecti, in puteum, qui propinquus erat domui eius, proiecti sunt*. En tal año, el judío Armentario junto a un acompañante de su secta y a dos cristianos, se dirigieron a Tours para exigir las cauciones que habían dado a cuenta de los tributos públicos a Injurioso, ex vicario y Eunomio, ex comes [...] Entonces, los judíos con los dos cristianos fueron asesinados por los hombres de Injurioso y arrojados en el pozo que se encontraba cerca de la casa de este. Traducción propia.

escapa, además, al marco temporal en el cual Gregorio Magno operó, nos limitaremos a revisar sumariamente la información que nos provee el hermano de Leandro de Sevilla respecto de los judíos⁴³¹.

Lamentablemente, aunque Isidoro escribió un tratado específico contra los judíos, su *corpus* heurístico no aporta información valiosa sobre los colectivos hebraicos⁴³². En

⁴³¹ La bibliografía sobre la temática es ingente: JUSTER, J., *La condition légale des juifs sous les rois visigoths*, Paul Geuthner, París, 1912; BACHRACH, B., “A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711”, *op. cit.*; ALBERT, B-S., “Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique”, *op. cit.*; BACHRACH, B., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, *op. cit.*; GARCIA IGLESIAS, L., “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”, *Memorias de Historia Antigua*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1977, pp. 257-268; GIL, J., “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, V. 30, 1977, pp. 9-110; ALONSO AVILA, A., “Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda”, *Hispania Antiqua*, v. 8, 1978, pp. 231-255; GARCIA IGLESIAS, L., *Los Judíos en la España Antigua*, Cristiandad, Madrid, 1978; ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España”, *op. cit.*. SAITTA, B., “I giudei nella Spagna visigota. Da Suintila a Rodrigo”, *Quaderni Catanesi*, v. 5, 1983, pp. 79-146; RABELLO, A., “Sisebuto, re di Spana (612-621) ed il battesimo forzato”, *La Rassegna mensile di Israel*, v. 51, 1985, pp. 33-41; PÉREZ SÁNCHEZ, D., “Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”, *Gerión*, v. 10, 1992, pp. 275-286; GARCIA MORENO, L., *Los judíos de la España Antigua*, *op. cit.*; ROTH, N., *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1994; SAITTA, B., *L’antisemitismo nella Spagna Visigotica*, “L’erma” di Bretschneider, Roma, 1995; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en FERREIRO, A. (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 1999, pp. 123-150; GONZÁLEZ SALINERO, R., *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma, 2000; CORDERO NAVARRO, C., “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *op. cit.*; DREWS, W., “Jews as pagans? Polemical definitions of Identity in Visigothic Spain”, *Early Medieval Europe*, v. 11, 2002, pp. 189-207; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, *op. cit.*; BRADBURY, S., “The Jews of Spain: C. 235 – 638”, *op. cit.*; DUMÉZIL, B., “Une source méconnue sur les conversions forcées du roi Sisebut : le « canon 10 du concile de séville »”, SABATÉ, F., DENJEAN, C. (Eds.), *Chrétiens et Juifs au Moyen Age: sources pour la recherche d’une relation permanente. Tables Rondes à Carcassone (23 - 25 octobre 2003)*, Milenio, Lleida, 2006, pp. 21-36.

⁴³² El vínculo entre Isidoro y los judíos, así como también el estudio del *De fide catholica*, fueron abordados – además de la bibliografía sobre los judíos en la Hispania visigoda recién citada– en los siguientes trabajos: LACOMA CASTAN, L., “San Isidoro de Sevilla. Apologista antijudaico”, en DIAZ Y DIAZ, M. (ed.), *Isidoriana. Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV Centenario de su Nacimiento*, Centro de Estudios San Isidoro, León, 1961, pp. 445-456; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *La España Visigoda frente al problema de los judíos*, Estudio Teológico San Esteban, Salamanca, 1967; CAZIER, P., “De la coercion à la persuasion. L’attitude d’Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains wisigothiques”, en NIKIPROWETZKY, V. (ed.), *De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1979, pp. 125-146; ALBERT, B-S., “*De fide catholica contra Judaeos* d’Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l’Espagne du VII siècle”, *Revue des études juives*, v. 141, nn. 3-4, 1982, pp. 289-316; *Ibid.*, “Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 80, 1990, pp. 207-220; RIESCO TERRERO, A., “El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo español y un rey visigodo”, *Espacio, tiempo y forma*, v. 6, 1993, pp. 585-606; Díez Merino, L., “San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana”, en DEL VALLE RODRIGUEZ, C., (ed.), *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, CSIC, Madrid, 1998, pp. 77-110; COHEN, J., *Living Letters of the Law*, *op. cit.*, 95-122; DREWS, W., *The Unknown Neighbour*, *op. cit.* Sobre Isidoro en particular, no pueden ser dejados de lado los trabajos de Jacques Fontaine: FONTAINE, J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*,

efecto, el *De fide Catholica contra Iudaeos* se compone de citas veterotestamentarias ancladas en la ya multiseular, para la época, tradición *adversus Iudaeos*⁴³³. De los judíos históricos, solo poseemos la mención al ya mentado edicto de conversión forzada:

Este [Sisebuto], al comienzo de su reinado movió a los judíos a la fe católica, pensó ciertamente en la imitación de Dios, pero no lo hizo según la sabiduría; pues obligó por el poder a los que es conveniente atraer a través de la razón de la fe. Como está escrito: ya por la ocasión, ya por la verdad, que Cristo sea anunciado⁴³⁴.

La sutil crítica isidoriana, realizada después de la muerte de Sisebuto y ya ante el evidente fracaso de la política de conversión forzada, se encuentra en línea con la posición teórica, anclada en Agustín, Gregorio Magno y diversos padres de la Iglesia, en contra de la coerción al momento de atraer a los judíos a la fe cristiana. El mismo Isidoro afirmó en las *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. Por ejemplo, como cierta persona dijo de los nuevos árboles, a los cuales si alguien presiona la copa violentamente y, luego, la suelta, retornan inmediatamente a aquello que eran⁴³⁵.

Études Augustiniennes, París, 1959; *Ibid.*, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid, 2002.

⁴³³ MIGNE, J-P., (ed.), *Isidorus hispalensis. De fide catholica ex Veteri et Novo testamento contra Iudaeos ad Florentiam sororem suam*, PL 83, París, 1862. Desde la edición de la Patrologia, el *De fide* no fue sometido a nuevos análisis críticos completos. Tal es así que Brepols ha reimpresso nuevamente el tomo mencionado en 1997. Solo el primer libro del *De Fide* ha sido reeditado críticamente por Vernon Ziolkowski en su tesis doctoral. ZIOLKOWSKI, V., *De fide catholica of Saint Isidorus, Bishop. Book I (Latin text)*, University Microfilms International, Michigan, 1982.

⁴³⁴ ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, 60: *Qui in initio regni sui Iudaeos ad fidem Christianam permovens aemulationem quidem Dei habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit, sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem, donec Christus annuntiat. Traducción propia. Texto tomado de RODRIGUEZ ALONSO, C. (ed. y trad.), *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, Fuentes y estudios de Historia Leonesa, León, 1975. La cita final de Pablo (*Filipenses* 1, 18) implicaría, según Orlandis, el apoyo a la medida. ORLANDIS, J., "Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España", *op. cit.*, p. 163.*

⁴³⁵ *Ibid.*, *Sententiae*, II, 2, 4, 11-15: *Fides nequaquam ui extorquetur, sed ratione atque exemplis suadetur. Quibus autem exigitur uiolenter, perseuerare in eis non potest: exemplo, ut ait quidam, nouellae arboris cuius si quisque cacumen uiolenter inpresserit, denuo, dum laxatur, in id quod fuerat, confestim reuertitur.* Texto

Ahora bien, más allá de las definiciones isidorianas, es pertinente –en esta sección dedicada a los judíos históricos– observar su praxis. El único modo que tenemos de hacerlo es a través del análisis de los concilios que fueron presididos por el sevillano. El más importante, sin dudas, fue el Cuarto Concilio de Toledo finalizado en 633. Allí, asentando nuevamente la posición del clero en torno a la coerción, el canon 57 consideraba:

Así como el hombre, en efecto, pereció por la voluntad de su propio arbitrio obedeciendo a la serpiente, así, llamándolo la gracia de Dios a la conversión de la propia mente, cada hombre se salva creyendo. Por lo tanto, los hombres se convierten no con la fuerza sino con la libre voluntad; deben ser persuadidos y no impelidos⁴³⁶.

A pesar de ello, probablemente en base al realismo sacramental, el concilio finaliza aceptando la acción de Sisebuto, muerto ya en 621:

Por otra parte, quienes hace tiempo fueron coaccionados a venir a la cristiandad según fue realizado en los tiempos de religiosísimo príncipe Sisebuto; dado que consta que fueron asociados a los sacramentos divinos, aceptaron la gracia del bautismo, fueron ungidos con el óleo sagrado y hechos partícipes del cuerpo y la sangre del Señor, es necesario que sean obligados a mantener la fe que aceptaron por la fuerza o por la necesidad, para que el nombre de Dios no sea blasfemado y la fe que aceptaron no sea considerada vil y despreciable⁴³⁷.

tomado de CAZIER, P. (ed.), *Isidorus Hispalensis Sententiae*, CCSL v. 111, Brepols, Turnhout, 1998. Traducción propia. El autor atribuye una datación tardía a las *Sententiae*, afirmando, a su vez, que en este fragmento puede ser observada la evolución del pensamiento isidoriano sobre los judíos luego del parcialmente fallido edicto de conversión. Sobre la datación, también CAZIER, P., *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne, París, 1994, pp. 53-54.

⁴³⁶ *Sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti oboediens periit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur. Ergo non ui sed libera arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi.* Traducción propia. Texto tomado de MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (ed.), *La colección canónica hispana*, v. 5, CSIC, Madrid, 1992, pp. 235. También es válida la edición de VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC – Instituto Enrique Flórez, Barcelona-Madrid, 1963.

⁴³⁷ *Qui autem iam pridem ad christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel*

El resto de los cánones del concilio no hicieron más que apuntalar la decisión real llegando incluso a dictaminar la remoción de los niños de las familias recientemente convertidas para que su instrucción fuera llevada a cabo por cristianos viejos⁴³⁸. Más aún, el nuevo status de los neoconvertos provenientes desde el judaísmo no será igual al de los cristianos viejos. La misma normativa eclesiástica se muestra confusa cuando establece limitaciones a judíos y a ex judíos por igual. En este sentido, el canon 65 afirmaba:

Según la orden del señor y excelentísimo rey Sisenando, quien estableció este santo concilio, los judíos y los que fueron judíos, de ningún modo aspiren a cargos públicos, porque bajo esta situación hacen una injuria a los cristianos y por eso (ordenamos) que los jueces de las provincias, junto a los sacerdotes, suspendan sus atentados consentidos fraudulentamente y no permitan que ellos hagan uso de los cargos públicos⁴³⁹.

No existen dudas del protagonismo de Isidoro en tal concilio y, de hecho, contamos con un debatido antecedente relacionado a un canon antijudío de un concilio celebrado en Sevilla y presidido seguramente por el escritor de las *Etymologiae* hacia la década del '20⁴⁴⁰.

necessitate susceperunt, tenere cogantur ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur. Traducción propia. Texto tomado de MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (ed.), *La colección canónica hispana*, op. cit. pp. 235-6.

⁴³⁸ Se trata del canon 60 (MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, op. cit. p. 238). No es claro el destinatario de la norma. Para algunos historiadores se aplicaría a todos los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo mientras que para otros solo tendría efectos sobre los conversos judaizantes. Se ha llegado a sostener, también, que la ley apuntaba a familias judías aún no convertidas.

⁴³⁹ *Praecipiente domino atque excellentissimo Sisenando rege, id constituit sanctum concilium, ut Iudaei aut ii qui ex Iudaeis sunt, officia publica nullatenus appetant, quia sub hac occasione Christianis iniuriam faciunt. ideoque iudices prouinciarum cum sacerdotibus eorum subreptiones fraudulententer elicidas suspendant, et officia publica eos agere non permittant.* Traducción propia. Texto tomado de MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, op. cit. pp. 240-241. Misma indefinición se trasladó a la ley. A modo de ejemplo, la norma XII.2.10 de la *Lex Visigothorum* prohibía tanto a judíos bautizados como no bautizados (*Iudei seu baptizati, sive non extiterint baptizati*) la testificación en procesos judiciales. Para los extractos de la *Lex Visigothorum*: ZEUMER, K. (ed.), *Leges Visigothorum*, MGH, Hanover-Lepizig, 1902.

⁴⁴⁰ Se trata de un canon que aparece como agregado al compilado de cánones del Octavo Concilio de Toledo, en el cual consta que, hacia la segunda década del siglo VII, un concilio celebrado en Sevilla –con toda probabilidad bajo supervisión de Isidoro– alertaba sobre la práctica judía de pagar a cristianos para que sus hijos fueran bautizados en lugar de los propios. Véase a ORLANDIS, J., “Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla”, *Anuario de historia de la Iglesia*, v. 4, 1995, pp. 237-246; DREWS, W., “Jews as pagans? Polemical definitions of Identity in Visigothic Spain”, op. cit.; DUMÉZIL, B., “Une source méconnue sur les conversions forcées du roi Sisebut : le « canon 10 du concile de séville »”, op. cit.

Aunque, como hemos dicho, el estudio de la situación de los judíos en el orbe visigodo ameritaría una tesis doctoral completa, nuestro análisis, solo orientado a estudiar los antecedentes de las políticas frente a judíos, se ha extendido hacia Isidoro de Sevilla con el fin de observar una praxis que, si bien posterior a Gregorio Magno, fue aplicada apenas un decenio más tarde a su muerte. Basta, a nuestros fines, con las principales líneas de conducta, tanto de la monarquía como del clero, aquí delineadas.

CÁNONES CONCILIARES DEL SIGLO VI REFERIDOS A JUDÍOS

Antes de avanzar hacia las conclusiones de este apartado, es necesario pasar revista a los cánones eclesiásticos, referidos a judíos, que fueron promulgados en el siglo VI. Es menester afirmar que este tipo de evidencia debe ser analizada con suma cautela dado que las posibilidades de interpretación que ofrece son amplias. El cumplimiento de lo establecido es –generalmente– imposible de corroborar. Por otra parte, la iteración de una misma norma puede implicar un simple hábito jurídico de repetición o la persistencia de una práctica vedada⁴⁴¹. Adelantamos que, a nuestro entender, los casos aquí analizados representan intentos concretos de evitar la continuidad de costumbres repudiadas por la Iglesia.

Comencemos por el Concilio de Agde, celebrado en el 506 con Cesáreo de Arlés a la cabeza. El canon 34 establecía un período de 8 meses de catecumenado a los judíos para ingresar a la fe cristiana dado que, decía, tendían a apostatar. El lapso, podía ser elidido solo en caso de peligro de muerte⁴⁴². Veremos, en Gregorio, diversas actitudes al momento

⁴⁴¹ Valiosos estudios sobre los judíos, analizados a través de los concilios del periodo, en PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, Rolf Gremer, Ebelsbach, 1988; LINDER, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997; BOODENS HOSANG, E., *Establishing Boundaries Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, Brill, Leiden–Boston, 2010. En general y, dado que la mayoría de los cánones con los que trabajaremos tuvieron lugar en suelo galo, véase a HALFOND, G., *The Archaeology of the Frankish Church Councils, AD 511-768*, Brill, Leiden–Boston, 2010. Ya antiguo, pero aún útil, HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1911.

⁴⁴² C. 34: *Iudaei quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra praescriptum tempus incurrerint, et desperati fuerint, baptizantur*. Si los judíos, que por su perfidia vuelven con frecuencia al vómito [referencia indirecta a la apostasía de algunos neoconvertos], desearan pasarse a la ley católica, entren en el umbral de la iglesia luego de ocho meses entre los catecúmenos; y si se llegara a saber que vienen a la fe de modo puro, entonces merezcan finalmente la gracia del bautismo. Pero si, casualmente, incurrieran en

de aceptar a los hebreos, pero también hallaremos, en una misiva, el establecimiento de un compás de espera que podía ser evitado en casos de enfermedad de los catecúmenos.

El canon 40, por otra parte, prohibía, tanto a laicos como a clérigos, asistir a banquetes de judíos o recibirlos en sus propios convites. Es interesante que la argumentación no se orienta explícitamente a evitar el contacto –objetivo final de la norma, según nuestro parecer– sino que, desde un punto de vista teológico, consideraba que, como los judíos no aceptaban la comida de los cristianos y la consideraban inmunda, los cristianos debían evitar –parece una represalia– las comidas en común⁴⁴³.

Una norma similar se encuentra en el Concilio de Epaona (sitio cercano a la actual Anneyron), celebrado en el 517 d.C. Allí, se volvieron a prohibir, nuevamente, las comidas con judíos⁴⁴⁴. En este caso, se apunta directamente a los laicos y se los amenaza con la excomunión. La interacción, así, parece común en los inicios de la Galia del VI.

Otra limitación a los contactos entre los monoteísmos, que ya había sido sancionada legalmente a través del *Codex Theodosianus*⁴⁴⁵, aparece en el canon 19 del Segundo Concilio de Orleans del 533 d.C. con la prohibición de matrimonios entre judíos y

algún peligro por enfermedad dentro del tiempo prescrito y estuvieran desesperados, que sean bautizados. Traducción propia. Texto tomado de MUNIER, C., *Concilia Galliae 314-506*, CCSL v. 148, Brepols, Turnhout, 1963, pp. 207-208. Los cánones también fueron reproducidos y traducidos por LINDER, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, op. cit. y por BARCELLONA, R. – SPINELLI, M., *I concili Gallici*, v. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010. Otra edición de la mayoría de los cánones de la cristiandad, mucho más antigua pero aún utilizada por algunos especialistas, es la de MANSI, J., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960-1961 (1758-1798).

⁴⁴³ C. 40: *Omnnes deinceps clerici sive laici Iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquis excipiat; quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi; cum ea, quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse Catholici quam Iudei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi vero a nobis oblata contemnant.* Que todos los clérigos y laicos eviten los banquetes de los judíos y que ninguno reciba a ellos en su banquete; porque así como no consumen la comida en común con los cristianos, para ellos es indigno y sacrilego que sus comidas sean tomadas por cristianos; por lo cual, aquellas [comidas] que nosotros consumimos con el permiso del apóstol, serán juzgadas inmundas por aquellos y, si nosotros tomáramos aquellas comidas que son servidas por ellos, y aquellos ciertamente despreciaran [las comidas] ofrecidas por nosotros, así comenzarían los católicos a ser inferiores a los judíos. Traducción propia. Texto tomado de MUNIER, C., *Concilia Galliae 314-506*, op. cit. p. 210.

⁴⁴⁴ C. 15: *A Iudeorum vero conviviis etiam laicus constitutio nostra prohibuit, nec cum ullo clerico nostro panem comedat, quisquis Iudeorum convivio fuerit inquinatus.* Está constitución prohibió a los laicos [asistir] a los banquetes de los judíos, y quien se ensuciara con el banquete de los judíos, no podrá comer el pan con ningún clérigo nuestro. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695*, CCSL v. 148a, Brepols, Turnhout, 1963, pp. 27-28.

⁴⁴⁵ 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 lazo entre hombres cristianos y mujeres judías es recién del año 388 (C.Th. III, 7, 2. Retomada en C.J. I, 9, 6). La diferente temporalidad entre ambas normas puede adjudicarse a la noción de mayor vulnerabilidad de la mujer ante la posible influencia religiosa del cónyuge.

cristianos⁴⁴⁶. Sobre este problema, profundizaremos al momento de abordar una epístola gregoriana vinculada a la temática. En la misma línea, pero con una terminología más dura, se expresa el canon 6 del Concilio de Clermont (535 d.C.), celebrado dos años más tarde. Allí los judíos son nominados abiertamente como enemigos y se vuelve a amenazar a aquellos que violaran la norma con la excomunión. El canon se extiende, también, a relaciones sexuales fuera del matrimonio⁴⁴⁷. Del mismo concilio proviene otra norma que prohíbe a los judíos ejercer cargos judiciales⁴⁴⁸; interdicción que ya había sido consagrada decenios antes por el Código Teodosiano, el cual impedía a los judíos, tanto para Oriente (*C.Th.* XVI, 8, 16) como para Occidente (*C.Th.* XVI, 8, 24), asumir funciones públicas.

Repitiendo dos interdicciones de concilios previos –prohibición de matrimonios mixtos y de comidas en común– el canon 14 (o el 13, según diversos manuscritos) del Tercer Concilio de Orleans celebrado en el 538 d.C. adiciona la problemática de la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos⁴⁴⁹. El problema que, como hemos visto, había

⁴⁴⁶ C. 19: *Placuit, ut nullus Christianus ludeam neque ludeus Christianam in matrimonio ducat uxorem, quia inter huiusmodi personas illicitas nuptias esse censuimus*. Se estableció que ningún cristiano tome en matrimonio a una judía como esposa ni un judío a una cristiana, porque hemos decretado que las nupcias entre estas personas son ilícitas. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 101.

⁴⁴⁷ C. 6: *Si quis Iudaecae pravitati iugali societate coniungentur et seu Christiano ludea sive Iudaeo Christiana mulier consortio carnali miscetur, quique horum tantum nefas admisisse dinoscetur a Cristeanorum coetu atque convivio et a communione aecclesiae, cuius sociatur hostibus, segregetur*. Si alguien se uniera a la depravación judía a través del vínculo conyugal, y tanto una judía con un cristiano como una mujer cristiana con un judío se mezclaran en unión carnal, cualquiera que sea reconocido por haber cometido delito tan grande, sea segregado de la sociedad cristiana, del banquete y de la comunión de la Iglesia, con cuyos enemigos se ha unido. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 106.

⁴⁴⁸ C. 9: *Ne Iudei Cristeanis populis iudices praeponantur*. Que los judíos no sean puestos como jueces de la población cristiana. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 107.

⁴⁴⁹ C. 14 (13): *De mancipiis Christianis, quae in Iudaeorum servitio ditentur, si cis, quod Christiana religio vetat, a dominis inponitur aut si eos, quos de ecclesia excusatos tollent, pro culpa, quae remissa est, adfligere aut caedere fortasse praesumpserint et ad ecclesiam iterato confugerint, nullatenus a sacerdote reddantur, nisi praecium offeratur hac detur, quod mancipia ipsa valere pronunciaverit iusta taxatio. Cristeanis quoque omnibus interdiciamus, ne Iudeorum coniugiis misceantur. Quod si fecerint, usque ad sequestrationem, quisque ille est, cummunione pellatur. Idem Cristeanis convivia interdiciamus Iudeorum; in quibus si forte fuisset probantur, annuali excommunicatione pro huiusmodi contumacia subiacebunt*. Acerca de los esclavos cristianos que son mantenidos en el servicio de los judíos, si es impuesto por los señores algo que la religión cristiana prohíbe, o si presumieran, tal vez, de ser afligidos o golpeados, los que, ya perdonados, los patrones alejan de la Iglesia por una culpa que ya había sido pagada y huyeran a la iglesia por segunda vez, no sean devueltos por el sacerdote, a no ser que sea ofrecido y dado un precio, pronunciado en una justa tasación, por el valor de estos esclavos. Prohibimos que los cristianos sean mezclados en matrimonio con los judíos. Si así lo hicieran, del modo que fuera, sean alejados de la comunión hasta la separación. También prohibimos los banquetes de los judíos. Si fuese probada la participación en ellos, [los culpables] sean sometidos a la

sido legislado en el *Código Teodosiano* aparece aquí en la normativa conciliar. El canon se aproxima a las primeras leyes teodosianas que permitían la posesión siempre y cuando se respetara la religión del esclavo (*C.TH.* XVI, 9, 3 - 415 d.C. - y 9, 4 - 417 d.C.). No obstante, también se abría la posibilidad de escape, ante el maltrato. La norma es, además, algo opaca. El texto, traducido llanamente, estipula que, en caso de que el esclavo fugara por segunda vez, el dueño judío debía pagar nuevamente su precio⁴⁵⁰. Sin embargo, cánones posteriores establecían el pago de una indemnización al dueño judío, por lo que algunas traducciones optaron por otra lectura en la cual el precio justo debía ser pagado al judío, hecho que es coherente con la legislación teodosiana previa y la conciliar posterior⁴⁵¹. Más allá de tal cuestión, es de resaltar la voluntad conciliar de limitar la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos.

Otra interesante norma que fue promulgada en el mentado concilio, apuntaba a limitar la circulación de los judíos en la semana de Pascua⁴⁵². Tal momento era –y lo será a lo largo del Medioevo– un tiempo de efervescencia en el cual los colectivos hebreos podían llegar a ser atacados. El canon, si bien bajo el argumento de evitar la mezcla, se orienta,

excomunió de un año por tal desobediencia. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 120.

⁴⁵⁰ Es el criterio seguido por Linder, apegado al texto, más allá de la incoherencia respecto de normas previas y posteriores. De hecho, el autor aclara que probablemente la norma intentara indicar la necesidad de indemnizar al hebreo. LINDER, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages, op. cit.*, p. 417: *This is the meaning of the text as it stands, and it is not without sense, dissuading the Jewish master from recovering his slave by obliging him to repay for him his full price. Comparison with the parallel and probably derivative c. 30 of the Council of Orleans 541 suggests, however, that the procedure envisaged is the purchase of the slave from his Jewish master.*

⁴⁵¹ Así, aunque forzando el texto, Pakter optó por otra traducción. PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews, op. cit.* p. 89: *They shall under no circumstances be returned by the priest, but let the price be offered and given which a just estimation shows the slaves are worth.* El autor, a su vez, aclara que también en un concilio de Auxerre el *nisi* fue puesto en lugar de *sed*. La cuestión sin embargo, no se resuelve con ello. La traducción de Barcellona y Spinelli es más opaca. BARCELLONA, R. – SPINELLI, M., *I concili Gallici*, v. 1, *op. cit.*, p. 143: *... il vescovo non deve assolutamente restituirli a meno che non venga offerto e versato al padrone un prezzo.* El tema fue bien tratado por DE BONFILS, G., “L’obbligo di vendere lo schiavo cristiano alla Chiesa e la clausola del ‘competens pretium’”, *Atti dell’Accademia Romanistica Constantiniana*, v. 10, 1995, pp. 503-528.

⁴⁵² C. 33 (o 30, según la versión): *Quia Deo propitio sub catholicorum regum dominatione consistimus, Iudei a die ciniae Domini usque in secunda sabbati in pasca, hoc est ipso quadrado, procedere inter Christeanus neque catholicis populis se ullo loco vel quacumque occasione miscire praesumant.* Dado que con Dios propicio nos encontramos bajo gobierno de reyes católicos, bajo dominación católica, los judíos –desde el día de la cena del Señor hasta el segundo día sábado de Pascua, esto es el cuarto día– no pueden moverse entre cristianos ni mezclarse con el pueblo católico en ningún lugar y por ninguna razón. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 126.

según bien han afirmado varios especialistas⁴⁵³, a evitar los desordenes que, como hemos observado ya en el caso de Clermont y como veremos en la Cagliari gregoriana, se solían generar en tal tiempo.

El Cuarto Concilio de Orleans, ya en 541 d.C. volverá sobre el tema de los esclavos pero con mayor precisión. En este caso se estipulará con claridad que el judío al cual se le sustrajera el cristiano debía recibir una indemnización⁴⁵⁴, en un claro contraste con lo establecido en Oriente por el *Codex Iustinianus* (C.J I, 10, 2), donde los judíos debían afrontar una multa además de la pérdida de su *seruus*. Las posibilidades dadas al esclavo se amplían, en el caso de esta norma conciliar, dado que no solo podía buscar refugio en las iglesias sino también apelando a cualquier cristiano.

El canon 31 del mismo concilio apunta a uno de los temores que subyacía tras las continuas prohibiciones a la tenencia de esclavos: la posibilidad de que estos fueran convertidos al judaísmo⁴⁵⁵. Si bien en el apartado en el que trataremos la problemática en

⁴⁵³ PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, op. cit., p. 331; MOORHEAD, J., “Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century”, op. cit., p. 670. Blumenkranz, por su parte, había enfatizado, más que la protección del orden, el deseo de separar. BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit., p. 317. Es de recordar que, si bien para un período posterior, David Nirenberg consideraba que las agresiones frecuentes que sufrían los judíos durante la Pascua, dado que eran habituales y, en algún punto, ritualizadas, servían para canalizar la violencia y, de tal modo, evitar desbordes. La idea, sugerente, no nos parece aceptable dado que, como afirma el mismo autor, en algunas ocasiones –incluso en el período por él estudiado– las acciones se salían de control. NIRENBERG, D., “Les juifs, la violence et le sacré”, op. cit.; *Ibid.*, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, op. cit.

⁴⁵⁴ C. 30: *Licit prioribus canonibus iam fuerit difinitum, ut, de mancipiis Christianis quae apud Iudaeos sunt, si ad ecclesia confugerint et redemi se postolaverint, etiam ad quoscumque Christianos refugerint et servire Iudaeis noluerint, taxato et oblato a fidelibus iusto praetio ab eorum dominio liberentur, ideo statuimus, ut tam iusta constitutio ab omnibus Catholicis conservetur.* Aunque ya fuera definido en cánones previos, que, acerca de los esclavos que permanecen junto a los judíos, si hacia la iglesia escaparan y pidieran ser redimidos, o incluso se refugiaron con otros cristianos y no quisieran servir a los judíos, tasado y dado por parte de los fieles un precio justo sobre ellos a su dueño, sean liberados. Del mismo modo estatuímos que esta justa ordenanza sea observada por todos los católicos. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695*, op. cit., p. 139.

⁴⁵⁵ C. 31: *Id etiam decernimus observandum, ut, si quicumque Iudaeos prosilitum, qui advina dicitur, Iudaeum facire praesumpserit aut Christianum factum ad Iudaeicam superstitionem adducere vel si Iudaeo Christianam ancillam suam crediderit sociandam vel si de parentibus Christianis natum Iudaeum sub promissione fecerit libertatis, mancipiorum amissione multetur. Ille veto, qui de Christianis natus Iudaeus factus est, si sub condicione fieri manumissus, ut in ritu Iudaeico permanens habeat libertatem, talis condicio non valebit, quia iniustum est, ut ei libertas maneat, qui de Christianis parentibus veniens Iudaeus vult cultibus inherere.* También decidimos que debe ser observado que si se presumiera que un judío hiciera judío a un prosélito –aquel llamado extranjero– o si una vez hecho cristiano, lo indujera hacia la superstición judaica o si creyera que su esclava debe casarse con un judío, o si –bajo promesa de libertad– hiciera judío a uno nacido de padres cristianos, sea multado con la libertad del esclavo. Se prohíbe a quien –nacido de los cristianos– se hizo judío a condición de ser manumitido, mantener la libertad permaneciendo en el rito judaico; tal condición no tendrá valor porque es injusto que la libertad sea mantenida por quien, viniendo de

Gregorio Magno profundizaremos en este aspecto, baste aquí decir que existía una tendencia de los judíos, por cuestiones rituales, a convertir a sus esclavos. El canon en sí es bastante completo, observándose –con verosimilitud según nuestro punto de vista– como algunos judíos prometían la libertad a cambio del pasaje a la religión de Moisés. Recordemos que la manumisión del esclavo no rompía definitivamente el vínculo y, por ello, beneficiaba a los judíos que, más allá del mero hecho de obtener un prosélito, ganaban en su hogar un hombre habilitado para realizar tareas que un gentil no estaba en condiciones de hacer.

Siete años antes de que Gregorio asumiera el episcopado, se celebró en Mâcon un concilio que poseía seis cánones referidos a judíos. El segundo canon es verdaderamente llamativo. Se prohíbe al clero ingresar, excepto en ocasiones como la necesidad de reparaciones, al *monasterium puellarum*. La interdicción se hace extensiva, en particular, a los judíos, a quienes se prohíbe tener contacto con las monjas⁴⁵⁶. ¿Acaso los judíos entraban regularmente allí? Veremos a un judío comprar vasos sagrados en una iglesia de Venafro cuando analicemos el *Registrum*, por lo que podríamos inferir que tal vez los hebreos ingresaban al monasterio para realizar intercambios. Observaremos en los *Dialogi* como otro judío entraba a una iglesia para hablar con el obispo y hemos visto, también, buenos vínculos entre hebreos y hombres de Iglesia en los documentos recién analizados. El contacto, sin dudas, era habitual. Ahora bien, a pesar de estos antecedentes, es imposible precisar la razón de la interdicción, sobre todo su vinculación a las mujeres consagradas. ¿Se temía a los judíos en particular? ¿Era una referencia tangencial a la *carnalitas* adjudicada al pueblo de Israel? No lo sabemos. Pero más allá de ello, el espíritu de la norma es claro: separar.

Otro canon del mismo concilio, el 15, sigue en la misma línea y vuelve a prohibir las comidas en común, tanto a laicos como a eclesiásticos, con amenaza, nuevamente, de

padres cristianos, quiere adherir a los cultos judíos. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 140. Como se observa, estamos ante un latín con notables variaciones e, incluso, errores.

⁴⁵⁶ C. 2: *Praecipue Iudaei non pro quoruncumque negotiorum occationes puellis intra monastirium Deo decatis aliquid secretius conloqui aut familiaritatem vel moras ibi habere praesumant*. Especialmente los judíos, con pretexto de cualquier asunto, no se permitan tener charlas secretas o relaciones de familiaridad con las mujeres consagradas a Dios, ni se demoren allí. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, pp. 223-224.

excomuni3n⁴⁵⁷. El decimocuarto, por su parte, reitera la interdicci3n hecha a los jud3os de mostrarse en p3blico durante la Pascua⁴⁵⁸. Adem3s de enfatizar la necesidad de alejarse de las calles y del foro y de asimilar la presencia jud3a en tal momento del calendario a un insulto, la norma exige respeto a los sacerdotes cat3licos y les impide presentarse ante cl3rigos –una referencia indirecta, tal vez, a asistir a la iglesia– excepto en caso de que les sea ordenado. Recordemos que en varios relatos que hemos visto eran los propios jud3os los que, si damos cr3dito a tales narraciones, iniciaban las hostilidades durante la Pascua.

Los jud3os vuelven a ser expulsados de los cargos p3blicos –con toda probabilidad continuaban ejerciendo tales puestos– en el canon 13⁴⁵⁹. El argumento vuelve a ser teol3gico. Si un jud3o es juez o recolector de impuestos, habr3 cristianos sometidos a 3l. Se podr3a sugerir, como lo har3 Agobardo siglos m3s tarde, que a partir de tales cargos, los hebreos podr3an ejercer presiones con el fin de lograr conversiones. No obstante, el hombre de Lyon hab3a emprendido una campa3a agresiva contra los jud3os e intentaba demonizarlos. No nos resultan veros3miles tales presiones ni tal vocaci3n proselitista, excepto, y por cuestiones rituales, con los esclavos. Creemos que, en el caso de este canon conciliar, el argumento teol3gico explica la medida por s3 misma.

Los 3ltimos c3nones referidos a jud3os en el Concilio de M3con, vuelven sobre la problem3tica de los esclavos. El canon 16 demuestra la resistencia de los jud3os a

⁴⁵⁷ C. 15 : *Et ut nullus Christianus Iudaeorum conviviis partecipare praesumat. Quod si facere quicumque, quod nefas est dici, clericus aut saecularis praesumpserit, ab omnium Christianorum consortio se noverit coherendum, quisquis eorum impietatibus fuerit inquinatus.* Que ning3n cristiano se permita participar en los banquetes de los jud3os. Si alguno hiciera esto, lo que es un sacrilegio, sea cl3rigo o laico, sepa que, quien fuera, contaminado por su impiedad, ser3 expulsado de la comunidad de todos los cristianos. Traducci3n propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 226.

⁴⁵⁸ C. 14: *Ut Iudaeis a cena Domini usque prima pascha secundum edictum bonae recordationis domini Childeberti regis per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur et ut reverentiam cunctis sacerdotibus Domini vel clericis impendant nec ante sacerdotes consessum nisi ordenati habere praesumant. Qui si facere fortasse praesumpserit, a iudicibus locorum, prout persona fuerit, distringatur.* Que a los jud3os, desde la cena del Se3or hasta el primer d3a de Pascua, seg3n el edicto del rey Childeberto de bendita memoria, se les niegue el permiso para circular por las calles y por el foro casi como motivo de insulto y que muestren reverencia a todos los sacerdotes y cl3rigos del Se3or y no se permitan tomar sitio ante los sacerdotes, excepto que les sea ordenado. Quien por alguna raz3n se permitiera hacer esto, sea detenido por los jueces del lugar seg3n su condici3n personal. Traducci3n propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 226.

⁴⁵⁹ C. 13: *Ne Iudaei Christianis populis iudices deputentur aut tolonarii esse permittantur, per quod illis, quod Deus avertat, Christiani videantur esse subiecti.* Que los jud3os no sean designados como jueces del pueblo cristiano ni se les permita ser recolectores de impuestos, porque, de ser as3 –¡Dios no lo permita!– los cristianos parecer3an estar sujetos a ellos. Traducci3n propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 226.

desprenderse de sus esclavos, incluso contra el pago de una indemnización⁴⁶⁰. Establece, entonces, la obligatoriedad de entregar al *mancipium* cuando este fuera redimido por un particular, a cambio de una indemnización, ya una suma fija –12 sólidos–. Para Pakter, tal cifra era menor a la del mercado y, en contraposición al “justo precio” estipulado en los concilios tercero y cuarto de Orleans, representaba un empeoramiento de las posibilidades de los judíos de mantener sus esclavos⁴⁶¹. Además, el esclavo ya no era liberado, sino que pasaba al control del cristiano que pagaba la indemnización⁴⁶². Por otra parte, la mera posesión permitía la sustracción del esclavo, sin necesidad de que este hubiera sido inducido al judaísmo o maltratado como estipulaba el Tercer Concilio de Orleans. Estas condiciones, siempre siguiendo a Pakter, habrían fomentado la liberación de esclavos cristianos por parte de hombres de la misma religión que accederían a un *seruus* a un precio económico⁴⁶³. Nótese, por último, que los judíos son nominados como perseguidores de Cristo. El canon 17, a su vez, insiste en punir el proselitismo ejercido sobre los esclavos cristianos en manos de hebreos, estipulando la pérdida del *seruus* y una pena no aclarada⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ C. 16: *Et licet, quid de Christianis, qui aut captivitatis incursu aut quibuscumque fraudibus Iudaeorum servitio implicantur, debeat observari, non solum cannoneis statutis, sed et legum beneficio iam pridem fuerit constitutum; sed quia nunc ita quorundam quacilla exorta est quosdam Iudaeos per civitates aut municipia consistentes in tanta insolentia et protervia prorupisse, ut nec reclamantes Christianos liceat vel ad praetium de eorum posse servitute absolvi; idcirco praesenti concilio Deo auctore sancimus, ut nullus Christianus Iudaeo deinceps debeat deservire, sed datis pro quolibet bono mancipio duodecim solidis ipsum mancipium quicumque Christianus seu ad ingenuitatem seu ad servitium licentiam habeat redimendi, quia nefas est, ut, quos Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, persecutorum vinculis permaneant inretiti. Quod si acquiescere haec, quae statuimus, quicumque Iudaeus noluerit, quamdiu ad paecuniam constitutam venire distulerit, liceat mancipio ipsi cum Christianis, ubicumque voluerit, habitare.* Ya ha sido establecido previamente el modo en el que debía ser observado el asunto de los cristianos que –o bien siendo capturados en una incursión, o a través de cualquier fraude– se encuentran en servicio de los judíos. Pero dado que ahora aparecieron algunas quejas de que ciertos judíos estableciéndose en las ciudades o en los municipios han irrumpido con tanta insolencia y violencia que a los cristianos que reclaman no les es permitido el poder ser liberados ni siquiera a través de un precio; por lo tanto, en este presente concilio y con la autoridad de Dios establecemos que, de ahora en más, ningún cristiano deba servir a un judío si, pagados 12 sólidos por un buen esclavo, cualquier cristiano ejerciera la posibilidad de rescatar al mismo tanto en la condición de libre como de esclavo, porque es un sacrilegio que a quienes el Señor Cristo redimió con la efusión de su sangre, permanezcan atrapados por las cadenas de los perseguidores. Si algún judío no quisiera avenirse a esta norma que establecimos, al punto de no querer aceptar el dinero establecido, se permita al mismo esclavo habitar con los cristianos donde quiera. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695*, op. cit., pp. 226-227.

⁴⁶¹ PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, op. cit., p. 90.

⁴⁶² Podemos sospechar, sin embargo, qué vínculo se generaba cuando, como establecía el Cuarto Concilio de Orleans, un cristiano “liberaba”, pagando, un esclavo en manos de judíos. De hecho, tal vez la liberación era concebida como la liberación del yugo judío y no la pérdida del carácter de esclavo.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶⁴ C. 17: *Illud etiam specialiter sancientes, quod, si quis Iudaeus Christianum mancipium ad errorem Iudaicum convictus fuerit persuasisse, et ipsum mancipium careat et legali damnatione plectatur.* Sobre aquellos, establecemos especialmente que, si cualquier judío fuera convicto de haber persuadido hacia el error

El concilio de Narbona –en aquella época bajo control visigodo– fue celebrado en el 589, un año antes de que Gregorio accediera a la carga episcopal. El canon 4 prohibía trabajar los domingos al conjunto de la población, entre la cual aparecían enlistados los judíos⁴⁶⁵. El canon 9, por su parte, vedaba a los judíos cantar salmos durante el cortejo fúnebre. En caso de birlar la norma, estos debían pagar una suma de dinero al *comes ciuitatis*⁴⁶⁶. Sobre esta imposición del silencio, volveremos más adelante cuando el obispo de Terracina alegue ante Gregorio Magno que los salmos de la sinagoga se oían en la Iglesia y por ello había decidido expulsar a los hebreos. En el caso del canon aquí mencionado, la medida se orienta, entendemos, a evitar la visibilidad de los judíos marchando por la ciudad al compás de sus oraciones, hecho que podría haber generado tanto curiosidad –¿tal vez admiración?– como tensión en los cristianos. El último de los cánones que menciona a hebreos en este concilio, lo hace al pasar, en el marco de la prohibición de la adivinación privada⁴⁶⁷. Los judíos aparecen en la lista, al lado de godos, romanos, sirios y griegos, sin recibir trato especial, hecho que manifiesta, por una parte, una aceptación tácita de su presencia en territorio visigodo.

Cerrando con el ciclo de concilios del siglo VI, aparece el Tercer Concilio de Toledo del 589 d.C. Allí, se repiten las interdicciones sobre los judíos de contraer matrimonios con cristianos, ejercer cargos públicos y poseer esclavos de la religión mayoritaria⁴⁶⁸. No

judío a su esclavo cristiano, pierda al esclavo y sea castigado con punición legal. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 227.

⁴⁶⁵ C. 4: *Ut omnis homo, tam ingenuus quam servus, Ghotus, Romanus, Sirus, Grecus vel Iudeus, die dominico nullam operam faciant, nec boves iungantur, excepto si inmutandi necessitas incubuerit.* Que ningún hombre, sea libre o esclavo, godo, romano, sirio, griego o judío, haga trabajo alguno el día domingo, así como tampoco sean los bueyes uncidos, excepto que hubiera una necesidad impostergable. Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 255.

⁴⁶⁶ C. 9: *Hoc ante omnia decretum est, ut ludeis non liceat corpus deducere psallendo; sed, ut eorum habuit mos et consuetudo antiqua, corpus deducant et reponant. Quod si facere aliter presumpserint, inferant comiti civitatis auri uncias sex.* Se ha decretado, ante todos, lo siguiente: que a los judíos no les sea permitido trasladar un cuerpo cantando salmos; pero dada su tradición y la costumbre antigua, conduzcan el cuerpo y lo entierren. Si se permitieran hacer otra cosa, paguen al *comes* de la ciudad seis onzas de oro. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 256.

⁴⁶⁷ C. 14: *...quos dicunt esse caragios atque sorticularios, in quiuscumque domo Ghoti, Romani, Syri, Greci vel Iudei fuerint inventi...* los que comúnmente son llamados *caragii* o *sorticularii* [son dos tipos de adivinos] fueran encontrados en la casa de un godo, un romano, un sirio, un griego o un judío... Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 257.

⁴⁶⁸ C. 14: *Suggestente concilio id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecepit, ut Iudaeis non liceat Christianas habere uxores uel concubinas neque mancipium Christianum in usus proprios comparare; set et si qui filii ex tali coniugio nati sunt, assummendo esse ad baptismum. Nulla officia publica eos opus est agere per qua eis occasio tribuatur poenam Christianis inferre. Si qui uero christiani ab eis iudaismo ritu sunt maculati vel etiam circumcisi, non reddito pretio ad libertatem et religionem redeant*

obstante, se observan algunas particularidades. En primer lugar, la prohibición parece habilitar la compra-venta de esclavos cristianos dado que aclara que la norma se aplica en los casos en los cuales el judío los obtenga para utilizarlos *in usus proprios*. Ciertamente la ley no es clara y la prohibición también podría extenderse al comercio. No obstante, como veremos, Gregorio, firmemente apegado a la normativa, también permitirá el comercio de esclavos, siempre y cuando no permanecieran en manos de los judíos por más de un breve lapso. Otra innovación radica en el bautismo forzoso de los hijos de matrimonios mixtos, hecho que anticipa la política que se llevará a cabo a partir de Sisebuto y sobre todo, como hemos enfatizado en el apartado pertinente, visible en el canon 60 del Cuarto Concilio de Toledo.

Llegaremos hasta aquí con el análisis de la normativa conciliar referida a judíos. El siglo VII verá, como ya narramos, la aparición de sucesivos concilios toledanos regulando la actividad de judíos y ex judíos. También en la Galia aparecerán concilios que seguirán intentando controlar el ejercicio de cargos públicos por parte de judíos⁴⁶⁹, pero, sobre todo, la posesión de esclavos cristianos⁴⁷⁰. Ambas actividades no serán fácilmente controladas y, siglos más tarde, otros concilios continuarán repudiando tales prácticas, así como también lo harán diversos hombres de Iglesia.

LA SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS EN TIEMPOS PREVIOS AL EPISCOPADO GREGORIANO: CONCLUSIONES

Es momento de hacer un breve resumen de lo que hemos observado en esta sección a partir de la arqueología, la epigrafía y el análisis de las fuentes de origen cristiano. Si bien la commensurabilidad de tales tipos de registro no siempre es total, creemos que cada uno

Christianam. Con la sugerencia del concilio, nuestro gloriosísimo señor ordenó que sea insertada en los cánones, [la norma que] no permite a los judíos tener esposas o concubinas cristianas ni comprar un esclavo cristiano para uso propio; pero el niño que ha nacido de tales uniones debe ser llevado al bautismo. No deben ejercer ningún cargo que les otorgue fuerza con la cual se puedan atribuir la oportunidad de infligir penalidades a los cristianos. Si quienes, siendo cristianos, en verdad fueron deshonrados por el rito judío o incluso circuncidados, obtengan la libertad y vuelvan a la religión cristiana, sin devolver el precio. Traducción propia. Texto tomado de la edición latina de MARTÍNEZ DIEZ, G – RODRIGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, v. 5: concilios hispanos: segunda parte, Instituto Enrique Florez – CSIC, Madrid, 1992.

⁴⁶⁹ Canon 17, Concilio de París (614 d.C.)

⁴⁷⁰ Canon 13, Concilio de Clichy (626-627 d.C.); Canon 11, Concilio de Rheims (627-630 d.C.); Canon 9, Concilio de Chalon (647-653 d.C.).

de ellos brinda herramientas para reconstruir cuál era la situación política, religiosa y social de los judíos que heredaría Gregorio Magno.

En rigor de verdad, uno de los primeros aspectos que se observa es la variabilidad regional, más allá de la diacronía. Insistimos e insistiremos sobre la importancia de las condiciones locales al momento de dilucidar una política ante los judíos. Hombres como Teodorico se opusieron firmemente a la destrucción de sinagogas, mientras individuos como Avito de Clermont las motorizaron. Otros personajes de relieve como Gregorio de Tours o Gontrán, si bien no impulsaron tales ataques, se mostraron ambiguos en su ponderación. Pero no se trata solamente de las decisiones políticas de los monarcas sino de consideraciones llevadas a cabo a escala citadina. Así, en Gregorio veremos diferencias en ciudades ubicadas a menos de 100 km. En algunas ocasiones, las directivas emanadas desde los centros de poder eran desoídas por obispos o poderosos locales, tanto a favor como en contra de los judíos.

El cuadro ofrecido por las fuentes es, sin dudas, complejo. La tensión y la convivencia se entrelazan en los mismos espacios y temporalidades. Es innegable que existía determinado grado de hostilidad hacia los judíos, no solo observado –como veremos en la tercera sección de la Tesis– en el monocorde discurso eclesiástico sino también en hechos concretos. Solo en el siglo VI hemos visto como las sinagogas de Roma, Rávena, Clermont y Orleans eran destruidas mientras que en Milán y Génova las actividades de los judíos eran perturbadas. La situación no era novedosa como lo evidencia la importante cantidad de normas del *Codex Theodosianus* que, una y otra vez, prohibían las agresiones a las casas de culto judías. Es difícil dirimirlo con claridad, pero en algunos de los citados casos, los ataques habían sido impulsados por el clero local o, incluso, por segmentos de la población cristiana. La actitud de las autoridades, en general, fue de rechazo a tales acciones, no solo por estar contra aquello que la ley estipulaba, sino también por los desordenes y turbulencias que dichos sucesos generaban en la vida citadina. La interdicción realizada a los judíos de circular en la Pascua, busca evitar dichas tensiones, precisamente en un momento en el cual se amplificaban.

Los judíos, sin embargo, no se muestran pasivos. Exigen a las autoridades –lo volveremos a ver en Gregorio– castigo a los responsables e, incluso, resarcimiento. No estamos ante un colectivo silencioso sino frente a individuos que intentaban aprovechar las

posibilidades que ofrecía la normativa, aún bajo la inferioridad jurídica que había consagrado el Código Teodosiano. Como hemos visto a través de la arqueología, tampoco las limitaciones a las actividades judías eran siempre respetadas y, contra ella, los judíos pudieron erigir una sinagoga en el siglo IV y monumentalizarla en pleno siglo VI. Nuevamente, la anuencia u omisión deliberada de las autoridades locales habrá permitido la violación de las leyes que prohibían la construcción o el embellecimiento de las casas de culto judías. El caso del conde Froga para Hispania, o los sobornos pagados por Prisco, vuelven a mostrar la capacidad de negociación de los hebreos. Encontraremos a Gregorio, también, quejarse por el incumplimiento de la normativa por parte de autoridades locales, tanto laicas como eclesiásticas, que en algunos casos operaban a favor de los judíos.

Hemos visto la asiduidad del trato entre judíos y cristianos, tanto en los cánones que prohibían las comidas en común o los matrimonios mixtos como en breves narraciones que involucraban a judíos ocupando diversos lugares de la estructura productiva –médicos, comerciantes, prestamistas, marinos, etc.– los cuales interactuaban con miembros de la religión de Cristo siendo, en algunos casos, dueños de esclavos cristianos, hecho que perturbaba de sobremanera a los hombres de Iglesia. Judíos que, también, discutían con cristianos en pie de igualdad, si bien, ante decisiones como la conversión forzada impulsada por Chilperico o, de modo más drástico, frente a la política religiosa de la Hispania de Sisebuto, el *status* legal inferior quedaba en evidencia y el diálogo se tornaba en coacción. Coacción que, por su parte, era criticada, en líneas generales, por la mayoría de los hombres de Iglesia de relieve. Incluso Avito de Clermont, en el discurso que pone Venancio en su boca, intenta aclarar que no se trata de violencia y otorga la posibilidad de exiliarse. Ahora bien, como vimos en Isidoro de Sevilla y en Gregorio de Tours, una vez aplicada la conversión forzada y ante el acto consumado, las autoridades eclesiásticas operaban en pos de contener a los neoconvertos dentro de su nueva fe.

No debemos perder de vista, sin embargo que la frecuencia del contacto no siempre era reflejada por las fuentes, porque estas tienden a resaltar acontecimientos excepcionales que, precisamente, llaman la atención por romper con la norma. Así, ganan relieve ataques a sinagogas o conversiones forzadas mientras que, de no ser por algunos cánones o ciertos relatos que tienen otros objetivos, no es posible comprobar la familiaridad del contacto entre judíos y cristianos. La defensa de Nápoles frente al asedio bizantino, la cual, como

hemos visto, incluyó a los judíos, es otra muestra de la cooperación entre individuos de ambas religiones.

Las voces de los hebreos, más allá de la posibilidad de dar crédito a los debates reconstruidos –o imaginados– por Gregorio de Tours, permanecieron solo en las piedras. De hecho, el registro epigráfico es el más difícil de relacionar con las evidencias textuales y corre en paralelo al estudio. A partir de él, como hemos pertinentemente observado, es posible establecer, con suma cautela, algunas características de los hebreos de la época. Hemos hablado ya de un gradual proceso de hebraización y rabinización, evidenciado tíbiamente en el siglo VI y con algo más de claridad en el VII, pero aún distante de su conclusión, con toda probabilidad en el siglo IX. Así, tanto la lengua como los nombres, comienzan a mutar en el siglo VI hacia el hebreo y al nombre bíblico respectivamente, en un proceso de reconfiguración identitaria difícil de asir, sobre todo en el período aquí estudiado. Podemos anticiparnos y establecer que Gregorio Magno no da señales de estar observando tal cambio pero, como luego afirmaremos, de haber efectivamente sido testigo de tal mutación, no debió necesariamente dejarlo asentado en sus escritos. De hecho, hasta los siglos XII y XIII, excepto contados casos como el de Agobardo, los hombres de Iglesia no repararon ni en los textos ni en la liturgia judía, observando al colectivo mosaico como una estática reliquia teológica, tal como se había hecho desde el paradigma agustiniano.

Por último, las ciudades de donde poseemos registros epigráficos se encuentran en el centro y en el sur, realidad que confirmaremos con Gregorio. La evidencia textual, sin embargo, nos mostró que urbes como Milán y Génova también poseían conglomeraciones judías en el siglo VI.

Ahora sí, establecidos los antecedentes inmediatos de la situación de los judíos en Europa Occidental, es momento de abordar el estudio del *Registrum epistularum* de Gregorio Magno.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La relación entre Gregorio Magno y los judíos ha sido investigada en diversas oportunidades. En efecto, las 26 epístolas referidas a estos en el *Registrum epistularum* son invaluable para el conocimiento de la realidad hebrea de Europa Occidental en el período⁴⁷¹. Se trata, comparativamente, de una de las escasas fuentes a partir de las cuales es posible reconstruir la interacción entre judíos y cristianos en la Península Itálica entre los siglos VI y VII en particular y entre la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo en general. Hemos decidido, acorde avancemos con las diversas temáticas presentes en el epistolario, insertar los aportes previos de cada autor. No obstante, es necesario presentar las líneas generales de tales trabajos.

Heinrich Graetz, bajo el influjo de la *Wissenschaft des Judentums*, había puesto sus ojos en la figura de Gregorio en su monumental *Geschichte der Juden*⁴⁷². Allí, pasando brevemente revista a algunas de las epístolas dedicadas al judaísmo, Graetz enfatizaba la lucha de Gregorio contra otros obispos “fanáticos”⁴⁷³ pero recordaba como el Papa había intentado atraer a los judíos a través de medios no violentos, entre los cuales citaba la

⁴⁷¹ Algunos autores, como Blumenkranz y Baltrusch, adicionan dos epístolas referidas a samaritanos (VIII, 21 y VI, 30). Dado que, según entendemos, los documentos responden a fenómenos diferentes, hemos optado por excluirlas del análisis minucioso –en línea con autores como Katz y Simonsohn– si bien las utilizaremos con el fin de llevar a cabo comparaciones. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit., pp. 79-80; BALTRUSCH, E., “Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“, *Historische Zeitschrift*, v. 259, n. 1, 1994, pp. 39-58; KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review*, 24, Pennsylvania, 1933, pp. 113-136; SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, op. cit. En cuanto al vínculo entre samaritanos y judíos, véase, entre otros, a COGGINS, R., *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Blackwell, Oxford, 1975; DEXINGER, F., “Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example”, en SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2, op. cit., pp. 88-114; RABELLO, A., *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie*, op. cit.; VAN DER HORST, P., “The Samaritan Diaspora in Antiquity”, en *Ibid.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, op. cit., pp. 136-147; PUMMER, R., *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002; MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien”, op. cit.; HJELM, I., “What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies”, *Currents in Biblical Research*, v. 3, n. 1, 2004, pp. 9-59; VAN DER HORST, P., “Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism”, en *Ibid.*, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, op. cit., pp. 134-150.

⁴⁷² GRAETZ, H., *Geschichte der Juden*, v. V: *vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-Spanischen Cultur (1027)*, Leiner, Leipzig, 1871 (1860).

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 41: ...hielt er mit Strenge darauf gegenüber den fanatischen Bischöfen, welche die Bedrückung der Juden für ein frommes Berf hielten.

ambición⁴⁷⁴. Gregorio era considerado por el historiador judío como el portador de una *freundliche Inconsequenz*, la cual, decía, era preferible a la *schrecklichen Consequenz* de reyes como Dagoberto o Sisebuto⁴⁷⁵.

Ya en el siglo XX Franz Görres retornó a la temática, en un artículo específicamente dedicado a Gregorio y los judíos⁴⁷⁶. Haciéndose eco de descripciones previas –entre ellas las del mentado Graetz– repetía sin demasiada originalidad la descripción de los diversos sucesos presentes en el *Registrum*. Sí es original, en el breve artículo, la idea de que Gregorio se había mostrado tolerante en los primeros años del episcopado para luego, a partir del 599, tornarse más severo⁴⁷⁷. No obstante la originalidad de tal idea, la investigación posterior no ha reparado en tal visión y, de hecho, un adecuado análisis de la documentación no habilita tal lectura.

En 1913 Victor Tiollier finalizó su tesis doctoral, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*⁴⁷⁸. Se trató, como veremos luego, de uno de los primeros intentos de tornar coherente la praxis observada en el *Registrum* con la imagen de los judíos desplegada en el resto de los tratados gregorianos. La obra, sin embargo, no tuvo una gran repercusión en su momento y es omitida por la mayoría de los estudiosos, a excepción de Sofia Boesch Gajano⁴⁷⁹. De mayor impacto, dado que fue publicado en la *Jewish Quarterly Review*, fue *Pope Gregory the Great and the Jews* de Solomon Katz⁴⁸⁰. El artículo, de 1933, analizaba sintéticamente las epístolas gregorianas referidas a judíos. El foco del autor se encontraba en el apego del Papa a la ley romana. Criticando a la historiografía previa, afirmaba que ningún historiador había enfatizado el peso de la legislación imperial, en las decisiones del Papa⁴⁸¹. Gregorio, hombre tradicional, evitaba las tomas de sinagogas y las

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 41-42

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 31: *Aber wer wird nicht die freundliche Inconsequenz Gregor des Heiligen vorziehen vor der schrecklichen Consequenz der verfolgungsfüchtigen Könige Sisebut und Dagobert.*

⁴⁷⁶ GÖRRES, F., “Papst Gregor I der Große und das Judentum”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, 1908, pp. 489-505.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 492: *Aber bei so relativ milder Gesinnung blieb der pontifex nicht stehen. Später, zum mindesten seit 599, verraten seine Kundgebungen eine entschieden strengere Anschauung.*

⁴⁷⁸ TIOLLIER, V., *Saint Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*, École professionnelle de Sacuny, Brignais, 1913.

⁴⁷⁹ No es mencionado por Katz, Cohen ni Markus. Blumenkranz lo cita en la bibliografía pero aclara que no pudo acceder a la obra.

⁴⁸⁰ KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.*

⁴⁸¹ A Görres solo le reconocía mérito en torno al análisis de la epístola sobre judíos enviada a Recaredo mientras que Graetz entraba en el grupo, junto a Dudden y Vogelstein y Rieger de los que habían descuidado

conversiones forzadas, en línea con la tradición jurídica previa y a pesar de su aversión al judaísmo. No innovaba sino que seguía al pie de la letra la jurisprudencia, tanto la del *Codex Theodosianus* como la del *Iustinianus*. Esta praxis, como anunciaba el propio Katz, ya había sido sugerida en la monumental obra de Jean Juster de 1914, quien sostenía que las epístolas del Papa eran *droit romain appliqué*⁴⁸².

Un año más tarde, James Parkes, en una obra que ya hemos mencionado⁴⁸³, hizo una brillante síntesis sobre la praxis y el discurso gregoriano. Contrastaba la tolerancia observada en la mayoría de las epístolas gregorianas con la serie de *topoi* antijudíos que aparecían en el resto de sus obras. De tal modo ponía en evidencia la contradicción entre la política observada en el *Registrum* y la apelación a tópicos antijudíos en el resto de los tratados. Vale la pena citar el modo en el que el autor presentaba, gráficamente, la problemática:

*But even so it is a curious picture to think of Gregory turning from the dictation of one of his more flowery denunciations of their [se refiere a los judíos] diabolical perversity and detestable characteristics to deal with his correspondence, and writing to a bishop who has only been carrying these denunciations into logical action, to remind him that it is by love and charity alone that we can hope to win them, and that even when they do not wish to be converted they must be treated with justice and allowed the undisturbed use of the rights which the Law allows them*⁴⁸⁴.

El análisis de Parkes era agudo y conserva valor, aún pasados casi ocho decenios de su aparición. No obstante, en el marco de una obra tan amplia, las once páginas dedicadas a Gregorio Magno no permitían un alto grado de profundización. El autor no explicaba, así, la razón de tal contradicción aparente.

la aproximación legalista de Gregorio al problema judío. En pocas palabras, afirmaba: *None of the historians of the Jews has recognized Gregory's dependence upon Roman law (Ibid., p. 114)*

⁴⁸² JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale, op. cit.*, p. 81 : *Quoique de la fin du VI^e siècle, elles [las epístolas gregorianas referidas a judíos] nous intéressent au plus haut degré, car les dispositions qu'elles contiennent sont prises en conformité avec le droit romain: c'est du droit romain appliqué.*

⁴⁸³ PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue, op. cit.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 221.

Otra obra ambiciosa a la que también nos hemos referido en un apartado previo, es la ya clásica *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* de Bernhard Blumenkranz⁴⁸⁵. Si bien tampoco se dedicaba exclusivamente a Gregorio, la evidencia del *Registrum*, dispersa a lo largo del libro, le permitía demostrar su principal tesis: la presencia –en tiempos previos a la Primera Cruzada– de un judaísmo activo y con capacidad de hacer llegar reclamos –y suscitar respuestas– en las autoridades. Blumenkranz, continuando la ya mencionada obra de Marcel Simon, llevaba la vitalidad del pueblo de Israel hasta el 1096. El epistolario de Gregorio I, en tal sentido, mostraba que, si bien con conflictos, los judíos continuaban siendo tolerados e, incluso, presentaban un perfil expansivo.

Hemos mentado ya –en el apartado destinado a los análisis globales sobre el judaísmo temprano medieval– a *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, de Bernard Bachrach⁴⁸⁶. El norteamericano utilizaba la evidencia que otorgaba el *Registrum*, entre otras, para sustentar sus planteos. Según Bachrach, los judíos del temprano Medioevo se encontraban en una posición privilegiada, con capacidad de presión política sobre las autoridades cristianas. En el caso de Gregorio, criticando parcialmente los postulados de Katz y de Parkes, afirmaba que el obispo de Roma no era un simple legalista. Su elección del Código Teodosiano en lugar del Código de Justiniano –mucho más duro con los judíos– era producto de una decisión consciente de beneficiar a los hebreos, insertos y activos en el mundo político y económico⁴⁸⁷. La oposición entre la imagen de estos que desplegaba en los tratados teológicos y su política real se debía a la necesidad –más allá de sus convicciones– de mantener el apoyo de un grupo políticamente activo⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit. Véase también, del mismo autor, *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit. (la sección dedicada a Gregorio se encuentra en pp. 73-86).

⁴⁸⁶ BACHRACH, B., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, op. cit., pp. 35-39.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 36: *Thus, Gregory was not simply a legalist giving the Jews their due as might any unimaginative bureaucrat. Rather, he was an important political and ecclesiastical policy maker who chose a course of action that would seem to demonstrate a pro-Jewish stance regardless of the latest imperial legislation.* Hablar de una preferencia gregoriana por el *Codex Theodosianus*, como veremos luego, es discutible.

⁴⁸⁸ Luego de explicar la coyuntura política de la Península Itálica y las dificultades que afrontaban, tanto los territorios bajo control bizantino, como los diversos reinos de origen bárbaro en Europa Occidental, se preguntaba retóricamente: *In these circumstances could any pope, especially one with the political acumen of Gregory, have pursued any policy but a pro-Jewish one?* (*Ibid.*, p. 39).

Desde nuestro punto de vista, el aporte más valioso en relación a los hebreos a partir del estudio del *Registrum* fue un artículo publicado por Sofía Boesch Gajano en 1979⁴⁸⁹. Allí, la autora resaltaba diversos aspectos vinculados a los colectivos judíos. Los más importantes, desde nuestro punto de vista, eran los siguientes:

- 1) La importancia de analizar las características particulares de cada región y tiempo al momento de rastrear políticas frente a los judíos. Ello se observaba, a través del *Registrum*, en las diferentes situaciones que vivían los judíos en geografías cercanas. Se trataba de una crítica directa a Blumenkranz por considerar en bloque el período 430-1096 d.C.⁴⁹⁰.
- 2) La posibilidad de detectar fluidos vínculos entre las diversas comunidades judías, no solo entre colectivos itálicos sino también a nivel de Europa Occidental. Enfatizaba, por ejemplo, el comercio llevado a cabo entre Italia y Galia.
- 3) La búsqueda gregoriana –si bien sutil– de convertir a los colonos y a los esclavos judíos mientras se garantizaban las actividades de los comerciantes de la misma religión. Tal praxis podría haber contribuido, afirmaba, a la posterior especialización de los hebreos –vislumbrada en siglos más tardíos– en el comercio⁴⁹¹.

En cuanto al propio Gregorio, la italiana establecía una serie de cuestiones que la documentación permitía clarificar, entre las que resaltamos:

⁴⁸⁹ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.* Parte de los argumentos fueron reafirmados nuevamente en BOESCH GAJANO, “Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand, op. cit.* pp. 181-188.

⁴⁹⁰ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*, pp. 21-23.

⁴⁹¹ La hipótesis se apoyaba en los trabajos previos de Cracco Ruggini, sobre todo en *Economia e società nell’Italia annonaria, op. cit.*

- A) La variedad de conductas desplegadas tras un aparente apego a la normativa⁴⁹².
- B) La importancia de la situación política y social al momento de decidir qué judíos debían ser convertidos y de qué modo.
- C) La relación entre la praxis de Gregorio visualizada en el *Registrum* y su reflexión teológica observada en el resto de los tratados.

Sobre este último aspecto, que ocupará la tercera sección de la tesis, Boesch Gajano consideraba que no existía incoherencia en la conducta del obispo de Roma⁴⁹³, aunque apenas dedicó unas líneas a la cuestión. Acorde avancemos en el análisis de las temáticas iremos explicitando –y en algunos casos relativizando– otros aportes de este fundamental artículo que habría ameritado, por parte de la autora, una investigación más extensa, dado que muchos de los temas enunciados, no fueron profundizados en sus páginas.

La siguiente incursión en la temática, si bien breve, es el artículo de Ernst Bammel, *Gregor der Grosse und die Juden*⁴⁹⁴. En el marco del congreso *Gregorio Magno e il suo tempo*, dedicó su trabajo a analizar –principalmente– el caso del judío Nasas, quien habría erigido –según comenta Gregorio en *Ep.* III, 7–, un altar en honor a Elías en el cual comulgaban tanto hebreos como cristianos. El aporte, que trata de indagar en el potencial valor escatológico del culto desarrollado, es interesante, si bien, como veremos cuando

⁴⁹² Aquí, aunque no la autora no lo cita de modo directo, hay ecos de la posición de Bachrach sobre la elección gregoriana de la normativa.

⁴⁹³ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 42: *Mi sembra che non ci sia affatto contraddizione, al contrario rapporto organico e complementarità tra atteggiamento «pratico» e riflessione dottrinale. Alla perfidia degli Ebrei corruttori del re Reccaredo, al legame tra le pratiche giudaizzanti e l'anticristo, fa da pendant il giudizio più volte ripetuto sulle colpe degli Ebrei e i loro vizi. L'applicazione delle norme del diritto romano, cui Gregorio si impegna, vuol dire certo difesa del loro diritto di esistere e di esercitare il culto, ma vuole anche dire riconoscimento di quella condizione di inferiorità che era la giusta punizione per le colpe del popolo di Israele. E ancora la scarsa attenzione alla conversione nella prassi quotidiana si accorda con l'idea di una conversione lasciata per la fine dei tempi, secondo una dottrina ormai tradizionale.* Vemos como Boesch Gajano se encuentra en la misma línea que utilizará Drews decenios más tarde para analizar a Isidoro, respecto de que la profecía que veía la conversión de los judíos en el fin de los tiempos, quitaba urgencia a la búsqueda de conversión de los hebreos por parte de ciertos hombres de Iglesia.

⁴⁹⁴ BAMMEL, E., “Gregor der Grosse und die Juden”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, *op. cit.* pp. 283-291.

tratemos la misiva, el tema no autoriza un estudio más extenso dado que es la única comunicación en la que aparece un caso del género.

Del mismo año data *Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu Moralia in Job 35,26* de Benedetto Calati⁴⁹⁵, quien, desde una perspectiva confesional, analizó la escatología gregoriana vinculada a los judíos en los *Moralia* en particular y en la obra del Papa en general. El autor, sin realizar demasiados aportes, recuerda los varios pasajes en donde Gregorio, a partir –principalmente– de dos versículos paulinos (*Romanos* 11, 25-26), anunciaba que los judíos “retornarían” a la fe en el fin de los tiempos.

Un artículo escasamente citado en la bibliografía sobre Gregorio –probablemente por la barrera idiomática– es *Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden* de Ernst Baltrusch, publicado en 1994⁴⁹⁶. El autor se centró específicamente en redefinir el vínculo entre el *Consul Dei* y la legislación de Justiniano, utilizando las epístolas dedicadas a los judíos –que contabiliza en 28, dado que incluye las destinadas a los samaritanos– como ejemplo de su posición. En esencia, Baltrusch considera que el apego del obispo de Roma a la legislación de Justiniano no era tan alto como se consideraba y que, en efecto, Gregorio no solo apelaba al *Codex Theodosianus* sino que realizaba interpretaciones propias que excedían el espíritu de la normativa. El énfasis del autor, a diferencia de Bachrach, no se centra en la fuerza del colectivo judío, sino en la autonomía de Gregorio Magno, quien, ante problemas más acuciantes, acomodaba e interpretaba las leyes acorde a sus intereses. El artículo, como veremos cuando analicemos las cartas en particular, es rico y muestra enfoques originales, en una apuesta por iluminar la autonomía de Gregorio frente a la ley, diferencia clara con los planteos de Solomon Katz. Por otra parte, encontramos algunos ecos de Graetz, dado que Baltrusch también tilda de cristianos fanáticos a hombres como el obispo de Terracina quien, como veremos, había expulsado a los judíos de sus sinagogas en dos ocasiones⁴⁹⁷.

Rober Markus ha sido otro de los especialistas en Gregorio que se ha aproximado a la temática judía. En su ya citado *Gregory the Great and his World* dedica una pequeña

⁴⁹⁵ CALATI, B., “Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu *Moralia in Job 35,26*”, *Judaica*, v. 47, n. 1, 1991, pp. 31-37.

⁴⁹⁶ BALTRUSCH, E., “Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden”, *op. cit.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

sección al problema judío apoyándose en la bibliografía previa⁴⁹⁸. Dos años antes, en 1995, había consagrado una ponencia exclusivamente al problema, aunque centrando su atención no en el *Registrum* sino en el resto de los tratados gregorianos. En *The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos*, el húngaro se dedicó a analizar al judío en tanto figura simbólica⁴⁹⁹. Así, ya no estudió a los hebreos históricos de las epístolas sino, como ya advertimos, al *Gregory's Jew*, al judío en el discurso de Gregorio. Construyendo un contrapunto con Agustín, Markus observaba como el *Consul Dei* erigía una imagen del hebreo que operaba como metáfora del individuo cerrado al entendimiento. La ceguera intelectual del judío, en la cosmovisión gregoriana, era mayor a la que había considerado el hombre de Hipona, dado que, siempre siguiendo la línea de razonamiento del obispo de Roma, todos los indicios ya habían demostrado con claridad el error de aquellos que habían rechazado a Cristo⁵⁰⁰. Volveremos a las ideas-núcleo de este *paper* en la tercera sección de la Tesis.

Fundamental para la investigación sobre Gregorio y los judíos ha sido *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, de Jeremy Cohen, publicado en 1999. El libro comienza analizando la posición agustiniana frente al judaísmo, estudiando luego, en relación a ella, los discursos de Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Agobardo de Lyon⁵⁰¹. La sección gregoriana capta con precisión la dicotomía entre el Gregorio de las epístolas y el del resto de sus tratados⁵⁰². Si bien el trabajo no llega a profundizar el estudio del *corpus* heurístico gregoriano, tanto sus premisas como sus conclusiones son valiosas. Para Cohen la doctrina de los judíos como *testes ueritatis* ya no era operativa en el *Consul Dei*, un hombre ante un escenario evidentemente más cristianizado –los ecos del artículo de Markus son claros– que el que había visto Agustín. A pesar de ello, su praxis, siempre siguiendo a Cohen, no se había alejado de la línea que pregonaba la posición agustiniana en sintonía, a su vez, con la tradición jurídica romana⁵⁰³.

⁴⁹⁸ MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, op. cit., pp. 76-80.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, op. cit.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 7: *The Jew was Augustine's metaphor for the constant peril of premature closure of the Christian understanding. Like Augustine's, Gregory's Jew also stood as a metaphor for the failure of transcendence, but his Jew had much easier work to do, and, conversely, failure in it was the more blameworthy.*

⁵⁰¹ COHEN, J., *Living Letters of the Law*, op. cit.

⁵⁰² El capítulo referido a Gregorio Magno (73-94) se denomina “Between *sicut Iudaeis* and *Aduersus Iudaeos*”. Las dos secciones del capítulo llevan tales nombres: *Sicut Iudaeis* y *Aduersus Iudaeos*.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 94: *Whereas the Jew had provided exegetical and historical continuity in Augustinian thought, he now signified disunity and discontinuity in Gregory's Christian scheme of things. This pope's meticulous,*

Acercándonos a la actualidad, en 2009 Darius Makuja publicó *Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking 'true' Conversions*. El artículo –desprendimiento de su tesis doctoral en la Universidad de Saint Louis– se encarga solamente del *Registrum*⁵⁰⁴. Comparando la política de Gregorio I frente a la normativa de los cuerpos jurídicos imperiales, concluye “*Gregory’s pastoral strategies of flexibility and adaptation applied to the Church’s relationship to the Jewish Community*”. Si bien el trabajo es excesivamente descriptivo, es de rescatar la posición del autor en relación a la autonomía de Gregorio, quien, si bien apela a la ley, no lo hace de un modo mecánico y se orienta, sutilmente, a la conversión, en el marco de un horizonte escatológico percibido como cercano⁵⁰⁵.

El derrotero de los estudios sobre Gregorio y los judíos se encuentra jalonado, además, por menciones al epistolario gregoriano –generalmente breves– insertas en obras generales, tanto sobre judaísmo como sobre la Antigüedad Tardía y la Edad Media en general. El *Registrum*, como hemos dicho, es un hito inevitable para aquellos que rastreen los vínculos entre judíos y cristianos en el ocaso de la Antigüedad Tardía⁵⁰⁶. Comencemos, ahora sí, a sistematizar la información que nos provee el epistolario.

perhaps obsessive concern for proper order, coupled with his veneration of tradition, perpetuated and institutionalized the right of Jews to live as Jews in Christendom. Yet the Jew of Christendom, whose survival Augustine had considered effectively harmless and instructive, endures as the enemy in Gregorian doctrine. The demeaning but otherwise restrained Augustinian descriptions of the Jews as book-bearing slaves, desks, librarians, and "guardians of our books" (capsarii, scriniaria, librarii, custodes librorum nostrorum) simply do not appear in Gregory's writings. His Jews serve the interests of Antichrist and the devil. To perfect Christian unity, the church must work vigorously to convert them, albeit while observing the practical dictates of "Slay them not". Augustine had constructed the Jew as a fossilized relic of antiquity, a Jew who, in fact, had never existed. Doctrinal and hermeneutical factors may have caused Pope Gregory the Great to retreat from the logic of these Augustinian constructions, but hardly in order to abandon the policy they had spawned. Ambivalence and contradiction continued to characterize constructions of Jews and Judaism in Christian theology; the constructions themselves, embedded in the dictates of Christian theology and hermeneutics, continued to enjoy a life of their own.

⁵⁰⁴ MAKUJA, D.O., “Gregory the Great, Roman Law and the Jews : Seeking ‘true’ Conversions”, *Sacris Erudiri*, n. 48, 2009, pp. 35-76.

⁵⁰⁵ Tal visión ya había sido enfatizada, como hemos visto, por Bachrach.

⁵⁰⁶ Todas las obras monográficas sobre Gregorio Magno que hemos citado en la primera sección de la tesis, poseen breves menciones a la temática judía. A la lista deben sumarse los siguientes trabajos: BERLINER, A., *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Kauffmann, Frankfurt, 1893; VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, Mayer & Müller, Berlín, 1895-1896; WILLIAMS, A.L., *Adversus Judaeos: A bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935; DUBNOW, S., *Manual de la historia judía: desde los orígenes hasta nuestros días*, Judaica, Buenos Aires, 1944; ROTH, C., *The History of the Jews of Italy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1946; MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino, 1963; SYNAN, E., *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, Nueva York, 1965; POLIAKOV, L., *The History of Anti-semitism*, Schocken Books, Nueva York, 1974; KRAUSS, S., *The Jewish-Christian Controversy from the earliest time to 1789*, Mohr Siebeck, 1995 (edición y revisión de HORBURY, W.); GANDOLFO, E., *Gregorio Magno. Servo dei servi di Dio*, Librería Editrice Vaticana,

FISONOMÍA DE LAS COMUNIDADES JUDÍAS

En este apartado nos proponemos analizar, a partir del *Registrum*, la fisonomía de los colectivos judíos de la Península Itálica. En primer lugar, estudiaremos los espacios en los cuales habitaban los judíos, con el fin de rastrear, de existir, pautas de asentamiento. A continuación, relacionado a ello, observaremos las actividades económicas desempeñadas por los judíos; aquellas, claro está, que el epistolario nos revela. En tercer lugar, relacionado a los ítems previos, pondremos la lupa en las vinculaciones existentes entre distintos colectivos judíos con el fin de establecer hipótesis sobre el grado de homogeneidad cultural que podrían haber presentado los distintos conglomerados hebreos de Europa Occidental. Por último, en la misma línea, buscaremos, a través de la escasa información que nos ofrece el *Registrum*, arrojar algo de luz sobre las características culturales de los judíos de fines del siglo VI y principios del VII.

Aspectos geográficos y demográficos.

Las 26 epístolas referidas a judíos permiten conformar un mapa relativamente seguro de las zonas donde se registraba su presencia:

| Región | Cantidad de referencias a sitios habitados o frecuentados por judíos ⁵⁰⁷ | Ciudades mencionadas | Epístolas |
|--|---|-------------------------------|---|
| Península Itálica | 22 | Ver tabla n. 3 | Ver tabla n. 3. |
| Galia | 4 | Marsella – Arlés | I, 45; IX, 105 ⁵⁰⁸ ; IX, 214; IX, 216 ⁵⁰⁹ |
| Galia Narbonense (bajo control visigodo) | 1 | Narbona | VII, 21 |
| Hispania | 1 | No menciona ciudad específica | IX, 229 |

Tabla 2. Sitios con presencia judía en Europa Occidental a través del *Registrum*.

Vaticano, 1998; AMSTRONG, G., WOOD, I. (eds.), *Christianizing Peoples and Coverting Individuals*, Brepols, Turnhout, 2000; LEWIN, A. (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001.

⁵⁰⁷ Una misma epístola puede referir a más de un sitio.

⁵⁰⁸ Se trata de judíos insertos en el comercio de esclavos entre la Galia y Nápoles. No queda claro, en la misiva, el lugar de asentamiento, si bien se tiende a considerar que habitaban en territorio napolitano. Volveremos, sobre esto, en el apartado dedicado a los *mancipia*.

⁵⁰⁹ Las epístolas IX, 214 y IX, 216 repiten el párrafo referido a judíos. Una fue enviada a Brunegilda –regente de Teodeberto II y Teodorico II– mientras que la otra a estos jóvenes monarcas merovingios. Brunegilda sería desplazada de la regencia por Teodeberto II ese mismo año, debiéndose refugiarse en Orleans bajo la tutela del también joven Teodorico II.

| Región | Ciudad | Epístola |
|-------------------------------|--|---|
| Sicilia (10 registros) | | |
| | Palermo | VIII, 25; IX, 38; IX, 40 |
| | Agrigento | VIII, 23 |
| | Mesina | VII, 41 |
| | Sin mencionar ciudad específica de Sicilia | I, 42; I, 69; II, 50; V, 7 |
| Campania (7 registros) | | |
| | Nápoles | VI, 29; IX, 105 ⁵¹⁰ ; XIII, 13 |
| | Terracina | I, 34; II, 45 |
| | Venafro | I, 66 ⁵¹¹ |
| | No menciona ciudad específica de Campania | IV, 31 |
| Lacio (3 registros) | | |
| | Roma | I, 45 ⁵¹² ; VIII, 25 ⁵¹³ ; XIII, 1 ⁵¹⁴ . |
| Cerdeña (2 registros) | | |
| | Cagliari | IV, 9; IX, 196 |
| Liguria (1 registro) | | |
| | Luni | IV, 21 |

Tabla 3. Sitios con presencia judía en la Península Itálica a través del *Registrum*.

⁵¹⁰ Sobre esta epístola, remitimos a la nota n. 508.

⁵¹¹ Se trata de la compra, por parte de un judío, de objetos sagrados de la Iglesia de Venafro. Gregorio exige, en la comunicación, que el judío sea convocado ante las autoridades locales, por lo que podríamos estar ante un hombre con residencia fija en la ciudad. No obstante, también podría tratarse de un comerciante itinerante. Blumenkranz creyó ver en esta comunicación la presencia de un orfebre judío. Como veremos en el apartado pertinente, la evidencia parece indicar que estamos ante un comerciante. Sobre esta epístola en particular, MOFFA, F., "Un grave delitto di Venafro in una lettera di Gregorio Magno", *Almanacco del Molise*, v. 17, 1985, pp. 271-276.

⁵¹² Si bien la epístola habla de judíos galos, son hombres que residen en Roma quienes elevan la queja al pontífice. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 591], 8-12: *Plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos*. Muchos hombres de la religión judía, que permanecen en esta provincia y constantemente viajan hacia las regiones de Marsella por distintos negocios, nos han traído la noticia de que muchos de los judíos asentados en aquellas partes son conducidos hacia la fuente bautismal, más con la fuerza que con la predicación. Traducción propia.

⁵¹³ Se trata de una epístola enviada a Palermo con motivo de la toma de las sinagogas donde Gregorio afirma que son los judíos de Roma los que protestan en nombre de sus correligionarios de Palermo. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 25 [junio, 598]: *Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data uos ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat*. Esto –lo que los habitantes judíos en esta ciudad de Roma se quejaron ante nosotros, a favor de quienes habitan en Palermo– lo muestra la petición dada a vos por ellos e incluida más abajo.

⁵¹⁴ La referencia no es directa dado que Gregorio no nombra específicamente a los judíos sino que refiere a la práctica del *shabat* en algunos segmentos de la población cristiana de Roma. Como veremos, es difícil dirimir si se trata de una práctica judaizante producto de la presencia de colectivos hebreos en la *ciudad eterna* o de una interpretación alternativa de las escrituras.



Mapa 2. Sitios con presencia judía según el *Registrum*. Nótese que 5 epístolas enviadas a Sicilia no señalan la ciudad en la cual se desarrollaban los hechos, por lo que no pueden ser rotuladas en el mapa. Este hecho no debe hacernos perder de vista la centralidad de Sicilia en la muestra. El mapa es de nuestra autoría.

Al igual que en el análisis epigráfico, el norte de la Península Itálica aparece escasamente representado. Por otra parte, el centro gana relevancia, siendo el destinatario de 9 epístolas mientras que 10 comunicaciones referidas a judíos son enviadas a Sicilia⁵¹⁵. La infrarrepresentación de Roma es sin dudas producto de la gestión directa de Gregorio

⁵¹⁵ Por otra parte, como ya advertimos, otras dos comunicaciones hablan de presencia samaritana en la isla: VI, 30 [abril, 596] y VIII, 21 [mayo, 598] de Catania y Siracusa respectivamente.

sobre la ciudad, sin necesidad de apelar a epístolas. Fuera del orbe itálico, aparecen Hispania, la Galia narbonense –también bajo control visigodo– y la Galia merovingia.

Si nos ceñimos a Italia, exceptuando a Venafro, todas las ciudades enlistadas se encuentran en la costa. Tal aspecto, sin dudas, podría revelar la importancia del comercio para los judíos. De hecho, la propia Venafro aparece en una epístola en la que, como veremos, se observa un judío actuando como comerciante. No obstante, en breve demostraremos que el *Registrum* gregoriano muestra una gama ocupacional variada, en lo que a judíos respecta, que involucra tanto a comerciantes como a terratenientes y a colonos. Ello no implica negar, sin embargo, que el comercio haya ocupado un lugar importante en los colectivos judíos. No debemos perder de vista, sin embargo, que el epistolario nos otorga información de aspectos sensibles para Gregorio, siendo el comercio –sobre todo el de esclavos– tema de gran relevancia y visibilidad, por lo que podríamos estar sobredimensionado el fenómeno. Pero no nos adelantemos aún.

Es de resaltar, también, que las ciudades mencionadas son, en general, importantes núcleos urbanos en el contexto de la época, a excepción –en términos relativos– de Terracina y Venafro. No estamos afirmando que los judíos solo se hayan asentado en grandes nodos, pero los únicos datos concretos de los que disponemos señalan tales sitios. Nos encontraremos, no obstante, con colonos en tierras de la Iglesia que habitaban, con toda probabilidad, en la campiña y no en una ciudad⁵¹⁶. La sinagoga de Bova Marina, distante de centros urbanos importantes nos dio otro indicio del probable asentamiento judío en sitios de menor visibilidad.

Por otra parte, es pertinente aclarar que esta distribución no es una muestra completa de la presencia hebrea en la región. En primer lugar, existe una sobrerrepresentación del sur, principalmente de Sicilia, en todo el epistolario. Ello responde tanto a los espacios en los que Gregorio podía efectivamente operar –gran parte del norte estaba bajo control longobardo– como a la propia importancia de Sicilia en los circuitos económicos de Roma. En el exhaustivo trabajo de Robert Markus se observa que el 51,5% de las epístolas –casi la mitad de ellas a Sicilia– fueron dirigidas a la Italia *Suburbicaria* mientras que solo el 14,4% tuvo como destino la *Annonaria*, la mitad de ellas para Rávena⁵¹⁷. Milán, por ejemplo,

⁵¹⁶ Véase el apartado referido a las actividades económicas.

⁵¹⁷ MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, op. cit., p. 209.

recibió menos de cinco comunicaciones dado que el episcopado se encontraba exiliado en Génova, ciudad que, por su parte, solo fue el destino de 25 misivas. Es de resaltar que Rávena, donde se envió un gran número de comunicaciones, no registra menciones de judíos cuando, para tiempos de Teodorico –como vimos– hay evidencia textual de presencia hebrea. Luni, bajo control bizantino hasta el siglo VII, es la única ciudad del norte donde el epistolario menciona la existencia de judíos. En relación a ello tampoco debemos olvidar que Gregorio solo enviaba epístolas cuando surgía un inconveniente que debía ser resuelto. Si los judíos de Rávena no sufrieron usurpaciones de sinagogas o no llegaron al obispo de Roma noticias sobre posesión de esclavos cristianos por parte de aquellos, lo más probable es que no fueran mencionados en el *Registrum*. El silencio, así, no confirma la ausencia de judíos.

Si aplicáramos el mismo tipo de análisis estadístico utilizado por Markus, pero acotado a las epístolas referidas a judíos, la proporción sería la siguiente:

| Región | Epístolas referidas a judíos | Epístolas totales del <i>Registrum</i> |
|--|------------------------------|--|
| Italia suburbicaria (incluidas las islas) | 80, 76% | 51, 5% |
| Italia annonaria | 3, 84% | 14, 4% |
| Galia | 11.56% | 9, 8% |
| Hispania | 3, 84% | 1 % |
| Otras regiones | - | 23, 3% |

Tabla 4. Proporción de epístolas enviadas a cada región.

Ya hemos afirmado que esta muestra no refleja mecánicamente la distribución de los judíos dado que las misivas gregorianas solo aparecían cuando un problema latente debía ser solucionado. Hemos visto, además, que la proporción de epístolas enviadas al sur fue mayor que al resto de las regiones y que el interés primario del *Consul Dei* –así como también su capacidad efectiva de acción– se encontraba en el centro y en el sur de la Península. No obstante ello, en el caso de las cartas referidas a judíos, la proporción de estas regiones es mayor a la del epistolario general, hecho que no puede ser pasado por alto. Hispania y Galia –si bien la muestra es muy pequeña como para arrojar datos certeros–

poseen niveles de representatividad muy bajos y, en definitiva, similares a la proporción global del *Registrum*.

Además, debe destacarse la parcial concordancia entre material epigráfico y el *Registrum* en relación a la geografía judía. Ciertamente es que en el epistolario no aparecen representadas ciudades del sur de la Península como Tarento o Venosa que, como hemos visto, son relevantes en el acervo epigráfico. Pero Venosa se encontraba bajo control longobardo⁵¹⁸ y Tarento solo recibió dos epístolas en todo el pontificado gregoriano⁵¹⁹. El norte, aquí la coincidencia es plena, apenas aparece en ambos grupos de registros. Debemos insistir en que la coincidencia no habilita una lectura que descarte una presencia importante de judíos en la zona –hemos observado, a través de Casiodoro y del Anónimo Valesiano judíos en Génova, Rávena y Milán– pero es difícil no pensar, en base a lo expuesto, que las comunidades judías del centro y del sur tenían más peso en el período gregoriano. En cuanto a Roma, podemos afirmar que la presencia judía allí poseía suficiente fuerza como para elevar reclamos al pontífice y obtener respuestas contundentes, incluso en nombre de hebreos de otras ciudades⁵²⁰. Recordemos que solo cinco inscripciones judías de Roma fueron datadas, si bien con serias dudas, en el siglo V⁵²¹, por lo que es necesario remarcar que el silencio epigráfico no implica mecánicamente ausencia.

Respecto de las ciudades y regiones mencionadas en el *Registrum*, solo encontramos a Nápoles en el material epigráfico contemporáneo a Gregorio. No obstante, existe un número respetable de inscripciones judías provenientes de Sicilia datadas hacia los siglos IV y V⁵²², así como también importantes restos arqueológicos que, desafortunadamente, no arrojaron una cantidad sustancial de inscripciones⁵²³. Nuevamente, los hallazgos se

⁵¹⁸ A Venosa, bajo control longobardo, Gregorio no dirigió misiva alguna.

⁵¹⁹ Tarento, dominada por los bizantinos fue el destino de solo dos comunicaciones: GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 44 [junio, 593]; XIII, 22 [febrero, 603]. La ciudad también aparece mencionada en III, 45 [junio, 593].

⁵²⁰ Remitimos a la nota n. 513 sobre la presión ejercida por los judíos romanos en nombre de los de Palermo. Profundizaremos este y otros casos en la sección dedicada a los vínculos entre comunidades judías distantes.

⁵²¹ Reenviamos a la nota n. 268.

⁵²² *JIVE I* n. 143 (Taormina); nn. 145-150 (Catania); nn. 151-152 (Siracusa); n. 154 (Noto Vecchio); n. 155 (Chiaromonte Gulfi); n. 156 (Comiso); nn. 157-159 (Sofiana); n. 160 (Agrigento).

⁵²³ Véase a GEBBIA, C., “Comunità ebraiche nella Sicilia imperiale e tardo antica”, *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, v. 75, 1979, pp. 241-275; COLAFEMMINA, C., “Ipogei ebraici a Sicilia”, en AA.VV., *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492*, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma, 1995, pp. 304-329. *Ibid.*, “Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sícula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta”, *op. cit.*; BUCARIA, N., “I beni culturali ebraici in Sicilia”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 70, n. 3, 2004, pp. 145-162.

realizaron, en general, en ciudades costeras. Uno de los registros epigráficos, en efecto, refiere a Agrigento, lugar donde, según el *Registrum* gregoriano, aún vivían judíos. Otros seis epitafios datados en el siglo V fueron descubiertos en Cerdeña –uno de ellos en Cagliari– por lo que también allí se corroboraría la continuidad del asentamiento judío⁵²⁴.

Recordemos, además, que Venafro es mencionada en *JJWE I* n. 27. Si bien la inscripción, datada entre los siglos V y VI, es napolitana, uno de los enterrados es vinculado a la ciudad en la cual un judío había comprado artículos sagrados de la iglesia local según veremos en la epístola I, 66⁵²⁵. No olvidemos, tampoco, que una misiva de Gelasio I que ya hemos trabajado, mencionaba la existencia de un poseedor de esclavos, judío, en la Venafro del siglo V⁵²⁶.

En cuanto a Hispania, no existen dudas sobre el peso de los colectivos hebreos en la región, como se observará claramente a partir del derrotero del reino visigodo en el siglo VII. Misma conclusión se aplica a Narbona, región bajo control visigodo que será considerada por Julián de Toledo como el prostíbulo de los judíos, si bien la afirmación se inserta en el contexto de un ataque al conjunto de la población de la región⁵²⁷. La zona fue exceptuada, incluso, de las duras medidas antijudías de Égica en el Decimoséptimo Concilio de Toledo⁵²⁸. Aún en plena acometida visigoda, hacia el segundo año del reinado de Égica -en el 688-689- el judío narbonense Paragoro hizo inscribir en el epitafio de sus

⁵²⁴ PERANI, M., “Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: Testimonianze storiche e archeologiche”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 57, 1991, pp. 305-344; *Ibid.*, “Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna”, en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia*, *op. cit.*, pp. 147-164. Para un período más tardío, aunque referenciando al aquí presentado, ABULAFIA, D., “Gli ebrei di Sardegna”, VIVANTI, C., (comp.) *Gli ebrei in Italia, Annali della storia d'Italia*, v. XI, Torino, 1996, pp. 83-94. Sobre Cerdeña en general, en el período de Gregorio Magno, RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna*, *op. cit.*

⁵²⁵ Además de la epístola aquí tratada, solo la VI, 11 [septiembre, 595] refiere a tal ciudad. A partir de tal misiva se infiere la caída de Venafro en manos longobardas en los años sucesivos. Sobre el contenido de la epístola VI, 11, véase BAVANT, B., “Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique”, *op. cit.*, p. 62.

⁵²⁶ Véase el apartado dedicado a Gelasio.

⁵²⁷ JULIÁN DE TOLEDO, *Historia rebellionis Pauli*, 5, 15 (KRUSCH, B. – LEVISON, W. (eds.), *Historia Wambae regis. Auctore Iuliano episcopo Toletano*, MGH, Hanóver - Leipzig, 1910, p. 504): *Iudaeorum blasphemantium prostibulum*. La afirmación se da en el contexto de la rebelión del duque Paulo contra el rey Wamba. Por lo tanto, algunos, como Cordero Navarro, han dudado del peso demográfico de la comunidad judía de la región. CORDERO NAVARRO, C., “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *op. cit.* p. 15.

⁵²⁸ Tal como señala Cordero Navarro, algunos lectores, como Thomson, han considerado que la excepción intentaba evitar nuevas rebeliones mientras que otros, como García Moreno, afirmaron que las comunidades judías ya se encontraban debilitadas por la peste y la guerra, hecho que llevó al concilio a no considerar necesario llevar allí las medidas. CORDERO NAVARRO, C., “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *op. cit.* p. 28.

hijos la fórmula שלום על ישראל (*shalom al Israel*, Paz a Israel) sin miedo a represalias⁵²⁹, hecho que pone en tela de juicio la efectividad de la legislación monárquica referida a judíos, al menos en la *Septimania*. Por último, la presencia judía en la Galia merovingia se encuentra bien documentada, como vimos, en Gregorio de Tours. Debemos recordar que, según narraba el turonense, los judíos que no habían aceptado el bautismo en Clermont habían emigrado a Marsella. Si seguimos a Gregorio Magno, algunos de los judíos de tal ciudad estaban siendo sometidos, también, a conversiones forzadas⁵³⁰.

¿Es posible establecer algún tipo de consideración demográfica en base a la documentación? En principio no, porque el *Consul Dei* no provee datos numéricos sobre la población judía. Podemos, sin embargo, esbozar algunas intuiciones. Por ejemplo, se puede considerar que en Palermo existía un número importante de hebreos dado que se habla de la toma de las sinagogas, en plural, de la ciudad⁵³¹. En cuanto a Roma, la capacidad de operar políticamente en nombre de otras comunidades, podría estar indicándonos la presencia de un colectivo judío de una magnitud importante⁵³². También habrán tenido suficiente fuerza numérica los judíos de Nápoles⁵³³, Terracina⁵³⁴ y Cagliari⁵³⁵, sitios desde los cuales habían viajado para exponer ante el Papa sus reclamos, obteniendo siempre respuestas positivas. Debemos aceptar, como veremos luego, que con toda probabilidad, los judíos de Palermo representaban un número más alto dado que contaban con varios complejos sinagogales

⁵²⁹ *JJWE I*, n. 189.

⁵³⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 589]. Analizaremos esta epístola más adelante.

⁵³¹ *Ibid.*, VIII, 25 [junio, 598], 16-18: *Quousque ergo causa ipsa finem accipiat, a consecratione locorum quae ablata dicuntur fraternitas se uestra suspendat*. Entonces, hasta que esta causa llegué a su fin, tu fraternidad deje en suspenso la consagración de los lugares que, se dice, fueron sustraídos [a los judíos]. Traducción propia. Con más claridad en *Ibid.*, IX, 38 [octubre, 598], 2-5: *Ante aliquantum tempus Victori fratri et coepiscopo nostro scripsimus ut, quoniam quidam Iudaeorum data nobis petitione questi fuerunt synagogas in ciuitate Panormitana positas cum hospitiiis suis fuisse ab eo irrationabiliter occupatas...* Hace cierto tiempo escribimos a nuestro hermano y coepiscopo, que ciertos judíos se lamentaron a través de una petición dada a nosotros, de que las sinagogas en la ciudad de Palermo, junto a sus albergues anexos, habían sido irracionalmente ocupadas por él... Traducción propia.

⁵³² Remitimos a la nota n. 513 sobre la presión ejercida por los judíos romanos en nombre de los de Palermo. Profundizaremos este y otros casos en la sección dedicada a los vínculos entre comunidades judías distantes.

⁵³³ *Ibid.*, XIII, 14 [noviembre, 602]: *Iudaei siquidem Neapolim habitantes questi nobis sunt...* En efecto, los judíos que habitan en Nápoles se han quejado ante nosotros. Traducción propia.

⁵³⁴ *Ibid.*, I, 34 [marzo, 591]; II, 45 [591, septiembre – 592, agosto]. En la primera epístola es un judío llamado José, al que Gregorio entrega la carta con sus órdenes, quien había llevado la queja al papa. En la segunda misiva Gregorio habla directamente de la queja de los judíos terracinenses: *Supplicauerunt nobis Hebraei Terracinae degentes...* Nos suplicaron los hebreos que habitan en Terracina. Traducción propia.

⁵³⁵ *Ibid.*, IX, 196 [julio, 599], 2: *Iudaei de ciuitate uestra hic uenientes...* Los judíos, viniendo aquí desde tu ciudad. Traducción propia. Nótese que los judíos de Cagliari viajan a Roma para exponer sus problemas, hecho que nos habla de vías de comunicación relativamente abiertas. Volveremos sobre el tema en el apartado siguiente.

mientras que los terracineneses apenas tenían una casa de culto, la cual Gregorio ni siquiera rotula como sinagoga.

Es válido recordar que la defensa de Nápoles, como narraba Procopio, había descansado parcialmente en los judíos, no solo en cuanto al aprovisionamiento sino también en la defensa de una sección de la muralla. Es posible pensar que Gregorio, siempre agudo políticamente y consciente del peligro longobardo, haya tenido en cuenta la importancia de tal sección de la población a la hora de encarar la defensa. Aunque nos encontramos en el plano hipotético, creemos, en base a las reacciones de Gregorio, que los judíos de las ciudades citadas poseían un peso demográfico respetable, hecho que, junto a otros que veremos, impulsaba al obispo a llevar adelante una política moderada. Volveremos, sobre esto, más adelante.

Entonces, ¿qué podemos concluir de la geografía del asentamiento judío a partir del *Registrum*? En relación a la Península Itálica, región para la cual el *Registrum* otorga una importante cuantía de información, es posible afirmar que los judíos vivían en centros urbanos relevantes. Roma y Nápoles, dos de las ciudades más importantes del período presentan información segura sobre la vitalidad de los colectivos judíos durante el siglo VI. En línea con la epigrafía, el norte de la Península aparece poco reflejado en el *Registrum*. La ubicación costera de la casi totalidad de las ciudades con población judía confirmada, pone de relieve la importancia del comercio para los judíos. Estos colectivos urbanos, como veremos, fueron aquellos con mayor capacidad de presión y supervivencia, a diferencia de sitios con población judía escasa o dispersa, en los cuales los hebreos obtendrán menos respuestas e, incluso, serán objeto de intentos de conversión por parte del propio Gregorio⁵³⁶.

No obstante, como ya hemos afirmado, estas conclusiones pueden ser matizadas. No conocemos los espacios precisos donde vivían los colonos judíos de Sicilia, así como tampoco tenemos certezas sobre si Gregorio refería a otros poblados en las epístolas donde no se mencionan ciudades. La sinagoga de Bova Marina, creemos, indica que el asentamiento judío no se limitaba a urbes de renombre. Por otra parte, la presencia longobarda y la correspondiente merma de comunicaciones gregorianas dirigidas hacia las regiones habitadas por tal pueblo, nos impiden conocer la existencia de judíos en tales

⁵³⁶ Véase, en los apartados subsiguientes, el trato que recibieron los colonos judíos.

sitios, hecho que minimiza los ecos de la presencia judía en el norte. Del mismo modo, la ciudad de Venosa, tan bien representada en el registro epigráfico está ausente en el epistolario gregoriano, no solo en relación a los judíos sino en general. Por último, la importancia del grano siciliano para la supervivencia de Roma, generaba una dependencia que se traducía en una mayor preocupación papal por los asuntos de la isla, realidad que, como vimos, impactó en la cantidad de misivas hacia allí enviadas y, por ende, podría estar llevando a un sobredimensionamiento de la presencia judía en la región.

Pero más allá de tales precauciones y suposiciones, sabemos con certeza que en Agrigento, Cagliari, Luni, Mesina, Nápoles, Palermo, Roma, Terracina y Venafro vivían judíos. Que todas estas ciudades –menos Luni– sean del centro y del sur de la Península itálica, así como también en Sicilia y en Cerdeña, no puede ser, a pesar de las limitaciones de la evidencia, pasado por alto.

Vínculos entre comunidades judías

Un aspecto que había mencionado de modo tangencial Sofia Boesch Gajano, era la posibilidad de observar, a través del *Registrum epistularum*, los vínculos existentes entre diversos colectivos judíos. Los judíos de Roma, como hemos ya observado, recurrieron al pontífice para solucionar los problemas de sus correligionarios de Arlés, Marsella y Palermo. Obtuvieron –trataremos sobre esto en sendos apartados específicos– respuestas claras que, en algunos casos como el del repudio a la conversión forzada, tuvieron importantes ecos en el Medioevo. Podemos suponer, incluso, que cuando los judíos de Cagliari o de Terracina acudieron a Gregorio Magno con el fin de denunciar ciertas acciones en su contra, mantuvieron contactos con los hebreos de Roma.

El comercio, a su vez, potenciaba los vínculos intercomunitarios. Aquellos que advirtieron a Gregorio sobre las conversiones forzadas en la Galia eran comerciantes que unían continuamente ambos puntos⁵³⁷. Mercaderes judíos que habitaban –o frecuentaban– Nápoles son quienes argumentaron que sus compras de esclavos en la Galia habían sido

⁵³⁷ Es pertinente volver a citar el pasaje. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 591], 8-12: *Plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes...* Muchos hombres de la religión judía, que permanecen en esta provincia y constantemente viajan hacia las regiones de Marsella por distintos negocios. Traducción propia. Nótese la utilización del adverbio *subinde*, hecho que manifiesta frecuencia.

comisionadas por funcionarios estatales⁵³⁸. Cuando analicemos los *Dialogi* veremos, también, a un judío en viaje desde la Campania hasta Roma, circulando por la Apia⁵³⁹.

En un plano general, el hecho de que hombres de Cagliari, Terracina o Nápoles se acercaran a Roma para operar políticamente, relativiza las lecturas catastrofistas sobre el estado de la Península Itálica en el período gregoriano. Sin olvidar los problemas demográficos, económicos, políticos y militares que afrontaba la región, es importante tener en claro que, ante la toma de una sinagoga, una delegación de Cagliari se dirigió a Roma. Ciertamente es que Gregorio no menciona a judíos de Palermo en la *ciudad eterna*, pero no debemos deducir de ello la falta de comunicación entre Sicilia y la ciudad papal, precisamente porque era el grano siciliano el que abastecía a tal urbe y, si bien con problemas en algunas oportunidades, el cereal nunca dejó de llegar.

¿Por qué razón nos interesa enfatizar la asiduidad de contactos entre colectivos judíos distantes? Cuando analizábamos la epigrafía y vislumbrábamos el avance del hebreo y del nombre bíblico, mencionamos la incipiente tendencia a la hebraización y rabinización del judaísmo diaspórico, visible tíbiamente en el siglo VI y ya plenamente desarrollada en el IX. Para que esto sucediera, era necesario que existieran vasos comunicantes entre las comunidades judías de Babilonia, Palestina y Europa. Creemos que la información del *Registrum epistularum*, si bien fragmentaria, otorga otro elemento para apuntalar la verosimilitud del avance del judaísmo de corte oriental en Europa Occidental. Ciertamente, como hemos dicho y repetiremos, las epístolas gregorianas no nos muestran tal cambio: el *Consul Dei* nos habla principalmente sobre cómo funcionaban las comunidades judías en relación al contexto cristiano, pero nunca pone la lupa en la dinámica interna de los colectivos hebreos. No obstante, sí nos permite descubrir que judíos distantes entre sí cientos de kilómetros, estaban en contacto y se apoyaban mutuamente.

⁵³⁸ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599], 2-9: *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. 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.* Conocedores del celo que encendiera a tu fraternidad a favor de los esclavos cristianos que los judíos compran en los límites de las Galias, señalamos que tu preocupación nos ha agradado en gran medida de modo que también una deliberación nuestra estableciera inhibir a ellos [los judíos] de un negocio de tal naturaleza. Pero viniendo el judío Basilio con otros judíos, supimos que esta adquisición había sido encargada por distintos funcionarios del Estado y sucede que los cristianos son comprados entre los paganos de la misma manera. Traducción propia.

⁵³⁹ Reenviamos al apartado dedicado a los judíos en los *Dialogi*.

Dicho de otro modo, Gregorio no pone en evidencia el avance de la hebraización y de la rabinización pero nos muestra, indirectamente, las condiciones de posibilidad; expone, involuntariamente, los canales por los cuales la influencia del judaísmo talmúdico pudo haber avanzado. Si *JJWE I* n. 86 mencionaba⁵⁴⁰, en la Venosa del siglo VI, la presencia de *apostuli* y *rebbites* en el enterramiento de una joven, es verosímil pensar que tal acontecimiento –aunque hubiera sido extraordinario– fue conocido por judíos napolitanos, romanos y galos. Es pensable, como sucedería siglos más tarde, un corredor de influencias que comenzaba en la Puglia y llegaba a Roma, pasando por Venosa⁵⁴¹. Creemos que, dada la red de contactos entre colectivos hebreos que se ve en el *Registrum*, la influencia del judaísmo oriental se habrá expandido con velocidad por los territorios itálicos, galos e hispanos. Somos conscientes, no obstante, que las fuentes son escasas y continuamos en el plano hipotético. Creemos, sin embargo, que la afirmación es verosímil.

En relación a esto, es importante recordar que han existido debates en torno a la uniformidad del judaísmo en los primeros tramos del milenio, sobre todo en el primer siglo de la Era Común⁵⁴². Menos se ha debatido en torno al grado de homogeneidad del judaísmo a lo largo de la Antigüedad Tardía y del Alto Medioevo dado el peso que adquirió la *Mishná* y, luego, el *Talmud* completo, como elemento unificador. Se suele presuponer que, para los siglos VI y VII los diversos colectivos judíos de Europa Occidental compartían un número sustancial de elementos culturales. La evidencia, escasa, no permite corroborar tal

⁵⁴⁰ Remitimos a la sección dedicada a los estudios epigráficos.

⁵⁴¹ Bien expresado, a partir de un estudio epigráfico por COLAFEMMINA, C., “Insedimenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare”, *op. cit.*, pp. 226-227; *Dai dati messi in rilievo le colonie ebraiche pugliesi appaiono costituire, per la loro posizione al confine tra due mondi, quello bizantino e quello barbarico, gli anelli privilegiati di una catena che collega la Palestina e l’Oriente con Roma, pasando por Venosa, Benevento, Capua e da Roma prosegue per Lucca e Pavia, oltrepassa le Alpi e si prolunga sino alla valle del Reno*. Recordemos, como ya hemos anticipado, que Venosa era un paso casi obligado en el vínculo entre tales urbes y Roma. La ciudad se encontraba conectada por la Vía Apia Antigua y la menos conocida vía Hercúlea.

⁵⁴² De gran relieve ha sido el trabajo de Ed Parish Sanders así como también el debate con Jacob Neusner y otros investigadores. SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres, 1977; NEUSNER, J., *Judaism, the evidence of the Mishna*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; *Ibid.*, *Judaic Law from Jesus to the Mishna: a systematic reply to Professor E.P. Sanders*, Scholars Press, Atlanta, 1993; *Ibid.*, *Judaism. Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM, Londres, 1992; SANDERS, E. P., “Common Judaism and the synagogue in the first century”, en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue op. cit.* pp. 1-15; ALEXANDER, P., “‘The Parting of the Ways’ from the Perspective of Rabbinic Judaism”, en DUNN, J. (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135*, William Eerdmans Publishing Company, Michigan-Cambridge, 1999, pp. 1-25. Un buen estado de la cuestión en STEMBERGER, G., “Was There a ‘Maintream Judaism’ in the late Second Temple Period ”, en *Ibid.*, *Judaica Minora, op. cit.* pp. 395-410.

afirmación, pero tampoco rechazarla. Como ya hemos dicho, no tenemos certezas sobre el conocimiento de la tradición talmúdica por parte de los judíos de Europa Occidental, así como tampoco de su liturgia. La epigrafía nos ha permitido algún tipo de acercamiento, pero continuamos lejos de conclusiones firmes. El *corpus* heurístico gregoriano solo nos garantiza que los judíos estaban en contacto entre sí y, a partir de tal realidad –si bien no mecánicamente– la homogeneidad cultural era verosímil. La importancia de la religión como elemento identitario y la hostilidad de un sector de las autoridades cristianas y de segmentos de la población de tal fe, potenciaron la marcha de los hebreos hacia una unidad cultural mayor, si bien, claro está, cada una de las comunidades judías, asentada en otro territorio, poseía sus particularidades, producto de la influencia de cada medio.

Actividades económicas

- Aspectos generales

En 1864 Jules Michelet escribió:

*Le Juif est dès l'origine homme de paix, homme d'affaires. Son idéal n'est ni le guerrier, ni l'ouvrier, ni l'agriculteur. Nomade jadis, comme berger, plus tard il revient à sa vie nomade, comme colporteur, comme banquier ou brocanteur*⁵⁴³.

Si bien la afirmación de Michelet se daba en una obra algo superficial, la imagen del judío como un individuo dedicado exclusivamente a actividades centradas en la esfera de la circulación era habitual en el período y, de hecho, ha perdurado a lo largo del tiempo. No obstante, el análisis minucioso de la documentación, permitió a la crítica historiográfica, evitar tal simplificación, demostrando la existencia de un arco amplio de actividades económicas desarrolladas por los hebreos del primer milenio⁵⁴⁴. El *Registrum epistolarum*

⁵⁴³ MICHELET, J., *Bible de l'humanité*, Chamerot, París, 1864, p. 367.

⁵⁴⁴ Ningún especialista serio afirma ya que los judíos del período tardonatigo o altomedieval se hayan dedicado exclusivamente al comercio. Juster, ya en la primera década del siglo XX, ponía de manifiesta la diversidad ocupacional que existía entre los judíos hacia el siglo V d.C. Para citar otros ejemplos, Coloni, trabajaba con documentos en los cuales, incluso en el siglo XIII, se hallaban judíos vinculados a la tierra.

ha sido, en tal sentido, una herramienta fundamental al momento, no solo de conocer la estructura ocupacional de los judíos de Europa Occidental sino también el modo en el cual las decisiones de los centros de poder pudieron haber influido en las actividades económicas adoptadas por aquellos⁵⁴⁵.

Blumenkranz, que tendía a resaltar las similitudes entre judíos y cristianos, afirmaba que los hebreos llevaban a cabo las mismas actividades económicas que la mayoría, incluyendo el trabajo de la tierra. Agregaba, sobre esto volveremos, que la visibilidad de actividades como el comercio era mayor a la de la artesanía o la agricultura, por lo que las fuentes tendían a enfatizar la acción comercial de los hebreos, hecho que genera una sobrerrepresentación del fenómeno. Pakter, por su parte, recordaba que si bien los judíos tenían limitado, a través de la legislación canónica, el acceso a los esclavos, no existían normas del mismo tenor en relación a las tierras. Simonsohn, a su vez, rastreaba documentos donde se indicaba que, aún hacia el siglo VIII, los judíos poseían tierras en la Septimania y en Hispania que eran, incluso, cultivadas por cristianos. Respecto de la propia Hispania, además de algunas normas de la *Lex Visigothorum* que citaremos en breve, Raúl González Salinero a través del estudio de la *Passio mantti*, sugería la presencia de terratenientes judíos en el período visigodo. Cracco Ruggini sostenía que, para Europa Oriental, los judíos aparecían más vinculados al comercio mientras que en Europa Occidental, siempre hablando del período tardoantiguo, su riqueza se relacionaba más con la tierra. Jones afirmaba que los judíos habían sido urbanos en su mayoría, pero que existía evidencia de su asentamiento, también, en el campo, como lo demostraban algunas epístolas de Libanio. Elukin, en un estudio actual, se inscribe en la misma línea, enfatizando la tenencia de tierra por parte de los judíos en el período de Gregorio Magno y en el mundo carolingio. En oposición, Baron, si bien conocía la diversidad, consideraba que ya en época de Teodosio, los judíos habían comenzado a volcarse al comercio. Es de resaltar la tesis de Maristella Botticini y Zvi Eckstein, quienes consideran que el gradual alejamiento de los judíos de las actividades agrícolas (visible desde el siglo VIII) se gestó en el cambio que sufrió la religión judía hacia los siglos I y II d.C.. Según los autores, la tendencia judía a una educación basada en el conocimiento de la lectura y la escritura, los llevó a ejercer actividades económicas más vinculadas a la urbe y, en virtud de tal mutación interna, los judíos se alejaron de las labores agrícolas. La tesis, aunque ingeniosa, descarta explícitamente las imposiciones del medio cristiano, hecho que, desde nuestra perspectiva y como veremos, fue más importante que cualquier mutación educativa hacia dentro del judaísmo. Véase a JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, op. cit.; BARON, S.W., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, op. cit., v. III, p. 267 ss.; COLORNI, V., “Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, op. cit.; JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986; CRACCO RUGGINI, L., “Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World”, *Classical Philology*, v. 82, n. 3, 1987, pp. 203-204; BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit. (sobre todo el capítulo II); PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, op. cit. p. 84; SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, op. cit., pp. 25-26; GONZÁLEZ SALINERO, R., “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii”, *Gerión*, v. 16, 1998, pp. 437-450; BOTTICINI, M. – ECKSTEIN, Z. “From Farmers to Merchants. Voluntary Conversions and Diaspora: A Human Capital Interpretation of Jewish History”, *Journal of the European Economic Association*, v. 5, n. 5, 2007, pp. 885-926; ELUKIN, J., *Living together, Living Apart*, op. cit. GONZÁLEZ SALINERO, R., “Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda”, en SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, J. – AVELLO ÁLVAREZ, J. (eds.), *El mundo judío en la Península ibérica: sociedad y economía*, Alfonsópolis, Cuenca, 2012, pp. 5-18. Sobre los colonos judíos en tierras de Libanio, véase a LIBANIO, *Oratio* 47, 13-16. Una buena traducción y trato de la evidencia en MEEKS, A., WILKEN, R., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Scholars Press, Missoula, 1978. Los autores afirman en p. 10 respecto de los hebreos citados: *They were tenants of the most restricted sort (coloni). Even though the colonate in the strict legal sense (which made the colonus virtually a serf) probably did not yet exist in Syria in Libanius' time, Harmand argues that workers like these had lost their original liberty by consuetudo. The terms of their work and their share of the crop were determined entirely by the landowner.* No debemos perder de vista, sin embargo, que aún estamos en el siglo IV y en zonas aledañas a Antioquía.

⁵⁴⁵ Como hemos visto y volveremos a enfatizar, son fundamentales los análisis de Blumenkranz y Boesch Gajano. BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit. (sobre todo el

Al momento de abordar el análisis de esta faceta, nuestra dependencia de las fuentes cristianas es total. La epigrafía, que nos ha provisto de algunos indicios lingüísticos y onomásticos, no nos dice nada de las tareas a las que se dedicaban los judíos durante los siglos VI y VII. En Roma, para el período previo –entre las 600 inscripciones– solo cuatro mencionan oficios: un pintor⁵⁴⁶, un carnicero⁵⁴⁷, un comerciante⁵⁴⁸ y un médico⁵⁴⁹.

En cuanto a las fuentes de origen cristiano, hombres judíos vinculados a la medicina, al comercio y a la navegación, aparecían, como vimos, en Gregorio de Tours⁵⁵⁰. La *Lex Visigothorum*, por su parte, sugería la existencia de terratenientes, artesanos y comerciantes de la misma religión⁵⁵¹. Es imperativo insistir en que la visibilidad de algunas actividades era mayor a las de otras. Excepto casos puntuales, colonos o esclavos judíos no generaban la misma repercusión que grandes terratenientes o comerciantes allegados a la corte. Debemos intentar, en consecuencia, tratar de trascender, dentro de las posibilidades de la evidencia, la sobrerrepresentación de algunas actividades económicas. El *Registrum episutlarum*, en este sentido, nos provee de una cuantía de material que involucra diversos ramos de actividades, hecho que potencia las posibilidades explicativas. No obstante, tampoco debemos perder de vista que, como ya hemos afirmado ininidad de veces, Gregorio actuaba ante problemas concretos, siendo el comercio en general un tema sensible, hecho que también impactó en la cantidad de epístolas dedicadas a tal actividad en el global del epistolario. Que Gregorio no haya reparado en los artesanos judíos que, con toda probabilidad, vivían en Roma, no significa, mecánicamente, que debamos negar las condiciones de posibilidad de su existencia.

capítulo II); BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo”, *op. cit.*,

⁵⁴⁶ II *JlWE* n. 277: ζωγράφος. El registro es especialmente bello, tanto en la letra como la iconografía. No se descarta que el difunto hubiera pertenecido a un taller artístico, probablemente pagano, aunque tampoco se excluye un obraje llevado adelante por judíos.

⁵⁴⁷ II *JlWE* n. 343: *butularus de macello*. Se lo ha traducido, en general, como carnicero.

⁵⁴⁸ II *JlWE* n. 360: Ἐνπορος (así escrito en la piedra, con la v en lugar de la μ).

⁵⁴⁹ II *JlWE* n. 341: Ἀρχίατρ[ος]. Frey dudaba del carácter judío del sarcófago en el cual se incluía la inscripción.

⁵⁵⁰ Véase el capítulo dedicado a Gregorio de Tours.

⁵⁵¹ *LV*. XII, 3, 6, promulgada bajo gobierno de Ervigio, prohibía a los judíos trabajar los domingos, incluyendo, entre los varios tipos de actividades mencionadas, la labor de la lana. Este hecho nos lleva nuevamente a sostener que, dentro de los colectivos judíos, aunque con menor visibilidad e impacto que el comercio, se desarrollaban trabajos artesanales. *LV*. XII, 2, 18 establecía, para el reinado de Égica, la confiscación de viñedos y otras tierras a judíos, corroborando la persistencia del vínculo con la tierra. Volvemos a mentar, en relación a la existencia de terratenientes judíos en la Hispania visigoda, los trabajos de Raúl González Salinero citados en n. 544.

Es evidente, además, que los judíos se encontraban en distintos puntos de la estructura social. La mencionada *Lex Visigothorum* establecía dos tipos de penas: confiscación de la mitad de las propiedades para algunos hebreos; y castigos corporales para los que no tenían con que pagar las multas⁵⁵². Antes, el *Codex Theodosianus* había referido a la presencia de *inopes* entre los judíos⁵⁵³. Detrás de los grandes comerciantes, de los poseedores de esclavos y de los terratenientes existían, sin dudas, individuos con menos recursos. Veremos, en breve, la epístola referida a los colonos sicilianos de religión judía. A su vez, otra comunicación gregoriana sugiere la presencia de judíos entre los *pauperes*. Ante la existencia de hebreos que deseaban convertirse, en Agrigento, el obispo de Roma ordena:

A los que, entre ellos [los judíos que quieren convertirse], conocieras que son pobres y no pueden comprarse la vestimenta, deseamos que se las procures y proveas para sus bautismos y sepas que el valor que hayas dado debe ser asignado en tus cuentas⁵⁵⁴.

¿Conocía Gregorio el *status* social de tales judíos? ¿Se lo habían advertido? Más allá de los interrogantes, lo cierto es que la existencia de pobres entre los judíos se encuentra en el horizonte de lo pensable del obispo. Esto que parece ser una obviedad ha sido, en reiteradas ocasiones, omitido, dado que, siguiendo la casi total dedicación de las fuentes a individuos de relieve, algunos han tendido a ver a los colectivos judíos como simples uniones de individuos de alto poder adquisitivo. Es válido recordar que esta visión pudo haber existido en algunos segmentos de la población cristiana de la época dado que la visibilidad de los judíos encu|mbrados era, de no existir un número de hebreos importante,

⁵⁵² *LV.*, XII, 3, 12.

⁵⁵³ *C.TH.* 13, 5, 18 refiere a la obligación impuesta, a los colectivos judíos y samaritanos de Egipto, de realizar transportes marítimos para los cristianos, en el contexto de las liturgias. La norma rechaza tal carga colectiva y explica que pobres e individuos dedicados al pequeño comercio están exentos de la medida: *Unde sicut inopes vilibusque commerciis occupati naviculariae translationis munus obire non debent...* De donde los pobres o los ocupados en los intercambios de poco valor no deben atender el servicio de traslado naval... Traducción propia. Véase, para un análisis de la norma a LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, *op. cit.*, pp. 182-185.

⁵⁵⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 23 [mayo, 598] 17-21: *Quoscumque uero ex eis pauperes et ad uestem sibi emendam non sufficere posse cognoscis, te eis uestem, quam ad baptisma habeant, comparare uolumus ac praeberere; in quibus pretium quod dederis tuis noueris rationibus imputandum.* Traducción propia.

mayor a la de los individuos de pocos recursos y las minorías suelen ser juzgadas en función de sus miembros más vistosos.

Es pertinente, creemos, reparar en un aspecto que volveremos a ver al momento de tratar sobre los colonos: el apuro gregoriano por convertir a estos judíos agrigentinos. Si bien es difícil dirimir cuál era el tiempo establecido para el catecumenado previo a la conversión, poseemos el antecedente, ya citado, del canon 34 del Concilio de Agde del 506 d.C en el cual se estipulaba, para los judíos, un período de 8 meses antes de ingresar al cristianismo⁵⁵⁵. Este lapso, para un autor como Drews, se orientaba no solo a evitar conversiones por conveniencia sino también e desestimular conversiones masivas, en muchos casos realizadas bajo la coacción⁵⁵⁶. Pero Gregorio, si bien ponderaba el catecumenado, también consideraba valiosas las conversiones inmediatas y celebraba, como en el caso de Britania, las de carácter masivo. En cuanto a los judíos de Agrigento, afirmaba:

Sin embargo, si a algunos parece triste o largo soportar hasta la solemnidad pascual y conoces que ellos tienen apuro en bautizarse ahora, para que, ¡Dios no quiera!, la larga dilación no pueda llamar nuevamente sus almas a [la fe] anterior, habla con nuestro hermano y obispo del mismo lugar, para que, proclamada la penitencia y abstinencia por cuarenta días, o bien un día domingo, o bien si ocurriera, tal vez, una festividad importante, con la misericordia de Dios omnipotente protegiendo, los bautice, porque también la naturaleza de los tiempos, a causa de las calamidades que genera, impele a que los deseos de ellos no deban sufrir dilación alguna⁵⁵⁷.

Gregorio se opuso, como veremos, a las conversiones forzadas. Pero una vez logrado el consentimiento –incluso por interés– aceptaba una rápida incorporación al cristianismo. Frente a comerciantes y a terratenientes –será materia de los próximos apartados– tal

⁵⁵⁵ Véase el canon en la nota n. 442.

⁵⁵⁶ DREWS, W., *The Unknown Neighbour*, op. cit., p. 100.

⁵⁵⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 23 [mayo, 598] 9-17: *Quibus tamen si longum uel triste uidetur sollemnitatem sustinere paschalem et eos nunc ad baptismum 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, 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.

preocupación estará ausente y solo se recomendará la prédica y la gradual persuasión religiosa. Ante individuos de pocos recursos, los tiempos se aceleran.

- Comerciantes

Podemos avanzar, ahora sí, hacia el grupo más visible en el *Registrum*: los comerciantes judíos. En la epístola I, 66, Gregorio exige la imposición de penitencia a un diácono y a dos clérigos de Venafro que habían vendido a cierto judío objetos sagrados de la iglesia local. Indignado, pero sin manifestar encono contra el hebreo, el obispo de Roma demanda la citación del comerciante y la posterior restitución de los objetos comprados. No menciona si se debe indemnizar o no el comprador, así como tampoco hace referencia a la pena que le corresponde. Argumenta, por otra parte, que el judío había desconocido la ley al realizar la compra⁵⁵⁸.

Katz afirmaba, recordando una prohibición tardía de Carlomagno, que la compra de objetos sagrados era una interdicción explícita hacia los judíos⁵⁵⁹. En esta línea, Blumenkranz, apoyado en Juster, consideraba que Gregorio refería a una ley, del mismo

⁵⁵⁸ *Ibid.*, I, 66 [agosto, 591], 2-16: *Fuscus archiater ardore fidei prouocatus preces effundit, dicens Opilionem diaconem sed et Seruum-dei et Crescentium clericos Venafranae ecclesiae, oblitos timorem futuri iudicii, ministeria antefatae ecclesiae Hebraeo cuidam, quod dici nefas est, uendidisse, id est in argento calices duos, coronas cum delfinis duas et de aliis coronis liliis, pallia maiora minora sex. Et ideo mox praesentem iussionem experientia tua susceperit, memoratos ecclesiasticos ad se faciat indifferenter occurrere et, requisita ueritate, si ita ut io suggestum est constiterit, memoratum Hebraeum, qui oblitus uigorem legum praesumpsit sacra comparare cymilia, per iudicem prouinciae faciat conueniri, et sine aliqua mora antefata ministeria restituere compellatur, ut ex eis nihil saepe fatae ecclesiae possit imminui . Suprascriptos autem diaconem uel clericos, qui tantum nefas commiserunt, in paenitentia religare non differas, ut tale tantumque delictum suis lacrimis possint delere.* Fusco, arquiatre (médico), empujado por el ardor de la fe, nos manifestó sus reclamos, diciendo que el diácono Opilio y los clérigos Siervo de Dios y Crescencio, todos de la iglesia de Venafro, olvidando el temor del futuro juicio, vendieron a cierto judío –¡lo que es un sacrilegio! –, objetos de la Iglesia. Esto es: dos cálices en plata, dos lámparas con delfines, lirios de otras lámparas y seis paños mayores y menores. Y por tal razón tan pronto como tu experiencia reciba la presente orden, haga concurrir hacia su persona, sin hacer diferencias, a los mencionados eclesiásticos y, exigida la verdad, si se corroborara que las cosas fueron así –como se ha sugerido– se haga comparecer ante el juez de la provincia al mencionado judío, quien olvidando el vigor de la ley osó comprar objetos sagrados, para que sin demora alguna sea compelido a restituir los objetos mencionados, con el fin de que la mentada iglesia no pueda ser disminuida. En cuanto al diácono y a los clérigos, quienes tanto sacrilegio cometieron, no demores en relegarlos a la penitencia, para que puedan borrar con sus lágrimas tal delito. Traducción propia. En cuanto a los objetos, hemos asimilado las *coronae* a lámparas, siguiendo el criterio de Recchia quien se apoya, a su vez, en un paralelismo con el *Liber pontificalis*. Véase a RECCHIA, V. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Lettere*, v. I, p. 245, n. 4.

⁵⁵⁹ KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.*, p. 127, n. 66. El autor no menciona la *Novella* 131 de Justiniano que prohibía la venta de Iglesias o, mejor dicho, propiedades que incluyeran casas de culto cristianas a heréticos y a judíos. No obstante, la norma no habla de objetos sino del terreno y de la construcción. Para un análisis de la ley, véase a LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, *op. cit.*, pp. 398-402.

tenor, hoy no conservada⁵⁶⁰. No obstante, es pertinente preguntarse si el obispo de Roma mentaba una norma que limitaba la venta de objetos sagrados a los judíos o si se encontraba repudiando tal venta sin el permiso debido (recordemos que los acusados son un diácono y dos clérigos; no el obispo local). Si bien es cierto que la postura adoptada por los citados historiadores es verosímil, no descartamos que Gregorio, siempre preocupado –como demuestran otras epístolas⁵⁶¹– por los bienes de cada iglesia, esté priorizando el repudio a una venta sin consentimiento, más que criticando el hecho de que haya un judío involucrado. Incluso en caso de que aceptáramos la existencia de tal norma, Gregorio no apela a un lenguaje violento, no menciona la necesidad de castigar, siquiera de intentar convertir, al hebreo y solo enfatiza la necesidad de recuperar lo vendido.

Por otra parte, estamos ante un comerciante de medianos recursos que poseía capacidad de compra de objetos de metal precioso. Como ya hemos dicho, es imposible establecer si la vivienda del individuo era fija o si se trataba de un mercader itinerante. Sea como fuere, Gregorio imaginaba que era posible contactarlo, hecho que, o bien podría indicar residencia permanente, o bien frecuentación del lugar. Blumenkranz había considerado que se trataba de un orfebre, por la compra de elementos en metal⁵⁶²; no obstante, la adquisición de telas junto a los otros objetos indica, según nuestro parecer, que estamos ante la figura de un comerciante.

Por último, no menos importante, vale la pena resaltar que la epístola evidencia con claridad la posibilidad de contacto entre judíos y cristianos, incluso con miembros del bajo clero. El hecho no llama la atención si recordamos los relatos de Gregorio de Tours sobre los vínculos comerciales entre los judíos y el obispo Cautino e, incluso, el rol del hebreo Prisco como comerciante cercano a Chilperico⁵⁶³. Podemos mencionar, a su vez, las

⁵⁶⁰ BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit., p. 318. El autor se apoyaba a su vez, en Jean Juster (JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, op. cit., v. 2, p. 66) quien afirmaba exactamente lo mismo.

⁵⁶¹ En la epístola IX, 60, Gregorio exige que se realice una lista de los bienes disponibles en una iglesia. Más aún, en IV, 11 pide que se confeccione un inventario aclarando que es necesario evitar que hombres ávidos se lleven parte de los objetos de la casa de culto. GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, IV, 11 [septiembre, 596] 33-36: *Sic namque ea quae ad munitionem facultatis pauperum pertinent desideramus expleri, ut nulla penitus in rebus eorum ambitiosis hominibus uenialitatis relinquatur occasio*. Pues, deseamos que sea realizado [Gregorio viene hablando del inventario de los bienes de la iglesia de Siracusa], respecto de la conservación de los recursos que pertenecen a los pobres, de tal modo que no haya ninguna ocasión de venalidad por parte de los hombres ambiciosos, en las cosas que sean dejadas a aquellos [los pobres],

⁵⁶² BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit., p. 74.

⁵⁶³ Véase la sección dedicada a Gregorio de Tours.

prohibiciones de la *Lex Visigothorum* orientadas a evitar que los clérigos recibieran regalos por parte de los judíos⁵⁶⁴.

Ya hemos mencionado que existían judíos, con llegada al pontífice, que conectaban *pro diversii negotiis Italia y Galia*⁵⁶⁵. Si bien no se aclaran las actividades que desarrollaban, con toda probabilidad, como veremos en la epístola que estudiaremos a continuación, se dedicaban al comercio y, tal vez, al comercio de esclavos. En efecto, los comerciantes judíos de mayor relevancia a lo largo del *Registrum* son aquellos vinculados al tráfico de esclavos. La situación revestía gran complejidad dado que la posesión de *mancipia* cristianos por parte de hebreos estaba, como hemos visto, terminantemente prohibida por la ley romana y, en reiteradas oportunidades, la frontera entre tráfico y posesión se tornaba difusa.

Gregorio, apoyándose tanto en la normativa teodosiana como en la justiniana, prohibía a los judíos –sobre esto volveremos en un capítulo posterior– disponer de esclavos cristianos. En cambio, al momento de afrontar el tráfico, la respuesta ganaba en flexibilidad. La epístola IX, 105, del año 599 es muestra clara de ello. Luego de comenzar celebrando el celo del obispo napolitano, Fortunato, en cuanto a la protección de los esclavos cristianos, el Papa reconocía que, sin embargo, tal comercio había sido comisionado por funcionarios públicos. Como hemos visto, había sido un judío llamado Basilio quien le había explicado a Gregorio que eran *iudices reipublicae* los que estaban detrás de la operación⁵⁶⁶. Según Katz –la interpretación del pasaje es algo opaca– el judío había sugerido, además, que el objetivo había sido comprar esclavos paganos pero, entre estos, se habían mezclado algunos cristianos⁵⁶⁷. En virtud de ello, el hombre de Roma comunica al obispo local que ha debido modificar su posición:

De donde ha sido necesario que esta causa sea dispuesta con un cauto
ordenamiento, para que, ni los comitentes se vean decepcionados, ni estos

⁵⁶⁴ LV. XII, 3, 24 y XII, 3, 25.

⁵⁶⁵ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 591]. Reenviamos a la nota n. 537 donde citamos y traducimos el pasaje en cuestión.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599] Reenviamos a la traducción de la primera parte de la epístola realizada en nota n. 538.

⁵⁶⁷ El autor se basa en el siguiente pasaje de la epístola: *...atque euenire ut inter paganos et Christiani pariter comparentur*. ...y sucede que los cristianos son comprados entre los paganos de la misma manera. Traducción propia. La traducción del pasaje es compleja. Si bien parece ser una justificación, otra lectura puede indicar que la compra comisionada por funcionarios públicos incluía tanto a cristianos como a paganos.

que dicen obedecer contra su voluntad, soporten, injustamente, pérdida alguna⁵⁶⁸.

La idea de que los judíos comercian esclavos contra su voluntad parece, más bien, una exageración de estos con el fin de justificarse. Probablemente se trataba de compras autorizadas, tal vez impulsadas, por las autoridades en un contexto itálico donde, como hemos visto, faltaban brazos en la campiña. Las órdenes de Gregorio son claras:

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 aquellos 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]⁵⁶⁹.

Notemos que los *mancipia* pueden ser entregados a quienes hubieran encargado las compras o vendidos; hecho que quita fuerza al argumento de que los judíos realizaban tal género de compra por obligación. De otro modo, se supone, la totalidad de los esclavos sería entregada a los comitentes.

Ahora bien, no solo se garantiza la continuidad de este tipo de comercio –siempre apuntando a evitar la posible permanencia de los esclavos con los judíos– sino que también se establecen otras cláusulas que benefician a los comerciantes. En caso de que los esclavos estuvieran enfermos, se podía extender el plazo para venderlo –de otro modo, el precio de venta bajaría– así como también los *serui* adquiridos en momentos previos a la orden gregoriana, recibían una extensión del plazo para ser vendidos. Vale la pena traer aquí el pasaje íntegro:

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 9-11: *Vunde necesse fuit ita causam ordinatione cauta disponi, ut nec mandantes frustrari nec hi qui contra uoluntatem suam se inquit oboedire aliqua sustineant iniuste dispēdia.* Traducción propia.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 12-17: *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 uenumdentur. Et transacto hoc dierum numero nullum apud eo quolibet modo remaneant.* Traducción propia.

Si, en cambio, algunos de los esclavos sufrieran una enfermedad tal que no pudieran ser vendidos en los días estatuidos, debe ser dispuesto, con toda precaución, que cuando hubieren recuperado la salud prístina, sean vendidos del mismo modo, porque no conviene que el asunto que carece de culpa sea invocado para el daño. Puesto que, en verdad, cuando algo nuevo se estatuye, la forma suele imponerse en el futuro, de modo que la penalidad no condene lo hecho en el pasado, si permanecieran, junto a ellos, esclavos de la compra de años previos, o si recientemente [algunos esclavos cristianos] hubieran sido tomados por vos, tienen [los judíos] permiso para venderlos, mientras [los esclavos] estén con vos, de modo que no puedan incurrir en el daño, ignorantes antes de la prohibición, por esto que ellos mantenían como apropiado y luego fue prohibido⁵⁷⁰.

Varios aspectos deben ser resaltados. En primer término se observa como Gregorio cree posible –seguramente a través de la información recibida– que el obispo local hubiera requisado esclavos cristianos poseídos por judíos, hecho que se encontraba sugerido en el *Codex Iustinianus*⁵⁷¹. Es cierto, como veremos más adelante, que los esclavos pudieron haberse refugiado en iglesias por propia voluntad y encontrado allí el apoyo del obispo local. En todo caso, Fortunato habría actuado acorde a la ley.

Es importante, también, observar como Gregorio afirma estar innovando y, a partir de ello, explícita la no retroactividad de la norma. Ahora bien, ¿estaba innovando? Katz, siempre atento al análisis de la norma, remarcaba que Justiniano había permitido la

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 17-28: *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.* Traducción propia. Boesch Gajano hacía hincapié en la no retroactividad de la norma, hecho que operaba a favor de los judíos. BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*

⁵⁷¹ *C.J. I, 3, 54: et eos tam iudices provinciarum quam sacrosanctae ecclesiae defensores nec non beatissimi episcopi defendant, nihil pro eorum pretio penitus accipientibus dominis.* Y a ellos [los esclavos cristianos en manos de judíos] tanto los jueces de las provincias, los defensores de la sacrosanta Iglesia, como, ciertamente, los beatísimos obispos, defiendan, y por ellos no reciban sus [anteriores] dueños dinero alguno. Traducción propia.

adquisición de esclavos paganos⁵⁷². Pero una norma del *Codex Theodosianus* (XVI, 9, 2 del 329 o 339 d.C), cuerpo normativo que Gregorio conocía y seguía, ya había vedado la compra de esclavos de cualquier religión a los judíos. La norma había sido repetida en *C.J.*, 1, 10, 1, aunque su formulación ya era diferente y circunscribía la prohibición del comercio a los *mancipia* cristianos⁵⁷³. Si bien *C.TH.* III, 1, 5, así como también las leyes XVI, 9, 4 y 9, 5, también habían estipulado la interdicción de la compra de esclavos cristianos y no paganos, la norma antes citada había sido incluida en la compilación. Es pertinente recordar que las leyes referidas a este problema en muchos casos son contradictorias, no observándose una política sistemática.

Así las cosas, Gregorio –si hubiese deseado prohibir el intercambio de cualquier tipo de esclavos por parte de judíos– poseía un antecedente en *C.TH.* XVI, 9, 2. No obstante, su preocupación, en línea con la mayor parte de la jurisprudencia, recaía en los *serui* de religión cristiana cuya compra había sido recurrentemente vedada en los dos cuerpos normativos mencionados.

Si Gregorio habla de innovación es, o bien porque cree que no había ley que prohibiera el comercio de esclavos cristianos por parte de judíos –situación poco verosímil teniendo en cuenta su conocimiento de la normativa– o bien porque la ley estaba en desuso, hecho posible dado que, según afirmaba, la compra había sido encargada o autorizada por hombres de Estado. Podemos pensar, incluso, que Gregorio está imponiendo una regla para los casos en los cuales, accidentalmente, un judío comprara cristianos. Sea como fuere, los hebreos, como consta en la cláusula de no retroactividad, venían realizando tal tráfico de esclavos cristianos, en abierta oposición a las leyes, desde hacía años. En algunos casos, incluso, los conservaban.

⁵⁷² KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.* p. 131. El autor no hace constar la ley. Probablemente se haya referido a *C.J.* I, 3, 54, que se limita a prohibir la posesión de esclavos cristianos y no la de paganos o judíos, asegurando a estos la liberación en caso de convertirse al cristianismo. El código prohibía a los judíos la posesión de esclavos cristianos –no así de individuos de su religión o paganos– sin mencionar referencia alguna al comercio de estos.

⁵⁷³ *C.TH.* XVI, 9, 2 comenzaba afirmando: *Si aliquis Iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum, mancipium fisco protinus vindicetur*. Si algún judío creyera poder comprar un esclavo de otra secta o nación, este podrá ser inmediatamente reivindicado por el fisco. Traducción propia. *C.J.* 1, 10, 1 solo utiliza *sectae alterius seu nationes* para referirse a posesión o circuncisión del esclavo. Respecto al comercio, solo habla de cristianos: *Iudaeus servum christianum nec comparare debet nec largitatis vel alio quocumque titulo consequatur*. Un judío no podrá comprar a un esclavo cristiano ni conseguirlo a través de una concesión o cualquier otro pretexto. Traducción propia.

La innovación del obispo de Roma radica, de hecho, en la estipulación de un plazo de 40 días para la venta de los esclavos. Indirectamente, entonces, conociendo la normativa, estatuye una regla que la birla. En otras palabras, la compra-venta de esclavos cristianos estaba terminantemente prohibida a los judíos; pero *si ocurriera*, se establecía un protocolo a seguir, hecho que, en última instancia, legitimaba la práctica. De tal modo, Gregorio Magno contribuye, como veremos luego, a garantizar la supervivencia de este tipo de comercio dado que, si bien el plazo podía entorpecer la actividad, garantizaba su continuidad. ¿Por qué razón lo hace? En una agitada Península Itálica, no deseaba eliminar el desarrollo de una actividad que era necesaria para la obtención de mano de obra, en el marco de caída demográfica producto tanto de hambrunas, como de la peste y de la guerra. El hecho de que hayan sido funcionarios de la *res publica* quienes hubieran encargado la compra, se inscribe en esta visión. Gregorio conocía muy bien la normativa pero advertía, mejor aún, los problemas y las necesidades de Italia. Como hombre de Iglesia, tenía límites: no permitía la posesión de esclavos cristianos; como hombre político, podía entender que el comercio de estos, incluso llevado a cabo por judíos, era necesario.

En pertinente, para cerrar el estudio de esta epístola recordar que Bachrach afirmaba que el obispo de Roma apelaba al *Código Teodosiano*, en lugar del de Justiniano, dado su mayor benignidad respecto del tema judío. En este caso, sin embargo, incluso el *Codex Theodosianus* es puesto en un segundo plano, estableciendo, el Papa, nueva legislación que, si bien intentaba mantener el espíritu de las antiguas normas, representaba una solución diferente, nacida de la necesidad coyuntural.

La misma medida ya se había aplicado en la misiva VI, 29 del 596. En tal ocasión, Gregorio refería a la interdicción de la posesión de esclavos cristianos, incluso aquellos que en origen habían sido judíos o paganos, pero dejaba la puerta abierta al comercio. En sus palabras:

Para que estos [los judíos] que deben perder esclavos de esta naturaleza, no estimen que sus utilidades son irracionalmente impedidas, conviene que tú observes con cautelosa atención lo siguiente: 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 este [el dueño judío] lo ha reservado no para venderlo sino para que esté a su servicio⁵⁷⁴.

La epístola, que había sido enviada a Nápoles, presenta el mismo escenario, refiriendo, incluso, a la compra de *serui* en territorios extranjeros, con mucha probabilidad, las fronteras de la Galia. Se vuelve a observar, asimismo, la preocupación por evitar la tenencia del esclavo para usos personales, lo que nos recuerda al canon 14 del Tercer Concilio de Toledo, que prohibía a los judíos poseer *serui in usus proprios*⁵⁷⁵. Debemos conceder, a su vez, que aunque la posición gregoriana habilita la compra de esclavos paganos, la posibilidad de que estos se convirtieran al cristianismo habrá presionado hacia la baja el valor, dado que, con el temor de perderlos luego de los tres meses, los hebreos habrán apurado la venta.

Otro caso vinculado al comercio es el del judío Nostamno⁵⁷⁶. Hacia octubre de 598, Gregorio envía –a través del propio judío– una misiva a *Fantinus*, defensor panormitano⁵⁷⁷,

⁵⁷⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VI, 29 [abril, 596] 22-28: *Hi uero quos huiuscemodi 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. Sobre esta epístola, véase el apartado dedicado a la posesión de esclavos.

⁵⁷⁵ Para el texto del canon y su traducción, reenviamos a la nota n. 468.

⁵⁷⁶ Respecto de tal nombre, para algunos una mala lectura gregoriana de *Tammus o Tamnus*, véase la sección dedicada a la onomástica.

⁵⁷⁷ Acerbi atribuye al rol de *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 funcionarios 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

en la cual le expone la siguiente situación. Nostamno se había endeudado y –con el objeto de saldar sus deudas– los acreedores habían confiscado su barco y otros bienes para venderlos y recuperar el dinero. No obstante, uno de ellos –el defensor Cándido– había conservado el pagaré y se negaba a devolverlo⁵⁷⁸. La epístola finalizaba con una clara instrucción:

Y por tanto, si como él [Nostamno] dijo, la deuda fue pagada, instruimos a su experiencia para que, con toda sutileza, cuide de conocer la situación y, si así se comprobara, presione con severa compulsión, hasta que [Cándido] restituya, sin demora alguna, la caución del mencionado portador. Con toda tu preocupación, dedícate al asunto, para que la causa de la querrela no retorne, una vez más, hacia nosotros⁵⁷⁹.

Algunos autores, han afirmado que Nostamno era un marinero⁵⁸⁰. La posesión de un barco, así como también la posible mención directa a su oficio, van en tal dirección⁵⁸¹. La

incluye en el ámbito clerical. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, Signifier, Madrid, 2006, pp. 81-82.

⁵⁷⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 40 [octubre, 598] 2-7: *indicauit Nostamnus Iudaeus praesentium portitor nauem suam atque res alias Candidum defensorem nostrum cum aliis creditoribus occupasse atque eas pro credita quam dederant pecunia uenumdasse et a cunctis debiti cautionibus restitutis solum apud se praefectum defensorem obligationes chirographum tenuisse et saepius se supplicanti Iudaeo reddere contempsisse*. El judío Nostamno, portador de la presente, nos indicó que Cándido, nuestro defensor, junto a otros acreedores, habían tomado posesión de su barco y otros bienes y que los habían vendido para recuperar el dinero que le dieran; restituidas todas las cauciones de deuda, solo el mencionado defensor había conservado el pagaré y a pesar de que el judío le suplicó en muchas ocasiones, se había negado a restituirlo. Traducción propia.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 7-12: *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. La utilización del término *portitoris* puede dar lugar a ambigüedades. Al comienzo de la carta, al igual que en otras epístolas, Gregorio encabeza presentando al portador de la carta (en este caso *praesentium portitor*). No obstante, en la segunda referencia al término (*praedicti portitoris*) el obispo de Roma puede, o bien estar diciendo “del mencionado portador”, en referencia a la carta, o bien, dado que se menciona un barco “del mencionado barquero”.

⁵⁸⁰ Blumenkranz lo asimilaba a un marino. Elena Caliri, lo definía como un *padrone di nave*, recordando que el otro dueño de barco que aparece en el *Registrum* es sirio. BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, *op. cit.*, p. 31 CALIRI, E., *Società ed economia della Sicilia di VI secolo attraverso il Registrum Epistularum di Gregorio Magno*, *op. cit.*, p. 114

⁵⁸¹ En torno al término *portitor*, véase la nota n. 579. Sobre el vínculo entre los judíos y la navegación, para el período, véase a ARENSON, S., “Medieval Jewish Seafaring between East and West”, *Mediterranean Historical Review*, v. 15, n. 1, 2000, pp. 33-44. La autora, para los siglos VI y VII, cita los pasajes que hemos revisitado aquí, tanto de Gregorio Magno como de Gregorio de Tours, así como también la prohibición visigoda del comercio a larga distancia promulgada en el 693. En la misma publicación pueden hallarse otros trabajos sobre la temática, pero dedicados –siempre en relación a judíos– a otras regiones y temporalidades

referencia a una tripulación judía en uno de los relatos de Gregorio de Tours torna aún más verosímil la hipótesis⁵⁸². Sea como fuere, el hebreo parece estar vinculado al comercio de mediana o larga distancia, como comerciante o como fletero. Parece haber sido un hombre de recursos, por el simple hecho de haberse apersonado a Roma, proviniendo desde Palermo. Que haya tenido que endeudarse podría indicar que él mismo se dedicaba a la compraventa, si bien estamos en el terreno de lo hipotético. Makuja, en el 2009, afirmó sin ningún tipo de apoyatura heurística, que Nostamno era un comerciante de esclavos⁵⁸³.

Si no se mencionara el carácter judío del dueño del barco, estaríamos, simplemente, ante un conflicto jurídico-administrativo. Podemos dudar si la condición de judío llevó al defensor a radicalizar su posición en la disputa pero, nuevamente, no tenemos elementos para comprobarlo. Lo central de la epístola es que, a ojos de Gregorio, Nostamno tiene los mismos derechos que cualquier otro comerciante itálico⁵⁸⁴. De hecho nos enteramos de su condición religiosa solo porque el *Consul Dei* lo explicita; de otro modo podríamos estar ante un cristiano, dado que en la comunicación no se atribuye ninguna característica negativa al interesado. El silencio en relación al carácter judío del hombre de mar, es un elemento clave: no aparecen epítetos negativos; no se envían instrucciones que manifiesten intención alguna de convertirlo. Si recompusiera su situación económica, podría continuar con su tráfico, sin cambiar de religión. La religión de Nostamno no ha revestido importancia en la acción exigida por Gregorio. Es comerciante; luego judío.

Por último, para cerrar con las actividades vinculadas a la órbita de la circulación, aparece el caso del judío Salpingo⁵⁸⁵. El pasaje que menciona el asunto es opaco y, a partir de él, se ha llegado a diversas conclusiones. Ocupa, además, un párrafo en el marco de una

Para un período previo que abarca desde aproximadamente el siglo II d.C., BALTRUSCH, E. – SCHUOL, M., “Die Juden un das Meer in der Antike”, *Mediterraneo Antico*, v. 4, n. 1, 2001, pp. 103-126. Por otra parte, como ya hemos visto, *C.TH.* 13, 5, 18 menciona que a los judíos de Egipto se les había impuesto como obligación el realizar ciertos transportes marítimos para los cristianos, norma que era declarada ilegal.

⁵⁸² Véase la sección dedicada a Gregorio de Tours.

⁵⁸³ MAKUJA, D.O., “Gregory the Great, Roman Law and the Jews : Seeking ‘true’ Conversions”, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁸⁴ A partir de casos de este tipo, Baltrusch enfatizaba que Gregorio, al momento de actuar sobre los judíos, diferenciaba religión judía de individuo particular. BALTRUSCH, E., “Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“, *op. cit.* pp. 51-52. No obstante, es de remarcar que esta diferenciación, como veremos, solo era operativa en casos en los cuales el judaísmo no aparecía como una amenaza para el cristianismo.

⁵⁸⁵ Sobre el nombre Salpingus, que también aparece en la epigrafía, véase la sección dedicada a la onomástica.

larga epístola en la cual Gregorio envía una serie de órdenes a Pedro, rector del patrimonio de Sicilia. Dice el *Consul Dei*:

Acerca de la causa del judío Salpingo, otra epístola fue encontrada, la cual te hemos hecho reenviar para que releýéndola y conociendo en profundidad la causa de él y de cierta viuda que, se dice, está implicada en el asunto, generes una respuesta –según sea justo a tus ojos– acerca de 51 sólidos que deben ser devueltos, con el fin de que los bienes de los otros no sean de ningún modo defraudados injustamente por los acreedores⁵⁸⁶.

¿Quién es el acreedor y quién el deudor? ¿La viuda y Salpingo son los que se enfrentan? ¿Actúan juntos?⁵⁸⁷. A partir de la fuente, es imposible establecer con precisión qué rol ocupaba cada uno de los actores mencionados. Por nuestra parte, dada la forma en la que está construido el texto, creemos que el judío era el acreedor y la viuda la deudora, cuadro que tiene algo de sentido por el modo en el que Gregorio cierra el pasaje, refiriendo a que los bienes ajenos (¿la mujer acababa de enviudar?) no debían ser defraudados por los acreedores. No obstante, una explicación exactamente opuesta es verosímil, por lo que no es posible ir más allá de la intuición. Acabamos de ver, con el caso de Nostanno, a un judío que tenía deudas, mientras que, cuando estudiamos algunos pasajes de Gregorio de Tours, encontramos al hebreo Armentario, como acreedor. Ambas realidades son posibles en el período.

La suma de dinero mencionada era significativa. Por otra parte, el tema ya había sido tratado –se menciona otra carta, hoy perdida– por lo que la problemática había logrado llamar la atención del obispo de Roma. Por último, no menos importante, si Gregorio hubiese elidido el *Iudaeus* del pasaje, no tendríamos posibilidad alguna de conocer la religión del implicado dado que lo estipulado por el Papa es una simple pedido de actuación

⁵⁸⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 42 [mayo, 591] 135-140: *De causa Salpingi Iudaei epistula aliqua est inuenta, quam tibi fecimus retransmitti, ut eam relegens et subtiliter causam eius uel uiduae cuiusdam quae in eodem negotio dicitur implicata cognoscens, de quinquaginta uno solidis qui redhiberi noscuntur, sicut iustum uisum tibi fuerit, responsum facias, ita ut res alienae iniuste nullomodo a creditoribus defraudentur.* Traducción propia.

⁵⁸⁷ Katz, no menciona a la viuda, pero afirma que Salpingo era el acreedor. Para Blumenkranz ambos reclamaban los 51 sólidos. Boesch Gajano creía que Salpingo era el prestamista y la viuda, la demandada. KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.*; BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, *op. cit.* p. 75; BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.* p. 37.

frente a un conflicto civil, donde el carácter judío del implicado no genera ningún tipo de respuesta diferenciada. Nuevamente, no se observa instrucción alguna tendiente a la conversión.

- Terratenientes

Se torna difícil establecer en qué casos Gregorio se halla frente a terratenientes judíos. En varias misivas, exige a los hebreos que renuncien a los esclavos, sin que podamos dirimir con qué fin eran utilizados. No obstante, una epístola no deja dudas y, de hecho, es capital a la hora de comprender la actitud gregoriana frente a auténticos propietarios judíos.

Hacia mayo del año 594, el Papa escribe a Venancio, obispo de Luni, con motivo de la existencia de esclavos cristianos al servicio de judíos. En tal comunicación, el *Consul Dei* realiza una taxonomía: por un lado establece un patrón de conducta a seguir frente a los *mancipia* que se encuentran directamente en poder de sus dueños (“*penes eos*”, dice), mientras que, por el otro, muestra una posición diferente ante aquéllos ligados al trabajo de la tierra. Veamos cómo 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 de tu fraternidad en el asunto. Ciertamente, correspondía –en relación a tu posición y en consideración de la religión cristiana– no dejar, 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 ley de potestad. Por tal razón, exhortamos a tu fraternidad a que, acorde a las más pías leyes transmitidas, ningún judío pueda retener en su posesión a un esclavo cristiano. Si alguno fuera hallado en poder de ellos, cuida que la libertad sea asegurada mediante el auxilio de la sanción de las leyes⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 21 [mayo, 594], 2-12: *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*

El tono de la epístola es firme. A diferencia de otras comunicaciones en las cuales, ante la violencia frente a los judíos, recomendaba la prédica, en esta ocasión exige, de modo explícito, actuar *non tam suasionibus quam potestatis iure*⁵⁸⁹. Vemos, además, la diferencia entre la actitud del obispo de Nápoles y el de Luni; mientras el primero reprimía, no solo la posesión sino también el tráfico de esclavos, el segundo –según sugiere Gregorio– no se mostraba excesivamente preocupado por la temática. Profundizaremos en este aspecto, pero vale la pena no perder de vista que, en dos ciudades de la Península Itálica, la acción de dos obispos frente a un mismo problema era diferente. Nótese, también, la mención a la existencia de normas que prohibían la práctica, hecho que vuelve a revelar el conocimiento gregoriano de la legislación.

Pero la comunicación continúa y el Gregorio establece la siguiente distinción:

Ciertamente estos [los esclavos cristianos] que están en las posesiones de aquéllos [los judíos], no obstante –según la severidad de las leyes– sean también libres, dado que han estado adheridos a las tierras de ellos, 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. Que a ellos no sea fijada ninguna carga extra. Si alguno de ellos [los judíos] deseara mover hacia otro lugar a uno de estos [los colonos] o retenerlo en su servicio [*obsequium*], que considere para sí mismo, que quien [desecha] la ley de los colonos con su temeridad, desechó, para sí, la ley de dominio⁵⁹⁰.

religionis intuitu nullam relinquere occasionem, ut superstitioni Iudaicae simplices animae non tam suasionibus quam potestatis iure quodammodo deseruirent. 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.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 7-8.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 12-21: *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 praecipiant peragant. Nihil eis extra haec oneris amplius indicatur. Quod si quis quemquam de his uel ad alium migrare locum uel in obsequium suum retinere uoluerit, ipse sibi reputet, qui ius colonarium temeritate sua, ius uero domini sibi iuris seueritate damnauit.* Traducción propia.

Gregorio pretende, entonces, que los cristianos que labran la tierra de los judíos permanezcan realizando tal actividad, ahora en calidad de colonos. Pueden ser colonos de los judíos, pero no esclavos. Deben continuar adscriptos a la tierra y sujetos a la misma normativa que se aplicaba a cualquier terrateniente. ¿Qué hay tras la diferenciación que establece Gregorio? ¿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 pero hemos visto algunos comerciantes judíos poseían suficiente poder económico como para encontrar eco en el pontífice y obtener permisos de las autoridades locales para realizar, incluso, el tráfico de esclavos. Por lo tanto, no podríamos aseverar que los terratenientes judíos de Luni se encontraran 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).

La explicación, según creemos, responde a tres razones. En primer lugar, la imperativa liberación de aquellos esclavos que trabajaban en un grado de fuerte control por parte de los hebreos es producto del temor a la conversión dado que, como veremos en el apartado pertinente, existía una tendencia judía a convertir a los *servui*⁵⁹¹. El contacto entre terrateniente y colono tiene, en principio, un nivel de asiduidad menor y, por ende, los riesgos para la religión del labrador, serían escasos. Es en tal sentido que Serfass habla de “*distinction of proximity*” en relación a las dos actitudes gregorianas que se desprenden de la misiva⁵⁹². Según Parkes, esta distinción gregoriana tendría sentido en relación a *C.TH. XVI, 9, 3*, norma que permitía a los judíos continuar con sus esclavos siempre y cuando respetaran su religión. No obstante, si bien el espíritu de la norma parece coincidir con los objetivos gregorianos, debemos recordar que esta permitía la tenencia de esclavos, sin referencia alguna a colonos o a la imposibilidad de que el subordinado viviera en casa de su poseedor jurídico.

El temor a la conversión se revela, también, en la explícita afirmación gregoriana referida a evitar la imposición de cargas adicionales a los colonos cristianos. Como vimos, Gregorio había sugerido al obispo de Cagliari que aumentara los *onera* que debían afrontar

⁵⁹¹ Sobre este aspecto, profundizaremos en la sección dedicada a la esclavitud.

⁵⁹² 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.*

los campesinos que continuaban adhiriendo a prácticas ajenas al cristianismo, con el fin de terminar con tales costumbres. Observaremos, en breve, como también recomendaba alivianar los pagos que debían realizar los colonos judíos para fomentar su conversión. ¿Acaso temía Gregorio que los terratenientes judíos siguieran estrategias como estas? Es imposible confirmarlo, pero sin dudas intentaba evitar que la subordinación pudiera implicar algún tipo de presión sobre la religión de los colonos cristianos.

La segunda causa, versa sobre el aspecto religioso. Aunque, en términos reales, las distinciones jurídicas no implicaban cambios en el vínculo entre explotadores y explotados⁵⁹³, para Gregorio era repudiable que un cristiano fuera *esclavo* de un judío a diferencia de un *colono*, quien era –cuanto menos nominalmente– libre. Que un hombre de la *Iudaica superstitio* tuviera a su cargo a *coloni*, era menos problemático que la posesión de esclavos. A diferencia de los monarcas visigodos, quienes llegarán a vedar el trabajo libre de cristianos para judíos, Gregorio no parece oponerse a tal realidad⁵⁹⁴. En cuanto a la normativa teodosiana y justiniana, no se registraban leyes que prohibieran, explícitamente, la existencia de colonos cristianos en tierras de judíos.

Por último, no menos importante, se deduce de la epístola el deseo de evitar trastornos socioeconómicos en la campiña. En tiempos de descalabro, donde los brazos no abundaban y el grano escaseaba, Gregorio no desea agravar la situación, sobre todo en la Liguria, donde el dominio bizantino era precario y la amenaza longobarda, latente. Si concedemos que los terratenientes judíos citados ocupaban una posición de relativa importancia en la estructura productiva, podemos comprender la razón de la cautela del

⁵⁹³ Como ya hemos remarcado, 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). Páginas antes, afirmaba categóricamente: *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", *op. cit.*. Véase también a VERA, D., "Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità", *op. cit.*

⁵⁹⁴ LV. XII, 3, 1 prohibía a cualquier cristiano trabajar para un judío, incluso en condición de asalariado. Ya LV. 2, 14 había vedado, a su vez, la subordinación, en general, de cristianos por judíos.

obispo⁵⁹⁵. Nuevamente, la faceta administrativa de Gregorio Magno se impone por sobre la religiosa. La explicación que dio a Venancio, sin embargo, era de corte religioso:

En todas estas cosas, deseamos que te dediques hábilmente, para que no permitas que el pastor sea culpable del desgarramiento [*direpti*] de la grey, ni un menor celo haga retornar nuestra reprensión hacia tu fraternidad⁵⁹⁶.

En realidad, el verbo *diripio* posee dos acepciones que, si bien asociadas, pueden recibir diversas interpretaciones: despedazamiento y saqueo. Si bien el pasaje parece referirse al hecho de evitar la dispersión de la población, cuestión que se condice con la intención gregoriana de sostener el *statu quo*, también podría referirse al saqueo de almas, por la citada cuestión, sobre la que volveremos, de las conversiones de esclavos llevadas a cabo por judíos. Debemos admitir, no obstante, que es más verosímil la primera opción.

Estos ejes, la necesidad de impedir la subordinación religiosa de los cristianos, tanto por cuestiones simbólicas como prácticas, como el deseo de evitar la alteración de los circuitos económicos y la movilidad de los campesinos, explican la razón por la cual Gregorio establece la distinción entre los esclavos ciudadanos y los rurales. Tal diferenciación, como bien señalaba Baltrusch, no constaba en normas previas y pone en evidencia, nuevamente, la autonomía gregoriana respecto de la normativa⁵⁹⁷.

Al igual que en lo referente al trato dispensado a los comerciantes, no existen presiones tendientes a la cristianización de los judíos. Del mismo modo, el rol económico de los terratenientes es garantizado. Los hombres que se negaron a reconocer en Cristo al mesías no solo pueden permanecer en su religión; también poseen derecho a disponer de

⁵⁹⁵ Acerbi, afirmaba, no para la temática judía, sino en general: 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.

⁵⁹⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, 21-24: *In his ergo omnibus ita te uolumus sollerter impendi, ut nec direpti gregis pastor reus existas, nec apud nos minor aemulatio fraternitatem tuam reprehensibilem reddat.* Traducción propia.

⁵⁹⁷ BALTRUSCH, E., “Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“, op. cit., p. 47.

colonos cristianos. Recordemos, una vez más, que cuando Gregorio había descubierto que, en Cerdeña, existían campesinos que –en sus términos– adscribían a prácticas idolátricas había recriminado a los dueños de las tierras por no hacerse cargo de la situación:

A través de un informe de mi hermano y coepiscopo Félix y de mi hijo Ciriaco, servidor de Dios, supe que casi todos ustedes poseen en sus posesiones campesinos dados a la idolatría. Y tal asunto me he entristecido enormemente, porque sé que la culpa de los súbditos afecta la vida de los que mandan y, cuando no es corregido el pecado en el súbdito, la sentencia vuelve a aquellos que mandan⁵⁹⁸.

El caso de los judíos era, en la cosmovisión de Gregorio, diferente. La responsabilidad sobre los dirigidos es puesta en un segundo plano y el objetivo parece limitarse a evitar la influencia religiosa sobre los subordinados. Pero el interrogante existe, ¿cómo hubieran podido los terratenientes judíos alejar a los colonos cristianos de la idolatría? ¿Instruyéndolos en el Pentateuco? Evidentemente Gregorio no pensó en ello o, si lo hizo, consideró que existían realidades más acuciantes como el preservar la estabilidad socioeconómica y, subsecuentemente, política, de la región.

- Colonos

Como ya hemos advertido, el epistolario gregoriano revela que, al menos para las tierras eclesiásticas, el colonato era la forma de explotación principal⁵⁹⁹. Entre julio y agosto del 592, en su segundo año de pontificado, Gregorio envió una larga epístola a Pedro, rector del patrimonio de Sicilia, en la cual, entre las muchas instrucciones, refería a judíos que habitaban en tierras eclesiásticas:

⁵⁹⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 23, 1-8 [mayo, 594]: *Fratris et coepiscopi mei Felicis uel filii mei Cyriaci serui Dei relatione cognoui paene omnes uos rusticos in uestris possessionibus idolatriae deditos habere. Et ualde hac de re contristatus sum, quia scio quod subiectorum culpa praepositorum deprimit uitam, et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in his qui praesunt sententia retorquetur.* Traducción propia. Ya habíamos citado el pasaje, pero era pertinente repetirlo.

⁵⁹⁹ Respecto a Gregorio, queda claro que, en su concepción, el colonato excluye la 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 *seruus*”. ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum epistularum*, op. cit., p. 111.

Dado que muchos de los judíos persisten en las tierras de la Iglesia, deseo que, si algunos de ellos quisieran hacerse cristianos, sea relajada la carga, hasta que, hechos venir con este beneficio, otros se incorporen con tal deseo⁶⁰⁰.

Qué rebaja debía hacerse y de qué modo, no es especificado. Queda claro, sin embargo, que Pedro tenía la orden de atraer a los judíos que labraban tierras de la Iglesia a través de un incentivo de tipo económico. Dos años más tarde, el Papa precisaba más detalles sobre el modo en el que se debía operar, comunicándose, en este caso, con Cipriano, también rector del patrimonio de Sicilia:

Ha llegado hacia mí que hay hebreos en nuestras posesiones que no quieren convertirse a Dios de ningún manera. 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 la carga de su posesión en alguna medida. Deseo que esto se hecho así: si alguno de los que se fuera a convertir, tuviera un sólido como carga, debe ser aliviado en un tercio, si tres o cuatro sólidos, un sólido debe ser aliviado. Si es mayor [la carga] la rebaja debe ser hecha del mismo modo, o ciertamente de la justa forma que tu dilección prevea, para que se disminuya la carga de quien se convierte y la utilidad eclesiástica no sea reducida por un grave gasto⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 50 [julio-agosto, 592] 9-12: *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.* Traducción propia.

⁶⁰¹ *Ibid.*, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594] 7-18: *Peruenit uero ad me esse Hebraeos in possessionibus nostris qui conuerti ad Deum nullatenus uolunt. 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. 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.* Traducción propia.

Son varios los aspectos a rescatar del pasaje. En primer término, que los judíos pagan rentas a la Iglesia, en un esquema que, como hemos dicho, se inscribe en el marco del colonato. En ningún momento se menciona la condición jurídica de los implicados, por lo que suponemos que eran nominalmente libres. La condición de colono, por su parte, presentaba gran variabilidad en cuanto a recursos, existiendo *coloni* cerca de la indigencia y otros –como se puede ver en los *Dialogi*⁶⁰²– con posibilidad de organizar banquetes y poseer, incluso, algún esclavo. No obstante, tampoco se debe exagerar el poder económico de los colonos mejor posicionados, nunca a la altura de los terratenientes ni de los *conductores*⁶⁰³. Boesch Gajano creyó ver en la epístola la presencia de colonos pobres, dado que Gregorio comienza dando el ejemplo de un sólido como *onus*⁶⁰⁴. No obstante, no acordamos plenamente con tal posición. Es cierto que un colono que pagara un *solidum* era muy pobre, pero Gregorio articula su discurso dando un ejemplo con el fin de fijar la proporción. En todo caso, podemos afirmar que el obispo de Roma, en su ejemplo, concebía la posibilidad de existencia de *coloni* judíos de escasos recursos. Pero de allí a considerar que todos los *coloni* judíos pagaban cifras tan bajas, hay una brecha.

En segundo lugar, es interesante resaltar la operatoria de Gregorio. Exige que se envíen epístolas, con su promesa de la rebaja del canon a cambio de la conversión. Ahora bien, ¿las epístolas estaban destinadas a los *conductores* de cada región? ¿Al clero de cada espacio? ¿A los propios judíos? Esta última opción es verosímil dado que el obispo de Roma hace constar que debe incluir su promesa personal. No obstante, es cierto que la misma podría haber sido leída por un representante de la Iglesia en cada sitio y no, necesariamente, por los propios judíos. Si aceptáramos que estaban destinadas a los judíos, podríamos deducir que Gregorio imaginaba que un colono poseía la capacidad de leer o, si fuéramos más allá, que un colono judío tenía tal habilidad. ¿Implica ello un mayor grado de educación

⁶⁰² Gregorio menciona a la familia de un colono que invita a otra a un banquete. En el relato, se menciona a un *seruus* que pertenecía a los anfitriones. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 1.

⁶⁰³ 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”, *op. cit.*, p. 387.

⁶⁰⁴ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.* p. 39.

entre los judíos?⁶⁰⁵ Hasta aquí se puede avanzar. Hemos entrado ya en un terreno altamente especulativo y seguir adelante, dado el arco de posibilidades que posee el pasaje, sería sobreinterpretar la evidencia.

No menos importante, la apertura de la carta, en la cual se afirma que los judíos *conuerti ad Deum nullatenus uolunt*, ¿implica que existió una presión previa? ¿O se trata, tal vez, de una referencia al fracaso de esta política ya sugerida al rector Pedro, dos años antes? Nuevamente, es difícil obtener una respuesta concreta. Por nuestra parte, en el contexto de la política gregoriana ante los judíos, es más verosímil creer que la estrategia previa había pivotado en torno a la prédica.

Es evidente pero no menos necesario resaltarlo, que entre todas las actividades económicas hasta aquí mencionadas, solo en este caso aparece la preocupación específica de la conversión. Más aún, la búsqueda de un cambio sincero a través de la persuasión deja lugar a un simple incentivo material. La gradual prédica muta en un simple anzuelo. Gregorio era consciente del tipo de acercamiento que generaría. Afirma:

No hacemos esto inútilmente si los guiamos [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de sus pagos; porque, aunque estos vienen con menos fe, sin embargo, quienes nacieren de aquellos serán bautizados ya entre los fieles. Por consiguiente, o bien los ganamos a ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos. No es grave que renunciemos, a favor de Cristo, a cierta parte del ingreso⁶⁰⁶.

Para los poderosos, ausencia de mención a la conversión o recomendación de lenta prédica para lograr un cambio de religión gradual y sentido; frente a sujetos con menos recursos, conversión rápida y superficial, incluso contra los fundamentos teológicos

⁶⁰⁵ Botticini y Eckstein, como hemos visto, consideraban que el cambio en la religión judía sufrido en los primeros tramos del milenio, había generado un mayor nivel de educación entre los hebreos. BOTTICINI, M. – ECKSTEIN, Z. “From Farmers to Merchants. Voluntary Conversions and Diaspora: A Human Capital Interpretation of Jewish History”, *op. cit.* Reenviamos a la nota n. 544 donde hemos tratado la temática.

⁶⁰⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, V, 7 [Octubre, 594] 19-23: *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.

declarados en los *Moralia*⁶⁰⁷. ¿Cuál es la razón? 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 sujetos involucrados. No utiliza la violencia pero está decidido a lograr la conversión. En segundo término, como ya se ha mencionado, se trataría de judíos de escaso poder económico. 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, incluso, la pequeña Terracina.

Ausencia de poder económico; parcial disgregación; rol subordinado en tierras de la Iglesia: condiciones que permiten al obispo de Roma acelerar los tiempos de la conversión. Estos judíos, a diferencia de aquellos comerciantes ya citados, pueden ser convertidos en un plazo cercano y no es necesario esperar los *tempora* finales.

De todos modos, es pertinente volver a recordar que, frente a *coloni* paganos, Gregorio, en lugar de sugerir una rebaja del canon, impulsaba la suba de este mientras ellos no adoptaran el cristianismo:

Ciertamente si fuera encontrado un campesino de tanta falta de fe⁶⁰⁸ y
obstinación que no consintiera confluír hacia Dios, debe ser gravado con una

⁶⁰⁷ En los *Moralia* Gregorio afirmaba que ningún alma podía ser construida si no poseía bases sólidas. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XVIII, XII, 31, 8-12: *Incassum uero alta super se bases aedificia erigunt, si non ipsae in fundamenti soliditate consistunt, quia nimirum quamlibet summa opera inaniter faciunt, si intentiones cordium extra aeternitatis certitudinem deflectuntur; et uerae uitae praemia non requirunt tantoque grauiora ruinae super se damna aedificant, quanto altiora aedificia extra fundamentum portant, quia cum aeternae uitae praemiis non intendunt, quos plus se quasi in uirtutibus erigunt, eo in gloriae inanis foueam profundius cadunt.* En vano las bases erigen sobre sí estructuras de altura, si las mismas no están posicionadas en la solidez de un fundamento, porque quienes hacen las grandes obras de modo vano, si las intenciones del corazón son desviadas fuera de la certeza de la eternidad y si no buscan los premios de la verdadera vida y edifican sobre sí los daños de las ruinas, tanto más grave será, cuanto más alta lleven la construcción fuera de los fundamentos, dado que como no están sostenidas por los premios de la vida eterna, más se erigen en la apariencia de las virtudes y más profundamente caen el vacío pozo de la vanagloria. Traducción propia. .

⁶⁰⁸ A lo largo de la Tesis, traduciremos *perfidia* por “falta de fe” dado que si bien el término ya poseía una carga negativa, no es la misma que adquirirá con el tiempo y cristalizará en el actual vocablo *perfidia*. En efecto, hace ya varias décadas, Erik Peterson –realizando una pesquisa de orden etimológico– consideró que el uso originario de la palabra era equivalente a falta de fe. PETERSON, E., “Perfidia Judaica”, *Ephemerides Liturgicae*, v. 50, 1936, pp. 296-311. Sobre las repercusiones del artículo de Peterson, véase a NICOLOTTI, A., “Perfidia Iudaica. Le tormentate vicende di un’orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson”, en CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2012, pp. 477-514. Blumenkranz, por su parte, consideró que el significado del término

carga de tal magnitud que sea vea obligado, por la misma pena de la exacción, a apresurar su arribo a la recta senda⁶⁰⁹.

Al judío, entonces, se lo premia por abrazar al cristianismo mientras que al pagano se lo castiga por no hacerlo. Es claro, entonces –sobre esto volveremos en varias ocasiones– que la presencia del judaísmo era tolerable para Gregorio y que, incluso frente a aquellos hebreos que se proponía convertir, su política era más moderada que ante heréticos y paganos. Queda claro que, en el período, existían judíos vinculados a tierras de la Iglesia que recibían un mayor grado de presión hacia la conversión que los que llevaban adelante otras actividades económicas.

Estímulos hacia el cambio de religión podrían haber recibido, también, los esclavos judíos, en manos de judíos, a quienes la conversión al cristianismo habría acarreado la libertad, como veremos en la sección pertinente. No abrimos un apartado específico aquí sobre el tema, dado que Gregorio apenas menciona la posibilidad de su existencia, en el marco del protocolo a seguir ante los esclavos paganos y judíos, bajo control hebreo, que se convertían al cristianismo⁶¹⁰. Por tanto, su existencia en el período, si bien verosímil dados los antecedentes no solo en Palestina sino también a lo largo del Mediterráneo⁶¹¹ no puede ser confirmada y, mucho menos, de existir, qué actividades económicas desempeñaban.

variaba de autor en autor, aunque tendió a considerar que su valor excedía el de simple falta de fe, criticando a Peterson. BLUMENKRANZ, B., “Perfidia”, en BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Variorum Reprints, Londres, 1977, pp. 157-170. Nicolotti, en el artículo que hemos mencionado, consideró, con razón a nuestro entender, que la evidencia suministrada por Blumenkranz no era concluyente.

⁶⁰⁹ Ya hemos citado el pasaje, pero es pertinente repetirlo: GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 26 [mayo, 594] 19-23: *Iam uero si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inuentus, ut ad Deum uenire minime consentiat, tanto pensionis onere grauandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare*. Traducción propia.

⁶¹⁰ El tema es tratado en GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VI, 29 [abril, 596], epístola sobre la que volveremos en el apartado dedicado a la esclavitud en manos de judíos.

⁶¹¹ Existen una referencia a esclavos judíos en *LV*. 12, 3, 16, la cual premia con la libertad a los esclavos de origen judío que delataran la continuidad de la adscripción al judaísmo por parte de sus poseedores anteriormente judíos.

- Consideraciones sobre la política gregoriana frente a las actividades económicas de los judíos

Hemos observado, a través del epistolario, una serie amplia de actividades ejercidas por los judíos hacia finales del siglo VI. Grandes y pequeños comerciantes, colonos y terratenientes ilustran un panorama en el que prima la diversidad. Otras ocupaciones, como prestamistas y médicos aparecen evidenciadas en Gregorio de Tours, así como también la *Lex Visigothorum* sugería la existencia de artesanos. Con toda probabilidad, tales actividades también se llevaban a cabo en la Italia de Gregorio, aunque el pontífice no haya reparado en ellas por la escasa visibilidad que tenían. No es posible pasar por alto, sin embargo, que si nos limitamos a lo cuantitativo, de las referencias a actividades económicas de judíos discernibles en el *Registrum*, los comerciantes ocupan entre el 50% y el 65% según la ponderación que se haga de algunas epístolas⁶¹². Cierto es que la muestra es pequeña como para realizar estudios estadísticos firmes, pero el dato está en línea con algunas referencias de Gregorio de Tours (recordemos al comerciante Priscus) y a la disposición geográfica costera de gran parte de los sitios con presencia judía atestiguada. No olvidemos, tampoco, que ya un pasaje del *Código Teodosiano* asociaba a parte de los judíos con el pequeño comercio⁶¹³.

⁶¹² En principio, son 9 las referencias a actividades económicas que hemos visto. La diferencia en la estadística radica en la interpretación de algunas misivas. Si bien ya trabajamos las cartas, suministramos, aquí, una lista sucinta. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 42 [mayo, 591]: Salpingo. Se trata de una misiva confusa donde no queda claro si se trata de un acreedor o un deudor, por lo que es difícil clasificarlo; *Ibid.*, I, 45 [junio, 591]: comerciantes que trafican entre Roma y la Galia; *Ibid.*, I, 66 [agosto, 591]: comerciante judío en Venafro; *Ibid.*, VI, 29 [abril, 596] y IX, 105 [febrero, 599]: sobre comerciantes de esclavos que unían Nápoles con la Galia; IX, 40 [octubre, 598]: Nostamno, dueño de un barco; *Ibid.*, II, 50 [julio-agosto, 592]: V, 7 [octubre, 594]: colonos judíos de Sicilia; *Ibid.*, IV, 21 [mayo, 594]: terratenientes judíos en Luni. Si interpretamos que Salpingo y Nostamno eran comerciantes, arribamos a que el 66.66% de la muestra (6 referencias sobre 9) menciona a comerciantes. En cambio, si quitamos a Salpingo del repertorio por la dificultad de clasificarlo y colocamos a Nostamno en el lugar de marino, obtenemos un guarismo del 50% (4 sobre ocho). Mismo resultado obtenemos si consideramos que las epístolas VI, 29 y IX, 105 refieren a los mismos comerciantes napolitanos y las misivas II, 50 y V, 7, apuntan a los mismos colonos sicilianos. Así, mediante tal agrupamiento, obtendríamos que el 50% (3 sobre 6) de las referencias del *Registrum* a actividades económicas de judíos, está representado por comerciantes.

⁶¹³ Volvemos a citar la norma *C.Th.* 13, 5, 18, la cual, recordemos, refiere a la obligación impuesta, a los colectivos judíos y samaritanos de Egipto, de realizar transportes marítimos para los cristianos, en el contexto de las liturgias. La ley rechaza tal carga colectiva y explica que pobres e individuos dedicados al pequeño comercio están exentos de la medida: *Unde sicut inopes vilibusque commerciis occupati naviculariae translationis munus obire non debent...* De donde los pobres o los ocupados en los intercambios de poco valor no deben atender el servicio de traslado naval... Traducción propia.

Con el correr de los siglos los judíos aparecerán cada vez más vinculados a actividades ligadas a la esfera de la circulación⁶¹⁴. La relativa diversidad que vimos, se diluye. Es sabido, a su vez, que ya en hacia el siglo IX el comercio ocupaba a una parte importante de los judíos y, ya desde el siglo XI y, con más claridad, del XII, se limitó el campo de actuación de estos, desplazándolos de la posesión de tierras y de los gremios tradicionales, así como también del gran comercio, hacia la usura, hecho que no hizo sino aumentar el nivel de animadversión por parte de la sociedad⁶¹⁵.

Si bien estas afirmaciones pueden matizarse, en el sentido de que, como hemos visto, la posesión de tierras por parte de judíos puede rastrearse hasta entrado el siglo XI, así como también es impensable que un colectivo completo se dedique a la usura, es innegable que, a partir del siglo XII, la asociación entre judíos y comercio o usura está establecida mientras que el vínculo con la tierra parece desaparecer. Insistimos, una vez más, en que, seguramente, existían otras actividades, pero la escasa resonancia de estas, en comparación con actividades como el comercio y el préstamo, impidió que se reflejaran en la documentación.

¿En que puede ayudarnos la documentación gregoriana para comprender este fenómeno de largo aliento? Apoyándose en Cracco Ruggini, Boesch Gajano sostenía que Gregorio Magno, en su accionar, aseguraba la función social de los judíos dedicados al comercio, llevando –en el largo plazo– a una especialización, mientras que los hombres

⁶¹⁴ Bien resumido por BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 20: *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 avversati*

⁶¹⁵ El tema amerita un estudio particular que excede nuestro arco temporal. Algunos trabajos paradigmáticos, solo para citar algunos dado que la lista sería inabarcable: TRACHTENBERG, J., *The Devil and the Jew*, Varda Books, Skokie, 2001 (1943), pp. 188-196; COLORNI, V., “Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, *op. cit.*, pp. 241-307; ROTH, C., “Essays in Bibliography and Criticism XLV. The Economic History of the Jews”, *The Economic History Review*, v. 14, n. 1, 1961, pp. 131-135; STOW, K., “Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century”, *AJS Review*, v. 6, 1981, pp. 161-184; MOORE, R., *La formación de una sociedad represora*, *op. cit.*, pp. 98-106; ESPOSITO, A., “Pellegriani, stranieri, curiali ed ebrei”, en VAUCHEZ, A., (Comp.), *Roma medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 213-239. Dice Jacques Le Goff respecto de la usura llevada a cabo por judíos: El usurero judío, cada vez más reducido a esta función por la sociedad cristiana, aunque no cometía pecado ni según la ley judía ni según la ley cristiana, sufrió, a causa del antijudaísmo latente, el creciente antisemitismo cuyas bocanadas estaban atizadas por la lucha antiusuraria de la Iglesia y de los príncipes cristianos. LE GOFF, J., *La bolsa y la vida*, Gedisa, Madrid, 2003, p. 100.

vinculados al agro aparecían sujetos a presiones tendientes a la conversión⁶¹⁶. Allí podría radicar una clave explicativa del posterior eclipse de las actividades ligadas a la tierra por parte de las comunidades judías en favor de las operaciones de comercio y préstamo. Conductas como la diferenciación realizada por Gregorio entre comerciantes y colonos, la presión sobre estos en contraposición a la tolerancia sobre aquellos, derivarían, en el largo plazo, en el encuadramiento de los judíos en actividades preponderantemente comerciales.

Sin embargo, el modelo se ve alterado con la misiva referida a los terratenientes de Luni. Los poseedores judíos, tal como hemos observado, son tolerados, incluso protegidos. La tenencia de *coloni* cristianos es permitida. La protección brindada por Gregorio Magno se orienta, entonces, a los judíos económicamente sólidos, tanto urbanos como rurales⁶¹⁷. El grado de tolerancia puede ser medido a través de los tiempos asignados a cada grupo. En la conversión de los colonos en tierras eclesiásticas se aceleran los plazos mediante un sutil incentivo material. Con los individuos encumbrados, en cambio, la variable temporal se dilata aún más. Estos pueden esperar a que el profeta Elías, *in extremo tempore*, cierre el ciclo de la incredulidad judía.

La praxis de Gregorio, entonces, no se centra exclusivamente en el eje ciudad/campo sino en el grado de importancia de cada colectivo judío en el funcionamiento económico de una región en apuros. Esto no implica afirmar que los judíos de recursos no hayan sido sometidos a presiones. Veremos, por ejemplo, que los hijos del mencionado Basilio se habían convertido al cristianismo, tal vez, con el fin de conservar a sus esclavos. No obstante, sí es válido concluir que la presión religiosa era ejercida, por Gregorio, ante individuos con menor resiliencia, cuya oposición, además, no alteraba el precario equilibrio de la Península Itálica.

Otro factor, vital, que debe ser tenido en cuenta –y aquí si es importante el par ciudad/campo– es el peso demográfico de cada colectivo judío. La variable numérica es, entendemos, central para ponderar la fortaleza de una comunidad judía al

⁶¹⁶ BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 36. La autora se basa en un trabajo de Cracco Ruggini en el cual se 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.*

⁶¹⁷ Como ya hemos afirmado, es posible que los terratenientes judíos citados en el *Registrum* puedan haber residido en la ciudad.

momento de resistir el avance religioso⁶¹⁸, no solo por la propia dinámica de un grupo nutrido, que cuenta con mayores posibilidades de conservar sus fronteras identitarias, sino también por el mero hecho de que, al atacar a una porción de la población relativamente mayor, existían más riesgos de generar trastornos. En el ámbito rural los judíos, dispersos, contaban con menos herramientas al momento de adaptarse o resistir globalmente las presiones de los sectores de poder. Si a la dispersión se sumaba la pobreza, los mecanismos de persuasión aumentaban su eficiencia.

En conclusión, del *Registrum* podemos deducir que existían judíos en diversos espacios de la estructura productiva, entre los cuales aquellos con recursos y, por ende, capacidad de reacción, suscitaban políticas más moderadas en el pontífice mientras que, quienes poseían menor cantidad de patrimonio, recibían un trato –si bien en línea con la legislación y evitando la coacción– destinado a mutar su religión. Como hemos visto, del epistolario se pueden extraer hipótesis, también, sobre las razones por las cuales los judíos se fueron distanciando de la propiedad fundiaria. Hemos sugerido, además de las hipótesis construidas por las citadas historiadoras italianas, el peso de la variable demográfica al momento de explicar la mutación. No obstante, el estudio de tal fenómeno involucra muchas cuestiones en un arco temporal amplio que excede los alcances de esta tesis.

Estructura comunitaria

Sabemos, a partir de la evidencia epigráfica de Roma, que existía una amplia variedad de cargos comunitarios: Ἄρχων, γραμματεὺς, γερουσιάρχης, ἀρχισυνάγωγος y πατήρ συναγωγῆς, entre los más mencionados⁶¹⁹. El *Codex Theodosianus* explicitaba la presencia de líderes comunitarios judíos mientras que la epigrafía de Venosa, cercana temporalmente a Gregorio, registraba la existencia de los cargos de *pater*, *pateressa*, *pater patrum*,

⁶¹⁸ Como veremos en el apartado posterior, 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. El aporte del autor es valioso, aunque, como veremos, también los judíos de Terracina obtuvieron respuestas a sus reclamos.

⁶¹⁹ Para la cuantificación de la evidencia, reenviamos a la nota n. 340.

ἀρχοσηνωγούγος (así escrito en el registro) e *ierusiarcontis*. En la Tarento de los siglos VII y VIII, ningún registro menciona cargos vinculados a la sinagoga⁶²⁰.

Gregorio Magno, por su parte, no hace alusión alguna a roles comunitarios. Aquellos que se acercan a él, son acompañados del epíteto *Hebraeus* o *Iudaeus*, pero no por un cargo. Es posible que Gregorio no haya conocido detalles de la estructura comunitaria, o bien no le haya interesado explicitarlo.

En cuanto a lo edilicio, conocemos la existencia de casas de culto judías en Terracina, Cagliari y Palermo, si bien también las había, por la importancia de las comunidades y aunque Gregorio no las mencione, en Nápoles y Roma. La usurpación de las sinagogas de Palermo nos otorga un indicio más. Decía Gregorio:

Hace cierto tiempo escribimos a nuestro hermano y coepíscopo, que ciertos judíos se lamentaron a través de una petición dada a nosotros, de que las sinagogas en la ciudad de Palermo, junto a sus albergues anexos, habían sido irracionalmente ocupadas por él⁶²¹ [...] Ordenamos que, dado que aquello que fue consagrado no puede ser restituido a los judíos, con tu afán impulses al mencionado hermano y coepíscopo a dar el precio en el que fueran valuadas, por nuestros hijos –el glorioso patricio Venancio y el abad Urbico– las mismas sinagogas con sus albergues que están junto a ellas o adheridas a sus paredes y los jardines/huertas a ellas conectados...⁶²²

No es el objetivo de esta sección analizar la política gregoriana frente a las tomas de sinagogas sino poner de relieve que en Palermo, no solo había más de una casa de culto judía sino que se vislumbra con claridad la presencia de complejos sinagogaes. Gregorio nombra, en efecto, *hospitia* y *horti*. Ello no es una novedad dado que la arqueología ha revelado la presencia de estructuras aledañas a las sinagogas. Como hemos visto para la

⁶²⁰ Reenviamos al capítulo dedicado a la epigrafía.

⁶²¹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 38 [octubre, 598] 2-5: *Ante aliquantum tempus Victori fratri et coepiscopo nostro scripsimus ut, quoniam quidam Iudaeorum data nobis petitione questi fuerunt synagogas in ciuitate Panormitana positas cum hospitiiis suis fuisse ab eo irrationabiliter occupatas...* traducción propia. El pasaje ya había sido citado pero consideramos pertinente volver a hacerlo.

⁶²² *Ibid.*, 14-18: *...praecipimus ut, quia quod semel consecraum est Iudaeis non ualet ultro restituí, quantum a filiis glorioso Venantio patricio et Urbico abbate synagogae ipsae cum his hospitiiis quae sub ipsis sunt uel earum parietibus cohaerent atque hortis ibi coniunctis aestimatae fuerint, studii tui sit ut praefatus frater et coepiscopus noster dare pretium debeat...* traducción propia.

Península Itálica, la sinagoga de Bova Marina disponía de algunas habitaciones cuya función desconocemos mientras que en la de Ostia había, incluso, una cocina. Es verosímil imaginar, entonces, una vida comunitaria intensa que giraba en torno a templos que contaban con albergues, jardines o huertas, casas de estudio y lugares de esparcimiento. La toma de un complejo sinagoga, como había ocurrido en la ciudad siciliana, no solo habrá afectado el núcleo religioso sino también un espacio donde discurría la vida cotidiana de parte de los colectivos judíos.

En contraste, cuando Gregorio refiere al edificio en el cual los judíos de Terracina se reunían para orar, no lo nombra como sinagoga sino como *locum*⁶²³. De hecho, en una oportunidad se refiere a él como *locum, quem sub synagoge hectenus habuerunt*⁶²⁴. Tal tipo de afirmación parece indicar la existencia de una comunidad judía de menores proporciones a, por ejemplo, la que habitaba en Palermo. Savino, en una comparación con el caso napolitano, ha visto en tal diferencia demográfica, la razón de una supuesta menor fortaleza de la comunidad de Terracina. No obstante, como observaremos, los judíos de tal ciudad obtuvieron respuestas por parte de Gregorio al igual que los de Palermo que, aunque numerosos, también habían visto como sus casas de culto eran ocupadas⁶²⁵.

Pero no toda la vida de los judíos debió girar en torno a la casas de culto. Seguramente existían individuos que actuaban por fuera, incluso en oposición, a las directivas de la ortodoxia comunitaria. El caso de Nasas, que describiremos en breve, suscitó la ira de Gregorio Magno pero, probablemente, también la de los dirigentes sinagogales. El hombre en cuestión había erigido un altar en honor a Elías al cual asistían tanto judíos como cristianos, hecho que se encontraba fuera de la normativa mosaica y habrá sido resistido por las autoridades comunitarias. Profundizaremos sobre esta comunicación en el apartado pertinente.

Lengua

Poco nos dice Gregorio sobre la lengua que hablaban los judíos. Solo podemos señalar algunas cuestiones. En primer lugar, en ningún momento nombra Gregorio la

⁶²³ *Ibid.*, I, 34 [marzo, 591]; II, 45 [septiembre 591 – agosto 592].

⁶²⁴ *Ibid.*, II, 45 [septiembre 591 – agosto 592] 3-4.

⁶²⁵ SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C”, *op. cit.*, p. 311.

necesidad de apelar a un intérprete. Es necesario recordar que varios judíos se acercaban al pontífice para obtener respuestas, por lo que parece existir un trato directo. En segundo lugar, las cartas gregorianas que llevan consigo los judíos están en latín. De todos modos, el objetivo de la epístola era comunicar la decisión gregoriana al responsable –obispo, defensor, etc.– y no debía ser necesariamente leída por el hebreo que la portaba. En la misma línea, si las cartas referidas a la promesa de la rebaja del canon estaban dirigidas a los judíos, el lenguaje utilizado era también, el latín.

Obviamente, esto no representa una novedad. Se suele aceptar que los judíos del período hablaban, o bien el latín, o bien el griego. Incluso en momentos en los cuales la epigrafía judía manifieste un grado de hebraización avanzado, la lengua para comunicarse continuará siendo aquella utilizada por la mayoría cristiana.

Ahora bien, ¿en qué lengua se desarrollaba la liturgia en la sinagoga? Nuevamente, carecemos de respuesta. En efecto, como hemos advertido, se debate aún si en las sinagogas de la Roma temprano imperial era el latín, el griego o el hebreo quien hegemonizaba los rezos, siendo el griego –dado el peso de la *septuaginta* y de las traducciones posteriores– la opción más verosímil. En el período gregoriano, la respuesta es más esquiva. El retroceso del griego visto en la epigrafía, sumado al sólido avance del latín y a la aparición del hebreo, nos permiten dudar sobre el modo en el que los judíos rezaban. Ya hacia el siglo IX, es verosímil que tal lengua hubiera suplantado cualquier otra en el contexto litúrgico, hecho que se manifiesta, como hemos visto, en las citas bíblicas y rabínicas observadas en la epigrafía de tal etapa, así como también en algunas narraciones como la *Meguilat Ahima'atz*.

En cuanto a Gregorio, poco más podemos decir. Es rescatable que, ante la toma de las sinagogas de Palermo, el obispo de Roma advierte que los judíos reclamaban *codices*⁶²⁶. No podemos saber qué tipos de textos eran ni en la lengua en el que estaban, aunque –incluso gracias a los diseños arquitectónicos de las sinagogas posteriores al siglo IV y de indicios de la literatura rabínica– se tiende a pensar que la *torah* ya ocupaba un rol central en la liturgia. No obstante, deducir ello de la simple referencia gregoriana a *codices* sería ir más allá de lo que la evidencia permite.

⁶²⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 38 [octubre, 598] 21-22: *Codices uero uel ornamenta pariter ablata queruntur*. Ciertamente también reclaman códices y adornos sustraídos. Traducción propia.

Tampoco podemos conocer qué sucedía exactamente en Terracina. Como veremos más adelante, el obispo de tal ciudad se había quejado de que los salmos de los judíos, dada la cercanía de ambas casas de culto, se escuchaban en la iglesia y perturbaban a la feligresía. De aceptar el argumento del obispo local, ¿molestaban porque estaban en hebreo? ¿O confundían porque se entonaban en griego o latín y se parecían a los rezos cristianos? Es imposible dirimirlo. Jerónimo asimilaba el canto de los salmos judíos al gruñido de los cerdos y a los rebuznos de los asnos, pero su expresión dista, obviamente de ser objetiva⁶²⁷. Como hemos visto, el concilio de Narbona prohibía la entonación de salmos durante los cortejos fúnebres de los judíos. Sea como fuere, si las fuentes no confundían cualquier oración con la entonación de salmo, tal práctica llamaba la atención. Ello podría responder al modo en el que eran entonados o al hecho de haber sido cantados en hebreo. De todas formas, ante la ausencia de apoyatura heurística el camino más seguro es el escepticismo. Como decía Arnaldo Momigliano, el historiador debe reconocer las limitaciones de la evidencia⁶²⁸ y, en este caso, los caminos se cierran rápidamente.

Onomástica

En el terreno de la onomástica, el *Registrum* aporta datos más sólidos, si bien su cantidad es escasa y no permite trazar líneas firmes. En una primera aproximación son 12 los nombres vinculados a judíos que aparecen en el epistolario⁶²⁹. A saber y sin traducirlos

⁶²⁷ JERÓNIMO, *Commentariorvm in Amos prophetam*, II, 5, 790-793: *Iudaeorum 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*. La oración y los salmos de los judíos, que cantan en las sinagogas, así como también la alabanza ordenada de los heréticos es confusión para el Señor, y así diré, gruñidos de cerdo y clamor de asnos, a partir de los cuales las obras de Israel son comparadas en tal medida con sus cantos. Traducción propia. Texto tomado de ADRIAEN, M. (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera. Comentarii in Prophetas Minores. Commentariorvm in Amos prophetam*, Brepols, Turnhout, 1969. El análisis se da en el contexto de la exégesis de Amos 5, 23: “Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas”. Evidentemente es probable que Jerónimo no hubiera escuchado nunca un salmo de boca de un judío, si bien es inverosímil dado el contacto que tuvo con maestros de tal religión. Otra opción, más lógica, es que se trate de una mera figura con el fin de desacreditar a los hebreos.

⁶²⁸ MOMIGLIANO, A., “Le regole del gioco nello studio della storia antica”, *Storia e storiografia Antica*, Il Mulino, Bologna, 1987, 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*.

⁶²⁹ Blumenkranz contaba a Ciriaco también. Pero se trata de un error, dado que su mujer había sido judía pero en ningún momento de la epístola referida a la temática se menciona una situación similar para el marido. De

al español: *Basilius*⁶³⁰, *Fortuna*⁶³¹, *Iohanna*⁶³², *Ioseph*⁶³³, *Iuliana*⁶³⁴, *Iusta*⁶³⁵, *Nasas*⁶³⁶, *Nostamnus*⁶³⁷, *Petrus*⁶³⁸, *Redemptus*⁶³⁹, *Salpingus*⁶⁴⁰ y *Theodorus*⁶⁴¹. Algunos de **estos** nombres, sin embargo, deben ser contextualizados.

El caso de Justa es interesante. Gregorio inicia la comunicación afirmando que quienes se convirtieron desde el judaísmo al cristianismo no deben padecer hambre. Luego establece que los hijos de Justa, anteriormente judíos, deben recibir dinero⁶⁴². No conocemos la edad de los hijos ni podemos establecer si fue Justa la que se convirtió – impulsando a sus hijos– o si solo estos lo hicieron. Podemos dudar, entonces, de los nombres originales de las cuatro personas, dada la abundante cantidad de conversos que

hecho, como veremos, *Iohanna* se había comprometido, probablemente, con un hebreo, pero, convirtiéndose al cristianismo, había optado por Ciriaco y ello estaba generándole problemas con los familiares de su anterior comprometido. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit. p. 74. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 69 [agosto, 591].

⁶³⁰ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599]. Registrado en su forma femenina, *Basilica*, en *JlWE I* n. 14 (Ostia – ss. I-II); Βασειλευς, *JlWE II* n. 328 (Roma – ss. III-IV). De amplia utilización en medios cristianos.

⁶³¹ *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594].

⁶³² *Ibid.*, I, 69 [agosto, 591].

⁶³³ *Ibid.*, I, 34 [marzo, 591]. Nombre abundantemente documentado en la epigrafía judía antigua y medieval.

⁶³⁴ *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594].

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*, III, 37 [mayo, 593]. El nombre no aparece registrado en la epigrafía judía antigua de Europa Occidental. Un *Nasas*, cristiano, aparece mencionado en una carta de mediados del siglo VI. Véase COSETINO, S., *Prosopografía dell'Italia Bizantina*, op. cit., p. 418. Vogelstein y Rieger, cuando mencionan el nombre, ponen entre paréntesis la posible proveniencia del nombre hebreo *Natan*. VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, op. cit. v. 1, p. 143.

⁶³⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 40 [octubre, 598]. El nombre no aparece registrado en la epigrafía judía antigua de Europa Occidental. En la *Patrología* de Migne aparecía consignado como *Jamnus*. Blumenkranz proponía la variante *Tamnus* mientras que Cosentino lo pensaba como *Tammus*. Solin, por su parte, registra el nombre *Nostumus* para la Roma del siglo II d.C. COSETINO, S., *Prosopografía dell'Italia Bizantina*, op. cit., p. 425; BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit. p. 74; SOLIN, H., *Die griechischen Personennamen in Rom*, op. cit., p. 709.

⁶³⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 196 [julio, 599].

⁶³⁹ *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594].

⁶⁴⁰ *Ibid.*, I, 42 [mayo, 591]. El nombre se encuentra registrado en *JlWE II* n. 268 (Roma, ss. III-IV). El epitafio aparece decorado con dos שפרות (*shofarot*, cuernos rituales), hecho que, según Noy, confirmaría la etimología del nombre (σαλπιξ, trompeta). No sabemos si el *salpingus* mencionado por Gregorio poseía alguna vinculación con la sinagoga y el *shofar*.

⁶⁴¹ *Ibid.*, VII, 41 [agosto, 597].

⁶⁴² *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594] *Eis quos de Iudaica perditione Redemptor noster ad se dignatur conuertere rationabili nos oportet moderatione concurrere, ne uictus, quod absit, inopiam patiantur. 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.* Es necesario que nosotros asistamos con moderación a los que, desde la perdición judaica, nuestro Redentor se digna a convertirlos a sí mismo para que, Dios no quiera, no sufran en vida necesidad. Por tal razón, te encargamos que, con la autoridad de esta orden, no aplaces dar a los hijos de Justa, anteriormente hebrea, esto es, a Juliana, Redento y Fortuna, en la próxima trigésima indicción, todos los años, los sólidos que, como sabes, deben ser imputados, de todos modos, en tus cuentas. Traducción propia.

cambiaban su apelativo⁶⁴³. Es de hacer notar, no obstante, que el nombre Justa aparece registrado en la epigrafía judía de Roma⁶⁴⁴ e, incluso, en una inscripción venosina del siglo V⁶⁴⁵, existiendo además abundantes referencias al equivalente masculino⁶⁴⁶. En cuanto a los hijos existen registros de judías denominadas Julia⁶⁴⁷, así como también equivalentes masculinos de Fortuna⁶⁴⁸, pero no se registran casos de Redento, nombre que sí puede ser hallado en la epigrafía cristiana.

Un caso similar es el de Pedro, cristiano convertido desde el judaísmo. El nombre Pedro no encuentra eco en la epigrafía judía excepto en el conocido caso de Pedro de Grado, quien solo adquirió el nombre del apóstol luego de la conversión ya que, tal como figura explícitamente en su epitafio, su nombre anterior era Papario⁶⁴⁹. Teodoro es otro caso de conversión en el *Registrum*⁶⁵⁰. Sin embargo, no podemos descartar el nombre ya que puede haber sido el original. En efecto, aparece en la epigrafía judía de la Península⁶⁵¹ así como también su equivalente femenino⁶⁵². Por último, *Iohanna* también se había

⁶⁴³ Véase el artículo de FELLE, A., “Echi della polemica anti giudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale. Un primo approccio”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 14, n. 1, 1997, pp. 207-219. Véase también a WILSON, S., “Οι ποτε Ιουδαιοι: Epigraphic Evidence for Jewish Defectors”, *op. cit.*

⁶⁴⁴ *JWE II* n. 369 (Roma, ss. III-IV).

⁶⁴⁵ Ἰούστα, *JWE I* n. 69 (Venosa, s. V).

⁶⁴⁶ Tanto en Roma como en el resto de la Península Itálica el nombre *Iustus* aparece en reiteradas ocasiones en la epigrafía judía. Una referencia aislada a *Iustissima*, en *JWE II* n. 319, no permite concluir si se trata de un adjetivo o un nombre.

⁶⁴⁷ Ἰουλία, *JWE II* n. 27; n. 110; n. 326; n. 423; n. 479 (todas de Roma – ss. III-IV). *Iulia*, *JWE II* n. 145; n. 266; n. 370; n. 378; n. 416 (todas de Roma – ss. III-IV); *JWE I* n. 11 (Civitavecchia – ss. II-IV). El equivalente masculino de *Iuliana*, *Iulianus*, aparece nueve veces en las catacumbas judías de Roma.

⁶⁴⁸ Φορτουναῖος, *JWE II* n. 112 (Roma – ss. III-IV); *Fortunianus*, n. 369 (Roma – ss. III-IV); *Fortunatus*, *JWE I* n. 14 (Ostia – ss. I-II).

⁶⁴⁹ *JWE I* n. 8 (Grado – s. V). Sobre esta inscripción, véase: CRACCO RUGGINI, L., “Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo antico”, *Antichità Altoadriatiche*, v. 17, n. 1, 1980, pp. 139-160. Sobre el nombre Pedro en particular, véase a SOLIN, H., “Heidnisch und christlich. Überlegungen zur frögeschichte der Personennamens Petrus”, *Boreas*, v. 17, 1994, pp. 223-229. El autor también considera complejo dirimir si el Pedro mencionado en Gregorio Magno, era el nombre original del converso o lo había recibido luego de su pasaje al cristianismo (p. 228).

⁶⁵⁰ Como veremos, no existe consenso en torno a la situación de Teodoro, dado que el pasaje de la epístola que lo menciona da lugar a diversas interpretaciones. Así, para Blumenkranz y para Boesch Gajano se trataba de un judío mientras que para Parkes estaríamos ante un converso, posición con la que acordamos a través de la traducción del documento. BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo”, *op. cit.*, p. 37; BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, *op. cit.* p. 79; PARKES, J., *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, *op. cit.*, pp. 212-213. De todos modos, a los fines que perseguimos en este apartado la situación efectiva de Teodoro no afecta nuestra hipótesis dado que el nombre sí se registra en la epigrafía judía.

⁶⁵¹ *JWE I* n. 17 (Porto – s. IV): el nombre está reconstruido por lo que la mención no es segura; *JWE II* n. 457, Θεόδωρος (Roma – ss. III-IV).

⁶⁵² *JWE II* n. 600, inscripción en un vaso, refiere a *Theodora* (proveniencia desconocida – ss. III-V); Θεοδώρα, n. 454 (Roma – ss. III-IV); Θεοδόρη, n. 206 (Roma – ss. III-IV).

convertido al cristianismo; no obstante su nombre posee origen bíblico y por tanto, tampoco puede ser dejado de lado⁶⁵³.

Así las cosas, excluidos por cuestiones metodológicas –debatibles sin dudas– Pedro y los hijos de Justa del registro de nombres judíos, la muestra se reduce a ocho nombres. Evidentemente, carece de sentido establecer un análisis estadístico. Es rescatable, sin embargo, que el nombre bíblico o semítico aún no ha desplazado al grecolatino, hecho que coloca al *Registrum* más cerca a la epigrafía de Venosa datada en los siglos V y VI que de la tarentina de los siglos VII y VIII y, decididamente, de la venosina del siglo IX.

¿Qué implicancias podemos extraer de este análisis? Ante todo, debemos conceder que, tal vez, los judíos daban a Gregorio un nombre grecolatino mientras, entre ellos, poseían uno en hebreo, sagrado⁶⁵⁴. Tal hipótesis pierde fuerza, no obstante, por la presencia de nombres como *Ioseph* en la lista. Por otra parte, Gregorio pudo haber interpretado mal algún nombre, como se supone el caso de Nostamno. Más allá de tales considerandos, la conclusión parcial que se puede extraer de la onomástica judía del *Registrum* es la de una comunidad que continúa utilizando en su mayoría nombres grecolatino, hecho que, como vimos, cambiará con el correr de los siglos. Tal realidad se condice con el alto nivel de interacción que se observa en un período en el cual, más allá de las tensiones, no existían guetos y los vínculos entre judíos y cristianos eran asiduos, a pesar de algunas iniciativas impulsadas desde los sectores de poder. No olvidemos, tampoco, que en el período gregoriano la lengua escrita de los judíos, al menos la revelada en los epitafios, era la misma que la de los cristianos, a excepción de algunas aisladas palabras en hebreo.

INTERACCIONES ENTRE JUDÍOS Y CRISTIANOS. ENTRE LA TENSION Y LA COEXISTENCIA PÁCIFICA.

En las dos secciones siguientes, describiremos, a través del *Registrum*, algunas de las situaciones que vivieron los judíos en el período. Hemos decidido dividir el análisis con el fin de presentar la evidencia de modo más organizado. No obstante, como veremos, cada epístola tiende a mostrar tanto tensiones como situaciones de convivencia. En muchos

⁶⁵³ No obstante, debe ser resaltado que el nombre no aparece en ninguno de los registros de la epigrafía judía antigua para Europa occidental pero sí se encuentra registrado, con bastante frecuencia, en ambientes cristianos.

⁶⁵⁴ Remitimos al capítulo destinado a la epigrafía donde analizamos el concepto de שמ קדוש, *shem kadosh*, nombre sagrado.

casos, ante la violencia presente en una ciudad, Gregorio propone la concordia. En otros, en cambio, frente a la connivencia de las autoridades con los judíos, el obispo de Roma exige un endurecimiento de la política frente a estos. En síntesis, el cuadro se muestra complejo y detrás de cada situación particular se detecta tanto tensión como coexistencia pacífica.

Tensiones

Veremos, a continuación, las epístolas en las cuales se revela la existencia de tensiones entre judíos y cristianos, tanto a nivel de la población general, como en el plano de las autoridades. Comenzaremos por los casos más resonantes, aquellos vinculados a las ocupaciones de sinagogas (o sitios de reunión, como se verá en Terracina). Pasaremos, luego, al entorpecimiento de las celebraciones judías por parte de algunos hombres de Iglesia. En tercer lugar, nos dedicaremos a los casos de conversión forzada. Por último, volveremos sobre un tema que ya hemos tratado: la restricción a la posesión de esclavos.

- Ataques a casas de culto judías

En tres ciudades, en los catorce años de pontificado gregoriano, los judíos fueron desposeídos, cuanto menos temporalmente, de sus casas de culto. El dato no es menor y es necesario resaltarlo con el fin de matizar la postura optimista con la que algunos investigadores afrontaron este periodo, luego de la contraofensiva frente la vertiente lacrimosa de la historiografía judía. No significa esto volver a los postulados que Salo Baron atacó con vehemencia, pero sí evitar generalizaciones sin fundamento. En 14 años minuciosamente documentados en la Península Itálica, tres comunidades judías urbanas – cuatro si sumamos la acción del obispo napolitano que veremos en el apartado siguiente– fueron atacadas. A ello podríamos sumar la presión ejercida sobre los colonos judíos y las conversiones forzadas en la Galia. Ciertamente es que estamos hablando del período 590-604 y se ha sostenido, a partir de evidencias dispersas, que el siglo VII conllevó un empeoramiento de la situación de los judíos⁶⁵⁵. No obstante, el punto de inflexión suele ubicarse con la

⁶⁵⁵ La bibliografía referida a los judíos en tiempos visigodos –ya citada– suele asociar la situación de los judíos en la Península Ibérica con un empeoramiento general de la situación, vislumbrado en otras áreas de Europa Occidental. La evidencia en tal dirección dista de ser concluyente.

decisión de conversión forzada de Heraclio y sus potenciales repercusiones⁶⁵⁶. En efecto, lejos de considerar que el tiempo gregoriano representa un período de excepcional violencia frente a los judíos, creemos que el panorama que describe, se acerca más a la normalidad que a lo extraordinario. Es contrafactual afirmarlo, pero de haber dispuesto de más fuentes de información como las provistas por Gregorio Magno o Gregorio de Tours, podríamos registrar más tomas de sinagogas y tensiones intracomunitarias. Este hecho no implica, tampoco, una política sistemática sino la frecuente hostilidad, por parte de algunos hombres de Iglesia y de sectores de la población, hacia los colectivos judíos; situación que generaba, a su vez, respuestas judías orientadas a encontrar soluciones políticas en sectores de poder más moderados, tal como hemos observado, por ejemplo, en el caso de Teodorico y veremos, ahora, en Gregorio Magno.

El primer caso, cronológicamente hablando, es el de Terracina, ciudad ubicada aproximadamente 100 km al sur de Roma y a igual distancia, pero al norte, de Nápoles. En marzo del 591 Gregorio escribe a Pedro, obispo local. En la epístola le informa que un judío llamado José le había comunicado que los hebreos habían sido expulsados, por segunda vez, del sitio en el que se reunían para orar (no se menciona la palabra sinagoga). Es digno de enfatizar que el propio José llevaba, por lo que se desprende del texto, la misiva que debía ser entregada al obispo, con la orden gregoriana de restituirles el espacio o asignarles otro⁶⁵⁷.

Dos puntos deben ser iluminados. En primer lugar que el obispo local había emprendido una campaña para intimidar a los judíos del lugar dado que, como consta en la comunicación gregoriana, se trataba del segundo desalojo del sitio de oración. Por otra

⁶⁵⁶ Entre otros trabajos sobre el periodo, para Bizancio: AVI-YONAH, M., *The Jews of Palestine*, op. cit.; SHARF, A., *Jews and other minorities in Bizantium*, Bar-Ilan University Press, Jerusalén, 1995; DAGRON, G. – DÉROCHE, V., *Juifs et chrétiens en Orient Byzantin*, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, París, 2010. Otros autores mencionan la conversión forzada dictaminada por Sisebuto como punto de inflexión, aunque esta, a su vez, también fue asociada en reiteradas ocasiones con la medida del emperador bizantino.

⁶⁵⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 34 [marzo, 591] 2-7: *Ioseph praesentium lator Iudaeus insinuauit nobis de loco quodam, in quo ad celebrandas festiuitates suas Iudaei in Terracinensi castro consistentes conuenire consueuerant, tua eos fraternitas expulisset et in alium locum pro colendis similiter festiuitatibus suis te quoque noscente et consentiente, migrauerint. Et nunc de eodem loco etiam expelli se denuo conqueruntur*. El judío José, portador de la presente, nos comentó que tu fraternidad había expulsado a los judíos situados en la ciudadela de Terracina de cierto lugar en el que acostumbraban reunirse para celebrar sus festividades y, habían migrado a otro lugar, conocido y consentido en efecto por vos, para celebrar del mismo modo sus festividades. Y ahora se lamentan de que fueron expulsados nuevamente del citado lugar. Traducción propia. Nótese, como vimos en el apartado previo, que se habla de *locum* y no de *synagoga*.

parte, que los judíos de Terracina reconocían en Gregorio a una autoridad y se dirigían a Roma para obtener soluciones; estrategia que, como lo demuestra la carta portada por José, daba, en principio, resultados. ¿Qué rol cumplían los funcionarios de Terracina? ¿No existía la posibilidad de apelar a un *magister militum* o a un poderoso local para destrabar el conflicto? Tal vez, no lo sabemos, los judíos habían recurrido a tales individuos en primera instancia. Lo cierto es que, más allá de tal hipótesis, contamos con la queja realizada a Gregorio. Enfatizamos, por último, la resistencia de la comunidad judía local, la cual, lejos de adoptar una posición pasiva o emprender el exilio, permanecía y utilizaba las palancas de poder a su alcance.

Gregorio reacciona con firmeza ante la actitud del hombre de Iglesia de Terracina:

Si esto es así [se refiere a los acontecimientos reseñados por José], que tu fraternidad impida [que sea generada] por ella, una queja de esta naturaleza y, que se les permita congregarse allí mismo, como sucedió según la costumbre; que se congreguen en el lugar que, según antes dijimos, habían obtenido con tu acuerdo. A estos 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; para que, aquellos que con la dulzura de la predicación y el anuncio de lo que será el terror del juicio final pudieran ser invitados a creer, no sean repelidos con amenazas y terror⁶⁵⁸.

Los judíos pueden reunirse y continuar con sus vidas. La estrategia para la conversión es la predicación, dado que la amenaza y el miedo solo los aleja. Tal proceder, que ya había sido impulsada por Agustín de Hipona, apoyado indirectamente por Gregorio de Tours y que volverá a ser formulado con claridad en Isidoro de Sevilla, poseía antecedentes en la legislación imperial, tanto teodosiana como justiniana; códigos que, a su vez, prohibían explícitamente los ataques a las casas de culto judías⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 7-15: *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 conuenire. 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.

⁶⁵⁹ *C.Th.* XVI, 8, 9; 8, 12; 8, 20; 8, 21; 8, 25; 8, 26. *C.J.* I, 9, 14 retomaba la legislación estipulada en *C.Th.* XVI, 8, 21. No debe perderse de vista, sin embargo, que la *Novella 37 De Africana Ecclesia*, promulgada en el 535 d.C. había establecido, entre otras medidas, la expropiación de todas las sinagogas de la región y su

Ante la decisión del obispo local de perseguir a los judíos, el Papa envía una epístola exigiendo la revisión de tal política. El momento en el cual José habrá presentado el documento a Pedro habrá sido tenso para el obispo de Terracina. Gregorio Magno avalaba, asentado en la costumbre y en la ley, la religión de hombres que el propio *Consul Dei* presentaba –esto lo veremos en la tercera sección de la tesis– como aliados del diablo. Más aún, ¿qué habría pensado Gregorio de la acción de Avito de Clermont? ¿Si hubiese sido el obispo de una ciudad itálica, le hubiese escrito una epístola repudiándolo? Seguramente, sí.

En cuanto al registro utilizado por Gregorio, notemos que la comunicación carece de rótulos con carga peyorativa referidos al judaísmo. Los judíos son nominados, simplemente, con una aséptica definición: *qui a christiana religione discordant*. Como iremos viendo a lo largo de la investigación, el tono utilizado por el obispo de Roma dependerá de los objetivos de cada comunicación. En este caso, necesitaba aplacar el celo del hombre de Iglesia de Terracina y no era pertinente recordarle que los judíos eran ciegos intelectualmente o habían gozado con la muerte de Cristo, como había afirmado con claridad en los *Moralia* y en otras obras.

El caso terracinense no se cerró en el año 591. En agosto del 592, Gregorio envía otra carta a Bacauda y a Agnelo, obispos de Formia y Fondi respectivamente, ciudades cercanas a Terracina. El comienzo de la epístola es transparente:

Los hebreos que habitan en Terracina nos suplicaron que les sea permitido poseer a, a través de nuestra autoridad, el lugar que hasta ahora tuvieron como sinagoga⁶⁶⁰.

Aproximadamente un año y medio más tarde, los judíos seguían siendo hostigados y no contaban con un sitio de reunión. La primera orden de Gregorio, al parecer, no había modificado la posición de Pedro. Existía, sin embargo, una razón aparente:

posterior conversión en iglesias. La medida fue, sin embargo, excepcional, en el marco de la conquista bizantina del norte de África y no se registró en otro espacio. Véase a LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, op. cit., pp. 381-389.

⁶⁶⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 45 [agosto, 592] 3-5: *Supplicauerunt nobis Hebraei Terracinae degentes ut locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt, eum illis nostra quoque auctoritate esset habendi licentia.*

Pero como llegó a nosotros que este mismo lugar [el sitio de reunión de los judíos] estaría cerca de la iglesia, por lo que la voz de los salmos llegaría también [a ser oída], escribimos a nuestro hermano y colega Pedro⁶⁶¹ para que, de ser así, que la voz de aquel lugar sonara en la entrada de la iglesia, tal sitio fuera prohibido para las celebraciones de los judíos⁶⁶².

El sitio donde los judíos se reúnen, si se da crédito a lo afirmado por el obispo local, no solo está en medio de la ciudadela sino que ocupa un espacio suficientemente cercano a la iglesia local como para que los cantos sean escuchados. Los interrogantes que abre la epístola son varios y las incertezas, también. En primer término, insistimos, el argumento de Pedro puede haber sido una simple estrategia para entorpecer las celebraciones de los judíos y la cercanía entre ambas casas de culto, una invención. No obstante, tal realidad es verosímil dado que en el registro arqueológico se han hallado sinagogas en medio del casco urbano, como la de Sardes⁶⁶³. Otras, el caso de Ostia es paradigmático, ocupaban un lugar marginal en la traza de la ciudad⁶⁶⁴. Ambas posibilidades, entonces, son pensables⁶⁶⁵.

Por otra parte, el mismo Gregorio duda de la validez de lo afirmado por el obispo de Terracina. La carta que estamos analizando fue dirigida a dos obispos de ciudades cercanas con el fin de que inspeccionaran el área en conflicto. No obstante, aún en el caso de que Pedro estuviera en lo cierto, la orden dada continúa garantizando la continuidad del colectivo judío:

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 fuera observado por ustedes algo que obstruyera [las celebraciones] de la iglesia, provean otro lugar dentro de la misma ciudadela, donde los mencionados judíos se reúnan para que puedan, sin impedimento, celebrar

⁶⁶¹ La misiva a la que refiere Gregorio se ha perdido.

⁶⁶² *Ibid.*, 5-9: *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.

⁶⁶³ Sobre la sinagoga de Sardes, véase la nota n. 233.

⁶⁶⁴ Para la sinagoga de Ostia, reenviamos a la nota n. 225.

⁶⁶⁵ Sobre la ubicación de las sinagogas en el contexto de cada ciudad, véase a LEVINE, L., *The Ancient Synagogue, op. cit.*

sus ceremonias. Que tu fraternidad prevea las cosas de tal modo, si de este lugar fueran privados, para que a partir de ello no nazca ninguna queja en el futuro⁶⁶⁶.

El obispo de Roma concibe, claramente, la presencia de un sitio de culto judío en la ciudad. Si este les fuera sustraído, otro espacio dentro de la ciudadela (*intra ipsum castellum*) les debería ser asignado para la realización de sus celebraciones. Se debe intentar evitar, a través de la previsión, nuevos conflictos entre los colectivos religiosos.

Es necesario remarcar, entonces, que la posición moderada y conciliadora, poseía un límite: si el sonido de los judíos alcanzaba la iglesia, el traslado de los hebreos era lícito. El judaísmo era una religión subordinada y su desarrollo solo era permitido siempre y cuando no afectara el camino de la religión mayoritaria. Tal como recordó en su momento Katz, es inevitable referir el noveno canon del concilio de Narbona celebrado en el 589 d.C. que permitía a los hebreos trasladar a sus muertos hasta el cementerio pero prohibiendo explícitamente la entonación de salmos. Lo que el autor norteamericano no había enfatizado es que este silencio exigido a los hebreos se condice con la política llevada a cabo por hombres moderados como Teodorico o Gregorio Magno, para quienes la religión judía solo podía existir en tanto y en cuanto sometida al cristianismo. Existencia subordinada y controlada; no expansiva. Silenciosa.

El lugar de reunión de los judíos puede existir. Pero alejado de la iglesia; subordinado, en segundo plano. Incluso –dado que está prohibido construir nuevas casas de culto judías o embellecerlas– debe verse anticuado y derruido⁶⁶⁷. 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 pasiva. El *otro*, tolerado pero silenciado, incluso dentro de su lugar de encuentro.

En esta línea, la epístola gregoriana se cierra con una afirmación que condensa, en su equilibrio, la posición del hombre de Roma:

⁶⁶⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592] 9-15: *Ideoque fraternitas uestra cum suprascripto Petro fratre et coepiscopo nostro locum ipsum diligenter inspiciat, et si ita est, aut aliquid uobis ecclesiae fuerit uisum officere, alium locum intra ipsum castellum praeuidete, ubi praefati Hebraei conueniant, quo sua possint sine impedimento cerimonia celebrare. Talem uero fraternitas uestra praeuideat, si hoc fuerint loco priuati, ut nulla exinde in futuro querella nascatur.* Traducción propia.

⁶⁶⁷ C.TH. XVI, 8, 25 y 8, 27. Reenviamos a la traducción de ambos pasajes en nota n. 242.

Ciertamente, prohibimos gravar o afligir a los mencionados judíos contra el orden de la razón. Les es permitido vivir según las leyes romanas de modo que dispongan sus actos –como han aprendido– de acuerdo con la justicia, sin impedimento alguno. Sin embargo, no se les permita poseer esclavos cristianos⁶⁶⁸.

La apelación a la justicia y a la normativa no es casual. Como ya hemos observado, los códigos legales romanos prohibían el ataque a las casas de culto judías. Incluso *C.TH.* XVI, 8, 25 estipulaba que, de ser expropiada una sinagoga, otro espacio debía ser suministrados a los judíos con el fin de reconstruir su edificio⁶⁶⁹. La posesión de esclavos cristianos, como hemos visto y veremos, también se ajustaba a la jurisprudencia. Teodorico había actuado bajo el mismo paradigma. Cabe preguntarse, entonces, ¿acaso Gregorio se limita a seguir los dictados de la ley o en su interpretación hay cierta dosis de autonomía? Ya hemos advertido, en secciones previas, que Gregorio se ajusta a la norma. Pero no es pasivo: la interpreta; la utiliza para sus fines. En su actuación pesaban variables de índole social, política y religiosa.

En esta línea, no conocemos, para el caso terracinense, qué lugar ocupaban los judíos de la ciudad en la estructura productiva ni cuál era su rol económico. Es de resaltar, también, que en las epístolas referidas a Terracina no se observan epítetos negativos hacia los judíos, hecho que se encuentra en sintonía con el objetivo del pontífice: morigerar la acción del obispo local y evitar nuevas confrontaciones.

⁶⁶⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, II, 45 [Agosto, 592] 16-20: *Praedictos uero Hebraeos grauari uel afligi 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.* Traducción propia.

⁶⁶⁹ *C.TH.* XVI, 8, 25: *Placet in posterum nullas omnino sinagogas Iudaeorum uel aufferri 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 pretium tribuatur. Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, ueteres in sua forma permaneant.* Deseamos que de aquí en más ninguna sinagoga de los judíos, en ninguna parte, sea quemada con las llamas o destruida; para el caso de las sinagogas que, luego de esta ley, con nueva violencia, sean tomadas o reivindicadas como iglesias o bien consagradas a la veneración de los misterios, sea provisto un lugar de la medida del que fuera destruido, en el cual puedan [los judíos] construir. Pero si las ofrendas fueron tomadas y aún no fueron consagradas a los misterios sagrados, sean devueltas. Pero si a causa de la consagración no es lícita la devolución, que se asigne por ellos, un precio adecuado a la cantidad [sustraída]. Que de aquí en más no sean construidas sinagogas y que las antiguas permanezcan en su forma. Traducción propia.

Podemos pasar, ahora, a un caso que ya hemos utilizado para analizar otros aspectos de la situación de los judíos en el período: la toma de las sinagogas de Palermo. En junio del 598 Gregorio envía una carta a Víctor, obispo de Palermo, en la cual comunica que los judíos de Roma le habían acercado una queja de los hebreos de Palermo, a causa de la usurpación de las casas de culto judías por parte del obispo local⁶⁷⁰.

Gregorio, nuevamente, se muestra celoso del respeto a la ley romana. En efecto, insta a Víctor a leer aquello que prescribe la normativa:

Si, consecuentemente, el reclamo de ellos es sostenido por la verdad, conviene que tu fraternidad, luego de haber inspeccionado atentamente la serie de leyes sobre el tema, cuide y preserve todo aquello que fue decretado sobre el asunto para que ni haga algo injusto ni aquellos sufran perjuicio⁶⁷¹.

La amonestación se afirma en la propia ley romana. La legitimación viene dada exclusivamente a través de una normativa que Gregorio conocía y utilizaba. El obispo de Palermo, sin embargo, o bien desconocía la normativa, o bien consideraba que determinados postulados teológicos estaban sobre ella.

La temática preocupaba a Gregorio, tal como se observa en su pedido de intervención directa, en el caso de que el problema no se resolviera en el ámbito local:

Si, tal vez, algo pudiera obstar, racionalmente, la restitución de aquellas [sinagogas] que han sido racionalmente demandadas, sean elegidos jueces por las partes, quienes puedan definir el asunto con equidad. En el caso de que allí no pudieran finalizar la controversia, es necesario que la causa venga hacia nosotros, hasta que, sin vuestra oposición, [las soluciones] sean decididas por miradas que fueran amigas de la justicia⁶⁷².

⁶⁷⁰ Sobre el particular, reenviamos al apartado dedicado a los vínculos entre colectivos judíos.

⁶⁷¹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 25 [junio, 598] 7-11: *Si igitur querimonia eorum ueritate fulcitur, oportet ut fraternitas uestra legis serie diligenter inspecta ita eis, quicquid hac de re decretum est, custodire debeat ac seruare, ut nec ipsa aliquid iniustum facere nec illi pati praeiudicium uideantur.* Traducción propia.

⁶⁷² *Ibid.*, 11-16: *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 nequiverit, ad nos uenire causam necesse est, quatenus sine uestra inuidia quae amica iustitiae uisa fuerint decernantur.* Traducción propia.

Por último, se intenta frenar la posible consagración de las sinagogas; hecho que, según la norma que hemos analizado, consolidaría la toma, impediría su devolución a los judíos y dispararía la necesidad de asignar nuevos terrenos para la construcción de casas de culto judías, en compensación⁶⁷³.

Hemos reservado para el final del análisis de esta epístola, su propio comienzo. En efecto, las primeras líneas de esta carta tuvieron un importante eco en los siglos siguientes, constituyendo, en diversas ocasiones, parte integral de bulas papales orientadas a proteger a los judíos. Decía Gregorio:

Así como a los judíos no debe ser permitido realizar en sus sinagogas nada más allá de lo que fue permitido por la ley, del mismo modo no deben soportar perjuicio en las cuestiones que les fueran concedidas⁶⁷⁴.

Estamos ante otro pasaje gregoriano que, como bien supieron captar pontífices posteriores, revelaba la moderación del obispo de Roma al momento de afrontar la problemática judía. Huelga decir, sin embargo, que ya diversas leyes teodosianas enfatizaban que la ley operaba tanto como protección de los judíos como limitación hacia ellos⁶⁷⁵. Nuevamente, el espíritu de la normativa y la posición de Gregorio se encuentran en la misma línea.

⁶⁷³ *Ibid.*, 16-18: *Quousque ergo causa ipsa finem accipiat, a consecratione locorum quae ablata dicuntur fraternitas se uestra suspendat.* Hasta que esta causa llegue a su fin, tu fraternidad suspenda la consagración de los lugares que, según dicen, fueron tomados. Traducción propia.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 2-4: *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.* Traducción propia. Sobre las bulas papales que retomaron las palabras gregorianas, véase a GRAYSEL, S., "The Papal Bull *Sicut Iudaeis*", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Meir Ben-Horin, Leiden, 1962, pp. 243-280; STOW, K., "The Church and the Jews", en ABULAFIA, D. (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, v.V: *c.1198 – c. 1300*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 204-219; *ibid.*, *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Ashgate, Aldershot, 2007. 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.

⁶⁷⁵ Este esquema de concesión-restricción queda claro en algunas normas, como por ejemplo *C.TH.* XVI, 8, 21 que, luego de reafirmar la protección a las que estaban sujetas las casas de culto, advertía a los judíos la necesidad de no enorgullecerse ni atentar de ningún modo contra la religión cristiana: *Sed ut hoc Iudaeorum personis uolumus esse prouisum, ita illud quoque monendum esse censemus, ne Iudaei forsitan insolescant*

El problema de las sinagogas de Palermo, vuelve a aparecer en octubre del mismo año. Como hemos visto, las sinagogas y sus edificios aledaños, continuaban ocupados y, de hecho, habían sido consagrados por Víctor, en oposición a lo ordenado por Gregorio. Dada la cercanía temporal de ambas epístolas es posible dudar si Víctor había realizado la consagración oponiéndose a la postura del obispo de Roma o si la orden había llegado demasiado tarde. Ambas posibilidades son verosímiles y Gregorio dice, en un giro discursivo, resistirse a creer que el obispo de Palermo hubiera actuado con conocimiento de causa⁶⁷⁶. Sabemos que, en muchas ocasiones, lo exigido por Gregorio no era acatado. Recordemos, por ejemplo, aquel obispo de Salona que rompió públicamente la carta del Papa. Más aún, el hecho de que esta epístola fuera dirigida no al obispo sino a un *defensor* podría implicar que Gregorio abrió un segundo canal de diálogo y actuación ante un obispo que estaba resistiendo a su autoridad. En efecto, en el mismo cuerpo de la misiva aparece la figura de un notario⁶⁷⁷ que había informado con precisión acerca del asunto⁶⁷⁸.

La toma de tales sinagogas era, de todo punto de vista, criticable a ojos del pontífice como se observa en la contraposición que hace a través del par *irrationabiliter* y *rationabiliter*. Las sinagogas habían sido ocupadas *irracionalmente*; no existía motivo para que pudiesen ser *racionalmente* ocupadas⁶⁷⁹. Eran, había dicho en la epístola anterior, *racionalmente* demandadas por los judíos.

Más allá de la cuestión, lo cierto es que los espacios de culto judíos ya habían sido dedicados a la fe cristiana y, por tal motivo, su restitución no era viable. La solución

elatique sui securitate quicquam praeceptis in christianae reuerentiam cultionis admittant. Pero así como deseamos que esto sea provisto para los judíos, decretamos que también debe ser advertido que los judíos no se permitan, tal vez devenidos insolentes y exaltados por su seguridad, [cometer] acto alguno contra la reverencia de la veneración cristiana. Traducción propia.

⁶⁷⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 38 [octubre, 598] 8-10: *Et quidem nos praedictum fratrem nostrum incongrue aliquid egisse sacerdotii eius respectus facile credere non permisit.* Y en efecto, el respeto por su sacerdocio [el de Víctor] no nos permite creer con facilidad que el mencionado hermano nuestro se haya conducido de modo incongruente. Traducción propia.

⁶⁷⁷ 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.

⁶⁷⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 38 [octubre, 598] 10-11: *Sed quia Salerio notario nostro, quia postea illic praesens inuentus est, renuntiante comperimus nullam exstitisse causam, pro qua potuissent rationabiliter occupari...* Pero a causa de que a través de Salerio, nuestro notario que luego estuvo allí presente, supimos que no existía ninguna causa por la cual [las sinagogas] hubieran podido ser racionalmente ocupadas... Traducción propia.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, 5: *irrationabiliter occupatas* [referencia a las sinagogas]; 12: *pro qua potuissent rationabiliter occupari* [se refiere a la ausencia de motivos].

impuesta por Gregorio volvió a incluir la formación de una comisión que debía garantizar una indemnización a los judíos y la devolución de los objetos sagrados:

Ordenamos que, dado que aquello que fue consagrado no puede ser restituido a los judíos, con tu afán impulsa al mencionado hermano y coepiscopo a dar el precio en el que fueran valuadas, por nuestros hijos –el glorioso patricio Venancio y el abad Urbico– las mismas sinagogas con sus albergues que están junto a ellas o adheridas a sus paredes y los jardines/huertas a ellas conectados, de modo que esto que hizo ocupar, pueda permanecer en poder de la Iglesia y no parezca de ningún modo que aquellos [los judíos] fueron oprimidos o sufrieron injusticia. Ciertamente también reclaman códices y adornos sustraídos. Si estas cosas fueron abiertamente tomadas, deseamos que sean restituidas sin ninguna ambigüedad, dado que, así como aquellos pueden hacer lo que quieran en sus sinagogas, como antes escribimos, y no tienen permiso para ir más allá de lo que la ley prescribió, así no debe ser causado a ellos ni perjuicio ni costo alguno contra la justicia y el orden de la equidad⁶⁸⁰.

La toma de las sinagogas parece haber sido espontánea y violenta, al menos si damos crédito al reclamo de los judíos sobre los textos y tesoros. No parece haber existido un ultimátum o una evacuación. La impresión que deja la epístola es la de una irrupción espontánea. En este caso, Gregorio parece omitir la clausula establecida en *C.TH.* VIII, 25, la cual establecía que, de haber sido consagrados, los objetos tampoco podían ser devueltos, aplicando, así, la norma al edificio y no a los bienes muebles.

La solución brindada por Gregorio, enfatizando, nuevamente, la necesidad de evitar la opresión de los judíos, habla de una indemnización. No se menciona la opción de construir una sinagoga alternativa, pero dado el antecedente de Terracina y lo establecido

⁶⁸⁰ *Ibid.*, 14-18: ...*praecipimus ut, quia quod semel consecratum est Iudaeis non ualet ultro restituí, quantum a filiis glorioso Venantio patricio et Urbico abbate synagogae ipsae cum his hospitibus quae sub ipsis sunt uel earum parietibus cohaerent atque hortis ibi coniunctis aestimatae fuerint, studii tui sit ut praefatus frater et coepiscopus noster dare pretium debeat, quatenus et quod occupari fecit, in iure ecclesiae ipsius ualeat permanere et illi opprimi aut aliquam pati iniustitiam nullomodo uideantur. Codices uero uel ornamenta pariter ablata queruntur. Si manifeste tulta sunt et ipsa sine aliqua uolumus ambiguitate restituí, quia, sicut illis quicquam in synagogis suis facere, ut et ipsi prius scripsimus, ultra quem lege decretum est, non debet esse licentia, ita eis contra iustitiam ei aequitatis ordinem nec praeiudicium nec aliquod debet inferri dispendium.* Traducción propia.

por la ley teodosiana, con toda probabilidad los judíos habrán estado habilitados para erigir una nueva casa de culto. La concurrencia del defensor al cual la epístola estaba destinada, junto a un abad y a un poderoso local, apuntaría a lograr que la orden se lleve a cabo, si tenemos en cuenta, sobre todo, la escasa voluntad demostrada por Víctor. No obstante, incluso si adoptáramos la hipótesis de que las órdenes gregorianas fueron cumplidas al pie de la letra, el escenario palermitano ya era otro. Aunque construyeran nuevas sinagogas, el recuerdo de las anteriores, devenidas en iglesias, no habrá sido fácil de soslayar. La devolución de lo sustraído al momento de usurpar las sinagogas tampoco habrá sido total.

Dos aspectos reiteran la operatoria de la epístola previa: no existe epíteto negativo alguno contra los judíos y se vuelve a reiterar que la misma ley que limitaba ciertas actividades a los hombres de la religión de Moisés, era la misma que les garantizaba derechos. La posición de Gregorio es clara: intenta evitar la confrontación, protegiendo a los judíos e intentando refrenar los excesos que cometía, a sus ojos, el obispo de Palermo.

La tercera situación referida a la usurpación de una casa de culto judío, ocurrió en Cagliari en el año 599. Esta vez, sin embargo, Gregorio exonera al obispo local, Genaro, de la responsabilidad del acto. Dice:

Los judíos, viniendo aquí desde tu ciudad se han quejado ante nosotros porque Pedro, con el deseo de Dios, quien fue guiado desde la superstición de ellos hacia el culto de la fe cristiana, recurriendo a ciertos seguidores indisciplinados, con grave escándalo y sin vuestro consentimiento, tomó posesión de la sinagoga que está ubicada en Cagliari, y colocó 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], el día de su bautismo, esto es, el domingo de la festividad pascual. Sobre tal asunto se apresuraron a enviarnos textos confirmando lo sucedido nuestros hijos Eupaterio, glorioso *magister militum*, el magnifico Espesindeo, gobernador, y otros nobles de tu ciudad. También agregaron que esto había sido presentado por vos y que al mencionado Pedro se le había prohibido [tal acción], para que no osara [hacer] esto⁶⁸¹. Conociendo todo

⁶⁸¹ En este pasaje disintimos con la traducción italiana, la cual afirma: *...i quali hanno aggiunto che questo era stato previsto da voi, ma che non avevate proibito a Pietro di farlo*. La propia lógica del texto se acerca más, entendemos, a nuestra traducción. La interpretación del traductor es diferente, dado que cree que

esto, te alabamos, porque, según es apropiado a un buen sacerdote, no deseaste realizar nada que fuera objeto de justa reprensión⁶⁸².

La epístola en general y el pasaje en particular, permiten la apertura de diversas líneas de análisis. En primer término, las coordenadas temporales. Se trata de la conversión de un judío en la pascua, momento que, como ya observamos a través de los relatos de Venancio Fortunato y de Gregorio de Tours, así como también en los cánones del período, se revelaba como un tiempo de tensiones intracomunitarias⁶⁸³. Tensiones bidireccionales dado que era, en general, el momento elegido para las conversiones, hecho que suscitaba reacciones también en los judíos. Más aún, según se desprende de la línea en la cual se menciona el conocimiento previo, por parte del obispo, de la posible acción del futuro converso, la ciudad ya vivía una atmósfera de tensión previa al acto. Tal hipótesis se refuerza si insistimos en los cánones galos donde se intentaba limitar la actividad de los judíos durante la Pascua. En este caso, no se menciona provocación alguna, como sí se observaba en la Clermont de Avito, pero el resultado había sido similar: el ataque –en este caso usurpación– de la casa de culto judía.

Es válido rescatar, también, que la noticia había conmocionado a la ciudad y suscitó el envío de comunicaciones por parte de las autoridades de la Isla a Gregorio. Tanto el ala militar, *el magister militum*, como la civil, un *praeses*, son mencionados en un mundo en el que, recordemos, las esferas civiles y militares se encontraban yuxtapuestas. Nos habíamos preguntado, en Terracina, qué rol habrían tenido los poderosos locales en la disputa. Aquí es claro que tomaron parte activa de la cuestión, cuanto menos comunicando a Roma –otra muestra de la vitalidad del Papado– lo sucedido en la ciudad.

Gregorio destila ironía en la misiva y adjudica plena responsabilidad del acto a Genaro. Como veremos a lo largo de nuestro análisis, nuestra mirada es otra. Para la traducción, véase RECCHIA, V. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Lettere, op. cit.*, v. III, pp. 413-414.

⁶⁸² GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 196 [julio, 599] 2-16: *Iudaei de ciuitate uestra hic uenientes questi nobis sunt, quod synagogam eorum, quae Carali sita est, Petrus, qui ex eorum superstitione ad christianae fidel cultum Deo uolente perductus est, adhibitis sibi quibusdam indisciplinatis sequenti die baptismatis sui, hoc est dominico in ipsa festiuitate paschali, 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. De qua re et filiorum nostrorum Eupaterii gloriosi magistri militum atque magnifici Spesindeo praesidis aliorumque nobilium ciuitatis uestrae ad nos haec eadem scripta attestantia cucurrerunt. Qui etiam adiecerunt a uobis hoc praesensum et praedictum Petrum, ne hoc auderet, fuisse prohibitum. Quod cognoscentes omnino laudauimus, quia, sicut reuera bonum decuit sacerdotem, nil fieri unde iusta esset reprehensio, uoluistis.* Traducción propia.

⁶⁸³ MOORHEAD, J., “Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century”, *op. cit.*

Al obispo, si damos crédito a Gregorio –quien dependía, a su vez, de la información proporcionada desde la isla– la situación se le había escapado de las manos. En dos ocasiones, como observamos, Gregorio lo descarga de la culpa e, incluso, lo felicita por su actitud. Es sintomático, entonces, que en esta epístola el judaísmo sí recibe una calificación negativa, dado que es asociado a la categoría de *superstitio*. Es cierto que podríamos estar sobreinterpretando la evidencia, pero es pertinente recordar que en las misivas que analizamos sobre usurpaciones de sinagoga, no habían aparecido epítetos negativos. Creemos que en este caso, dado que Gregorio tiende a desprender al interlocutor de la responsabilidad del acto y parece conocer su rechazo a la violencia como medio de conversión, el Papa no necesita elidir términos que utilizaba para referir a los hebreos en los tratados que veremos más adelante.

La solución propuesta por Gregorio es simple: la sinagoga, así como también los objetos sustraídos de ella deben ser devueltos, luego de ser quitada la imagen de María y la cruz allí dispuestas por el neoconverso⁶⁸⁴. Para justificar la acción, el obispo de Roma vuelve a apelar a la norma. No se menciona, en este caso, la temática de la consagración, otro aspecto que confirmaría la no participación directa del obispo local en la medida. Debemos conceder, sin embargo, que probablemente Gregorio adjudicaba cierta responsabilidad al obispo local, cuando menos por no impedir de modo eficiente el acto. Además, según parece indicar la epístola, el propio Genaro no había comunicado a Gregorio lo sucedido sino que la queja había llegado a través de los judíos y de miembros de gobierno local.

Pedro y los otros implicados, por su parte, debían ser llamados a la meditación, para evitar nuevas acciones de tal tipo, dado que: “en relación a ellos [los judíos] debe usarse más la moderación, para que sean traídos con el deseo y no guiados contra voluntad”⁶⁸⁵.

Pero al argumento teológico se suma un imperativo político-militar:

⁶⁸⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 196 [julio, 599] 19-23: *...hortamur affatibus ut, sublata exinde cum ea qua dignum est ueneratione imagine atque cruce, debeatis quod uiolenter ablatum est reformare, quia, sicut legalis definitio Iudaeos nouas non patitur erigere sinagogas, ita quoque eos sine inquietudine ueteres habere permittit*. Te exhortamos a través de estas palabras, a que, retiradas la imagen con la veneración de la que es digna, y la cruz, deben restituir lo que fue violentamente sustraído, porque, según la definición legal, los judíos no pueden erigir nuevas sinagogas, pero se les permite poseer sin turbación las antiguas. Traducción propia.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, 27-29: *...circa eos temperantia magis utenda est, ut trahatur ab eis uelle, non ut ducantur inuiti*. Traducción propia.

Que tu santidad, entonces, se afane por lograr buenas relaciones entre los habitantes de la ciudad, recurriendo a los hijos a los cuales desagradan, como a vos, cosas así, a través de la exhortación sacerdotal, según corresponde a ella. Debe hacerse esto ya que, sobre todo en este tiempo, cuando hay temor a causa del enemigo, decíamos, no debes poseer un pueblo dividido. Tenemos tal preocupación, que no es menor sobre vos que sobre nosotros, y procuramos, del mismo modo, indicarte que una vez finalizada la tregua, Agilulfo, el rey de los longobardos, no hará la paz⁶⁸⁶.

Los judíos son nominados como *habitatores*. Veremos, en otra epístola, que Gregorio les aplicará el término *hostes*. Esta diversa ponderación, responde, entendemos, a las necesidades de cada misiva. En esta ocasión y con los longobardos como peligro inminente, Gregorio busca afianzar la concordia en la ciudad de Cerdeña. Sabe, sin dudas, que la resistencia frente a los potenciales invasores debe incluir a todos los segmentos de la población; a todos los habitantes. En efecto, la epístola finaliza con la sugerencia hecha al obispo de fortificar la ciudad y otras localidades cercanas ante un inminente ataque. ¿Conocía Gregorio la actitud de los judíos en la defensa de Nápoles? Lo haya hecho o no, su experiencia en el terreno político y militar le indicaba que no era productivo generar tensiones en la ciudad por un problema que, en última instancia, no era primordial y debía ser resuelto gradualmente.

Ahora bien, podría realizarse otra lectura. ¿No es posible que el obispo de Roma utilice la excusa de un posible ataque longobardo para legitimar su política de tolerancia hacia el judaísmo? Sin dudas, no podemos descartar tal posición, aunque la preocupación gregoriana por el ataque longobardo es sincera y encuentra eco en otras epístolas. Creemos, por nuestra parte, que no es posible aislar la acción política, religiosa o militar del *Consul Dei*. No es válido imaginar cómo hubiera actuado Gregorio Magno si la región hubiese estado bajo férreo y seguro control de los bizantinos; hacerlo sería contrafactual. Toda praxis del obispo de Roma era pensada en función del análisis de imperativos políticos,

⁶⁸⁶ *Ibid.*, 30-37: *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. 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.

sociales, económicos y religiosos. Seguramente temía el ataque longobardo y, por ello, buscaba minimizar discordias en las ciudades. Pero también, en sus planteos teológicos, no existía urgencia para la conversión de los judíos y, como hemos visto, la ley –a la cual intentaba apearse– también garantizaba la continuidad de la religión de Moisés sin por ello renunciar al intento de convertirlos lo antes posible a través de prácticas moderadas. Si ello no ocurría, sobrevendría, de todos modos la conversión *extremo tempore* que Pablo había anunciado en la *Epístola a los Romanos*. Volveremos, sobre esto, más adelante.

No tendremos más noticias de la sinagoga de Cagliari. Ello podría indicar que la situación fue solucionada dado que, al parecer, no hubo otra queja hebrea. El hecho de que solo una parte del epistolario llegara a nuestros días, impide avanzar más allá. En cuanto a tomas o expulsiones de sinagogas, esta misiva es la última del *Registrum* en hablar de situaciones de este tipo. No obstante, la vida religiosa también se vio alterada en Nápoles. A ello dedicaremos la próxima sección.

- Entorpecimiento de celebraciones

Otro reclamo llegó a Gregorio a través de los judíos de Nápoles. Ya nos encontramos en el 602 d.C. y la respuesta del hombre de Roma vuelve a bregar por la acción moderada, poniendo en evidencia la errónea lectura de Görres, quien hablaba de un endurecimiento de la posición gregoriana en los últimos años de su pontificado⁶⁸⁷. Se trata, en efecto, de la última carta del *Registrum* referida a los judíos. El comienzo de la comunicación es claro:

Quienes desean, a través de la sincera intención, atraer a los extraños a la religión cristiana y a la recta fe, deben dedicarse con suavidad, no a través de asperezas, para que la hostilidad no arroje lejos la mente de quienes la razón manifiesta pudiera causar el retorno⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ Reenviamos a la sección dedicada al estado de la cuestión sobre los judíos a partir del cuerpo heurístico gregoriano.

⁶⁸⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 13 [noviembre, 602] 2-5: *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*. Traducción propia.

Esta nueva declaración de principio, en línea con lo observado hasta aquí, vuelve a insistir en el rechazo de la coacción al momento de operar sobre los judíos. El prólogo de la epístola anticipa, así, el rechazo a la política que se había desarrollado en la ciudad de Pascasio, el obispo de Nápoles. Continúa Gregorio:

Los judíos que habitan en Nápoles se han quejado ante nosotros, sosteniendo que ciertas personas se esfuerzan en impedir irracionalmente [que participen] en las solemnidades de sus días sagrados, de modo que a aquellos [los judíos] no les sea lícito celebrar las solemnidades de sus festividades, como hasta ahora y desde hace largo tiempo les fue permitido observar y celebrar a ellos y a sus antecesores. Si hay verdad en esto, [aquellas personas] parecen estar llevando a cabo el esfuerzo de un asunto inútil⁶⁸⁹.

No queda claro, en ningún tramo de la comunicación, cuál es la responsabilidad de Pascasio. A diferencia del caso de Terracina, en el cual se acusaba directamente al obispo local y, también, en contraste con el caso de Cagliari donde el prelado de la ciudad era descargado de la responsabilidad, aquí no hay señales explícitas sobre la actitud del líder de la iglesia local. No obstante, el tono de la misiva y el énfasis en la necesidad de operar con moderación, parecen indicar complacencia o, cuanto menos, negligencia, por parte del obispo napolitano.

La legitimidad de la existencia judía llega, en esta ocasión, no a través de la ley sino de la costumbre. Los judíos, dice Gregorio, siempre han celebrado sus festividades. El pasado funciona como elemento legitimador no solo en este pasaje, sino en dos oportunidades más. Al final de la comunicación Gregorio vuelve a repetir que las fiestas judías habían sido celebradas *per longa tempora*⁶⁹⁰.

No sabemos, exactamente, en qué consistía la interferencia de las festividades. ¿Se trataba de una irrupción en la propia sinagoga o de su clausura en días de fiestas judías? ¿Se obligaba a los judíos a asistir a la Iglesia durante sus propias fiestas, como

⁶⁸⁹ *Ibid.*, 8-12: *Iudaei siquidem Neapolim habitantes questi nobis sunt, asserentes quod quidam eos a quibusdam feriarum suarum sollempnibus irrationabiliter nitantur arcere, ne illis sit licitum festiuitatum suarum sollempnia 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.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, 24-25.

harían algunos cánones visigodos con los neoconversos? ¿O podríamos estar ante la perturbación de una ceremonia como la del תשלׁיך (*tashlij*) llevada a cabo en el exterior de la casa de culto judía?⁶⁹¹. No podemos correr del terreno de la hipótesis. Solo sabemos que existía algún tipo de intención de interferir en las festividades, dado que Gregorio se pregunta retóricamente: “¿Por qué ponemos reglas al modo en el que deben celebrar sus ceremonias si a partir de ello no podemos ganarlos?”⁶⁹². Como la epístola fue despachada en noviembre, Blumenkranz conjeturaba que el hostigamiento se habría dado durante las Altas Fiestas⁶⁹³. Ello es coherente con la relevancia que adquirirían tales solemnidades –baste recordar la ira de Juan Crisóstomo ante el éxito entre la población de Antioquía del año nuevo judío y del día del perdón⁶⁹⁴. No obstante, es imposible garantizar si la misiva fue una respuesta inmediata o refería a un suceso acaecido con más meses de antelación.

Llama la atención, a su vez, la construcción *ne sit licitum*, la cual posee connotaciones legales. ¿Acaso alguna autoridad estaba intentando prohibir las celebraciones judías a través de una innovación jurídica? Porque Gregorio no habla de manifestaciones de fuerza o irrupciones de violencia sino, según se desprende del texto,

⁶⁹¹ Sobre esta ceremonia, véase la nota n. 377.

⁶⁹² GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 13 [noviembre, 602] 15-16: *Aut cur Iudaeis, qualiter cerimonia sua colere debeant, regulas ponimus, si per hoc eos lucrati non possumus?*. Traducción propia.

⁶⁹³ BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit., p. 309. Si se tratara del mencionado *Tashlij* la fecha también sería correcta dado que se celebra en la víspera del año nuevo judío.

⁶⁹⁴ En sus homilías contra judíos, pronunciadas en las vísperas de *Rosh hashaná* y *Iom Kipur*, Crisóstomo criticaba a los cristianos por prestar atención a tales celebraciones y los acusaba, en algunos casos, de asistir a ellas. Sobre tal autor y los judíos, la bibliografía es ingente y excede nuestro objetivo. Entre otras obras, recomendamos: KRAELING, C., “The Jewish Community at Antioch”, *Journal of Biblical Literature*, v. 51, n. 2, 1932, pp. 130-160; MEEKS, W., WILKEN, R., *Jews and Christians in Antioch in the First four centuries of the Common Era*, op. cit.; MALINGREY, A.M., “La controverse antijudaïque dans l’oeuvre de Jean Chrysostome d’après les discours Adversus-Judaeos” en NIKIPROWETZKY, V. (ed.), *De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain*, op. cit. pp. 87-104; WILKEN, R., “The Jews and Christian Apologetics after Teodosius I Cunctos Populos”, *The Harvard Theological Review*, v. 73, nn. 3-4, 1980, pp. 451-471; KINZIG, W., “‘Non-Separation’: Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century”, *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, 1991, pp. 27-53; RUTGERS, L., “The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch” en RUTGERS, L. - VAN DER HORTS, P. – HAVELAAR, H. – TEUGELS, L. (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Peeters, Lovaina, 1998, pp. 287-304; VAN DER HORST, P., “Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century”, en PORTER, S., PEARSON, B. (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000; MONACI CASTAGNO, A., “I giudaizzanti di Antiochia: Bilancio e nuove prospettive di ricerca”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (eds.), *Verus Israel*, op. cit., pp. 304-338; MAXWELL, J., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2007; SIZGORICH, T., *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.

de un intento sistemático de tornar ilícita la vida religiosa judía. La responsabilidad, en tal caso, recaería sobre las autoridades cristianas, tanto las religiosas –el obispo– como civiles y militares. Recordemos, además, que tanto Brown como Wickham habían enfatizado la vitalidad de las estructuras ciudadanas de Nápoles en contraste con lo acaecido en otras ciudades itálicas donde la militarización había eclipsado los pilares de la antigua organización política⁶⁹⁵.

Debe remarcarse, también, que el *Consul Dei* vuelve a apelar al adverbio *irrationabiliter* para juzgar la acción de quienes intentaban obstruir la vida judía. Recordemos que, en la epístola enviada hacia Palermo, Gregorio también utilizaba el par *irrationabiliter* / *rationabiliter* para rechazar la aplicación de la violencia en diversas formas con el fin de obtener la conversión de los judíos.

La persuasión debía ser realizada, además, a partir de los propios textos judíos. Se trataba, en efecto, de una estrategia que ya se había delineado en los primeros siglos de la polémica *adversus Iudaeos* y había sido profundizada por Agustín. La táctica sería nuevamente utilizada, como hemos visto, por Isidoro de Sevilla. Decía Gregorio:

Entonces, se debe actuar para que, llamados por la razón y la mansedumbre, no fuguen y deseen seguirnos para que así, demostrando lo que decimos a partir de sus propios códices, podamos, con la ayuda de Dios, dirigirlos hacia el seno de la madre Iglesia⁶⁹⁶.

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 y Gregorio no será ajeno a ello, ni en el *Registrum* ni en el resto de sus tratados. Sobre el particular, es pertinente recordar las palabras de Marcel Simon, dado que, aunque ya ha pasado más de media centuria desde su obra, algunos pasajes de esta continúan siendo clarificadores:

⁶⁹⁵ Reenviamos a la sección dedicada al contexto itálico de Gregorio Magno.

⁶⁹⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 13 [noviembre, 602] 17-20: *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 Deo possimus adiuuante conuertere*. Traducción propia.

La base commune à tous les écrits anti-juifs réside dans une méthode identique d'argumentation : le recours à l'Écriture, dont le caractère révélé et l'autorité infaillible 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-mêmes⁶⁹⁷.

Más allá de praxis recomendada, la estrategia continúa siendo la misma: los judíos deben ser convertidos a través de la prédica o, como el mismo Gregorio había demostrado, mediante incentivos. Mientras tanto, podían seguir con sus celebraciones. La fuerza es rechazada de plano. En la misma línea, aparece la crítica a la conversión forzada que veremos en el siguiente apartado.

- Conversiones forzadas y conversiones inducidas

Cuando nos aproximamos al caso galo, observamos que los judíos de Clermont, hacia el 576 d.C. habían sido puestos a escoger entre la conversión o el exilio. Incluso, en el relato de Venancio Fortunato, ni siquiera se mencionaba la existencia de exiliados sino el pasaje total de la comunidad judía local al cristianismo. Gregorio de Tours, en cambio, hablaba de la migración de un segmento de la comunidad hacia Marsella. Precisamente en la ciudad costera, los judíos habrían padecido una campaña de conversión forzosa, si damos crédito a la información dada por Gregorio. Aunque ya hemos utilizado el pasaje para graficar la existencia de comercio, vehiculizado por hebreos, entre la Península Itálica y la Galia, es pertinente repetirlo:

Muchos hombres de la religión judía, que permanecen en esta provincia y constantemente viajan hacia las regiones de Marsella por distintos negocios, nos han traído la noticia de que muchos de los judíos

⁶⁹⁷ SIMON, M., *Verus Israël*, op. cit., p. 177.

asentados en aquellas partes son conducidos hacia la fuente bautismal más con la fuerza que con la predicación⁶⁹⁸.

En Marsella y Arlés, dado que la misiva tiene a los obispos de tales sedes como destinatarios, existían judíos que eran forzados al bautismo. Estos son los únicos datos concretos que aporta Gregorio. Consideremos tres posibilidades. La primera es que estemos ante decisiones unilaterales de los obispos de ambas ciudades o, incluso, de miembros laicos con poder efectivo en las urbes. La segunda es que el obispo de Roma esté refiriendo a medidas impulsadas por la monarquía merovingia. Podría tratarse, incluso, de las conversiones forzadas –datadas hacia el 582 aproximadamente– realizadas por Chilperico o, tal vez, réplicas de ella. Como observamos en la sección destinada a Gregorio de Tours, el pasaje en cuestión no parecía señalar una política que abarcara a todos los judíos sino a un grupo particular. No obstante, tal medida, aunque parcial, pudo haber llegado a oídos de Gregorio. La tercera opción es que se trate del aún más distante eco de la conversión forzada de los judíos de Clermont o, incluso, de las voces de los exiliados en Marsella. Esta última lectura es la menos verosímil pero no puede ser descartada.

Más allá de las hipótesis, lo cierto es que algunos judíos de la Galia estaban siendo coaccionados con el fin de que adoptaran el cristianismo. La respuesta de Gregorio Magno vuelve a inscribirse en la política que hemos visto hasta aquí. Si bien su tono es más suave que el aplicado con obispos itálicos, el camino sugerido es el mismo:

Pues, en efecto, pienso que un intento de esta naturaleza es digno de alabanza y reconozco que proviene del amor a nuestro Señor. No obstante, yo temo que si esta misma intención no es acompañada con el cumplimiento de aquello propio de la Sagrada Escritura, no haya ninguna recompensa en la obra o algunas de las almas que deseamos rescatar –Dios no quiera– sufran daños. En efecto, cuando alguien que vino a la fuente bautismal, no por la predicación de la dulzura sino por la compulsión, retorna a su prístina

⁶⁹⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 45 [junio, 591] 8-12: *Plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos*. Traducción propia.

superstición, muere en un estado más funesto del que parecía tener antes de haber renacido⁶⁹⁹.

Insistimos en la cautela con la que Gregorio trata el tema. En ningún momento de la epístola hay una reprimenda. Es producto, entendemos, del hecho de que el hombre de Roma está operando por fuera de su órbita de influencia, como veremos, en breve, en el caso de esclavos cristianos en manos de judíos narbonenses.

Por otra parte, es de resaltar que el *Consul Dei* da por hecho, casi mecánicamente, la apostasía de quienes se convierten de modo forzado. No era ninguna novedad y gran parte del rechazo de los Padres de la Iglesia a la conversión coactiva radicaba en el conocimiento de las limitaciones de tal tipo de mutación. La figura del catecumenado, incluso, se inscribía en esa lógica. Isidoro de Sevilla será testigo, decenios más tarde, del fracaso de una política de conversión masiva, así como Gregorio de Tours, cuanto menos parcialmente, lo había sido para el caso galo.

La receta, como hemos dicho, vuelve a versar sobre la necesidad de actuar con suavidad, tal como había recomendado Agustín en su *Tractatus adversus Iudaeos*. Dice Gregorio: “Tu fraternidad, entonces, llame a los hombres de tal naturaleza mediante la frecuente predicación, hasta que deseen, sobre todo a causa de la suavidad del maestro, cambiar su antigua vida”⁷⁰⁰.

En esta ocasión, son tres los epítetos negativos que Gregorio aplica sobre el judaísmo: *superstitio*, *error* y *uomitus*. Superstición y error ya han aparecido en las definiciones gregorianas del judaísmo y las volveremos a ver en sus tratados. Vómito, si bien posee una carga violenta, se asienta probablemente en un versículo de la *Segunda epístola de Pedro* (2, 22), texto que retomaba, a su vez, *Proverbios* 26, 11, referencia al perro que volvía a su vómito. No poseemos certezas para afirmarlo, pero la utilización de este tipo de registro podría asociarse al hecho de estar dialogando con colegas galos con la subsecuente

⁶⁹⁹ Ibid., 12-20: *Nam intentum quidem huiuscemodi et laude dignum censeo et de Domini nostri descendere dilectione profiteor. Sed hanc eandem intentionem nisi competens scripturae sacrae comitetur effectus, timeo ne aut mercedis opus exinde non proueniat, aut iuxta aliquid animarum quas eripi uolumus, quod absit, dispendia subsequenter. Dum enim quispiam ad baptismatis fontem non praedicationis suauitate sed necessitae peruenerit, ad pristinam superstitionem remeans inde deterius moritur, unde renatus esse uidebatur.* Traducción propia.

⁷⁰⁰ Ibid., 20-23: *Fraternitas ergo uestra huiuscemodi homines frequenti praedicatione prouocet, quatenus mutare ueterem magis uitam de doctoris suauitate desiderent.* Traducción propia.

necesidad de mostrar su firme rechazo al judaísmo, si bien en el marco de una estrategia que garantice resultados válidos. En segundo término, el mayor grado de virulencia podría estar indicando la creencia gregoriana en una carencia de responsabilidad en la acción de conversión por parte de los obispos a los cuales la epístola estaba destinada, hecho que, a diferencia de otros casos que hemos analizado, no llevaría al obispo a la necesidad de esconder epítetos agresivos con el fin de aplacar a sus interlocutores. De este modo, podríamos acercarnos a la idea de que no eran estos quienes impulsaban la medida sino más bien hombres de Estado como había sucedido en el caso de Chilperico. Somos conscientes, no obstante, que esta última afirmación es debatible y continúa en el terreno de lo hipotético.

Ahora bien, si Gregorio rechazaba la conversión forzada, no se oponía a la conversión inducida. No se trataba, solamente de predicación. Como hemos visto en el caso de los colonos, el Papa proponía incentivos materiales con el fin de atraer a los hebreos. Es pertinente reiterar uno de los pasajes vinculados a la cuestión:

No hacemos esto inútilmente si los guiamos [a los judíos] hacia la gracia de Cristo aligerando el peso de sus pagos; porque, aunque estos vienen con menos fe, sin embargo, quienes nacieren de aquellos son bautizados ya entre los fieles. Por consiguiente, o bien los ganamos a ellos mismos, o bien ganamos a sus hijos. No es grave que renunciemos, a favor de Cristo, a cierta parte del ingreso⁷⁰¹.

El mismo Gregorio que ponía en tela de juicio el arraigo a la nueva religión que tendrían los judíos coaccionados, incentiva, a través del estímulo económico, el acercamiento de estos a la fe de Cristo. No obstante, lejos de ser ingenuo, conoce las limitaciones de tal forma de acceder al cristianismo y pone expectativas en los hijos, manteniendo una política moderada. Moderación que, recordemos, no había aplicado a los campesinos “paganos”, para los cuales, en lugar de alivianar los pagos si se convertían, había sugerido aumentar las cargas si no lo hacían.

⁷⁰¹ *Ibid.*, V, 7 [Octubre, 594], 19-23: *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.

Más allá de la sutileza, la praxis gregoriana de estimular la conversión a través del dinero, demostraba la subordinación del judaísmo al cristianismo y ponía en evidencia las desventajas de ser judío en el período. Ciertamente es que, como venimos observando, Gregorio garantizaba la continuidad de la religión de Moisés. No obstante ello, el hecho de pertenecer a tal minoría implicaba encontrarse en inferioridad respecto de aquellos que detentaban la condición de cristiano y, así, se atizaba el pasaje de una religión a otra. Un caso palpable de tal realidad, se puede observar en la política gregoriana sobre la posesión de esclavos cristianos en manos de judíos y en algunos resultados observables de ella.

- Restricciones legales: el caso de los esclavos

Cuando analizamos la epístola IX, 105 del 599 d.C., con el fin de poner de manifiesto la existencia –avalada por las autoridades– de un tráfico de esclavos por parte de judíos, referimos explícitamente a un hebreo llamado Basilio, quien hacía llegar al pontífice sus quejas ante la intromisión del obispo napolitano. En tal ocasión no trabajamos la segunda parte de la epístola dado que era adecuado hacerlo en este momento del estudio. ¿Cuál es la razón? Gregorio afirma que, con el fin de conservar sus esclavos –suponemos, personales– Basilio aspiraba a donarlos a sus hijos, ya convertidos al cristianismo, para poder seguir haciendo uso de ellos sin correr peligro de perderlos. Estamos, entonces, ante uno de los casos en los cuales el entorpecimiento de las actividades económicas de los judíos podría haber estimulado la conversión hacia el cristianismo. Decía Gregorio:

Nos han dado a conocer, además, que el mentado Basilio desea conceder ciertos esclavos –a título de donación– a sus hijos, quienes por el favor de Dios son cristianos, con el fin de retenerlos, y a través de tal circunstancia, que lo sirvan, habiendo sido sustraído solo el título de señor. Después de esto, [los esclavos] que quisieran, tal vez, refugarse en la Iglesia de modo que debieran devenir cristianos, no podrán ser reclamados en la libertad sino en el dominio de ellos [los hijos de Basilio] a quienes habían sido donados de antemano⁷⁰².

⁷⁰² *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599] 29-35: *Nuntiatum praeterea nobis est superscriptum Basilium filiis suis Deo propitio christianis quaedam mancipia ad hoc uelle titulo donationis concedere, ut ei huius*

Gregorio cree hallar un artificio orientado a conservar los esclavos sin renunciar a su religión. Detectando un procedimiento similar se manifestaba el *Codex Iustinianus* cuando prohibía, en I, 3, 54, recuperar, luego de la conversión al cristianismo por parte de un judío, los esclavos que había poseído y perdido, precisamente por ser hebreo⁷⁰³. Tanto la norma como la advertencia gregoriana parecen indicar la existencia de estrategias desplegadas por los judíos para poder continuar con los esclavos en su poder. No obstante, la forma más efectiva de conservarlos era convertirse a la religión mayoritaria antes que estos fugaran. Una epístola de Gregorio hace constar que el hijo de un samaritano, convertido al cristianismo, reclamaba al ex esclavo de su padre, quien había sido liberado por el obispo local, a causa de la religión de su anterior dueño jurídico. La acción fue repudiada por Gregorio, quien refería directamente a la citada norma del Código de Justiniano⁷⁰⁴. Volviendo al caso de los judíos, recordemos que el *Codex Theodosianus* ya daba cuenta de la existencia de conversiones simuladas. *C.TH.* XVI, 8, 23 las criticaba, tanto las orientadas a obtener ventajas como las que habían sido producto de la coacción y autorizaba el retorno a la anterior religión, en contra del realismo sacramental que impulsaban la mayoría de los hombres de Iglesia.

No perdamos de vista que el obispo de Roma, cuando sugería el estímulo económico para convertir a los colonos judíos, afirmaba que, de no lograr un verdadero

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.

⁷⁰³ *C.J.* I, 3, 54, fue promulgada probablemente entre el 534 y el 535, para el África reconquistada. La ley involucra varios aspectos. En cuanto al asunto que nos atañe aquí, afirma: *Quod si forte posthac etiam ipsi domini eorum ad orthodoxam fidem conversi fuerint, non liceat eis ad servitutem reducere illos, qui eos ad fidem orthodoxam praecesserunt: sed si quis talia usurpaverit, poenis gravissimis subiacebit.* Si, tal vez, después de esto [la conversión al cristianismo de esclavos judíos y paganos, con la subsecuente liberación de estos] los mismos señores de ellos [se refiere a los dueños de esclavos judíos] se convirtieran a la fe ortodoxa, no les sea permitido [nuevamente] reducir a aquellos, quienes los precedieron en la fe católica, a la servidumbre. Pero si alguno así lo hiciera, sufrirá penas gravísimas. Traducción propia.

⁷⁰⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VIII, 21 [mayo, 598], 14-19: *...et a nullo sub qualibet occasione grauari permittat, quia, dum superstitiosae sectae mancipia dominos suos ad fidem praecedentia seruitio eorum aperte redigi iura prohibeant, quanto magis hic de christianis parentibus natus et pactus de paruulo Christianus hanc non debet quaestionem aliquo modo sustinere...* Y no permitas que bajo ninguna circunstancia sea oprimido [se refiere al ex esclavo] por nadie, dado que, *si la leyes prohíben abiertamente que los esclavos de una secta supersticiosa que abrazaron la fe antes que los señores a los que servían sean reducidos [nuevamente a la esclavitud] ¿cuánto más este, nacido de padres cristianos y hecho cristiano de pequeño, no debe sufrir cuestionamiento de ningún tipo?.* Traducción propia. La bastardilla es nuestra. Nótese la similitud entre lo afirmado por Gregorio y la ley recientemente citada, hecho que confirma, una vez más, el conocimiento gregoriano de ambos cuerpos legislativos.

convencimiento en estos, si se haría en sus hijos. La anulación de la competencia jurídica para poseer esclavos puede haber sido uno de los mecanismos que fomentaron a los hijos de Basilio a confluir con el cristianismo. Aunque Basilio lograra imponer su estrategia y conservar tanto a la religión de Moisés como a sus esclavos cristianos, con su muerte desaparecería el judaísmo en su familia.

Pero la preocupación inmediata de Gregorio recae, entendemos, en el peligro de conversión de los esclavos que permanecerían, bajo la artimaña, en poder de Basilio. En virtud de ello, exige al obispo local que esté atento a la situación y se asegure que los esclavos *in domo eius* [de Basilio] *non maneant*⁷⁰⁵. Es interesante recordar la epístola enviada a Luni en la cual se permitía la posesión de colonos cristianos mientras se rechazaba que los esclavos estuvieran bajo control directo de los judíos, hecho que refería probablemente, a su presencia en el hogar.

No obstante los recaudos, el carácter tradicional de Gregorio lo llevaba a cerrar la misiva aclarando que los *servi* podrían ayudar a Basilio en casos específicos dado que era lícito que este recibiera ayuda de sus hijos, los futuros poseedores de los esclavos⁷⁰⁶.

¿Para qué utilizaba Basilio a los esclavos además de comerciar con algunos de ellos? Si volvemos a relacionar esta situación con aquella de los terratenientes de Luni, podríamos insistir en que se trataba de *mancipia* que trabajaban en relación de cercanía con su poseedor. De otro modo, podrían haber sido convertidos en colonos y Gregorio no resaltaría la necesidad de mantenerlos alejados de su casa. En virtud de ellos, estaríamos, siempre en el plano hipotético, antes esclavos ciudadanos y de uso doméstico –o tal vez, asesores en las operaciones comerciales– pero siempre en la proximidad de Basilio. Debe enfatizarse, por último, que en ningún pasaje de la comunicación existe ponderación negativa manifiesta del judaísmo.

Otra situación con esclavos en manos de hebreos, en este caso paganos e, incluso, judíos, nos lleva nuevamente a Nápoles. Escribe Gregorio en el 596:

⁷⁰⁵ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599] 37-38: Y que no permanezcan en la casa de él [de Basilio]. Traducción propia.

⁷⁰⁶ *Ibid.* 38-40: *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.* Pero cuando el asunto exigiera que haga uso de ellos en la necesidad, aquellos sean encomendados a consagrarse a él, que también es correcto, en relación a Dios, que [sea ayudado] por sus hijos. Traducción propia.

Hemos escrito a tu fraternidad, tiempo atrás⁷⁰⁷, para que estos que, con la voluntad de Dios, desearan venir desde la superstición judía a la fe cristiana, no puedan ser vendidos de ningún modo por sus señores; más bien, desde que manifestaran el deseo de su voluntad, deberían ser protegidos en la libertad en todo aspecto⁷⁰⁸.

Estamos ante una medida activa, a diferencia del resto de las acciones en torno a los esclavos, las cuales tenían como objetivo prioritario evitar posibles influencias judaizantes en ellos. Ciertamente es, como vimos, que la dificultad de poseer *serui* conllevaba indirectamente a conversiones de judíos, pero la principal preocupación gregoriana era evitar la sangría de cristianos hacia el judaísmo. En este caso, sin embargo, no hay ningún riesgo para el cristianismo: el esclavo es judío. Se trata, claramente, de una decisión tendiente a estimular el pasaje de individuos desde el judaísmo hacia el cristianismo; la medida no es defensiva. ¿Existían antecedentes legales? En realidad, al momento de realizarse la conversión, la situación se precipitaba: existía un judío que poseía un esclavo cristiano y podía aplicarse el conjunto de normas que vedaban tal práctica⁷⁰⁹. Recordemos que si bien *C.TH.* XVI, 9, 3 permitía la posesión de esclavos cristianos si era respetada su religión, la ley había sido superada por otras normas del mismo *codex* que prohibían tal posibilidad. Incluso una ley previa, *C.TH.* XVI, 9, 2 había prohibido a los judíos la posesión de cualquier esclavo que no fuera de su religión. Un siglo más adelante, ya con el Código de Justiniano, las posibilidades que tenían los judíos de conservar esclavos cristianos, al menos en el plano judicial, ya no existían.

Se registran, como hemos observado en el apartado dedicado a los cánones, antecedentes conciliares sobre la temática. Al igual que en el derrotero legislativo, los primeros cánones referidos al problema imponían la liberación en casos de maltrato o intentos de conversión de los esclavos cristianos por parte de sus poseedores judíos. Con el

⁷⁰⁷ Gregorio refiere a una carta que no se ha conservado.

⁷⁰⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VI, 29 [abril, 596] 2-6: *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. Nótese que Gregorio refiere a una epístola que se ha perdido. Si bien en este pasaje no se explicita que se trate de poseedores judíos, la carta, como se verá en breve, lo aclara más adelante.

⁷⁰⁹ Solo *C.TH.* XVI, 9, 4 rechazaba la retroactividad de la norma y garantizaba la continuidad de los esclavos cristianos que hubieran sido comprados previo a la promulgación de la ley o heredados después de esta.

correr de los años, desapareció la necesidad de causales y el mero hecho de adscribir al cristianismo habilitaba la liberación del esclavo, si bien se hacía a cambio de una compensación, la cual, con el tiempo, cristalizó en una suma fija y perdió valor relativo.

Es de resaltar, no obstante estos antecedentes, que ninguna norma o concilio hablaba explícitamente del caso de esclavos convertidos al cristianismo que provenían desde el judaísmo. No lo hacían, tal vez, porque, como hemos dicho, luego de la conversión eran considerados cristianos y la norma se aplicaba desde allí. Sin embargo, es factible pensar que no existía un número relevante de esclavos judíos como para generar jurisprudencia o, siempre en el arco de las posibilidades, dado que no se trataba de cristianos en riesgo de ser convertidos, la legislación no se había ocupado de ellos.

Más allá de tales posibilidades, Gregorio, con su epístola, da un paso más en la motivación a la conversión al cristianismo. Es el segundo grupo, junto a los colonos –y a los judíos agrigentinos, tal vez *pauperes*– para los cuales el incentivo ofrecido es palpable y no consta de la mera predicación. Más aún, la imposibilidad de vender a aquellos que decidieran abrazar la fe de Cristo, está orientada a garantizar la libertad de los implicados, dado que una venta mantendría en la esclavitud al converso y morigeraría el incentivo a cambiar de religión. Seguramente, Gregorio podría haber dudado de la sinceridad de las conversiones, pero, al igual que en el caso de los *coloni*, habrá considerado un triunfo, cuanto menos a mediano plazo, el pasaje de tales individuos a la religión mayoritaria. Colonos y esclavos, es una obviedad pero no debe ser dejado de lado, son sectores de pocos recursos y escasa reactividad.

La norma se hace extensiva, también, a los paganos, con quienes los judíos, dice Gregorio, no aplicaban la legislación. En sus palabras:

Pero dado que, según conocimos, no sabiendo pensar con discreción y sutileza en nuestra voluntad, ni en los estatutos de la ley, [los judíos] consideran que esta condición no es aplicada a los esclavos paganos, es necesario que tu fraternidad esté preocupada. Y si, desde el servicio de ellos [de los judíos] no solo un judío sino también cualquier pagano, deseara hacerse cristiano, después de que su voluntad fuera revelada, bajo ningún artificio o argumento de cualquier judío exista facultad para venderlo, sino

que quien deseara ser convertido a la fe cristiana, sea reivindicado en la libertad, en todos los aspectos, a través de tu defensa⁷¹⁰.

Gregorio se muestra moderado. El obispo de Roma relativiza la mala voluntad de los hebreos, adscribiéndoles desconocimiento o interpretación errónea de la ley cuando, según hemos visto, toda la legislación previa prohibía la posesión de esclavos cristianos, más allá de su origen. Es posible, sin embargo, que el uso de cada región –recordemos que la extensión de la aplicación de la normativa era dispar– fuera diferente. Como veremos, incluso las autoridades desconocían o hacían caso omiso a determinadas directivas legales. Debe remarcar, también, que Gregorio se acerca más, en este caso, a la normativa del *Codex Iustinianus* que a los cánones galos, dado que elimina la figura de una indemnización por la sustracción del *seruus*. Respecto del *Codex Theodosianus*, parece estar más lejos pero, recordemos, las varias leyes referidas a la temática en tal *corpus* no eran coherentes entre sí y su lectura dejaba espacio a interpretaciones personales.

Como ya hemos visto en el apartado dedicado al comercio, en esta epístola Gregorio Magno garantizaba la compra-venta de esclavos. El cierre de la misiva, no obstante, deja en claro la preocupación principal del obispo de Roma. Vale la pena reiterarlo:

Si, en cambio, después de los tres meses establecidos [para la venta], 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 este [el dueño judío] lo ha reservado no para venderlo sino para que esté a su servicio⁷¹¹.

⁷¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VI, 29 [abril, 596] 6-15: *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 conuerti fidem desiderat defensione uestra in libertatem modis omnibus uindicetur.* Traducción propia.

⁷¹¹ *Ibid.* 22-28: *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 reseruase.* Traducción propia.

El comercio puede ser realizado, pero el esclavo no puede ser reservado *ad seruiendum sibi*, referencia que nos recuerda al canon 14 del Tercer Concilio de Toledo, que prohibía a los judíos poseer esclavos *in usus propios*⁷¹². Sí como bien de cambio; no como bien de uso. Se protege la provisión al mercado local, manteniendo la atención en impedir la permanencia del *seruus* con un dueño judío. La comunicación, por último, asimila al judaísmo a la categoría de *superstitio* pero no presenta mayor virulencia discursiva que ello.

Otro judío, llamado Nasas, poseía –en Sicilia– esclavos cristianos, situación que incomodaba a Gregorio, quien exigía que estos fueran liberados inmediatamente:

Si se revelara que algunos de los esclavos cristianos hubieran sido comprados por él [Nasas], guéelos sin ambigüedad y bajo los preceptos de las leyes, hacia la libertad, para que, ¡Dios no quiera!, la religión cristiana, subordinada a los judíos, no sea contaminada⁷¹³.

Nuevamente, la ley como argumento. Además, la referencia a la contaminación implica una fuerte toma de posición y toda la carta está teñida de un lenguaje verdaderamente hostil de cara al judaísmo. Pero la causa principal de la indignación del obispo de Roma es, en este caso, que Nasas había erigido un altar en nombre de Elías, al cual asistían cristianos. Dejaremos el análisis de esta misiva para el apartado siguiente dado que si bien representa una situación de tensión con la jerarquía eclesiástica, revela, a su vez, una coexistencia fluida entre los colectivos religiosos e, incluso, la connivencia entre autoridades locales y hebreos.

En Narbona, bajo control visigodo, también detectó el *Consul Dei* presencia de esclavos cristianos en manos de judíos. En este caso Gregorio instruye a Cándido, rector del patrimonio galo, para que gestione la liberación de cuatro esclavos que estaban al servicio de los hebreos. Gregorio deja en claro su posición frente al problema cuando afirma que “es

⁷¹² Para el texto del cánón, reenviamos a la nota n. 468.

⁷¹³ GREGORIO MAGNO, III, 37 [mayo, 593] 16-19: *Mancipia autem Christiana quaecumque eum comparasse patuerit ad libertatem iuxta legum praecepta sine ambiguitate perducite, ne, quod absit, Christiana religio iudaeis subdita polluat*. Traducción propia.

grave y execrable que los cristianos estén en el servicio de los judíos”⁷¹⁴. La misiva, corta, pone de manifiesto el conocimiento gregoriano de sus propias limitaciones a la hora de actuar en un territorio fuera de su control. La instrucción dada, recordemos, al rector del patrimonio galo y no a un funcionario visigodo, reza:

Y dado que es grave y execrable que los cristianos estén en el servicio de los judíos, exhortamos a tu dilección a que, mediante el presente escrito y con toda la sutileza y preocupación, se afane por investigar. Y en caso de que el asunto fuera así, y fuera evidente que estos no son redimidos, ni que el mencionado portador de la carta pudo hacerlo, con tu celo los redimas, sabiendo que, todo lo que dieras por ellos, sin dudas, será imputado en tus balances [es una referencia espiritual]⁷¹⁵.

Se pide al presbítero investigar *cum omni subtilitate* y se le encomienda actuar, en caso de que el portador de la misiva u otro implicado no pudieran lograr el cometido. El tono de la epístola es, efectivamente, moderado. No se exige acción inmediata sino que se la recomienda. Gregorio estimula a su interlocutor mencionándole los beneficios para su alma, de lograr la liberación de los esclavos, pero no le exige resultados, dado que, seguramente sabía que su campo de actuación era estrecho. Baltrusch enfatizaba que el *Consul Dei* sugería la compra de los esclavos, cuando, según la ley, debían haber sido liberados automáticamente. Para el autor, hay aquí otra demostración de la tendencia gregoriana a interpretar la norma⁷¹⁶. Tal decisión, insistimos, responde al conocimiento gregoriano de las costumbres y realidades de cada región.

También en el mundo visigodo, pero en una epístola enviada a Recaredo –la única destinada al monarca en todo el *Registrum*– son mencionados los judíos. Dice Gregorio:

⁷¹⁴ *Ibid.*, VII, 21 [Mayo, 597]: ...*graue execrandumque est Christianos esse in seruitio Iudaeorum*. Traducción propia.

⁷¹⁵ *Ibid.*, 4-11: *Et quia omnino graue execrandumque est Christianos esse in seruitio Iudaeorum, dilectionem tuam scriptis praesentibus adhortamur ut cum omni subtilitate et sollicitudine studeat perscrutari. Et si reuera ita est atque manifesta tibi ueritate constiterit quia neque ipsi, unde se redimant, neque suprascriptus portitor habet, eos studii tui sit redimere, sciens quia, quicquid in eis dederis, tuis sine dubio rationibus imputatur*. Traducción propia.

⁷¹⁶ BALTRUSCH, E., “Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“, *op. cit.* p. 49.

Además señalo que creció por las loas de Dios [el valor] de tu acción, ya que conocí, a través de mi queridísimo hijo, el presbítero Probino, como tu excelencia había establecido cierta constitución contra la falta de fe⁷¹⁷ de los judíos y estos, para los cuales [la ley] había sido emitida, se esforzaron para que la rectitud de tu mente cambiara, ofreciendo una suma de dinero. A esto, tu excelencia despreció y prefirió la integridad en el juicio al oro, buscando satisfacer al Dios omnipotente⁷¹⁸.

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 filisteo⁷¹⁹. Es de tenerse en cuenta 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 cristianismo, al menos a ojos de Gregorio y en este pasaje, son los hebreos los que ocupan el lugar de adversarios. Volveremos a ver, en breve, la vinculación entre judíos y *hostes*.

¿A qué *constitutio* se refería el hombre de Roma? La mayor parte de los autores acuerda con la idea de que se trataba de la prohibición de la posesión de esclavos (*LV. XII, 2, 12* del 588 d.C.)⁷²⁰, reafirmada –como hemos visto– en el Tercer Concilio de Toledo del 589⁷²¹. Debemos enfatizar, sin embargo, que se trata de una inferencia dado que, si bien la mencionada ley fue promulgada por Recaredo, Gregorio pudo estar apuntando a las diversas políticas impulsadas en el mentado concilio, las cuales incluían el bautismo de los hijos de matrimonios mixtos y la prohibición en el ejercicio de cargos públicos. Es cierto,

⁷¹⁷ Recordemos que, en línea con Peterson, hemos traducido *perfidia* por falta de fe. Sobre el particular, véase la nota n. 608.

⁷¹⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 229 [agosto, 599] 51-57: *Praeterea indico quia creuit de uestro opere in laudibus Dei hoc quod dilectissimo filio meo Probino presbítero narrante cognoui quia, cum uestra excellentia constitutionem quandam contra Iudaeorum perfidiam dedisset, hi de quibus prolata fuerat rectitudinem uestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt. Quam excellentia uestra contempsit et omnipotentis Dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit.* Traducción propia.

⁷¹⁹ *Ibid.*, 57-64. El suceso referido por Gregorio se halla en *II Samuel*, 23, 13-17.

⁷²⁰ Así, entre otros, según BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 27; RABELLO, A., “La conversione di reccaredo al cattolicesimo (587) e le sue ripercussioni sulla condizione giuridica degli Ebrei”, *Index*, v. 12, n. 4, 1983, p. 381; GARCIA IGLESIAS, L., *Los judíos de España antigua*, *op. cit.*, pp. 105-106. Sobre Recaredo y los judíos, véase, en general, la bibliografía desplegada en los apartados dedicados a los cánones visigodos, así como también a Isidoro de Sevilla. Es interesante resaltar que Bachrach, sin evidencia heurística firme y a contrapelo de la mayoría de los estudiosos, creía ver en Recaredo a un monarca projudío. BACHRACH, B., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, *op. cit.* p. 38.

⁷²¹ Volvemos a remitir, para el texto del canon, a la nota n. Reenviamos a la nota n. 468.

no obstante, que el obispo de Roma refiere a una ley y es más verosímil la primera opción, sobre todo por la preocupación que le generaba la temática.

Görres sostenía que esta epístola demostraba el endurecimiento de la posición gregoriana frente al judaísmo, teoría que no fue seguida, con razón, por la historiografía posterior. En primer término, Gregorio, desde sus primeros años de pontificado, se opuso a la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos. En segundo lugar, el párrafo debe ser encuadrado en el conjunto de loas dispuestas por el *Consul Dei* ante el monarca que había abandonado el arrianismo. Como estamos viendo, tanto los objetivos de Gregorio como sus interlocutores, influían en el tono adoptado en cada mensaje.

También en una región externa a la Península Itálica, en este caso la Galia merovingia, encuentra el Papa a esclavos en manos de judíos. En este caso, su lenguaje es aún más categórico:

Además estamos sorprendidos de que permitas, en tu reino, que los judíos posean esclavos cristianos. ¿Qué son, en efecto, todos los cristianos sino miembros de Cristo? Todos sabemos, claramente, que respetas lealmente a la cabeza de los miembros [a Cristo]. Pero juzgue su excelencia cuán contradictorio es honrar a la cabeza y permitir que los miembros de esta sean pisoteados por los enemigos. Por lo tanto, pedimos que un decreto de tu excelencia remueva estas malvadas perversiones de tu reino, de modo que ustedes se muestren ante el Dios omnipotente entre los más dignos adoradores suyos, y liberen a los fieles de Él, de sus enemigos⁷²².

Los judíos son asimilados, en este caso directamente, a la figuras del *hostis* y del *inimicus*. Nos viene a la mente la ocasión en la que Gregorio, exigiendo concordia al obispo local, en Cagliari, refería a los judíos como simples *habitatores*. Ante un adversario tangible e inmediato como los longobardos, Gregorio instaba a la paz entre cristianos y

⁷²² GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IX, 214 [julio, 599] 74-83: *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. Atque ideo petimus ut excellentiae uestrae constitutio de regno suo huius prauitatis mala remoueat, ut in hoc uos amplius dignos cultores omnipotentis Domini demonstretis, quod fideles illius ab inimicis eius absolutis.* Traducción propia. Como ya hemos afirmado, el mismo párrafo se encuentra en la epístola IX, 216 dado que la primera fue enviada a Brunegilda, regente de Teodeberto II y Teodorico II mientras que esta última tuvo como receptor a ambos jóvenes monarcas.

judíos. Cuando trataba de la posesión de esclavos cristianos, veía a los judíos como enemigos. ¿Cómo explicar la diferente ponderación que recibía el colectivo mosaico en tales comunicaciones?

En primer lugar se deben considerar los objetivos de Gregorio. Cuando aspiraba a aplacar la agresividad de algunos obispos frente a los judíos, elidía la utilización de términos hostiles para referirse a la religión de Israel. Pero en el caso de los reyes merovingios, es el *Consul Dei* quien exige un endurecimiento de la política ante los hebreos. No hay necesidad de aplacar a su interlocutor sino todo lo contrario. Les recuerda que están ante enemigos de la fe cristiana y que estos no pueden tener bajo control a miembros de la religión mayoritaria. Habíamos visto, también, que en la comunicación con Recaredo los judíos eran asimilados a los enemigos mediante la comparación con los filisteos. La mayoría de los indicios señalaban que el obispo de Roma se encontraba loando la política del visigodo contra la posesión judía de esclavos cristianos. La problemática, entonces, generaba una marcada preocupación en Gregorio, recordemos, siempre en la escala con la que trabajamos; esto es, 26 epístolas sobre un total de 860 aproximadamente.

También debe ser tenido en cuenta el tipo de interlocutor en el que se halla este nivel de virulencia frente al judaísmo. Se trata, efectivamente, de monarcas. Recordemos, por un instante, el planteo de Clelia Martínez Maza sobre la epístola gregoriana enviada a Etelberto en la cual el Papa exigía la destrucción de los santuarios. Decía la autora española que, ante el rey, Gregorio sobredimensionaba las exigencias con el fin de motivar una política sólida mientras que a sus enviados suministraba directivas más moderadas y, por ende, practicables. En los casos aquí analizados, parece encontrarse el mismo denominador. A los máximos representantes de visigodos y merovingios, se les recuerda el peligro del judaísmo, con el fin de exigirles políticas claras. Cuando había escrito a un presbítero de Narbona, sobre el mismo problema, el *Consul Dei* se había manifestado moderado dado que su hombre poco más podía hacer que interceder ante las autoridades para solucionar el problema; Brunegilda, Teodorico II, Teodeberto II y Recaredo *eran* las autoridades y sí podían generar cambios a través de sus políticas.

Ahora bien, ¿por qué razón la existencia de esclavos cristianos en manos de judíos preocupaba tanto a Gregorio? ¿Por qué dedicó más de un tercio de las comunicaciones

referidas a judíos a tal problema⁷²³? Una primera respuesta –ya ensayada por Katz– es que Gregorio, siempre atento a la legislación, era consciente de que tanto el Código de Teodosio II como el de Justiniano insistían en la temática⁷²⁴. Conoció, probablemente, los cánones dedicados a la cuestión⁷²⁵. Pero también sabemos, como ya se ha resaltado, que Gregorio no se limitaba a la ciega repetición de la ley. El *Consul Dei* conocía las reglas, pero las aplicaba según sus principios y, en general, acorde a las necesidades de la coyuntura. En virtud de ello, existían seguramente, más motivaciones.

En primer lugar debemos resaltar las simbólicas. Ciertamente es que no había en Gregorio rechazo a la institución de la esclavitud. Adam Serfass, en un trabajo específico, dejó en claro que si bien Gregorio consideraba que todos los hombres eran iguales por naturaleza, sostenía que Dios, a través de un oculto designio, había establecido jerarquías⁷²⁶. De hecho, el Papado contaba con esclavos propios y, en algunos casos, podía comprarlos, adirlos o donarlos⁷²⁷. No obstante, en la lógica de los Padres de Iglesia, que un judío, miembro de

⁷²³ Incluyendo la misiva dirigida a Recaredo y otra que analizaremos al final del apartado, el número de epístolas que tratan el problema de la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos asciende a 9 sobre un total de 26.

⁷²⁴ Un capítulo entero del *Codex Theodosianus* estaba dedicado a la temática. Se trata de *C.Th.* XVI, 9: *Ne christianum mancipium Iudaeos habeat*. En torno a la situación de los esclavos en manos de judíos, en los códigos imperiales, véase a JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, *op. cit.*; RABELLO, A., *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, *op. cit.*; LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, *op. cit.*; DE BONFILS, G., “CTH. 3, I, 5 e la politica ebraica di Teodosio I”, *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "Vittorio Scialoja"*, vv. 31-32, 1989-1990, pp. 47-72; *Ibid.*, *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Cacucci Editore, Bari, 1992; RABELLO, A., “Justinian and the Revision of Jewish Legal Status”, *op. cit.* Incluso Antonino Pio y Septimio Severo habían prohibido a los judíos circuncidar a sus dependientes. Antes, Adriano había interdicto la circuncisión abiertamente pero ello debe ser interpretado como una respuesta a la rebelión de *Bar Kojba*. Véase a STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, The Israel Academy sciences and Humanities, Jerusalén, 1976, v. II, pp. 622-625, principalmente sus análisis en torno a los siguientes fragmentos: *Scriptores Historiae Augustae, Antoninus Pius*, 5, 4 y *Septimius Severus*, 17 1. Paradójicamente, la ley establecida por Antonino Pio, 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) No obstante, la norma *C.Th.* XVI, 9, 2 restableció la pena capital.

⁷²⁵ Sobre los cánones referidos a la temática, reenviamos a PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, *op. cit.*, DE BONFILS, G., “L'obbligo di vendere lo schiavo cristiano alla Chiesa e la clausola del ‘competens pretium’”, *op. cit.*; LINDER, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, *op. cit.*; BOODENS HOSANG, E., *Establishing Boundaries Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, *op. cit.*

⁷²⁶ SERFASS, A., “Slavery and Pope Gregory the Great”, *op. cit.*, pp. 77-103. Un pasaje de los *Moralia* deja en claro la posición gregoriana. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXI, 14, 22, 12-14: *Nam, ut praefati sumus, omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit*. Pues, como hemos dicho, el nacimiento hace a todos los hombres iguales pero, a través de una variación del orden de los méritos, una gestión oculta pone a unos detrás de otros. Traducción propia.

⁷²⁷ Un ejemplo de donación de esclavos por parte del papado en GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 18 [julio, 593].

una religión que había anunciado al mesías y luego lo había rechazado, se encontrara sobre un cristiano, representaba un contrasentido. Gregorio mismo lo había enfatizado en el 593 cuando, como hemos visto, recordaba que la fe cristiana se vería contaminada si los cristianos se encontraban subordinados a los judíos⁷²⁸. Era un lenguaje similar al que se observaba en el Código Teodosiano y en los cánones que hemos mentado, donde no solo se prohibía la posesión de esclavos sino el ejercicio de cargos públicos en los cuales los hebreos pudieran aparecer como superiores a los cristianos. La legislación visigoda, decenios más tarde, prohibió, incluso, el trabajo para los judíos a cambio de un pago⁷²⁹ y siglos después, Agobardo se seguirá quejando de judíos que recolectaban impuestos⁷³⁰.

Pero existían, también, razones prácticas. Son varios los indicios que evidencian la tendencia judía a convertir a los esclavos. Tal fenómeno no era privativo de los judíos sino que era casi natural en una situación de desbalance de poder evidente, potenciada en la esclavitud doméstica donde el trato era asiduo. Una realidad similar se observaba con las mujeres, por lo cual, como veremos luego, si bien los matrimonios mixtos fueron prohibidos, primero se aplicó la interdicción sobre aquellos compuestos por un hombre judío y una mujer cristiana.

Vale la pena recordar que, cuando analizamos una epístola de Gelasio observamos que el Papa hacía mención a la denuncia de un esclavo cristiano que decía haber sido circuncidado por su poseedor judío. Avanzado el Medioevo, volveremos a encontrarnos con casos en los cuales los hebreos circuncidaban a sus servidores⁷³¹. Evidentemente, la continua iteración de prohibiciones –las cuales llegarán incluso al Concilio de Ruan en 1074– se erigía sobre una realidad concreta y no representaban un mero hábito jurídico de repetición⁷³².

⁷²⁸ GREGORIO MAGNO, III, 37 [mayo, 593] 18-19. Reenviamos a la nota n. 713 donde presentamos el texto y su traducción.

⁷²⁹ LV. XII, 3, 1 prohibía a cualquier cristiano trabajar para un judío, incluso en condición de asalariado. Ya LV. 2, 14 había prohibido, a su vez, la subordinación, en general, de cristianos por judíos.

⁷³⁰ Sobre Agobardo, remitimos a la nota n. 322.

⁷³¹ A modo de ejemplo, véase a BRESC, H., “La schiavitù in casa degli ebrei siciliani tra tre e quattrocento”, *Quaderni Storici*, v. 126, pp. 679-698. El autor, enfocándose en Sicilia, comprueba la continuidad de la utilización de esclavos domésticos por parte de los judíos, principalmente hombres de origen musulmán. El autor corrobora, a su vez, la tendencia de tales esclavos a abrazar al judaísmo o, cuanto menos, acercarse a sus prácticas.

⁷³² Canon 14 del concilio de Ruan de 1074, el cual legitima la medida a través de una referencia a Gregorio Magno (MANZI, J., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, op. cit. v. 20, c. 519). Del canon 22 del concilio romano del 1078, solo se conserva el título: *De Iudaeis non preponendis Christianis* (CASPAR,

¿Qué beneficio obtenía un judío al convertir a un esclavo, más allá de ganar un individuo para su religión? Antecedentes no faltaban. *Génesis* 17, 27 afirmaba que no solo Abraham sino los esclavos nacidos en la casa y los comprados, habían sido circuncidados⁷³³. Naturalmente, no era forzoso extraer una norma del pasaje, pero existía la posibilidad de hacerlo. Una conclusión similar puede aplicarse a *Exodo* 12, 44, donde se sostiene que todo esclavo comprado por dinero, comería la cena pascual, luego de haber sido circuncidado⁷³⁴. Ciertamente es que existía, también, la posibilidad de mantener al esclavo con el estatuto de עבד כנעני (*eved cnaani*, esclavo cananeo)⁷³⁵ –hecho que no obligaba al dueño a liberarlo al séptimo año como con el servidor judío– pero ello impedía que pudiera llevar a cabo algunas de las tareas del hogar que se encontraban vedadas a los gentiles. Precisamente sobre ello legisló el *Talmud*, poniendo de manifiesto, en diversos tratados, las limitaciones que poseía un gentil al servicio de un judío. En *Yebamoth* 46, por ejemplo, varios sabios interpretaban que el vino que había entrado en contacto con los prosélitos que habían sido circuncidados pero no sometidos a la ablución ritual –y, por tanto, no calificaban como judíos– era considerado impuro así como también la comida que habían cocinado⁷³⁶. En efecto, una lectura del mismo tratado *Yebamoth* iba más allá al establecer

E. (ed.), *Gregorii VII Registrum, MGH*, Berlín, 1928, v. 2, p. 401) Otros cánones tardíos que continúan mencionando la prohibición en la tenencia de esclavos: canon 10, concilio romano de 743 (WERMINGHOFF, A. (ed.), *Concilia aevi Karolini, MGH*, Hano-ver-Leipzig, 1906, t. 1, p. 16); Canon 73 del concilio de Meaux-París de 845-846 (HARTMANN, W. (ed.), *Die Konzilien der karolinigischen Teilreiche 860-874, MGH*, Hanó-ver, 1998, pp. 119-124), donde se cita parte de la epístola gregoriana dirigida a los monarcas merovingios. Para un análisis de esta legislación, véase a LINDER, A., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages, op. cit.*

⁷³³ *Génesis* 17, 27: Y todos los varones de su casa, los nacidos en su casa, y los comprados a extraños por dinero, fueron circuncidados juntamente con él.

⁷³⁴ *Éxodo* 12, 44: Todo siervo, comprado por dinero, a quien hayas circuncidado, podrá comerla [se refiere a la cena pascual].

⁷³⁵ Véase, por ejemplo, la referencia en *Levítico* 25, 45-46: También podréis comprarlos entre los hijos de los huéspedes que residen en medio de vosotros, y de sus familias, que viven entre vosotros, es decir, de los nacidos en vuestra tierra. Esos pueden ser vuestra propiedad y los dejaréis en herencia a vuestros hijos después de vosotros como propiedad perpetua. A estos los podréis tener como siervos; pero si se trata de vuestros hermanos, los hijos de Israel, tú, como entre hermanos, no le mandarás con tiranía.

⁷³⁶ *Yebamoth*, 46a: 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 idólatras 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”. “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

que los esclavos gentiles tenían un año para elegir si eran circuncidados o no. En caso de ser interrogados sobre la cuestión y oponerse a ello, debían ser vendidos no a un judío sino, en palabras del *Talmud*, a un idólatra⁷³⁷. Existía, no obstante, la posibilidad de conservar al esclavo por tiempo indefinido –siempre y cuando respetara las leyes noájidas, lo cual implicaba el abandono de la “idolatría”– en calidad de גר תושב (*guer toshav*, extranjero residente)⁷³⁸. Debemos resaltar, no obstante, que, al igual que la Biblia, el texto talmúdico no presenta una definición marcada sobre el tema y, por ende, las posibilidades de interpretación eran amplias⁷³⁹.

Cierto es que el *Talmud* no refleja *stricto sensu* la realidad de su época y es aún más difícil, como hemos visto, extrapolar las conclusiones de su análisis a Europa Occidental en un tiempo en el cual no está claro con qué velocidad se desplazaban las ideas surgidas en Babilonia y Palestina hacia los colectivos judíos de Italia, Hispania y Galia. Pero si sumamos los antecedentes bíblicos, los mencionados pasajes talmúdicos, la iteración de la normativa imperial y casos como el narrado por Gelasio y observados aún siglos más

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 nesek”, 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. ¿[Hubieran sido] permitidos si los hombres hubiesen conocido la torah? 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 hubieran sido] permitidos. Traducción propia. Del mismo modo, *Avodah Zarah* 57a, vuelve a mencionar el hecho de que el vino, al entrar en contacto con un gentil, se convierte en impuro.

⁷³⁷ *Yebamoth* 48b trata de una larga discusión sobre si se debe retener o no a esclavos incircuncisos. Un pasaje es revelador: Rab Joshua hijo de Levi dijo: “Si un hombre compra un esclavo de un idólatra, y el esclavo rechaza ser circuncidado, el debe permanecer con su nuevo dueño por 12 meses. [Si en ese tiempo] el no se circuncidara, debe ser vendido nuevamente a los idólatras”. Traducción propia.

⁷³⁸ Véase, para las leyes noájidas, a NOVAK, D., *The Image of the Non-Jew in Judaism. The Idea of Noahide Law*, Littman, Oxford, 2011. Algunas definiciones sobre el carácter de *Guer toshav* se dan en *Avodah Zarah* 64b: ¿Quién es *guer toshav*? Cualquier [gentil] que promete en presencia de tres testigos no adorar ídolos. Esta es la afirmación de Rab Meir. Pero los sabios declaran: cualquier [gentil] que acepte sobre sí mismo los siete preceptos que los hijos de Noé aceptaron. Traducción propia.

⁷³⁹ Sobre el estatuto de los esclavos tanto en la Biblia como en el *Talmud*, véase, entre otros a KAHN, Z., *L’esclavage selon la Bible et le Talmud*, Louis Guérin, París, 1867 (para la tendencia a la conversión de los esclavos extranjeros, véase sobre todo, pp. 138-148); URBACH, E., *The Laws regarding Slavery*, Amo Press, Nueva York, 1979; PIATELLI, D., “Lo status dello schiavo liberato in Israele”, en PARENTE, F. (ed.), *Atti del III Convegno tenuto a Idice, Bologna, Novembre, 1982. Associazione italiana per lo Studio del giudaismo*, Carucci, Roma, 1985, pp. 47-66; GARNSEY, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; NOVAK, D., “Gentiles in Rabinnic Thought”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.* pp. 647-662; *Ibid.*, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, *op. cit.*

adelante, podemos concluir que, efectivamente, existía una tendencia entre los judíos a convertir a sus esclavos.

Es pertinente realizar un análisis pormenorizado del ya citado canon 31 del concilio llevado a cabo en Orleans hacia el año 541 en el cual se pueden observar algunos de los mecanismos a partir de los cuales, según afirmaban los sacerdotes, los judíos podían estimular la conversión de sus subordinados:

También decidimos que debe ser observado que si se presumiera que un judío hiciera judío a un prosélito –aquel llamado extranjero– o si una vez hecho cristiano, lo indujera hacia la superstición judaica o si creyera que su esclava debe casarse con un judío, o si –bajo promesa de libertad– hiciera judío a uno nacido de padres cristianos, sea multado con la libertad del esclavo. Se prohíbe a quien –nacido de los cristianos– se hizo judío a condición de ser manumitido, mantener la libertad permaneciendo en el rito judaico; tal condición no tendrá valor porque es injusto que la libertad sea mantenida por quien, viniendo de padres cristianos, quiere adherir a los cultos judíos⁷⁴⁰.

Estamos, si damos crédito a la disposición, ante diversos mecanismos utilizados por los judíos para lograr la conversión de los esclavos. Puede rastrearse, en primer lugar, un determinado nivel de presión, tanto para aquel llamado *advena* como para la *ancilla*. Pero, más importante aún, el pasaje hacia el judaísmo es acicateado a través de la promesa de liberación. Podríamos preguntarnos, sin embargo, con qué fin se buscaría liberar a un esclavo a condición de hacerlo judío si, precisamente, la búsqueda del cambio religioso tenía por objetivo tornarlo compatible con ciertos quehaceres del hogar regulados por la normativa mosaica. Una primera respuesta podría incluir la existencia de un proselitismo activo entre los judíos, aunque tal realidad fue debatida –y desechada– incluso en el período previo, donde aún no existía un desequilibrio de poder tan marcado entre ambas

⁷⁴⁰ *Id etiam decernimus observandum, ut, si quicumque Iudaeos prosilitum, qui advina dicitur, Iudaeum facere praesumpserit aut Christianum factum ad Iudaeicam superstitionem adducere vel si Iudaeo Christianam ancillam suam crededirit sociandam vel si de parentibus Christianis natum Iudaeum sub promissione fecerit libertatis, mancipiorum amissione multetur. Ille veto, qui de Christianis natus Iudaeus factus est, si sub condicione fieri manumissus, ut in ritu Iudaeico permanens habeat libertatem, talis condicio non valebit, quia iniustum est, ut ei libertas maneat, qui de Christianis parentibus veniens Iudaeicis vult cultibus inherere.* Traducción propia. Texto tomado de CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695, op. cit.*, p. 140.

religiones⁷⁴¹. La segunda opción, más verosímil a nuestro entender, es que se tratara de una manumisión diferida, o sea que el esclavo –ya judío y por tanto capaz de realizar todas las actividades del hogar– debía continuar en calidad de *seruus* durante determinada cantidad de tiempo antes de la liberación. De todos modos, una vez realizada la manumisión, continuaba existiendo un vínculo de dependencia entre el ex esclavo y quien lo había liberado, por lo cual la práctica continuaría siendo provechosa para los judíos.

El impulso hacia la conversión de los esclavos se comprueba, por último, en una epístola del *Registrum*. Escribe Gregorio al obispo de Catania en abril del 596:

Un hecho completamente execrable y enemigo de las leyes ha llegado a nosotros, el cual, si es cierto, acusa vehementemente a tu fraternidad, dado que prueba que ella es culpable de poca preocupación. Descubrimos que los samaritanos que viven en Catania han comprado esclavos paganos y se han arrogado el derecho de circuncidarlos con atrevida temeridad⁷⁴².

No importa que estemos frente a samaritanos y ante esclavos paganos. Tenemos un caso patente de avance religioso sobre *serui*, llevado a cabo por individuos que, aunque no judíos, no se encontraban tan distantes, al menos a ojos de algunos hombres de Iglesia, de estos⁷⁴³. Gregorio, sin dudas, pudo trazar paralelismos con la situación de los esclavos bajo control judío.

Es evidente, a partir de lo aquí observado, que la conversión de esclavos era una práctica frecuente entre los judíos. No existía un precepto que la fomentara abiertamente, pero la propia arquitectura del ritual judío estimulaba la praxis. Podemos, ya, responder la pregunta inicial, ¿por qué el 35% de las epístolas gregorianas destinadas a problemáticas vinculadas al judaísmo se refieren al tema de los esclavos? Efectivamente, porque existía un importante grado de presión, por parte de los judíos, hacia la conversión de sus esclavos; hecho que ya había sido advertido por legisladores laicos y religiosos. Gregorio conocía la

⁷⁴¹ Profundizaremos el tema más adelante. Sobre el debate en torno al proselitismo, véase la bibliografía en nota n. 841.

⁷⁴² GREGORIO MAGNO, *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 Samaritani degentes Catenae pagana mancipia emerint atque ea circumcidere ausu temerario praesumpserint.* Traducción propia.

⁷⁴³ En torno al vínculo entre judíos y samaritanos, véase la nota n. 471.

profusa existencia de normas sobre el tema y había observado tal tipo de práctica, como ha quedado patente, en el caso samaritano. A ello se adicionaba el peso simbólico de la subordinación de un cristiano por parte de un judío. Podríamos preguntarnos si Gregorio estaba al tanto de las tradiciones mosaicas o si su conocimiento se limitaba a la existencia empírica de conversiones de esclavos, pero el epistolario es renuente a proveer una respuesta de ese calibre.

Más allá de las causas del fenómeno, era inadmisibles, para el obispo de Roma, dejar a los judíos la posibilidad de expandirse. El judaísmo que permitía Gregorio Magno debía renunciar a la difusión; estar cerrado sobre sí mismo. Debía ser, incluso, silencioso. La religión de Moisés podía continuar solo en estado vegetativo, como una reliquia que manifestaba el error de haber rechazado a Cristo.

Hemos dejado, para el final, una epístola que vuelve a tratar el tema y deja en evidencia, tal como se ha observado hasta aquí, que tensión y coexistencia pacífica se alternaban en las ciudades itálicas. En este caso, será Gregorio quien exija una política más rígida frente a los judíos mientras las autoridades locales se mostraban en connivencia con estos. Escribe al obispo de Cagliari, en 593:

También nos llegó [la noticia] de que los esclavos y esclavas de los judíos que, a causa de la fe, se refugian en las iglesias, o bien son restituidos a sus señores infieles, o bien se les otorga [a los judíos] un precio para que no sean restituidos⁷⁴⁴.

No solo en Galia existían autoridades religiosas y laicas que consentían la posesión de esclavos cristianos por parte de los judíos; también en Cerdeña. Ante la fuga de los esclavos, las autoridades locales –al parecer hombres de Iglesia dado que la huída se hacía hacia las casas de culto cristianas– seguían dos caminos. En primer término, la simple devolución del esclavo a su dueño jurídico. Tal práctica, común cuando se trataba de dueños cristianos, podría haber sido justificada desde algunas normas del Código Teodosiano (*C.Th.* XVI, 9, 1; 9, 3 y, parcialmente, 9, 4) las que, como vimos, permitían la

⁷⁴⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 9 [septiembre, 593] 43-45: *Peruenit etiam ad nos seruos ancillasque Iudaeorum fidei causa ad ecclesiam refugientes aut infidelibus restitui dominis, aut eorum ne restituantur pretium dari*. Traducción propia.

posesión, excepto en casos de circuncisión o imposición de la religión judía sobre los *serui*. Incluso los primeros cánones del siglo VI referidos a la temática, se manifestaban en tal sentido, siendo la liberación garantizada solo en casos de maltrato. La segunda opción, rechazada por Gregorio Magno, era aquella de indemnizar al judío ante la fuga del cristiano. Como también hemos visto, los cánones tardíos de la Galia en el siglo VI, estipulaban tal proceso ante el escape de un esclavo. Tampoco era necesaria, en la mencionada legislación, una causal para garantizar la liberación del *seruus* cristiano.

Pero Gregorio, exige otro protocolo de actuación. Dice:

Te exhortamos, pues, a que no permitas que se mantenga –de ninguna manera– tan depravada costumbre. No debes permitir que ningún esclavo que se fugue hacia sitios venerables a causa de la fe, soporte, de ningún modo, perjuicio. Ya sea que haya sido cristiano desde hace mucho tiempo o haya sido bautizado en el presente, que sea defendida su libertad en todos los aspectos a través del religioso patrocinio de la piedad eclesiástica, sin daño alguno a los pobres⁷⁴⁵.

El *Consul Dei* se acerca, aquí, a la normativa de Justiniano, la cual negaba toda indemnización al judío y tampoco mencionaba la necesidad de justificar la fuga. Es un acercamiento parcial, dado que el *Codex* estipulaba una multa al judío en cuestión; sanción que, como vemos, no es siquiera sugerida. Es transparente, por otra parte, que Gregorio quiere dejar en claro que los neoconvertos también están contemplados por la ley, hecho que potenciaría, como vimos, la sangría de esclavos de origen pagano o judío. Debe resaltarse la expresión de Gregorio *sine ullo pauperum damno*. Recordemos que, cuando se refería a renunciar a parte de los ingresos de los colonos judíos con el fin de convertirlos, el obispo de Roma había sostenido *non est graue, quicquid de pensione pro Christo dimittimus*⁷⁴⁶. Aceptaba, en tal ocasión, que la Iglesia perdiera parte de sus ingresos con el fin de acercar a los *coloni* judíos a la fe. En el caso de los esclavos, ya eran cristianos y

⁷⁴⁵ *Ibid.*, 45-51: *Hortamur igitur ut nullatenus tam prauam 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. .

⁷⁴⁶ *Ibid.*, V, 7 [octubre, 594] 22-23.

existían normas que disponían su liberación sin contraprestación monetaria alguna. En virtud de ello, a diferencia de lo sugerido en Narbona, rechazaba la indemnización y exigía la liberación inmediata de los implicados. No era un intento de conservar recursos sino de hacer cumplir la ley.

Desde el punto de vista del lenguaje utilizado, aparece, aquí, el término *infidelis* para catalogar a los judíos. La mecánica se repite: el obispo de Roma necesita modificar una política hacia una mayor rigidez y, además de las órdenes emanadas, filtra un lenguaje que pone en evidencia el carácter negativo de los judíos con el fin de aumentar el efecto de la comunicación.

Lo central de la misiva, a nuestro entender, es la disparidad de criterios que existían entre diversos hombres de Iglesia. Aquí, Gregorio exige una política firme frente a los judíos; seis años más tarde el Papa recomendará la moderación ante la toma de la sinagoga de tal ciudad. En el primer caso, son los clérigos de Cerdeña quienes protegen a los judíos; en el segundo, son ellos quienes aparecen responsables, cuanto menos por omisión, del ataque a la casa de culto judía. La ausencia de una política sistemática frente a los colectivos judíos es una de las realidades que emergen del *Registrum*. El cuadro, así, conjuga integración y violencia. Cada epístola gregoriana muestra parte de ambas realidades. Es momento, ahora sí, de pasar a los indicios de coexistencia pacífica.

Coexistencia pacífica

Como se ha observado de modo patente, el *Registrum* nos permite vislumbrar con claridad la existencia de contactos asiduos entre judíos y cristianos. Si bien Gregorio Magno tendió a operar a favor de mantener el *statu quo* y, por ende, proteger a los colectivos judíos, algunas de sus epístolas revelan que la interacción entre comunidades iba más allá de lo que el obispo de Roma consideraba lícito. Enfocaremos, en este capítulo, las situaciones en las cuales el epistolario deja entrever que, en el cotidiano, cristianos y judíos compartían actividades, espacios e, incluso, prácticas religiosas. Debemos tener en cuenta, también, que la repercusión del contacto cotidiano es menor a la de los conflictos, dado que las misivas tenían por objetivo proveer soluciones a problemas concretos y los intercambios diarios no solían conllevar picos de tensión, además de ser difíciles de detectar. Por una

cuestión expositiva hemos dividido la sección en tres apartados: vínculos económicos, vínculos sociales y vínculos religiosos.

- Vínculos económicos

Hemos observado, en diversas instancias de la investigación hasta aquí presentada, la existencia de vínculos económicos entre judíos y cristianos. En virtud de ello, no nos detendremos en los detalles sino que recordaremos, de modo sumario, las comunicaciones en las cuales tal tipo de relaciones quedaban de manifiesto, enfatizando algunas de las conclusiones ya extraídas en otros apartados. Excluiremos las misivas que apuntan al vínculo entre esclavos cristianos y patrones judíos, dado que el objetivo es centrarnos, aquí, en el aspecto económico –sin olvidar, claro está– la dificultad de aislar tal esfera en el mundo antiguo.

En el 591, Gregorio es notificado de la venta de objetos sagrados de la Iglesia por parte de los clérigos de Venafro a un judío. Si bien Blumenkranz creía estar ante un orfebre, la información permite concluir que se trataba de un comerciante. Es valioso resaltar que, en este caso, la compra-venta se daba entre hombres de Iglesia y un hebreo, involucrando objetos sagrados⁷⁴⁷.

En Luni, en el 594, observamos como existían (o existirían, a partir de las órdenes del Papa) colonos cristianos dependientes de judíos⁷⁴⁸. Por otra parte, recordemos que a partir del *Registrum* podíamos dilucidar la presencia de *coloni* judíos en tierras eclesiásticas⁷⁴⁹. Ciertamente es que hemos dejado de lado el caso de la esclavitud, dado el peso del componente extra-económico en el vínculo y estamos incluyendo a los colonos, para con los cuales también existía una relación que superaba la esfera estrictamente económica. La autonomía parcial que detentaban estos –pudiendo elegir qué religión adoptar y siendo tentados a partir de un estímulo puramente económico– permite que los nombremos en esta sección.

Cinco años más tarde, Gregorio, en el marco de la epístola que acabamos de revisar en el apartado previo, la cual estaba destinada a reglamentar un protocolo de actuación frente a las fugas de esclavos recientemente bautizados y poseídos por judíos, menciona la

⁷⁴⁷ *Ibid.*, I, 66 [agosto, 591].

⁷⁴⁸ *Ibid.*, IV, 21 [mayo, 594].

⁷⁴⁹ *Ibid.*, II, 50 [julio - agosto, 592]; V, 7 [octubre, 594].

existencia de un comercio de *serui* llevado a cabo por hebreos en los *finis* de la Península Itálica. Los esclavos debían ser vendidos, antes de tres meses, a cristianos; hecho que vuelve a poner en evidencia el intercambio comercial⁷⁵⁰. Incluso en el 599 –nos referimos siempre a comunicaciones que ya hemos analizado– Gregorio explicitaba la existencia de un comercio de esclavos, vehiculizado por judíos, entre la Galia y Nápoles, el cual, a su vez, había sido autorizado por funcionarios estatales⁷⁵¹. Las relaciones económicas, como vemos, no solo implicaban a hombres de Iglesia sino a representantes de la *res publica*.

Ya en el 598, tenemos el caso de Nostamno, aquel judío que poseía un barco y se había endeudado con diversos individuos, entre ellos un *defensor* de la Iglesia, con el que había mantenido un litigio⁷⁵². Nuevamente, un hombre cercano a la Iglesia tenía negocios – en este caso era el acreedor– con un hebreo. Del mismo modo, aunque es difícil dirimirlo, el judío Salpingo se encontraba implicado en una deuda –no sabemos si era el acreedor o el deudor– que, con toda probabilidad, involucraba a cristianos dado que era el Papa el llamado a intervenir en el asunto⁷⁵³.

En conclusión, el *Registrum epistularum* evidencia un alto grado de interacción, en el plano económico, entre judíos y cristianos. Vínculos que involucraban a hombres de Iglesia y de Estado por igual. Debemos insistir en que el epistolario solo revela situaciones donde Gregorio Magno poseía capacidad de injerencia, por lo cual las actividades cotidianas de intercambio entre judíos y cristianos, excepto que revistieran algún tipo de problema que impulsara el concurso de la Iglesia, no quedaron registradas en las epístolas. Si la compra de objetos por parte de aquel judío de Venafro, no hubiera sido realizada en la iglesia local, no existiría la epístola I, 66. En virtud de lo expuesto, lo más probable, como indican otras evidencias extragregorianas que hemos revisado previamente, es que judíos y cristianos realizaran intercambios frecuentes en un mundo donde, recordemos, aún no existía el gueto.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, VI, 29 [abril, 596].

⁷⁵¹ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599].

⁷⁵² *Ibid.*, IX, 40 [octubre, 598].

⁷⁵³ *Ibid.*, I, 42 [mayo, 591].

- Vínculos sociales

Insistimos en la cautela con la que se debe actuar al momento de separar diversas esferas, sobre todo la económica y la estrictamente social. No obstante, repetimos, hemos realizado tal taxonomía con el fin de aumentar las posibilidades explicativas que proporciona la evidencia. Nos centramos, ahora, en algunos vínculos sociales, parcialmente despojados de aspectos económicos, visualizados en el *Registrum*.

El primer caso a analizar, siempre siguiendo un criterio cronológico, es el de Ciriaco y su mujer. En epístola al subdiácono Pedro, Gregorio le sugiere que ayude a los recientes cónyuges:

Porque en verdad, se dice que la mencionada mujer [*Iohanna*], luego de haber recibido las prendas de los esponsales, se convirtió, de judía, a la religión cristiana, y sufre molestia, incluso cuando [los cónyuges] afirman que la causa fue discutida y finalizada. Que tu experiencia investigue diligentemente, y si conociera que la causa fue juzgada, no permita que a partir de allí se insinúe querrela alguna contra la mencionada mujer. Que aquellas cosas que hayan sido juzgadas sean respetadas por todos los medios, para que, a causa de esto, quien decidió elegir la mejor parte, no sea perturbada por las controversias de hombres malvados⁷⁵⁴.

Lo primero que salta a la luz es la existencia de un conflicto que, según los involucrados, ya había recibido una resolución por parte de alguna instancia de arbitraje local. El pasaje puede dar espacio a diversas interpretaciones, pero el escenario más verosímil es el de una mujer judía que, luego de haberse comprometido con un hombre de su misma religión, se convirtió al cristianismo y contrajo matrimonio con un individuo perteneciente a la fe mayoritaria. La pugna se habría dado entre el judío desplazado –con la

⁷⁵⁴ *Ibid.*, I, 69 [agosto, 591] 9-17: *Quia uero praefata femina, pro eo quod post acceptas sponsalitas arras ex Iudaea ad Christianam religionem conuersta est, dicitur sustinere molestiam, et eandem causam iam dictam asserunt et finitam, experientia tua diligenter exquirat, et si causam iudicatam agnouerit, nullam exinde querelam aduersus suprascriptam feminam ulterius quolibet modo reserpere permittat. Sed quae iudicata sunt modis omnibus conseruentur, ne, ob id quod meliorem partem elegerit, malorum hominum controuersiis quatiatur.* Traducción propia.

ayuda, seguramente, de su familia y, tal vez, de la comunidad local– y la nueva pareja. Debemos resaltar, no obstante, que el novio judío no aparece explícitamente por lo que se trata de una inferencia.

Las incertidumbres sobre la carta llevaron a que Blumenkranz considerara, erróneamente a nuestro parecer, que Ciriaco era otro converso proveniente desde el judaísmo, hecho que no se refrenda en la misiva⁷⁵⁵. Katz, por su parte, sugirió en unas pocas líneas, que el conflicto puede haberse generado no por el abandono de un novio judío previo sino porque Johanna se había convertido luego de aceptar las *arrae*, hecho que habría implicado un casamiento mixto, o al menos el compromiso de este, lo cual estaba prohibido por la ley⁷⁵⁶. La explicación también es verosímil, no obstante hemos optado por la hipótesis que hemos enunciado, dado que explica mejor, a nuestro entender, la razón de los ataques que recibió la mujer. Insistimos en que nuestra interpretación es hipotética dado que, como se ve en el documento, Gregorio no expuso con claridad la temática.

¿Qué eran las *arrae sponsalitia*? En el derecho posclásico, cuando se celebraba el compromiso entre los futuros esposos, el novio otorgaba algunos bienes –o simplemente dinero– a la novia. En caso de que aquel no cumpliera el pacto, perdía las *arrae*; de ser la novia la que rompiera la promesa, esta debía devolver el doble o el cuádruple de lo recibido⁷⁵⁷. La práctica fue refrendada, si bien parece responder a una norma previa, en *C.Th.* III, 5, 11⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, op. cit. p. 74. También fue seguida por BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo”, op. cit., p. 38. y por PARKES, J., *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, op. cit., p. 212. Ninguno de los autores justifica su elección la cual, insistimos, no encuentra respaldo en el texto.

⁷⁵⁶ KATZ, S., “Pope Gregory the great and the Jews”, op. cit., p. 126.

⁷⁵⁷ Sobre las *arrae sponsalitia* véase a ANNÉ, L., *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Desclée de Brouwe, Lovaina, 1941; GAUDEMET, J., “L’originalité des fiançailles romaines”, en *Ibid.*, *Sociétés et mariage*, Cerdic Publications, Estrasburgo, 1980, pp. 15-46. GARCIA GARRIDO, M., *Diccionario de jurisprudencia romana*, Dyjinson, Madrid, 1982, p. 41, ofrece una definición breve y en español sobre las *arrae sponsalitia*: Arras entregadas en los esponsales (*sponsalia*), siguiendo una costumbre oriental que se introduce en el derecho posclásico, como garantía de la promesa de matrimonio. Si el novio incumplía el compromiso, perdía la cantidad entregada, y si lo incumplía la esposa debía devolver el doble o el cuádruplo. Fin de la cita. Debe resaltarse, sin embargo, que en algunos casos los regalos eran mutuos. Un análisis más actual en EVANS GRUBB, J., *Women and the Law in the Roman Empire. Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, Routledge, Londres, 2002 (sobre todo cap. II: *Marriage in Roman Law and Society*). La autora afirma en p. 113: *The fourth century also saw the introduction into Roman law of another purpose of prenuptial gift: as the exchange of sureties (arrhae) to guarantee that the marriage would take place. These sureties, called arrhae sponsaliciae, would have to be returned if the marriage did not occur, with a penalty of four times the amount originally given (later reduced to double the original amount). The origin of arrhae sponsaliciae has been much debated; some scholars have*

Son varios los aspectos que deben ser iluminados. En primer término, si el testimonio de Gregorio es correcto dos judíos se habían comprometido utilizando un mecanismo perteneciente a la ley romana. Es cierto que tal vez Gregorio, para hacer inteligible la situación –a sí mismo y a su interlocutor, el subdiácono Pedro– utilizó el concepto de *arra sponsalitia* cuando, tal vez, se trataba de un arreglo de otro tipo, enmarcado en la costumbre mosaica. Pero dejemos para más adelante tal opción. Después de todo es verosímil que los hebreos, quienes apelaban a la jurisprudencia imperial para hacer respetar sus derechos, hayan actuado acorde al uso imperante. Ciertamente es que existía una norma del Código Teodosiano (*C.Th.* XVI, 8, 8) que autorizaba a los judíos a juzgar asuntos religiosos internos a la comunidad. No obstante, insistimos en que es posible que Johanna y su anterior prometido, siendo judíos, hayan intercambiado *arrae sponsalitia*e como cualquier cristiano del período.

El litigio que había surgido ante lo que probablemente haya sido la no devolución –o devolución parcial o menor a lo establecido por la ley– de las prendas al novio ya había sido juzgado, probablemente en la propia ciudad sícula (la epístola no especifica el sitio). La familia del novio desplazado, al parecer, continuaba perturbando a la ex novia. Surgen nuevas preguntas. Evidentemente, el fallo –de existir– había sido emitido por un juez cristiano, dado que, como afirmamos, solo controversias entre judíos podían ser resueltas por tribunales hebreos. En este caso Johanna ya era cristiana y, por tanto, estaba fuera de la jurisdicción judía. Si el conflicto había sido zanjado a favor de la nueva pareja, ¿a partir de qué mecanismos el ex novio la perturbaba? No tenemos posibilidad alguna de responder a la cuestión, pero podemos conceder que la comunidad judía que habitaba en alguna localidad siciliana tenía la suficiente confianza como para entablar un litigio contra una neoconversa y, luego de perderlo, continuar ejerciendo presiones sobre ella. Es probable

thought the practice had its beginnings in eastern law and custom, but the evidence is very weak. Véase también, de la misma autora, *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1995. Sobre el matrimonio romano en general, TREGGIARI, S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

⁷⁵⁸ Tal como señala Evans Grubb, un antecedente genérico se encontraba en *C.Th.* III, 5, 2. Por su parte *C.Th.* III, 5, 11 fue traducida y analizada por EVANS GRUBB, J., *Women and the Law in the Roman Empire, op. cit.* pp. 113-114. La autora remarca que la norma eximía del pago del cuádruple de las *arrae* en caso de que el compromiso hubiera sido realizado antes de los 10 años de la mujer. Por otra parte, si la mujer había sido forzada a aceptar los regalos por su madre u otro tutor (la palabra del padre no era revocable) también quedaba eximida de la pena.

que, incluso, obtuvieran apoyo de ciertos hombres de poder locales, como veremos en una epístola posterior. De otro modo es difícil pensar, en un contexto de hostilidad plena contra los judíos, que estos se atrevieran a iniciar una causa contra una nueva cristiana.

Se nos podría cuestionar que hayamos escogido el apartado dedicado a la coexistencia pacífica para estudiar este caso. No obstante, creemos que el conflicto aquí analizado no se vincula directamente al carácter judío de uno de los implicados, sino a un litigio habitual en la sociedad de la época. El judío que no pudo contraer matrimonio con *Iohanna* sigue el mismo derrotero que hubiera seleccionado cualquier cristiano del período en una situación similar. No conocemos la razón por la cual las autoridades locales habrían dado la razón a la ex judía, pero tampoco podemos deducir que fue el carácter hebreo del novio el que inclinó la balanza en su contra. En otras palabras, estamos ante un conflicto enmarcado en relaciones de cercanía entre individuos, donde todos los actores sociales, más allá de su religión, adhieren a la normativa y están sujetos, al menos en este caso, a respuestas similares por parte de las autoridades. Porque si bien Gregorio termina su epístola afirmando que no debe ser molestado quien hubiera elegido la mejor parte y asimila a quienes atacaban a *Iohanna* a *mali homines*, su comunicación sugiere investigar y clarificar la situación y, solo a partir de allí, operar. No debemos perder de vista, sin embargo, que la igualdad era aparente. El caso opuesto, es decir, la conversión de un cristiano al judaísmo, estaba sancionado con la confiscación de sus bienes y, para quienes lo instigaran, la confiscación y en algún caso, la pena capital⁷⁵⁹.

La resistencia de los judíos habilita incluir a esta comunicación en el apartado dedicado a las relaciones pacíficas. Lejos de permanecer pasivos, los hebreos no solo litigan contra la nueva cristiana a través de las autoridades locales sino que, insistimos, operan contra ella más allá del fallo, hecho que confirma la confianza del colectivo judío en el período así como sus posibilidades de actuar en el medio social. Podríamos preguntarnos, incluso, si el ataque respondía al mero hecho de repudiar la conversión de *Iohanna* dado

⁷⁵⁹ Recordemos que, incluso en tiempos de Antonino Pio, aquel hombre que se circuncidara –sin haber nacido de padres judíos– era condenado a la castración (*Digesta* 48, 8, 11). *C.Th.* XVI, 8, 1 –promulgada por Constantino– establecía no aclaradas *poenae* a quien se convirtiera al judaísmo (también *C.Th.* XVI, 7, 3 establecía penas no especificadas). *C.Th.* XVI, 8, 7, de tiempos de Constancio II estipulaba la confiscación de bienes al converso. *C.Th.* XVI, 8, 19 posee una laguna y se presenta difícil de interpretar no quedando claro si la pena de muerte por la conversión se aplicaba a un cristiano libre que se convirtiera o al judío que instigara a la conversión. Claramente *C.Th.* XVI, 8, 29 estipula la confiscación de las propiedades y el exilio perpetuo a quienes alentaran u obligaran a un cristiano a la conversión sin considerar penas para el propio converso.

que en muchos casos los *arrae* no representaban una suma importante. El *Codex Theodosianus*, aunque para un período en el cual la competencia entre ambos monoteísmos era, de algún modo, más equilibrada, prohíbe represalias, tanto físicas como económicas, de los judíos hacia los miembros de su comunidad que se convertían al cristianismo⁷⁶⁰. Incluso las formas en la que Gregorio refiere a las perturbaciones sufridas por *Iohanna* (*sustinere molestiam* y *quati controuersiis*) se asemejan al léxico genérico utilizado en *C.TH.* XVI, 8, 5 (*inquietare* y *pulsare iniuria*)⁷⁶¹. Hemos visto, también, casos en los cuales los neoconvertos eran hostilizados por sus ex correligionarios, como aquel que, en la narración de Gregorio de Tours, había sido víctima de aceite podrido en plena procesión pascual.

Ante la pérdida de feligreses y en una situación de subordinación jurídica, los judíos solo podían impulsar la exclusión social y económica del converso, lo cual se compensaba, sin embargo, con la inclusión en el grupo mayoritario, más allá de las limitaciones que tal integración podía poseer. Esta impotencia jurídica, como afirma Judith Langer, generaba respuestas de otro orden como por ejemplo la maldición. Más allá del largo debate historiográfico sobre el origen y objetivo de la ברכת המינים (*birkat haminim*, literalmente “bendición de los herejes”) es innegable que, en la cosmovisión de muchos judíos, esta maldición que se repetía tres veces en cada jornada, se orientaba a estigmatizar a quienes habían abandonado la religión mosaica o desafiaban a las autoridades rabínicas⁷⁶². Las

⁷⁶⁰ *C.TH.* XVI, 8, 1, de tiempos de Constantino, establece la pena capital para los judíos que lapidaran o quemaran a quienes abandonaran su religión para devenir cristianos; hecho que manifiesta el nivel de virulencia que existía en el siglo IV para con los neoconvertos. *C.TH.* XVI, 8, 5 se refiere en términos genéricos a las perturbaciones sufridas por los neocristianos, sin establecer penas claras para los culpables (véase la siguiente nota). Ya hacia el siglo V (*C.TH.* XVI, 8, 28), la legislación se limita a proteger la herencia, más allá del testamento, de quienes se convirtieran al cristianismo. La norma fue repetida, con mínimas modificaciones, en *C.J.* I, 5, 13.

⁷⁶¹ *C.TH.* XVI, 8, 5: *eum, qui ex Iudaeo christianus factus est, inquietare Iudaeos non liceat uel aliqua pulsare iniuria; pro qualitate commissi istius modi contumelia punienda*. No se permita que a ese, que de judío se hizo cristiano, los judíos inquieten o acusen con alguna injuria. Acorde el tipo de falta cometido, el ultraje debe ser castigado. Traducción propia.

⁷⁶² Tal como señala Judith Wagner en un libro del 2012, si bien se adjudicó al tiempo de *Yavne* la creación de la *Birkat haminim*, solo con Epifanio y Jerónimo tenemos pruebas firmes de su uso, acotado a Palestina. Más aún, los primeros testimonios supervivientes de la maldición se encontraron en la *Geniza* del Cairo y pertenecen al segundo milenio. El sentido de la oración, por su parte, tuvo un significado polivalente en sus orígenes, refiriendo –aún es materia de debate– a judeocristianos, apóstatas, herejes y/o pecadores. En el Medioevo, en cambio, ya se orientaba directamente a los cristianos o a quienes habían devenido cristianos, hecho que fomentaba la censura por parte de las autoridades cristianas. LANGER, J., *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford University Press, Oxford, 2012. Sobre la *Birkat Haminim*, véase también a KIMELMAN, R., “Birkat Ha-Minim and the lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”, SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2, *op. cit.*, pp. 226-244; HORBURY, W., “The Benediction of the *Minim* and Early Jewish

parodias sobre el nacimiento y muerte de Cristo conocidas como תולדות ישו (*Toledoth Yeshu*, historia de Cristo o generaciones de Cristo) de circulación interna, apuntaban a evitar la sangría de judíos hacia el cristianismo a través de la deslegitimación de la figura de Cristo⁷⁶³. No obstante, como veremos, estos mecanismos poseían un alcance limitado y, en conjunto, eran más los judíos que devenían cristianos que los cristianos que abrazaban la religión de Moisés.

Ahora sí, retomando algo que hemos mencionado previamente, ¿qué establecía la ley judía en relación al compromiso? Entramos aquí, nuevamente, en un terreno difícil dado que nos es imposible conocer cuál era el grado de penetración de la normativa rabínica en la Italia del siglo VI⁷⁶⁴. Es pertinente, no obstante, hipotetizar sobre las posibles explicaciones, desde el lado hebreo, a la reacción del judío que había sido abandonado por Johanna.

Los testimonios bíblicos hablan de promesas y negociaciones en la constitución del compromiso así como también del pago de una suma por parte del varón al momento de sellar la promesa del lazo, pero no permiten extraer un protocolo a seguir frente a la ruptura del acuerdo⁷⁶⁵. Evidencias posteriores, indican la adopción de costumbres más cercanas a

Christian Controversy”, *The Journal of Theological Studies*, v. 33, n. 1, 1982, pp. 19-61; KINZIG, W., “Non-Separation: Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century”, *op. cit.*; VANA, L., “La Birkat Ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (eds.), *Verus Israel*, *op. cit.*, pp. 147-189.

⁷⁶³ En relación a *Toledoth Yeshu*, véase a KRAUSS, S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Calvary, Berlín, 1902; BAMMEL, E., “Christian Origins in Jewish Tradition”, *New Testament Studies*, v. 13, 1966-1967, pp. 317-335; DI SEGNI, R., *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Newton Compton editori, Roma, 1985; ATTIAS, J., “Paternite et filiation dans quelques biographies juives de Jesus au Moyen-Age”, en AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, t. III, *op. cit.*, pp. 69-74; DI SEGNI, R., “Due nuovi fonti sulle *Toledoth Yeshu*”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 55, 1989, pp. 127-132; SCHÄFER, P., MEERSON, M., DEUTSCH, Y. (eds.), *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, *op. cit.* No pudimos acceder, a causa de que el trabajo no fue publicado, a HORBURY, W., *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu* (tesis de doctorado no publicada).

⁷⁶⁴ Reenviamos a las diversas posiciones en torno a los alcances y limitaciones de la expansión del judaísmo rabínico (analizado en el capítulo dedicado a la epigrafía y, especialmente, en la nota n. 326) Recordamos que actualmente se pone en cuestión, incluso, el grado de imposición de la legislación rabínica, al menos para la primera parte del milenio, en la propia Palestina.

⁷⁶⁵ *Deuteronomio* 20, 7 permite observar la existencia de un compromiso previo al casamiento. Lo más cercano a la problemática aquí vista es el pago de una suma de dinero (intercambiable por bienes o servicios) denominada מהר (*mohar*) que la familia del novio (o el propio novio) daba a la de la novia, valor que solía ser rebasado por la propia dote al momento del casamiento. En *Éxodo* 22, 17 se afirma que quien sedujera a una virgen y la raptara debería pagar el *mohar* y tomarla como mujer, mientras que si el padre rechazaba esto último, el *mohar* debía ser pagado de todos modos. El *mohar* se convertirá, con los siglos, en una suma dispuesta en la *ketubah* (acta de matrimonio) que establecía el dinero que recibiría la mujer en caso de divorcio. Un ejemplo de negociación entre familias para concretar el matrimonio, en *Génesis* 34, 8-11

las griegas⁷⁶⁶. Cuando entramos al terreno de la literatura rabínica, en cambio, obtenemos una imagen más acabada.

Por empezar, el casamiento estaba dividido en dos partes: *erusin* o *kidushin* –el compromiso– y *nisuim* –el casamiento propiamente dicho⁷⁶⁷. En *Ketuboth* 108a y 108b, la *mishná* menciona el caso de una mujer cuyo padre no puede aportar la dote prometida al momento del compromiso y una opinión llega a sugerir que el novio, no obligado ni a divorciarla ni a casarla, podía dejar que permaneciera hasta que su cabello devenga gris (sic), significando el hecho de dejar a la mujer en un estado de indefinición que le impedía casarse con otro sujeto⁷⁶⁸. Otros sabios, en cambio, aceptaban la opinión de que la mujer podía alegar que había sido su padre el que había hecho la promesa y no ella misma, por lo que existía la posibilidad de liberarla del limbo jurídico en el que se encontraba luego del matrimonio fallido⁷⁶⁹. La *Guemará* posterior, esto es, el análisis talmúdico propiamente dicho, avalaba esta segunda opción, limitando las posibilidades de mantener vinculada jurídicamente a la prometida cuyo padre no hubiera cumplido con la dote. Más allá de este atenuante, todo el proceso de divorcio se encontraba en manos del hombre y, en el mejor de los casos, la mujer debía esperar la resolución, en muchas oportunidades lenta y favorable a

mientras que Eleazar lleva regalos de parte de Jacobo a la familia de Rebeca en *Génesis* 24, 53. El propio Jacobo debió trabajar para su futuro suegro tal como se relata en *Génesis* 29, 18. Por otra parte, en II *Samuel* 3, 14, David exige una mujer con la cual se había comprometido por cien prepucios filisteos, en una evidente referencia simbólica. Debemos aclarar que no existe, más allá de estas referencias, una discusión sistemática sobre el carácter de estos pagos y regalos. Sobre el matrimonio judío en general, EPSTEIN, L., *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Harvard University Press, Cambridge, 1942; *Ibid.*, *The Jewish Marriage Contract. A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*, Lawbook Exchange, Clark, 2004 (1927). Más actual y de gran valor SATLOW, M., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

⁷⁶⁶ Tal como indica Satlow, los judíos del mundo helenístico y romano comenzaron a ceñirse al mecanismo de la dote antes que al del *mohar*, si bien este último continuó apareciendo en la legislación rabínica. El autor remarca, además, que ni Filón ni Josefo, en su búsqueda de particularidades judías, hacían hincapié en las características del matrimonio por lo que se tiende a pensar que los mecanismos legales de casamiento, en la época, no diferían sustancialmente entre judíos y politeístas. SATLOW, M., *Jewish Marriage in Antiquity*, *op. cit.* pp. 200-209.

⁷⁶⁷ Entre otros, WEGNER, J., *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, Nueva York–Oxford, 1988, p. 222; SIVAN, H., “Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity”, *Revue des Études juives*, v. 156, 1997, p. 65; SATLOW, M., *Jewish Marriage in Antiquity*, *op. cit.* p. 76. Un acceso rápido a la temática en AA.VV., “Marriage”, en *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, v. XIX, pp. 564-576.

⁷⁶⁸ *Ketuboth* 108a-b: Si un hombre promete una suma de dinero a su futuro yerno y luego no lo cumple, dejese que su hija permanezca [soltera] hasta que sus cabellos devengan grises. Traducción propia.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, 108b: Admon estableció que ella debía decir “si yo hubiera prometido la suma, permanecería [soltera] hasta que mi pelo devenga gris, pero dado que fue mi padre el que la prometió, ¿qué puedo hacer?. O bien tómame en matrimonio, o bien déjame. Gamaliel dijo que las palabras de Admon tenían su aprobación. Traducción propia.

los hombres, del tribunal rabínico. La situación de mujer comprometida, que Judith Wegner tilda como transicional y ambigua⁷⁷⁰ se extendía al plano de la propiedad. Así, mientras que para algunos, lo adquirido o heredado luego del compromiso, pertenecía a ella, para otros era propiedad del futuro marido⁷⁷¹. Recordemos, también, que el compromiso podía realizarse años antes del casamiento, hecho que generaba un arco temporal importante en el cual la mujer se encontraba en tal situación de indefinición.

¿Es posible pensar que la familia del judío rechazado haya planteado sus quejas en relación a tales tradiciones? ¿Podemos pensar que las *arrae sponsalitiaie* de las que habla Gregorio son en realidad bienes prometidos para la dote o, tal vez, bienes adquiridos por la mujer en el período de compromiso? ¿No podríamos estar, incluso, ante la exigencia de la restitución del *mohar* por parte de la familia del novio⁷⁷²? Tales hipótesis se encuentran en el horizonte de lo pensable. No obstante, más allá del hecho de que los judíos implicados hubieran pensado el problema desde tal lugar, lo cierto es que sus reclamos no habrán poseído fuerza jurídica dado que, ante la realidad de estar frente a una cristiana, los tribunales hebreos quedaban fuera de jurisdicción. El Imperio cristiano había intentado, incluso, prohibir los casamientos según el rito judío, en una norma que, según bien razona Linder, nunca llegó a ser aplicada⁷⁷³.

No es claro entonces, a qué tipo de *molestia* refería Gregorio. No podemos descartar que los judíos hayan inferido sus reclamos a partir de la ley mosaica, pero de seguro actuaban a través de tribunales cristianos y, con toda probabilidad, utilizaban la figura jurídica de los *arrae sponsalitiaie*. En tal sentido, insistimos en la mayor verosimilitud que posee el escenario de un compromiso y posterior querrela realizado en el estricto marco de la ley romana. Es pertinente remarcar, sin embargo, que tanto para la ley romana como para la judía, el abandono del compromiso por parte de la mujer, conllevaba una sanción. Aquel judío siciliano que había sido dejado de lado al momento del casamiento, aspiraba a ello y apelaba a todos los medios posibles para lograrlo.

⁷⁷⁰ WEGNER, J., *Chattel or Person?*, op. cit., p. 90: *The status of the married woman is clear, but the betrothed woman occupies a transitional position between her past independence as an emancipated woman and her future subjection to a husband's authority.*

⁷⁷¹ *Ketuboth* 78a.

⁷⁷² Esta es la tesis menos verosímil dado que, como hemos remarcado, los judíos tendieron a adoptar las costumbres matrimoniales de griegos y romanos. Reenviamos a la cita n. 765.

⁷⁷³ Se trata de C.J. I, 9, 7 –que preserva una ley del 393 d.C. no compilada en el *Codex Theodosianus*. Para su análisis, véase a LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, op. cit., pp. 191-193.

Debemos mencionar, también, que no estamos ante un casamiento mixto dado que Johanna se había convertido. La frecuencia de casamientos entre judíos y cristianos había descendido desde el siglo IV, seguramente fruto de las prohibiciones legales⁷⁷⁴ y conciliares. No obstante, aún en el concilio de Roma del 743 d.C. la interdicción volvió a repetirse⁷⁷⁵. Es de resaltar, sin embargo, que a partir de allí no volverán a observarse prohibiciones de tal tipo, probablemente por la virtual desaparición de tal práctica. Es interesante que los cánones posteriores se concentraran ya en la interdicción de las relaciones extramaritales, obviamente ocultas, entre judíos y cristianos⁷⁷⁶. No debemos perder de vista, tampoco, que el rechazo al matrimonio entre judíos y cristianos habrá sido una convicción compartida por las autoridades de ambas religiones⁷⁷⁷.

Un último punto a remarcar de esta misiva es el lenguaje gregoriano. Si bien, como hemos dicho, asimila a quienes querellan a Johanna con la maldad (*homines mali*) la

⁷⁷⁴ Como ya recordamos, la prohibición del casamiento entre mujeres cristianas y hombres judíos data del año 329 o 339 (*C.Th.* XVI, 8, 6) mientras que la interdicción del lazo entre hombres cristianos y mujeres judías es recién del año 388 (*C.Th.* III, 7, 2 y IX, 7, 5 que, a través de un texto casi idéntico, prohíben ambos tipos de matrimonio). La diferencia en los tiempos se vincula a la mayor vulnerabilidad religiosa de la mujer, dada su posición subordinada. *C.J.* I, 9, 6, ya en el siglo VI, retoma las últimas dos leyes citadas. En cuanto a cánones conciliares, ya hemos mencionado, en el apartado pertinente, al canon 19 del Concilio de Orleans del 533 d.C. y al canon 63 del Cuarto Concilio de Toledo del 633 d.C. Véase, además de la obras genéricas ya citadas que tratan el tema de modo tangencial, a RABELLO, M., “Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della chiesa (IV-VI secolo)”, *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana: VII Convegno Internazionale*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988, pp. 213-224; BRUNDAGE, J., “Intermarriage between Christians and Jews in medieval canon law”, *Jewish History*, v. 3, n. 1, 1988, pp. 25-40; ESCRIBANO PAÑO, M.V., “Uniones mixtas y adulterio en C.Th. III, 7, 2 = IX, 7, 5. 388”, *Augustinianum*, v. 49, 2009, pp. 273-294. Pakter, por su parte, dedica un valioso capítulo a la temática, no solo de los casamientos mixtos sino también de relaciones extramaritales y de los vínculos con los hijos. PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, *op. cit.*, pp. 248-331.

⁷⁷⁵ Canon 10, Concilio de Roma del 743 d.C. (WERMINGHOFF, A. (ed.), *Concilia aevi Karolini*, *op. cit.*, t. 1, p. 16). La norma volvió a aparecer en el canon 73 del concilio de París-Meaux del 845-846 d.C. (HARTMANN, W. (ed.), *Die Konzilien der karolinischen Teilreiche 860-874*, *op. cit.*, pp. 119-124).

⁷⁷⁶ Bien remarcado por BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, *op. cit.* pp. 321-322.

⁷⁷⁷ Sobre el matrimonio mixto en la tradición judía, véase a FALK, Z., *Jewish matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford University Press, Londres, 1966; COHEN, S., “From the Bible to the Talmud: the prohibition of intermarriage”, *Hebrew Annual Review*, v. 7, 1983, pp. 23-39; TOUATI, C., “Le mamzer, la zona et le statut des enfants issus d’un mariage mixte en droit rabbinique”, en AA.VV., *Les Juifs au Regard de l’Histoire. Mélanges en l’honneur de Bernhard Blumenkranz*, Picard, París, 1985; WEGNER, J., *Chattel or Person?*, *op. cit.*; SIVAN, H., “Rabbinics and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity”, *Revue des Études juives*, v. 156, 1997, pp. 59-100; HAYES, C., *Impurities and Jewish Identities. Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, Oxford, 2002; *Ibid.*, “Palestinian Rabbinic Attitudes to Intermarriage in Historical and Cultural Context”, en KALMIN, R. – SCHWARTZ, S. (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Lovaina, 2003, pp. 11-66; SATLOW, M., “Rabbinic views on marriage, sexuality, and the family” en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, *op. cit.*, pp. 612-626; CLENMAN, L., “Is she forbidden or permitted?” (*Sanhedrin 82a*): *A legal Study of Intermarriage in Classical Jewish Sources*, Tesis Doctoral, Universidad de Toronto, 2009.

comunicación no presenta un perfil virulento y no prejuzga el caso por tratarse de un judío sino que exige que se investigue y solo, a partir de allí, se actúe. De hecho, la mención a hombres malvados puede limitarse a quienes atacaban a Johanna dado que no se hace explícitamente extensiva a todos los judíos.

Otro caso en el cual detrás de un conflicto se observa la connivencia entre un judío – o, según la interpretación que se dé del pasaje, un neoconverso proveniente desde el judaísmo– y las autoridades cristianas, es el de Teodoro. Comenta Gregorio a Cipriano, rector del patrimonio de Sicilia:

Paula, portadora de la presente, se quejó ante nosotros de que un cierto Teodoro, anteriormente judío, se presenta, sin sentido, como un enemigo de ella, en tanto que, lo que es un sacrilegio, trabaja para herirla con la iniquidad de los maleficios / las fechorías⁷⁷⁸, siendo que el mismo Teodoro, frente a este crimen, es reivindicado fuertemente por los hombres de la Iglesia de Mesina. Tu dilección se afane entonces para que ninguno de los eclesiásticos intente aparecer en esta causa contra la mencionada mujer. Pero deberás estar atento a investigar este asunto, como puedas, y si el mencionado Teodoro fuera encontrado culpable de tanta iniquidad, harás que sea castigado, por aquellos a quien compete el asunto, con estricta punición, para que Dios pueda ser aplacado y sea ejemplo de coerción para los otros⁷⁷⁹.

Un aspecto central antes de comenzar el análisis, es establecer el estatus religioso de Teodoro. Si bien para nosotros su carácter de neoconverso es claro⁷⁸⁰, Boesch Gajano y Blumenkranz lo consideraron judío⁷⁸¹. El problema se encuentra en cómo es presentado: *ex*

⁷⁷⁸ Sobre estas variantes, véase el análisis en las páginas 265-266.

⁷⁷⁹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VII, 41 [agosto, 597] 2-12: *Questa Nobis est Paula praesentium latrrix quendam Theodorum ex Iudaeo sibi nimis frustra inimicum existere, in tantum ut, quod dicit nefas est, iniquitate maleficiorum eam laedere molitur atque ab hominibus ecclesiae Messanensis eundem Theodorum contra hoc facinus fortius vindicari. Dilectio ergo tua studeat ut nullus ecclesiasticorum praedictae mulieri in hac causa temptet aduersus existere. Sed ad inuestigandum hoc ipse, ut potueris, esto sollicitus est, si superscriptus Theodorus tantae iniquitati obnoxius esse patuerit, ita hoc districta ultione per hos quorum interest facias unidicari, ut et Deus placari possit aliis coercionis exemplum sit.* Traducción propia. El texto es el conjunto de la comunicación.

⁷⁸⁰ También lo era para PARKES, J., *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁸¹ BOESCH GAJANO, S., "Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo", *op. cit.*, p. 37; BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, *op. cit.* pp. 79-80.

Iudaeo. Como hemos visto en otros pasajes ya citados del propio Gregorio Magno⁷⁸² así como también de Gregorio de Tours⁷⁸³, del *Codex Theodosianus*⁷⁸⁴, y de los cánones visigodos⁷⁸⁵, los conversos son nominados en diversas ocasiones con frases que involucran la preposición *ex*, enfatizando su anterior origen judío y su pasaje al judaísmo. En virtud de ello y en relación a la lógica de la propia misiva, creemos que Teodoro había sido judío pero ya era cristiano.

Pero podemos comenzar aceptando, al menos para establecer los alcances de tal teoría, las lecturas de Boesch Gajano y Blumenkranz. Estaríamos, según los autores, ante una situación en la cual un judío que hostilizaba a una cristiana recibía el apoyo de los hombres de Iglesia de su ciudad. Deberíamos conceder, también, que la misiva aquí analizada representa el punto de vista de Paula –quien había asistido a Roma para comentar su problema a Gregorio– por lo cual solo conocemos su versión. Existe la posibilidad de que Teodoro, aún siendo judío, tuviera un pleito con Paula en el cual la razón estuviera de su parte y llevara a las autoridades eclesiásticas –tal como había hecho Gregorio en ocasiones como las del judío Nostamno– a favorecer la posición del hebreo.

Ahora bien, hemos dicho que, desde nuestro punto de vista, Teodoro era un neoconverso. Por tanto, a ojos de la Iglesia, un cristiano. Incluso en este caso, es pertinente remarcar que un *ex judío* podía recibir apoyo de los hombres de Iglesia, hecho que refrendaría su integración a la religión mayoritaria. No conocemos el tiempo que llevaba Teodoro como cristiano, pero podríamos concebir que su vínculo con los hombres de Iglesia era previo a la conversión y, por tal razón, demuestra la cercanía que existía entre judíos y cristianos. No obstante, la evidencia no autoriza ir más allá de esta sugerencia. Es importante concentrarse, entonces, en la idea de que un neoconverso, a diferencia de lo que hemos visto en las conversiones masivas en Hispania que se desarrollaron dos decenios

Ninguno de los autores hace un análisis exhaustivo del texto. Simonsohn, al presentar el documento, considera posibles ambas opciones. SIMONSOHN, S., *The Jews in Sicily*, v. 1: 383-1300, Brill, Leiden, 1997, p. 10: ... *Theodorus, a Jew (or ex-Jew)*...

⁷⁸² Johanna era presentada así: *ex Iudaea ad Christianam religionem conuersta est*. GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 69 [agosto, 591] 10-11. Los hijos de Justa, conversos, son nominados del siguiente modo: *filiis Iustae Exhebraeis*. *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594], 5).

⁷⁸³ Recordemos que Pathir era descrito por Gregorio de Tours como *Pathiren ex Iudaeo conversum*. GREGORIO DE TOURS, *Libri Historiarum*, VI, 17, 13.

⁷⁸⁴ A modo de ejemplo, *C.TH.* XVI, 8, 5 refería a un converso como *qui ex Iudaeo christianus factus est*...

⁷⁸⁵ Recordemos, por ejemplo, que el canon 65 del Cuarto Concilio de Toledo se expresaba sobre judíos y neoconversos del siguiente modo: *Iudaei aut ii qui ex Iudaeis sunt*. Texto tomado de la edición de MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, op. cit. p. 240.

más tarde, recibía un trato equivalente al de los cristianos. La razón radica, precisamente, en que un sujeto que decidiera convertirse individualmente –por más de que el motivo haya sido la presión del medio, que entorpecía la vida de los judíos en algunos aspectos– podría poseer un acercamiento más sincero a la nueva religión. Más importante aún, su integración era más simple dado que el cuerpo social cristiano podía asimilar con facilidad a un individuo. La conversión de un grupo amplio de hebreos, en cambio, dificultaba su incorporación a la religión mayoritaria, dado que los vínculos sociales entre los neoconvertos se mantenían en el tiempo y la dinámica grupal, la cual arrastraba indudablemente costumbres judías, permitía una mayor resistencia de sus anteriores prácticas religiosas.

Teodoro, entonces, parece relativamente integrado a su medio. Pero es el propio Gregorio quien nos recuerda su origen. No lo hace descalificando, pero advierte a Cipriano, su interlocutor, que quien se encontraba realizando el daño era un hombre que tenía un pasado judío. La rotulación del *ex hebreo* significa que, al menos para la primera generación, su anterior religión continuaba siendo sindicada. Tal señalamiento no era, siempre, negativo. Hemos visto que se ordenaba defender a Johanna en virtud de haber elegido correctamente y en el caso de los hijos de Justa se exigía al rector del patrimonio de Campania que los ayudara económicamente. En la epístola aquí analizada, en cambio, la referencia al anterior judaísmo de Teodoro puede ser entendida como una estrategia para deslegitimarlo. Debemos aceptar, sin embargo, que también existe la opción de que el rótulo haya operado como una simple seña para que el destinatario de la epístola pueda ubicar al acusado. Como hemos afirmado en otras ocasiones, de no existir las palabras *ex Iudaeo* en la misiva, sería imposible detectar la religión de Teodoro, tanto por la acusación que se le hace como por la respuesta gregoriana.

En cuanto a la denuncia contra Teodoro, Paula sostenía que aquel la intentaba dañar a través de *maleficia*. ¿A qué se refiere Gregorio? *Maleficium* puede ser entendido como fechoría, crimen o engaño aunque también como brujería. Su cercanía al término *maleficus* y el hecho de que en una serie de manuscritos *maleficorum* esté en lugar de *maleficiorum*⁷⁸⁶, ha llevado a pensar en un vínculo con las maldiciones y, en general, con la magia.

⁷⁸⁶ En el aparato crítico de esta epístola, en la edición de Norberg de la que abrevamos, se atribuye *maleficorum* a la colección *r*.

Nuevamente, ante la escasa información, se abre un abanico de opciones. En primer término, podemos dudar de la propia acusación de Paula, tanto si estuvo hecha sobre cargos de agresiones directas, como si lo fue sobre la base de la realización, por parte de Teodoro, de prácticas mágicas en su contra.

No es común el uso de los términos *maleficium* o *maleficus* en la obra gregoriana; en efecto aparecen en contadísimas ocasiones⁷⁸⁷. Es interesante que entre las pocas ocasiones en las que estas palabras aparecen, una de ellas ocurre también en Sicilia –en este caso en Siracusa– y en una epístola enviada también al diácono Cipriano. En este caso el sustantivo utilizado es *maleficium* aunque el contexto no deja dudas de que se trata de prácticas mágicas e involucra, directamente, a los hombres de la Iglesia siracusana⁷⁸⁸. En Catania, ya hacia el 603, Gregorio felicita a un funcionario eclesiástico local por luchar contra las acciones de los *maleficorum* (nótese que aquí se refiere a *maleficus*), en un contexto en el cual son asimilados a magos⁷⁸⁹. En cambio, *maleficium* también aparece utilizado en una epístola enviada a Cagliari, como sinónimo de fechoría sin vinculación rastreable con la magia⁷⁹⁰.

La asociación de los judíos a la magia –Agustín había mencionado a un judío que instigaba a una práctica mágica a una cristiana en *De civitate Dei*⁷⁹¹– no era nueva aunque, para el período estudiado, no tenemos datos que apunten en tal dirección excepto alguna referencia, tangencial y debatible, a las filacterias –término que, en efecto, no remite

⁷⁸⁷ En todas sus declinaciones, agrupando ambos términos, aparecen tres veces en los *Dialogi* (I, 4; I, 10 y IV, 10) y en cuatro epístolas gregorianas: GREGORIO MAGNO, *Registrum*, IV, 24 [mayo, 594]; V, 32 [abril, 595] 4-6; VII, 41 [agosto, 597]; XIV, 1 [septiembre, 603].

⁷⁸⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, V, 32 [abril, 595] 4-6: *Qui dum eorum actus uigilanter cura pastorali intenderet, maleficio, quod uulgo canterma dicitur, quosdam didicit maculatos*. Quien [se refiere al obispo de Siracusa] intentara con atención tener cuidado pastoral de los actos de ellos [hombres de Iglesia de Siracusa], descubrió que algunos se habían ensuciado con el maleficio que vulgarmente se llama *canterma*. Traducción propia. La palabra *canterma* se relacionaba, según la edición de Migne, con un barbarismo derivado de *carmen*, en latín.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, XIV, 1 [septiembre, 603] 7-9: *Qui etiam inter alia bona quae in uestris laudibus referebat adiecit omnino uso in ultione maleficorum sollicitos ac districtos, sicut reuera nobiles et Christianos oportuit, exstitisse*. Quien también, entre otras cosas buenas que refería en alabanza de ustedes, agregó que son estrictos y atentos en el castigo de los magos [*maleficorum*], según corresponde que sean los hombres nobles y cristianos. Traducción propia.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, IV, 24 [mayo, 594] 29-30: *Paulum uero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui, despecto habito suo, ad laicam reuersus uitam Africam fugerat...* Pablo, clérigo, quien se dice que, descubierto a menudo en fechorías, despojado de su hábito y retornado a la vida laica, fugara a África... Traducción propia.

⁷⁹¹ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XXII, 8, 371-396.

mecánicamente a los תפילין (*tefilin*) judíos— en la obra de Cesáreo de Arlés⁷⁹². Ciertamente, existía un sustrato común de creencias mágicas al cual un importante número de individuos adscribía; realidad que unificaba, en cierto modo, a las diversas religiones⁷⁹³. La acusación de magia, por otra parte, era un rápido camino para la condena dado que era perseguida por las autoridades eclesiásticas. Sin duda existían judíos vinculados a tales prácticas, aunque lo más probable es que estuvieran por fuera del control de las ortodoxias comunitarias⁷⁹⁴.

Creemos, sin embargo, que la evidencia aquí presentada no permite confirmar que el converso Teodoro haya estado vinculado a la magia y, mucho menos, a un tipo de magia judía. El texto gregoriano permite una lectura que excluya a la hechicería y se limite a señalar otro tipo de operatoria por parte del converso. Es más verosímil que, ante una disputa personal, Paula haya esgrimido la acusación de *m alefium* para obtener una respuesta enérgica por parte del Papa. Más allá del debate, el aspecto central de esta misiva radica, entendemos, en comprender la cercanía entre los individuos de ambas comunidades, tanto antes como después de la conversión a la religión mayoritaria.

Esta óptica se aplica, incluso, a la lectura que hizo Pietri del documento y que hemos dejado para el final dado que construye un escenario completamente diferente. Según el autor “... *en essayant* [se refiere a Teodoro] *de les faire soupçonner de maléfices afin qu'elle* [Paula] *soit traduite en justice pour ce crime*”⁷⁹⁵. Aquí, los términos se invierten y es Teodoro quien acusa a Paula, utilizando a los hombres de Iglesia local y apelando al cargo de hechicería. Esta interpretación que no tenía antecedentes ni en las investigaciones previas ni en las traducciones, no encontró eco. Pero incluso si la aceptáramos —aunque

⁷⁹² CESÁREO DE ARLÉS, *Sermones*, XIV, 4: *Phylacteria diabólica*; L, 1: *Fylacteria diabolica*. Texto tomado de DELAGE, M. (trad.), *Césaire d'Arles. Sermons au Peuple*, v. 1, Cerf, París, 1971. Para González Salinero se trataba, efectivamente, de una referencia a los *tefilin*. GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.*, p. 99.

⁷⁹³ Para una aproximación a la problemática, véase a GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, *op. cit.*; JANOWITZ, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, Routledge, Londres, 2001; MIRECKI, P. – MEYER, M., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Boston–Leiden–Colonia, 2002.

⁷⁹⁴ Sobre la magia llevada a cabo por judíos en el período, véase TRACHTENBERG, J., *The Devil and the Jew*, *op. cit.*; SZNOL, S., “Sefer Ha Razim – el libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, *Erytheia*, v. 10, 1989, p. 265-288; SCHÄFER, P., “Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages”, *Journal of Jewish Studies*, v. 41, n. 1, 1990, pp. 75-91; VELTRI, G., “The Rabbis and Pliny the Elder: Jewish and Greco-Roman Attitudes toward Magic and Empirical Knowledge”, *Poetics Today*, v. 10, n. 1, 1998, pp. 63-89; BOHAK, G., *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; SWARTZ, M., “Jewish Magic in Late Antiquity”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.*, pp. 699-720.

⁷⁹⁵ PIETRI, CH., *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, *op. cit.*, p. 2175.

implica, a nuestro entender, un forzamiento del texto latino– estaríamos ante una realidad similar: la existencia de fuertes vínculos entre un neoconverso judío y las autoridades eclesiásticas locales.

- Vínculos religiosos

En mayo del 593 Gregorio escribe una encendida carta a Libertino, pretor de Sicilia. Se trata, como veremos, de una de las epístolas –siempre en el marco de las 26 misivas aquí analizadas– más interesantes en términos religiosos. Dice, luego de la apertura de la misiva:

En efecto se dice que Nasas, criminalísimo entre los judíos, ha construido, con una temeridad que debe ser castigada, un altar bajo el nombre del beato Elías donde engaña con sacrílega seducción a muchos de los cristianos para la adoración. Pero además, como se dice, también compró esclavos cristianos y los empleó en su servicio y en sus asuntos⁷⁹⁶.

Nasas conjuga dos preocupaciones sensibles para Gregorio. De hecho, es un único temor que encuentra, en este caso, dos vías diferentes para concretarse. El judío siciliano no solo posee esclavos contrariando a la ley y poniendo en riesgo la religión de estos a través de la tendencia judía a la conversión de los subordinados, sino que lleva a cabo un ritual donde otros cristianos, tal vez libres, se acercarían, o bien al judaísmo, o bien a una religión alternativa. La tolerancia del Papa, lo dijimos, era hacia un judaísmo controlado; nunca expansivo. Una religión que debía encuadrarse en un lugar subordinado e ir gradualmente desapareciendo, siempre a través de la moderada prédica u otros incentivos, hasta el fin de los tiempos, cuando todo Israel retornaría a Cristo. Por tal razón, en este caso Gregorio utiliza un vocablo tan duro como *sceleratissimus*.

Pero la situación, a ojos del obispo de Roma, es aún más grave. Al anterior pretor había conocido la situación sin hacer nada para modificarla:

⁷⁹⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, 37 [mayo, 593] 4-8: *Fertur siquidem quod Nasas, quidam sceleratissimus Iudaeorum, sub nomine beati Heliae altare punienda temeritate construxerit multosque illic Christianorum ad adorandum sacrilega seductione deceperit. Sed et Christiana ut dicitur mancipia comparauit et suis ea obsequiis ac utilitatibus deputauit.* Traducción propia.

Pues mientras se hubiera debido castigarlo [a Nasas] de modo severísimo por tan grandes crímenes, el ilustre Justino, ablandado por la droga de la avaricia –como ha sido escrito a nosotros– aplazó el castigo de la afrenta a Dios⁷⁹⁷.

Este otro componente, la connivencia de las autoridades civiles, aumenta la preocupación de Gregorio. Un judío ejerciendo una actividad de corte proselitista que, además, era conocido por el poder y lograba continuar con sus prácticas. El nuevo pretor debía actuar con la máxima celeridad:

Que su gloria investigue con estricta atención todo el asunto, y si descubriera que es manifiesto [un hecho] de esta naturaleza, se apresure a castigar al criminal judío de modo estricto, también corporalmente, hasta que [usted] atraiga sobre sí mismo la gracia de nuestro Dios por esta causa y, por su recompensa, se muestre como ejemplo a imitar para los que vendrán⁷⁹⁸.

Gregorio exige castigo corporal y vuelve a asociar el término judío al adjetivo *sceleratus*. No hay dudas de que el obispo de Roma se encuentra indignado, no solo por la actitud del judío sino también por la complicidad, en el mejor de los casos lentitud, de las autoridades locales a la hora de acabar con las prácticas de Nasas. Debe resaltarse, no obstante, que no hay un ensañamiento contra el carácter judío del implicado. Es decir, se lo tilda de criminal, pero en ningún pasaje de la misiva se hace una generalización de tal realidad a todos los judíos. Ciertamente es que su condición hebrea contribuye a la descalificación, pero también es válido afirmar que, como hemos visto en otras misivas, el Papa exigía severa punición a los que consideraba encantadores o idólatras, cerrando la carta con expresiones similares⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, 8-11: *Dum igitur seuerissime in eum pro tantis facinoribus debuisset ulcisci, gloriosus Iustinus, medicamento auaritiaie ut nobis scriptum est delinitus, Dei distulit iniuriam uindicare.* Traducción propia.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, 11-16: *Gloria autem uestra haec omnia districta examinatione perquirat, et si huiusmodi manifestum esse reppererit, 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.* Traducción propia.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, VIII, 19, 5-8 [abril, 598]: *Eapropter scriptis uos praesentibus adhortamur ut hos diligenti inuestigatione perquiri et, ueritate cognita, talem in eis faciatis exerceri uindictam, quatenus et Deus placari possit et aliis eorum ultio correctionis exemplum sit.* Por tal razón a partir del presente escrito, te exhortamos a buscar a estos [se refiere a los encantadores] a partir de una diligente investigación y, conocida la verdad,

En cuanto a los esclavos, Gregorio vuelve a sugerir, como observamos en el apartado correspondiente, su inmediata liberación. Repetimos el pasaje en cuestión dado que su léxico está en línea con la tensión que muestra el conjunto de la epístola:

Si se revelara que algunos de los esclavos cristianos hubieran sido comprados por él [Nasas], guíelos sin ambigüedad y bajo los preceptos de las leyes, hacia la libertad, para que, ¡Dios no quiera!, la religión cristiana, subordinada a los judíos, no sea contaminada⁸⁰⁰

La utilización del verbo *polluo* manifiesta, una vez más, la ira de Gregorio en relación a los sucesos. Al igual que el adjetivo *scelaratus*, es la única vez que aparece asociado a judíos en el *Registrum*. El pasaje, a su vez, pone en evidencia, también, la preocupación del obispo en que la religión cristiana aparezca subordinada a la judía, tal como hemos visto a lo largo del epistolario, a excepción del caso de los terratenientes hebreos y sus *coloni*.

Los tiempos verbales utilizados por Gregorio dan a entender que el obispo de Roma no estaba seguro de las acusaciones, hecho que se confirma en la exigencia al pretor de investigar. Podríamos estar, incluso, ante una acusación formulada contra Nasas por un adversario personal. No sería la primera oportunidad en la cual el Papa, mal informado, diera órdenes en base a realidades inexistentes. Hemos visto, por ejemplo, como Pablo, un hombre del norte de África que se había acercado a Roma, había llevado a Gregorio a enviar epístolas alarmistas por una realidad que luego no encontraría confirmación con el correr del tiempo. La ausencia de otras misivas referidas a Nasas o a su posible movimiento religioso, abren la incógnita sobre la veracidad de lo comunicado al obispo de Roma. Más allá de este análisis, es importante resaltar que la actitud de Gregorio sí puede ser estudiada dado que –sobre una base verdadera o no– creyó detectar en Sicilia un movimiento religioso alternativo, comandado por un judío.

¿Cómo habrá sido, de existir, el culto que impulsaba Nasas? En 1925, Louis Newman sugirió que esta epístola podría evidenciar “*one of the many Jewish Messianic movements*

hagas ejecutar tal punición en ellos con el fin de que pueda ser aplacado Dios y el castigo de ellos sea un ejemplo para los otros. Traducción propia.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, III, 37 [mayo, 593] 16-19: *Mancipia autem Christiana quaecumque eum comparasse patuerit ad libertatem iuxta legum praecepta sine ambiguitate perducite, ne, quod absit, Christiana religio iudaeis subdita polluat*. Traducción propia.

which periodically agitated both the Christian and the Jewish world”⁸⁰¹, trazando un paralelo, incluso, con casos como el de *Shabetai Zvi*. Años más tarde, Katz consideró que tal hipótesis carecía de sustento firme; aunque no presentó alternativas⁸⁰². Blumenkranz, por su parte, más cercano a Newman, sostuvo:

*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*⁸⁰³.

El problema que enfrentamos, incluso si consideramos que la información poseída por Gregorio era cierta, es que solo en esta epístola se menciona el caso. Por tanto, no sabemos cómo 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 una figura veterotestamentaria de gran relieve, tanto en judíos como en cristianos. Ocupa un lugar de 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 Melquisedec⁸⁰⁴). Por otra parte, es el único personaje veterotestamentario que fue santificado por la Iglesia⁸⁰⁵. Como veremos más adelante,

⁸⁰¹ NEWMAN, L., *Jewish influence on Christian Reform Movements*, AMS Press, Nueva York, 1966 (1925), p. 411.

⁸⁰² KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁰³ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. Op. Cit.*, p. 57.

⁸⁰⁴ Sobre el valor de la figura de Elías en el judaísmo, principalmente en relación a la escatología, véase, entre otros, a SEGAL, S., *Elijah. A Study in Jewish Folklore*, Behrman’s Jewish Book House, Nueva York, 1935; DAUBE, D., “Elijah” en *Ibid.*, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, University of London, Londres, 1956; WIENER, A., *Prophet Elijah in the Development of Judaism*, Routledge, Londres, 1978; SHAVER, B., *The Prophet Elijah in the Literature of the Second Temple Period: The Growth of a Tradition*, Tesis de Doctorado, Universidad de Chicago, 2001; HENRIK PIETRAS, S., *L’escatologia della chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006; LINDBECK, K., *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*, Columbia University Press, Nueva York, 2010. Referencias a Elías en el marco de estudios escatológicos más amplios en NEUSNER, J. – AVERY-PECK, A. – CHILTON, B. (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, *op. cit.*

⁸⁰⁵ Sobre Elías en el cristianismo, BARDY, G. et alia (eds.), *Élie le prophète*, Desclée de Brower, Brujas, 1956; FRANKFURTER, D., *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah Egyptian Christianity*, Fortress, Minneapolis, 1993; ÖHLER, M., *Elia im Neuen Testament*, Walter de Gruyter, Berlín, 1997; HENRIK PIETRAS, S., *L’escatologia della chiesa.*, *op. cit.*

varias figuras eclesiásticas –incluyendo a Gregorio– relacionaron a Elías con la conversión final de los judíos en el fin de los tiempos.

Más allá de tales aspectos, al ritual realizado por Nasas podían asistir, según da a entender Gregorio, tanto judíos como cristianos. Probablemente, en el momento en el cual *Nasas* realizaba los rituales frente al mentado altar, no había ni judaísmo ni cristianismo, sino una religiosidad particular, de la cual –lamentablemente– solo podemos inferir el alto nivel de sincretismo⁸⁰⁶. Es verosímil, a su vez, que al finalizar el rito, los cristianos retomaran sus costumbres cristianas y los judíos, las judías. Pero es imposible ir más allá de las hipótesis.

En cuanto al altar, Vogelstein y Rieger habían considerado, sin más pruebas que su intuición, que se trataba de una especie de sinagoga privada (*bethaus*) erigida en nombre de Elías⁸⁰⁷. Katz, que se oponía a ir más allá de la fuente, afirmó, con claridad, que, ante la ausencia de evidencia “*the identification of the altar must remain sub iudice*”⁸⁰⁸. Cecil Roth, ya en el año 1946, estipuló –sin apoyatura documental explícita– que tales altares eran moneda corriente en la Sicilia de la época gregoriana⁸⁰⁹. No poseemos, sin embargo, pruebas respecto a su existencia dentro del marco del judaísmo de la Antigüedad Tardía. Solo 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 sostenía que en el 139 a.C.:

A los judíos que se esforzaron por atraer a los romanos a sus asuntos sagrados, Hispalo expulsó de la ciudad y destruyó sus aras privadas de los lugares públicos⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ 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. Debemos agregar, a la definición, que entre los elementos no cristianos pueden insertarse prácticas judías.

⁸⁰⁷ VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, *op. cit.* v. 1, p. 143. En una línea similar se había manifestado Graetz.

⁸⁰⁸ KATZ, S., “Pope Gregory the Great and the Jews”, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁰⁹ ROTH, C., *The history of the Jews of Italy*, *op. cit.* p. 76.

⁸¹⁰ Valerio Máximo, *Facta et Dicta memorabilia*, I, 3:3, *ex Epitoma Ianuarii Nepotiani: Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit*. Traducción propia. Texto tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *op. cit.*, v. 1, p. 358.

La referencia a las *arae privatae* hacía alusión, según Elías Bickerman, a altares utilizados por paganos para reverenciar al Dios de Israel⁸¹¹. Según el autor, la prohibición de sacrificar fuera del Templo, atañía solamente a los judíos y las ofrendas de los paganos eran aceptadas por la literatura rabínica⁸¹². Para apuntalar su tesis, refería –como lo harían Peter Van der Horst y Shaye Cohen varios decenios después– a ciertos altares que poseían inscripciones que podían ser asimiladas a la religiosidad judía⁸¹³. En lo que a Nasas respecta, Bickerman sostenía:

*The rabbis wondered how the Prophet Elijah could sacrifice at Mount Carmel in violation of the Law which centralizes all sacrifices in Jerusalem. They assumed that the Prophet had received a special divine authorization in order to put to shame the priests of Baal. Like Elijah of old, Nasas erected an altar for gentiles so that they might worship the true God*⁸¹⁴.

La posición de Bickerman, no obstante las pruebas que presentaba, era discutible. En primer lugar, porque descuidaba el arco temporal que mediaba entre el 139 a.C. y el 593 d.C. Por otra parte, la evidencia, si bien existente, es endeble, dado que un fenómeno de tal magnitud debió encontrar más eco en las fuentes, tanto judías como no judías. Por su parte, Bammel afirmaba que tales altares, de haber existido, deberían haber sido erigidos por paganos, no por judíos, como parece ser este caso⁸¹⁵. El mismo autor, luego de rechazar la sugerencia de Blumenkranz de que en tal sitio se realizaban sacrificios, relacionó el culto a Elías con las expectativas escatológicas del judaísmo centradas en tal profeta, las cuales podrían haber atraído, a su vez, a los cristianos del entorno. Insistimos, de todos modos, en que solo se trata de hipótesis⁸¹⁶.

⁸¹¹ BICKERMAN, E., "The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish `ius sacrum'" en *Ibid.*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees*, (editado por TROOPER, A.), Brill, Leiden–Boston, 2007 (1958), pp. 596-617.

⁸¹² *Ibid.*, p. 606.

⁸¹³ Posición retomada por Shaye Cohen, aunque aceptando la dificultad de adscribir los altares a prácticas judías, en COHEN, S., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley, 1999, pp. 144-148. Sobre otro posible caso de tal tipo de altar, véase también a VAN DER HORST, P., "A New Altar of a Godfearer", *Journal of Jewish Studies*, v. 43, n. 1, 1992, pp. 32-37.

⁸¹⁴ BICKERMAN, E., "The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish `ius sacrum'", *op. cit.*, p. 608.

⁸¹⁵ BAMMEL, E., "Gregor der Grosse und die Juden", *op. cit.*, pp. 287-288, n. 31.

⁸¹⁶ *Ibid.*

No se puede negar, sin embargo, que llaman la atención las coincidencias con el caso de Nasas: altares privados y no judíos que se acercan a él. Los paralelismos, sin embargo, solo llegan hasta allí dado que la documentación no permite abundar más e, insistimos, no existe evidencia sólida sobre la existencia de altares, dirigidos por judíos o no judíos, que tuvieran como fin, en el siglo VI, honrar al Dios de Israel.

En esta línea, creemos que lo más seguro es que el culto de Nasas haya sido repudiado por las autoridades judías, dado que –incluso si aceptáramos que fuera considerado lícito por estas– generaba tensiones innecesarias con la ortodoxia cristiana. Por otra parte no se registra, en la literatura talmúdica, la existencia de un culto especial a Elías, menos aún en un altar. El judío sículo, tal vez, actuaba contra los dirigentes de la sinagoga o, quizás, sin el conocimiento de estos⁸¹⁷.

Por último, debemos reparar en que Nasas fue, seguramente, un hombre de poder socioeconómico considerable. Deducimos ello, principalmente, a partir de la posesión de esclavos y de la capacidad de influir sobre el pretor. En efecto, Gregorio asocia la ayuda del funcionario al dinero, hecho que podría implicar un soborno pero también podría estar encubriendo un buen vínculo entre ambos hombres, basado en la inserción social del judío acusado. Podemos recordar, incluso, la misiva recién analizada, en la cual Teodoro recibía el apoyo de hombres de Iglesia de la ciudad. Así, la pervivencia del altar a Elías no debería ser reducida a la negligencia o a la avaricia de un pretor sino a la existencia de lazos entre judíos y cristianos. Tal vez Justino, el anterior pretor, enfrentaba a Nasas desde un punto de vista diferente al de Gregorio: daba prioridad a la posición social de este, no a su condición religiosa.

Esta epístola no es la única en la cual se observa que ciertos cristianos podían adscribir a prácticas cercanas al judaísmo. Dos años antes de su muerte, Gregorio escribía una comunicación dirigida a toda la población de la ciudad de Roma donde afirmaba:

⁸¹⁷ A modo de ejemplo, Neusner describe la variabilidad presente en las diásporas respecto a la aplicación del judaísmo rabínico: *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. No es necesario que volvamos a insistir en el debate sobre el verdadero alcance de la normativa rabínica no solo en la diáspora sino en la propia Palestina en los primeros dos tercios del milenio.

Llegó a mi [la noticia] de que ciertos hombres de espíritu perverso han diseminado entre ustedes algo depravado y opuesto a la santa fe, hasta tal punto que prohibieran en el día sábado realizar cualquier tipo de trabajo. A ellos, ¿cómo debería llamarlos sino predicadores del Anticristo? Quien, al venir, hará que sábado y domingo sean preservados de todo trabajo. Porque, en efecto, simula morir y resurgir y desea que se tenga en veneración al día domingo; compele a judaizar al pueblo, de modo que revoca el rito exterior de la ley y se subordina a la falta de fe de los judíos, por lo que desea que el sábado sea honrado⁸¹⁸.

Existían individuos en Roma que instaban a la población a no ejercer actividad alguna el día sábado, una práctica evidentemente relacionada con el *shabat* judío⁸¹⁹. El texto gregoriano no escatima calificativos negativos: la práctica es impulsada por hombres de espíritu perverso; es, en sí misma, depravada y contra la fe; se vincula al propio Anticristo y tiene relación directa con la exterioridad de la ley y la falta de fe de los judíos. Es la única ocasión, no solo en el *Registrum* sino en todo el *corpus* heurístico gregoriano, en la cual el

⁸¹⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 1 [septiembre, 602] 3-10: *Peruenit ad me quosdam peruersi spiritus homines praua inter uos aliqua et sanctae fidei aduersa seminasse, ita ut die sabbato aliquid operari prohiberent. Quos quid aliud nisi Antichristi praedicatorum dixerim? Qui ueniens diem sabbatum atque dominicum ab omni faciet opere custodiri. Quia enim mori se et resurgere simulat, haberi in ueneratione uult dominicum diem et, quia iudaizare populum compellit, ut exteriorem ritum legis reuocet et sibi Iudaeorum perfidiam subdat, coli uult sabbatum.* Traducción propia.

⁸¹⁹ La bibliografía sobre el *shabat* es ingente. Recomendamos, además de los trabajos generales que ya hemos citado sobre el judaísmo, las siguientes lecturas: KRAELING, E., “The Present Status of the Sabbath Question”, *the American Journal of Semitic Languages and Literatures*, v. 49, n. 3, 1933, pp. 218-228; SALZMANN, M., “Echi dell’osservanza del sabato e delle feste nei reperti archeologici di Israele”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 43, 1977, pp. 88-91; KATZOFF, R. - SCHREIBER, B., “Week and Sabbath in Judaeon Desert Documents”, *Scripta Classica Israelitica*, v. 17, 1998, pp. 1-10; VAN DER HORST, P. “Was the synagogue a place of sabbath worship before 70 CE?”, en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue*, *op. cit.* pp. 16-37; LUPIERI, E., “La fuga del sabato. Il mondo giudaico di Matteo, seguace di Gesù”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 20, n. 1, 2003, pp. 57-73; KRYGIER, R., “Le chabbat de Jésus”, *Recherches de Science Religieuse*, v. 93, 2005, pp. 9-25; DOERING, L., “Sabbath Laws in the New Testament Gospels”, en AA.VV., *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden–Boston, 2010, pp. 207-253. Sobre su repercusión, ya en tiempos medievales, GINZBURG, C., “Présomptions sur le Sabbat”, *Annales*, v. 39, n. 2, 1984, pp. 341-354; AA.VV., “Aux sources du sabbat. Lectures croisées de L’Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. -1440 ca.)”, *Médiévales*, v. 21, n. 42, 2002. Sanders, en un debate al que ya hemos referido, remarcaba que entre las prácticas que permiten hablar de un judaísmo común a principios del milenio, se encuentra el *shabat*. SANDERS, E.P., “Common Judaism and the synagogue in the first century”, *op. cit.* En contraposición, a partir de un minucioso estudio de la evidencia, McKay ponía en duda que, hasta el final del II d.C. existiera una celebración semanal como el *shabat*, llevada a cabo por judíos no vinculados al sacerdocio. Más allá de tal posición, para nuestro período, el *shabat* era una realidad ineluctable. MCKAY, H., *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Brill, Boston–Leiden, 2001.

verbo *iudaizare* es utilizado⁸²⁰. Tal como hemos visto hasta aquí, en el discurso gregoriano la virulencia crece en momentos donde el *Consul Dei* detecta la expansión de religiones –o bien prácticas religiosas– ajenas al cristianismo. En este sentido, la percepción de judaización lo pone en guardia y lo lleva, no solo a escribir una comunicación a toda la población, sino a apelar a un lenguaje agresivo tanto contra los individuos que impulsaban la idea, como frente al judaísmo, matriz de tal costumbre. A su vez, la utilización de la figura del Anticristo opera como elemento para aumentar el dramatismo de la situación. El vínculo entre este y los judíos ya poseía antecedentes en la patrística y se repite, con más frecuencia, en el resto de los tratados gregorianos. En virtud de ello, dejaremos el trato de tal aspecto para la tercera sección de la tesis.

¿Quiénes eran los *homines spiritus peruersi* que difundían la costumbre? En ningún momento de la epístola los judíos son sindicados como quienes impulsan tal costumbre. La práctica, obviamente, es asociada al *shabat* pero no recae sobre los hebreos la responsabilidad de difuminar su costumbre. Veremos, en breve, que no es necesaria la existencia de una misión por parte de los hebreos para lograr adhesión a la religión judía. Cabe la posibilidad, también, de que estos “hombres de espíritu perverso” sean cristianos, heterodoxos a ojos de Gregorio, quienes, partiendo de una interpretación alternativa de las Sagradas Escrituras, impulsaran el descanso sabático⁸²¹. En esta hipótesis, estaríamos ante una discusión interna en la cual Gregorio hostiliza al judaísmo con el único fin de desacreditar a sus adversarios doctrinales, también cristianos. Recordando la falta de fe de los hebreos y su asociación con el anticristo, el obispo de Roma lograría asimilar a tales cristianos con los judíos, deslegitimando su posición. Veremos, en la sección siguiente, este tipo de antijudaísmo simbólico.

La misiva continúa con una larga explicación gregoriana sobre el significado del *shabat*, en un claro intento de cerrar la puerta a cualquier interpretación judaizante del Antiguo Testamento. Dice Gregorio:

⁸²⁰ CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, op. cit. p. 189.

⁸²¹ No debemos confundir este tipo de prácticas, con las llevadas a cabo por el grupo denominado sabatiano, al cual Ignacio de Antioquía atacaba. Véase a NORELLI, E., “Ignazio di Antiochia combatte veramente del cristiani giudaizzanti?”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (eds.), *Verus Israel*, op. cit., pp. 237-252. Sozomeno (*Historia eclesiástica*, VII, XII), habla explícitamente de una herejía cuyos seguidores, vinculados a los novacianos, son denominadoso sabatianos en relación a su fundador, Sabacio. No obstante, el énfasis se encuentra en la celebración de la Pascua judía y no en el *shabat*. Más allá de tales menciones, como se verá en el caso de los búlgaros, existía la posibilidad de una interpretación alternativa de la escritura, sin involucrar por ello, la formación de un grupo particular.

En efecto, esto que se dice a través del profeta: “No llevéis cargas a través de vuestras puertas el día sábado”⁸²², se pudo mantener en su momento, cuando estaba permitido cuidar la Ley de modo literal. Pero luego de que la gracia del Dios omnipotente, nuestro Señor Jesucristo, apareció, los preceptos de la Ley, que fueron dictados a través de la figura, no pueden ser observados de modo literal. 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 hasta ahora preservado. Pero que escuche, contra ellos, al apóstol Pablo, que dice⁸²³: “Si ustedes se hacen circuncidar, Cristo en nada se beneficia”⁸²⁴. [...] Pues se lee que el mismo Señor y redentor nuestro realizó muchas cosas el día sábado de modo que reprendió a los judíos, diciendo: “¿quién de ustedes no desata al buey o su asno el día sábado y no lo lleva a beber agua?”⁸²⁵. Si la propia Verdad, por sí misma, ordena no cuidar el sábado de modo literal, quienquiera que observa el reposo según la literalidad de la ley, ¿a quién otro contradice sino a la propia Verdad?⁸²⁶

En el año 602 Gregorio debió explicar que la normativa mosaica, si bien asentada en las Sagradas Escrituras y correcta en tiempos previos a Cristo, ya no era válida luego del advenimiento de este. Además de la aclaración teológica, apelaba a una estrategia discursiva al momento de explicar el error de adscribir al *shabat*: si el descanso sabático debía ser respetado, la circuncisión, sugiere en un razonamiento ontológico, también

⁸²² Jeremías 17, 24.

⁸²³ Gálatas 5, 2.

⁸²⁴ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 1 [septiembre, 602] 11-20: *Hoc enim quod per prophetam dicitur: Ne inferatis onera per portas uestras die sabbati tam diu teneri potuit, quamdiu legem licuit iuxta litteram custodiri. At postquam gratia omnipotentis Dei domini nostri Iesu Christi apparuit, praecepta legis, quae per figuram dicta sunt, iuxta litteram seruari non possunt. Nam si quis dicit hoc de sabbato esse seruandum, dicat, necesse est, etiam carnalia sacrificia persoluenda, dicat praeceptum quoque de circuncisione corporis adhuc usque retinendum. Sed contra se Paulum apostolum audiat dicentem: si circumcidamini, Christus uobis nihil prodest.* Traducción propia.

⁸²⁵ Lucas 13, 15.

⁸²⁶ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 1 [septiembre, 602] 29-34: *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 praecipit, quisquis otium sabbati secundum legis litteram custoditi cui alteri nisi ipsi ueritati contradicit?.* Traducción propia.

debería ser realizada. Este pasaje posee, a nuestro entender, implicancias valiosas y complejas. Expresa, al menos en la cosmovisión gregoriana, la existencia de un segmento de la población que adhería a ciertas prácticas religiosas ajenas al cristianismo ortodoxo, en un orbe que, como recordamos en la introducción a esta Tesis, presentaba una religiosidad compartimentada donde podían convivir diversas costumbres religiosas. Gregorio, consciente de la repulsión que causaba la circuncisión en la población no judía⁸²⁷, vincula el *shabat* a esta con el fin de poner en evidencia la incoherencia de adoptar el descanso sabático y no el resto de la normativa judía. Evidentemente no creía que existiera un riesgo de que, ante tal planteo, algún cristiano adoptara el judaísmo dado que creía estar frente a individuos que celebraban el *shabat* sin ser conscientes de las implicancias que tal praxis conllevaba. ¿Qué posibilidades existían en el siglo VI de que los cristianos siguieran la práctica del *shabat*? ¿Por qué razón lo harían? Comenzaremos con la primera pregunta.

Adelantémonos en el tiempo. Hacia el año 866 d.C., en pleno proceso de conversión de los búlgaros, el papa Nicolás I envía al rey de aquel pueblo un cuerpo de 106 instrucciones respondiendo a supuestas consultas llevadas por los búlgaros. El capítulo décimo, sostiene:

Ustedes desean saber, si está permitido a cualquiera, ejercer trabajo alguno el sábado o el domingo. Acerca de esto, el frecuentemente recordado santo, el Papa Gregorio, dijo a los romanos, declarando: Llegó a mi [la

⁸²⁷ Sobre la circuncisión en el judaísmo y la mirada no judía sobre esta, además de las obras de carácter general sobre el judaísmo, véase, entre otros, a COHEN, S., “The rabbinic conversion ceremony”, *Journal of Jewish Studies*, v. 41, 1990, pp. 177-203; FREDRIKSEN, P., “Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2”, en BORGAN, P.- ROBBINS, V. – GOWLER, D., *Recruitment, Conquest and Conflict. Strategies on Judaism, Early Christianity and the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, 1998, pp. 210-244; SCHÄFER, P., *Judeophobia, op. cit.* (sección dedicada a la circuncisión, pp. 93-105); WEITZMAN, S., “Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology”, *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 1, 1999, pp. 37-59; CORDIER, P., “Les Romains et la circoncision”, *Revue des études juives*, v. 160, nn.3-4, 2001, pp. 337-355; TROIANI, L., “La circoncisione nel Nuovo Testamento e la testimonianza degli autori greci e latini”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (eds.), *Verus Israel, op. cit.*, pp. 95-107; COHEN, S., “Your Covenant That you Have Sealed in our Flesh: Women, Covenant, and Circumcision”, en COHEN, S. – SCHWARTZ, J. (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Brill, Leiden – Boston, 2005, pp. 29- 42; GLICK, L., *Marked in your Flesh. Circumcision from ancient Judea to Modern America*, Oxford University Press, Oxford, 2005; HIMMELFARB, M., “The Ordeals of Abraham: Circumcision and the *Aqedah* in Origen, the *Mekhilta*, and *Genesis Rabbah*”, *Henoch*, v. 30, n.2, 2008, pp. 289-310.

noticia] de que ciertos hombres... [el texto continúa reproduciendo la epístola gregoriana]⁸²⁸.

Más allá de las dudas que pudieran existir sobre la veracidad de las consultas de los búlgaros, Nicolas I consideró pertinente remarcar que el sábado no debía ser celebrado acorde al ritual judío y, por ende, veía como probable un escenario donde los cristianos adhirieran al *shabat*. Bien resaltaba Blumenkranz que el pasaje no permite inferir la existencia de actitud misionera judía, sino más bien la posible confusión producto de la lectura de las Sagradas Escrituras⁸²⁹.

Pero este escenario aquí visualizado, el de una interpretación alternativa a la ortodoxa –por acción u omisión–, no era el único que había llevado a no judíos a adherir al *shabat*. Más aún, como bien señaló Robert Goldenberg, el *shabat* encontró eco en una importante cantidad de autores de origen politeísta, hecho que podría estar expresando no solo la visibilidad de la celebración sino también su probable difusión en medios gentiles⁸³⁰. Es de resaltar, no obstante, que varios de los autores sindicados desconocían exactamente en qué consistía el sábado judío, llegando a afirmaciones erróneas como asimilar el día de descanso con un ayuno⁸³¹. No es nuestro objetivo profundizar el estudio de tales autores, dado que excede nuestro arco temporal, pero creemos necesario traer un pasaje de Juvenal quien, burlándose de un “temeroso de Dios” –sobre esta categoría volveremos en breve– afirmaba: “Quien, obtenido por suerte un padre temeroso del *shabat*, aquellos que no adoran nada más que a las nubes y la divinidad del cielo...”⁸³². Es interesante remarcar que

⁸²⁸ NICOLÁS I, *Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet*, c. 10: *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...* Traducción propia. Texto tomado de DUEMMLER, E. (ed.), *Epistolae Karolini aevi, MGH*, Berlín, 1925, v. 4, p. 574. El documento también fue publicado por SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews*, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁸²⁹ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, *op. cit.*, p. 204.

⁸³⁰ GOLDENBERG, R., “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, en *ANRW*, II.19.1, *op. cit.*, pp. 414-447. El autor cita, entre otras fuentes a Meleagro, Estrabón, Horacio, Pompeyo Trogo, Ovidio, Séneca, Persio, Frontino, Marcial, Plutarco, Tácito, Juvenal, Suetonio y Dion Casio. Hemos comprobado cada uno de los pasajes gracias al brillante compilado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, *op. cit.*, Extendiendo el análisis a otras celebraciones, véase a WARDY, B., “Jewish Religion in Pagan Literature during the late Republic and Early Empire”, en *ANRW*, v. II.19.I, *op. cit.*, pp. 592-644. Véase también a SCHÄFER, P., *Judeophobia*, *op. cit.* (sección dedicada al *shabat* pp. 82-92).

⁸³¹ Por ejemplo en Estrabón, Pompeyo Trogo, Marcial y Petronio.

⁸³² JUVENAL, *Saturae*, XIV, 96-106: *Quidam sortiti metuentem sabbata patrem / nil praeter nubes et caeli numen adorant*. Traducción propia. Texto latino tomado de STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews*

Juvenal pone como primer paso para acercamiento al judaísmo, la adscripción al *shabat*. Josefo, también en relación a la atracción que ejercía este día sobre la población gentil, decía:

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.⁸³³

El testimonio es claro, si bien es innegable que Josefo tiende a exagerar el éxito del judaísmo en ámbitos gentiles. Pero volvamos a Juvenal, quien hablaba de un individuo que respetaba el *shabat* sin ser judío, al cual calificaba a través del participio *metuens*. ¿Quiénes eran estos *metuentes*? Esta categoría, “los que temen” –Θεοσεβῆς, temerosos de Dios cuando aparece en griego– coincide con la construcción bíblica יראי אדני (*irei adonay*, temerosos de Dios) y la talmúdica יראי שמים (*irei shamaim*, temerosos del cielo)⁸³⁴. Tales términos han generado una multiplicidad de debates, que involucraron el trato de evidencia vetero y neotestamentaria, así como también de epigrafía⁸³⁵. La polisemia y su subsecuente

and Judaism, *op. cit.*, v. 2, p. 102. Al final de la sátira sobreviene la circuncisión pero queda claro en el texto que se trata del último paso. Sobre la sátira romana y los judíos, en general, véase a GILULA, D., “La satira degli ebrei nella letteratura latina”, en LEWIN, A. (ed.), *Gli Ebrei nell’Impero romano*, *op. cit.*, pp. 195-215.

⁸³³ FLAVIO JOSEFO, *II Contra Apión*, 282, en *Autobiografía*, Gredos, Madrid, 1994. 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.

⁸³⁴ *Mechilta d’Rabbi Ismael, Neziqin*, 18 establece tres categorías claras: גרי צדק (*guerei tzedek*, prosélitos completos), בעלי תשובה (*baalei teshuva*, pecadores judíos, arrepentidos) e יראי שמים (temerosos del cielo).

⁸³⁵ En torno al debate general: FELDMAN, L., “Jewish ‘sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 81, 1950, pp. 200-208; KRAABEL, A.T., “The Disappearance of the ‘God-Fearers’”, *Numen*, v. 28, n. 2, 1981, pp. 113-126; WILLIAMS, M., “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *op. cit.*, pp. 297-310; COHEN, S., “‘Those Who Say They are Jews and Are Not’: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?”, *op. cit.*; FELDMAN, L., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, 1993; RAJAK, T., “La autoseparazione della comunità ebraica”, en AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, *op. cit.*, pp. 29-52; BONZ, M., “The Jewish Donor Inscriptions from Aphrodisias: Are They Both Third-Century, and Who Are the Theosebeis?”, *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 96, 1994, pp. 281-299; COLLINS, J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Michigan, 2000; LEVINSON, J., “Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity”, *The Harvard Theological Review*, v. 93, n. 4, 2000, pp. 343-372; TREBILCO, P., “I timorati di Dio”, LEWIN, A. (ed.), *Gli Ebrei nell’Impero romano*, *op. cit.*, pp. 161-193; LIEU, J., “The Race of the God-

indefinición han llevado a los autores a debatir sobre si con temerosos de Dios se implicaba un grupo delimitado por la normativa judía, o bien simpatizantes indefinidos del judaísmo, o, incluso, propios judíos a los cuales se aplicaba el epíteto para resaltar su honor. No es necesario que entremos en tal debate; nos basta con saber que, más allá de las discusiones sobre el significado exacto del término, es innegable para la mayoría de los autores que una de las acepciones que recibía en la antigüedad el término “temeroso de Dios”, se orientaba a referir a un grupo de gentiles que adoptaban ciertas prácticas mosaicas sin acceder plenamente a la categoría de prosélito completo⁸³⁶.

Shaye Cohen lo captó con precisión cuando estableció un esquema genérico, en un artículo brillante del año 1989, de siete modos de acercamiento a la religión judía por parte de los politeístas⁸³⁷. Estos iban desde la simple admiración hacia algunos aspectos del judaísmo –sin practicarlo– a la conversión completa –vinculada a la circuncisión en el caso de los hombres– la cual era el último y menos frecuente paso. Los temerosos de Dios involucrarían, sin que podamos lograr una definición plena, distintos tipos de aproximación al judaísmo, por lo que en muchos casos se ha aplicado el término simpatizante para tornar inteligible tal variabilidad. Bien señaló Wander, en su libro dedicado a la temática, que no

fearers”, en *Ibid.*, *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo–Nueva York, 2002, pp. 49-69; *Ibid.*, “Do God-fearers make Good Christians?”, en *Ibid.*, *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, *op. cit.*, pp. 31-48; WANDER, B., *Timorati di Dios e simpatizzanti. Studio sull’ambiente pagano delle sinagoge della diaspora*, Edizioni San Paolo, Milán, 2002 (original, en alemán, publicado por Paul Siebeck en 1998 bajo el título *gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*); TUCKER, B., “God-fearers: Literary foil or historical reality in the book of acts”, *Journal of Biblical Studies*, v. 5, 2005, pp. 21-39; NODET, E., “Ben-Sira, God-Fearers and the First Christian Mission”, en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple*, *op. cit.*, pp. 137-151. En cuanto a la epigrafía en particular: REYNOLDS, J., - TANNENBAUM, R., *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, *op. cit.*; FELDMAN, L., “Proselytes and “sympathizers” in the Light of New Inscriptions from Aphrodisias”, *Revue des études juives*, v. 148, nn. 3-4, 1989, pp. 265-305; JUDGE, E., “Jews, Proselytes and God-fearers Club Together”, en *Ibid.*, *Jerusalem and Athens. Cultural Transformation in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 121-130.

⁸³⁶ En tal sentido, Stern definía la categoría con claridad: *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 abstention from prohibited food, but who did not go the length of becoming full proselytes and did not undergo the rite of circumcision*. STERN, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, v. 2, *op. cit.*, p. 103.

⁸³⁷ COHEN, S.J.D., “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *The Harvard Theological Review*, v. 82, n. 1, 1989, pp. 13-33.

se debía trazar un esquema de anillos concéntricos sino más bien uno de anillos yuxtapuestos dado que existían múltiples modos de confluir con las prácticas judías⁸³⁸.

El acercamiento al monoteísmo judío era, entonces, parcial. Solo pocos, como afirmaba Stern, arribaban a la circuncisión, acto que representaba la inserción plena en el nuevo colectivo religioso. Como hemos visto, tal ritual tendía a ser rechazado por, incluso, quienes sentían simpatía por el judaísmo. De hecho, este elemento étnico, como bien recordaba Pierre Vidal Naquet, había operado como lastre al momento de atraer gentiles a la religión de Moisés⁸³⁹. Pero detrás de la adhesión, cuando menos parcial, al judaísmo, existe otro debate: la cuestión del proselitismo judío. ¿Existía, en tiempos clásicos, una misión judía activa? A esta pregunta se ha volcado una gran cantidad de autores. Al día de la fecha, luego de un largo período de hegemonía de la posición de Marcel Simon, quien consideraba la existencia de un activo y exitoso proselitismo por parte de los judíos⁸⁴⁰, siguió, con una serie de trabajos aparecidos en la década del '90, un nuevo consenso que rechaza de plano la idea de misión dentro del judaísmo⁸⁴¹. Por nuestra parte, si bien aceptamos que Simon había exagerado la magnitud del proselitismo judío, tampoco creemos que rechazar por completo la posibilidad sea el camino adecuado dado que no es lícito minimizar la importancia de varias evidencias, por ejemplo, el aquí citado pasaje sobre la expulsión de los judíos en el 139 a.C. Pero no es este el lugar para debatir la magnitud de la misión judía seis siglos antes del mundo gregoriano.

⁸³⁸ WANDER, B., *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoge della diaspora*, op. cit., p. 265.

⁸³⁹ 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, p. 46. Dice el autor refiriéndose a los caminos seguidos por el cristianismo y el judaísmo respectivamente: 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.

⁸⁴⁰ SIMON, M., *Verus Israël*, op. cit. Salo Baron se ubicaba en una línea similar aunque sin la precisión y el detalle del francés.

⁸⁴¹ McKNIGHT, S., *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress Press, Minneapolis, 1991; WILL, E. – ORRIEUX, C., "*Proselitisme juif ?*" *Histoire d'une erreur*, Les Belles Lettres, Paris, 1992 ; GOODMAN, M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1994; PARENTE, F., "Verus Israel di Marcel Simon a cinquant'anni dalla pubblicazione", op. cit. En oposición a estos autores, FELDMAN, L., *Jews and Gentile in the Ancient World*, op. cit.; *Ibid.*, "The Contribution of Professor Salo W. Baron to the Study of Ancient Jewish History: His Appraisal of Anti-Judaism and Proselytism", *AJS Review*, v. 18, n. 1, 1993, pp. 1-27; CARLETON PAGET, J., "Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?", *Journal for the Study of the New Testament*, v. 62, 1996, pp. 65-103; BORGAN, P., "Proselytes, Conquest, and Mission", en BORGAN, P.- ROBBINS, V. – GOWLER, D., *Recruitmen, Conquest and Conflict. Strategies on Judaism, Early Christianity and the Greco-Roman World*, op. cit. pp. 57-77.

En efecto, en el orbe cristianizado de Gregorio Magno, ¿era posible la existencia de una misión judía activa destinada a la conversión de cristianos? Aquí, la incertidumbre es menor. Si bien Blumenkranz enfatizaba el dinamismo de las comunidades judías en el período 430-1096, lo cierto es que ni siquiera desde su postura optimista pudo dar cuenta de la presencia de un proselitismo organizado desde la Sinagoga. Incluso un hombre de Iglesia tan hostil al judaísmo como Agobardo, no mencionó una misión organizada, más allá de ciertas conversiones de esclavos que respondían, como hemos visto, a otras necesidades. Tal como hemos visto, existían normas específicas que prohibían la conversión al judaísmo. Por otra parte, el cúmulo de cánones y prohibiciones legislativas acumuladas hasta el siglo VI, desincentivaban el pasaje a la religión minoritaria, dadas las limitaciones en diversos terrenos que tal adscripción generaba. La conversión al judaísmo no solo conllevaba las sanciones legales que hemos descrito sino que también implicaba la pérdida de espacios de sociabilidad en un cosmos donde las iglesias regían el pulso de las ciudades. Por último, existen diversos pasajes del *Talmud* donde se pone en evidencia que el pasaje hacia el judaísmo no era mecánico e implicaba un proceso, en algunos casos, largo⁸⁴². Es necesario insistir en que, para el caso de los hombres, la circuncisión representaba otro escollo. En un marco tan desfavorable, incluso si consideráramos la existencia de proselitismo judío en tiempos clásicos, no podríamos afirmar su continuidad –teniendo en cuenta, sobre todo, la falta de evidencia documental– en el período aquí estudiado. El propio Simon, en el postscriptum del *Verus Israël*, ponía en tela de juicio el optimismo de Blumenkranz. Si bien ya hemos citado el pasaje, es pertinente volver a traerlo a colación:

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”⁸⁴³

⁸⁴² COHEN, S., “The rabbinic conversion ceremony”, *op. cit.*

⁸⁴³ SIMON, M., *Verus Israël*, *op. cit.*, p. 486.

Aunque ha pasado ya medio siglo de la afirmación del francés, es innegable que su análisis continúa en pie. De hecho, son escasos, en la historiografía actual, los autores que refieren a una misión de conversión activa y orgánica, impulsada por los judíos, entre los siglos VI y VII⁸⁴⁴. Ciertamente es, como bien afirmaba Simon, que existieron casos de conversión individual como el de Bodo-Eleazar, diácono palatino de la corte carolingia⁸⁴⁵. No obstante, el propio derrotero de Bodo clarifica las dificultades de la conversión: el neoconverso abandona su tierra y se refugia en la Hispania musulmana. Los judíos que se convertían al cristianismo, al menos en el *Registrum* gregoriano, no solo podían permanecer en su tierra sino que obtenían beneficios de distinto tipo, incluso materiales.

Negar la posibilidad del proselitismo judío, no implica rechazar que la propia presencia de comunidades judías haya podido generar curiosidad e incluso adhesión entre los miembros de la fe mayoritaria. Juan Crisóstomo, en la Antioquía de fines del IV se alarmaba por los espacios vacíos en la Iglesia al momento de las altas fiestas judías mientras que Agobardo, dos siglos después de Gregorio, afirmaba que algunos cristianos asistían a la sinagoga, atraídos por la prédica del rabino⁸⁴⁶. Si bien, como veremos en la tercera sección de la Tesis, parte del antijudaísmo eclesiástico descansa en razones estrictamente teológicas, este filosemitismo de algunos cristianos atizaba, sin dudas, la virulencia de algunos hombres de Iglesia, tal como se observa en Crisóstomo y Agobardo⁸⁴⁷. No debemos perder de vista, sin embargo, que así como existía un sector de cristianos que veía con buenos ojos a los judíos, otro segmento poseía una actitud

⁸⁴⁴ Algunos ejemplos de esta postura en BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, cuyo trabajo ya discutimos. Ha sido el ámbito hispano, en el estudio de visigodos, donde se ha hecho mayor hincapié en la existencia de un proselitismo agresivo. Entre otros, LACOMA CASTAN, L., "San Isidoro de Sevilla. Apologista antijudaico", *op. cit.*; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., "La España visigoda frente al problema de los judíos", *op. cit.*; ALONSO AVILA, A., "Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda", *op. cit.*; RIESCO TERRERO, A., "El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo español y un rey visigodo", *op. cit.* Los artículos de Lacom Castan y de Hernández Martín poseen un alto sesgo confesional que obtura su objetividad. No implicamos, con tal afirmación, que la mirada religiosa sea óbice para el desarrollo de una investigación adecuada, pero en el caso de los hombres reseñados, sí existe una tendencia a realizar una lectura parcial de las fuentes.

⁸⁴⁵ Sobre la figura de Bodo-Eleazar, véase a CABANISS, A., "Bodo-Eleazar: A Famous Jewish Convert", *The Jewish Quarterly Review*, v. 43, n. 4, 1953, pp. 313-328; BLUMENKRANZ, B., "Du nouveau sur Bodo-Eleazar?", en BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, *op. cit.*, pp. 35-42; PARENTE, F., "La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo", *op. cit.*; ALBERT, B-S., "Aduersus Iudaeos in the Carolingian Empire", *op. cit.*; RIESS, F., "From Aachen to Al-Andalus: the Journey of Deacon Bodo (823-76)", *Early Medieval Europe*, v. 13, n. 2, 2005, pp. 131-157.

⁸⁴⁶ Reenviamos, para Crisóstomo, a la nota n. 694 y, para Agobardo, a la n. 322.

⁸⁴⁷ Aún resuena el pasaje de SIMON, M., *Verus Israël*, *op. cit.*, p. 273: *C'est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l'explication véritable de l'antisémitisme chrétien*

definitivamente antijudía vislumbrada, por ejemplo, en las ya citadas tomas o destrucciones de sinagogas donde participaba parte de la población.

Entonces, la mera existencia de colectivos judíos en el seno de las ciudades itálicas podría haber servido como un polo de atracción para los cristianos. En algunos casos, las sinagogas estaban ubicadas en el centro de las ciudades, tal como en Terracina; en otros, encontrábamos, como en Palermo, varias casas de culto judías en la misma urbe. La visibilidad de la vida judía en el cotidiano de ciudades como Terracina, Palermo, Nápoles y Cagliari, para dar algunos ejemplos— habrá llevado a determinados cristianos a acercarse a los hebreos e, incluso, a acompañarlos en determinadas prácticas.

Es verosímil, entonces, que algunos cristianos en la Roma gregoriana, tal como habían hecho ciertos paganos en tiempos de Josefo, hubieran decidido reposar el sábado acorde al rito hebreo. Lo más probable es que no lo hicieran a causa de una campaña judía sino por la mera imitación de la práctica. Es importante, sin embargo, que lo hayan hecho de todas formas, probablemente sabiendo de la coincidencia con la práctica mosaica. Es cierto, como ya hemos dicho, que también podrían haber estado siguiendo una interpretación alternativa de las escrituras difundida por individuos que se oponían a la ortodoxia. En esta línea, puede insertarse un párrafo aislado de la misiva, en el cual Gregorio criticaba a quienes afirmaban que los domingos estaba prohibido bañarse⁸⁴⁸. En tal caso estamos, sin dudas, frente a una interpretación alternativa a la eclesiástica, siempre en el marco del cristianismo. Pero en relación al *shabat*, la influencia de la presencia judía no puede ser descartada.

El descansar el sábado no implicaba, creemos, el comienzo de un camino hacia el judaísmo sino la adopción de un aspecto del *shabat* sin renunciar al cristianismo en un orbe donde la población citadina, si bien cristianizada, no conocía con precisión, a diferencia de las ortodoxias, las fronteras de su propia religión. Este tipo de acercamiento parcial, nos recuerda, sin dudas, a una de las interpretaciones que se dio a los *metuentes* o Θεοσεβείς del mundo clásico.

La epístola gregoriana busca reconstituir los límites identitarios y eliminar la compartimentación de esferas religiosas o, retomando otro concepto, la superposición de

⁸⁴⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XIII, 1 [septiembre, 602] 35-49.

zonas sacrales⁸⁴⁹. Separa a judíos de cristianos; refuerza las fronteras de la identidad cristiana y enfatiza la incoherencia, a sus ojos, de seguir a Cristo y no trabajar un sábado. El hecho de que el Papa haga foco en la circuncisión, es una prueba de que no cree estar ante futuros prosélitos sino ante cristianos que, o bien siguen una lectura alternativa, o bien imitan a los judíos sin aspirar a devenir parte del colectivo mosaico. La estrategia gregoriana es clara. En primer término, ataca al judaísmo y, por ende, al *shabat*, producto, en su cosmovisión, de una lectura literal y perimida de las escrituras. En segundo lugar, al poner en el mismo plano *shabat* y circuncisión, intenta desacreditar la primera práctica aprovechando el descrédito que tenía la segunda. Ello explica, a su vez, la ausencia de pasajes en los cuales considera a los judíos responsables de lo sucedido. En una Roma de contornos religiosos difusos, el obispo buscaba definirlos con claridad.

Hemos visto, hasta aquí, dos misivas en las cuales Gregorio detectaba cristianos que se acercaban a prácticas judías. Pero debemos remarcar que no hay ningún cristiano, en el *Registrum*, que devenga judío. El caso de Bodo, siglos más tarde, será resonante, pero las fuentes siempre hablan de acercamientos parciales a la religión de Moisés; no de conversiones. Es probable que los hombres de Iglesia no llegaran a conocer tal tipo de conversión o que, con el objetivo de mostrar la superioridad del cristianismo, elidieran comentarlas. Ciertamente es que el *Código Teodosiano* establecía penas para los conversos al judaísmo –hecho que manifestaría la existencia de tal práctica– pero es igual de cierto que no detectamos conversiones completas al judaísmo en los textos.

En cambio, el *Registrum* menciona, como hemos visto, a varios judíos que se convierten a la fe mayoritaria. Ya hemos analizado los casos de Teodoro⁸⁵⁰ y de Johanna⁸⁵¹ así como también el de Pedro, el neoconverso que había tomado la sinagoga en Cagliari⁸⁵². Referimos, en otro momento, a los hijos de Justa: Redento, Fortuna y Juliana, convertidos al cristianismo⁸⁵³. Debemos contabilizar, también, a los hijos de Basilio⁸⁵⁴. En total, entonces, podemos individualizar a más de siete individuos que pasaron del judaísmo a la religión de Cristo.

⁸⁴⁹ El concepto es utilizado por GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, op. cit.

⁸⁵⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VII, 41 [agosto, 597].

⁸⁵¹ *Ibid.*, I, 69 [agosto, 591].

⁸⁵² *Ibid.*, IX, 196 [julio, 599].

⁸⁵³ *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594].

⁸⁵⁴ *Ibid.*, IX, 105 [febrero, 599].

Vimos, también, la conversión forzosa de varios judíos galos⁸⁵⁵ y mencionamos la presencia de algunos judíos en Agrigento que aspiraban a abrazar la fe cristiana⁸⁵⁶. Si la conversión al judaísmo acarrea penas y limitaciones, el pasaje al cristianismo abría nuevas posibilidades a los que realizaran la conversión. En principio, como reconocía el Código Teodosiano, eran protegidos de la posibilidad de ser desheredados por parte de los padres. Por otra parte, dejaban atrás las limitaciones jurídicas importantes como la posesión de esclavos cristianos. Además, su incorporación al orbe cristiano les garantizaba ciertos beneficios. El caso de los hijos de Justa es paradigmático dado que el *Consul Dei* insta a un funcionario eclesiástico a proveerlos de ayuda económica directa⁸⁵⁷; realidad que no hubiesen vivido en caso de permanecer en el judaísmo. Es pertinente recordar, también, el caso de los colonos que, de convertirse al cristianismo, obtenían una rebaja en el canon.

Cierto es que este conjunto de ventajas que acarrea el ingreso a la religión hegemónica, podría verse limitado por las represalias que, como vimos en el caso de Johanna, los judíos podían generar. No obstante, la mayor cantidad de pasajes del judaísmo hacia al cristianismo revela que para muchos individuos –nos referimos obviamente a las conversiones no forzadas– la sumatoria de presiones sufridas y la certeza de beneficios que sobrevendrían, empujaban la balanza hacia el lado de la religión de Cristo. Ello explicaría por qué en Sicilia, específicamente en las cercanías de Agrigento, Gregorio encontraba a hebreos que querían abrazar el cristianismo:

Supimos, a partir de la abadesa del Monasterio de San Esteban, el cual se encuentra en el territorio de Agrigento, que muchos judíos, quieren ser convertidos, con la gracia divina inspirando, hacia la fe cristiana, pero que es

⁸⁵⁵ *Ibid.*, I, 45 [junio, 591].

⁸⁵⁶ *Ibid.*, VIII, 23 [mayo, 598].

⁸⁵⁷ Es cierto que, tal vez, la conversión al cristianismo podría haber interrumpido los lazos sociales previos y ello haberlos llevado a una situación económica compleja. No obstante, la evidencia no nos autoriza a profundizar tal hipótesis. Es pertinente, entonces, volver a citar la epístola completa. *Ibid.*, IV, 31 [julio, 594] *Eis quos de Iudaica perditione Redemptor noster ad se dignatur convertere rationabili nos oportet moderatione concurrere, ne uictus, quod absit, inopiam patiantur. 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.* Es necesario que nosotros asistamos con moderación a los que, desde la pérdida judaica, nuestro Redentor se digna a convertirlos a sí mismo para que, Dios no quiera, no sufran en vida necesidad. Por tal razón, te encargamos que, con la autoridad de esta orden, no aplaces dar, en la próxima trigésima indicción, todos los años, los sólidos que, como sabes, deben ser imputados, de todos modos, en tus cuentas. Traducción propia.

necesario que alguien, a través de un encargo nuestro, deba partir hacia allí⁸⁵⁸.

Evidentemente no conocemos, con precisión, qué movía a tales judíos a la conversión. ¿Habían sido presionados? ¿Había operado un incentivo de tipo económico? ¿O la propia irradiación del cristianismo los había atraído? No tenemos, ni tendremos, la respuesta. Solo podemos asumir que, en la situación asimétrica en la que se encontraban ambos colectivos religiosos, uno en situación de minoría –limitado en lo jurídico y esporádicamente atacado– y el otro, mayoritario y dominante, el resultante de las influencias e intercambios religiosos generaba una mayor atracción hacia el lugar del cristianismo.

EL JUDÍO DE LOS *DIALOGI*

Puede ser paradójico que, precisamente en la sección dedicada a los judíos históricos, analicemos los *Dialogi*, obra que, como veremos, ha suscitado grandes debates en la crítica ya desde el humanismo y, con más fuerza aún, en los siglos XVIII y XIX. Todavía en 1942 Giorgio Falco sostenía: “‘*Il miracolismo dei Dialoghi suppone una credulità estrema, talvolta quasi infantile*’⁸⁵⁹. Por su parte, aunque con su obra terminó revalorizando los *Dialogi*, Pierre Courcelle iniciaba su *paper* con la siguiente afirmación:

Après avoir lu les trente-huit chapitres qui constituent ce livre II, et les quatre livres qui constituent les Dialogues, on se sent pris de nausée. Comment Grégoire, ce grand administrateur que nous révèle son Registrum epistolarum, document historique de premier ordre, et ce grand contemplatif que nous révèlent ses Moralia in Iob ou ses Homiliae in Ezechielem, a-t-il pu écrire pareilles sornettes et prêter au prudent législateur de la Regula Benedicti cette agitation et cette manie de record, destinés chaque fois à

⁸⁵⁸ *Ibid.*, VIII, 23 [mayo, 598] *Domina abbatissa monasterii sancti Stephani, quod in Agrigentino est territorio constitutum, indicante comperimus multos Iudaeorum ad christianam fidem diuina gratia inspirante uelle conuerti, sed esse necessarium ut aliquis illic ex nostro mandato debeat profisci.* Traducción propia.

⁸⁵⁹ FALCO, G., *La santa romana repubblica*, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1987 (1942), p. 121.

*enfreindre les lois naturelles ? Pourtant, l'authenticité grégorienne des Dialogues n'est point douteuse*⁸⁶⁰.

Precisamente en torno a la autoría, han sido continuos, desde la década del '80, los intentos de Francis Clark por rechazar la paternidad gregoriana de una obra tan diversa al resto, con el fin no confesado, creemos, de rehabilitar al propio Gregorio. Pero dejemos de lado, por el momento, tal discusión y centrémonos en la razón por la cual los *Dialogi* se estudian en esta sección.

Hemos visto judíos históricos en el *Registrum*. Estos desaparecerán –será materia de la tercera parte de la Tesis– en las obras de carácter exegético. Allí solo nos encontraremos con efigies bíblicas o imágenes abstractas. En los *Dialogi* Gregorio narra historias que giran en torno a la santidad. En la marea de *exempla* aparecerá solo un judío. Ya debatiremos sobre las causas de una visibilidad tan reducida de los hebreos en este texto, pero lo cierto es que, a diferencia de los *Moralia* o de ambos cuerpos homiléticos, el judío que presenta el Papa en los *Dialogi* es un hombre de carne y hueso, contemporáneo a él. No es Judea, la Sinagoga o el pueblo judío de corazón duro que sale de Egipto.

Cierto es que la historia que narra Gregorio es evidentemente legendaria. Por tanto, se dirá, no tiene sentido realizar un análisis de ella en este espacio. Sin embargo, más allá de la veracidad, Gregorio la presenta como cierta. Tras ella, creemos, hay elementos verosímiles que se condicen con el escenario desplegado en el *Registrum*: un judío en viaje de la región de Campania a Roma; la interacción de este con hombres de Iglesia; su conversión. Naturalmente, el valor de esta información es sustancialmente menor a la que nos ofrece el epistolario. Pero, a su vez, es más que lo que nos otorgan los pasajes hallados en los tratados exegéticos. Por tal razón, la obra más precisa y la más fantasiosa son las únicas dos, de toda la producción gregoriana, que nos hablan de judíos concretos, más allá de que en una encontremos material certero y, en la otra, un probable mito. No es casual, en esta misma línea, que godos y longobardos ocupen un espacio importante en el *Registrum* y en los *Dialogi* y estén virtualmente ausentes de las obras de interpretación bíblica. Ambos cuerpos heurísticos, refractan la realidad: uno desde la política, el otro desde la santidad.

⁸⁶⁰ COURCELLE, P., “Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines”, *Journal des savants*, v. 3, 1967, p. 154.

Cuando iniciamos la Tesis, recordamos como Harnack acusaba a Gregorio Magno de ser responsable, en parte, de llevar al cristianismo hacia el *vulgärkatholizismus*⁸⁶¹. Precisamente los *Dialogi* fueron, sin dudas, uno de los elementos a partir de los cuales la imagen de Gregorio fue descalificada hasta, al menos, medio siglo atrás. Es que si bien en las *Homiliae in Evangelia* Gregorio había dado lugar, como refería Banniard⁸⁶², al *sermo humilis* e incluso, había utilizado varios de los *exempla* que agruparía en los *Dialogi*, en las homilías la utilización era más digerible, dado que era visibilizada como una herramienta para aguzar el entendimiento de la población. Era, en efecto, la estrategia que el propio Gregorio había establecido –lo veremos al diferenciar ambos cuerpos homiléticos– en la *Regula pastoralis*. Pero la constitución de cuatro libros en los cuales se repetían milagros extraños, como la aparición de un pez en medio de una jarra servida en la mesa⁸⁶³ o el hecho de que una loba, ante la oración de un niño destinado a ser santo, devuelva la gallina robada⁸⁶⁴, era más difícil de soportar en un Santo y Doctor de la Iglesia católica. Bien afirmó Meyvaert que se trataba de un “Embarrassing work”⁸⁶⁵.

La visión negativa de los *Dialogi* y su contraste con otras obras del *Consul Dei*, generaron, desde el comienzo de la modernidad, tendencias a rechazar la autoría gregoriana. En principio, algunos autores protestantes como Philipp Melancthon atacaron, en el primer tercio del siglo XVI, directamente al Papa por haber escrito los *Dialogi*. Pero, en el mismo siglo, Huldreich Coccius de Basilea consideró que la obra no era de Gregorio Magno⁸⁶⁶. No obstante tales intuiciones, el texto continuó siendo considerado gregoriano y el ataque no se centró ya en él sino en el propio Gregorio.

⁸⁶¹ HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, op. cit., pp. 248-249.

⁸⁶² BANNIARD, M., “Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L’écriture médiatrice chez Grégoire le Grand”, op. cit.

⁸⁶³ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 1. Recordemos que trabajaremos a partir de la edición de PRICOCO, S. – SIMONETTI, P. (ed. y trad.), *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 2006.

⁸⁶⁴ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 9.

⁸⁶⁵ MEYVAERT, P., “The Enigma of Gregory the Great’s Dialogues: A response to Francis Clark”, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 39, 1988, pp. 335-381.

⁸⁶⁶ Para un adecuado seguimiento de las vicisitudes del texto véase la actual introducción en CLARK, F., *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Brill, Leiden–Boston, 2003, pp. 7-24. Véase también a DEL’INNOCENTI, A., “Dialogorum libri IV”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia*, op. cit., pp. 253-270.

Harnack, repetimos, juzgó a Gregorio por haber llevado al cristianismo al terreno vulgar mientras que Batiffol vio la acción como una concesión del Papa al pueblo. En sus palabras: “*Il inculquaiient aux simples la foi des simples, et que la simplicité est plus près de la sainteté que la science*”⁸⁶⁷. Dudden, que en diversas ocasiones llama *curious work* a los *Dialogi* afirmaba al concluir su análisis sobre la obra:

*It is certainly astonishing that the clear-headed man who managed the Papal estates and governed the Church with such admirable skill, should have contributed to the propagation of these wild tales of demons and wizards and haunted houses, of souls made visible, of rivers obedient to written orders, of corpses that scream and walk. And yet such was the fact. The landlord of the Papal Patrimonies and the author of the Dialogues are one and the same person. And in him we have, perhaps, the first genuine Italian example of the mediaeval intellect*⁸⁶⁸.

Francis Clark, años más tarde, dirá que Dudden veía en Gregorio una dicotomía psicológica⁸⁶⁹. Lejos de tal posición, Dudden, entendemos, intuía, aunque con cierto desagrado, la flexibilidad gregoriana. En tal línea, la figura de Gregorio en general y de los *Dialogi* en particular comenzó a ser rehabilitada. Como bien señalaba Sofia Boesch Gajano, Erich Auerbach fue uno de los primeros en ponderar positivamente a los *Dialogi* a causa de la inserción que logró en la cultura de la época, más allá de haberla considerado una obra ingenua⁸⁷⁰.

Pero la reconceptualización de los *Dialogi* fue más profunda. Autores como Adalbert de Vogüé⁸⁷¹, Vincenzo Recchia⁸⁷², Giorgio Cracco⁸⁷³, Sofia Boesch Gajano⁸⁷⁴, Giuseppe

⁸⁶⁷ BATIFFOL, P., *Saint Grégoire le Grand, op. cit.* En una línea similar se había manifestado, GRISAR, H., *San Gregorio Magno (590-604), op. cit.* En 1924, en su edición de los *Dialogi*, Moricca se ubicó en la misma posición: MORICCA, U. (ed.), *Gregorii Magni Dialogi Libri IV*, Bottega d’Erasmus, Torino, 1966 (1924).

⁸⁶⁸ DUDDEN, F., *Gregory the Great, op. cit.*, p. 356.

⁸⁶⁹ CLARK, F., *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism, op. cit.*, p. 18-21.

⁸⁷⁰ BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno”, *Studi Medievali*, V. 21, 1980, p. 623. Auerbach trató el tema en AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Seix Barral, Barcelona, 1969, pp. 92-98.

⁸⁷¹ Sobre el autor nos referiremos más adelante cuando analicemos el debate con Francis Clark.

⁸⁷² RECCHIA, V., “La visione di S. Benedetto e la *compositio* del secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, *Revue Bénédictine*, v. 82, 1972, pp. 140-155. Reafirmado en diversos apartados del compilado de su obra: *Ibid.*, *Gregorio Magno. Papa ed Esegeta biblico*, Invgliata Lucernis - Universidad de Bari, Bari, 1996.

Creмасcoli⁸⁷⁵, Lellia Cracco Ruggini⁸⁷⁶ y Salvatore Pricoco⁸⁷⁷, solo para nombrar a algunos, han enfatizado el modo en el cual Gregorio constituyó una obra inteligente que logró llegar al conjunto de la población. Para Pricoco, incluso, se trata –al menos desde el punto de vista literario– del *capolavoro* del obispo de Roma⁸⁷⁸. El texto, decían estos especialistas, no era un simple rejunte de historias sino una obra pensada y meditada que tenía como fin otorgar herramientas para la prédica a los hombres de Iglesia. El propio Gregorio, recordemos, había utilizado 13 de los *exempla* narrados en los *Dialogi* en su propia parénesis a la población de Roma, en las *Homiliae in Evangelia*. Se trataba de dotar a los pastores de otros elementos para la parénesis. Recordemos que, en tal sentido, el Papa se mostraba abierto al uso de diversas estrategias que incluían las imágenes.

Boesch Gajano, por su parte, fue más allá y consideró que el fin último de los aproximadamente 200 milagros que ocurren en los *Dialogi*, además de presentar modelos de santidad a la población, era controlar a través del discurso una realidad religiosa que solo era cristiana de nombre. No en vano, la mayor parte de los milagros ocurren en la campiña –razona la autora– donde el control de la Iglesia era menor. Los *Dialogi*, entonces, intentaban cristianizar una realidad sobrenatural en la cual la población de base creía. Se genera, en palabras de la autora, *una nuova identità territoriale*⁸⁷⁹.

Cuando la discusión se daba en torno a los objetivos que había tenido en mente Gregorio al momento de constituir los *Dialogi*, Francis Clark, primero en el fundamental congreso de Chantilly celebrado en 1982⁸⁸⁰ y luego a través de dos volúmenes publicados en 1987⁸⁸¹, volvió a cuestionar la paternidad gregoriana del texto. El autor recibió severos

⁸⁷³ CRACCO, G., “Uomini di Dio e Uomini di Chiesa nell’Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno), *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, v. 12, 1977, pp. 163-202.

⁸⁷⁴ BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno”, *op. cit.* Sus tesis fueron actualizadas, aunque sin cambios sustanciales, en la segunda parte de *Ibid.*, *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *op. cit.*

⁸⁷⁵ CREMASCOLI, G., *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Pàtron, Bologna, 1979.

⁸⁷⁶ CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno, Agostino e i quatri Vangeli”, *op. cit.*

⁸⁷⁷ PRICOCO, S., “Gregorio Magno Scrittore”, *op. cit.*, pp. 51-66.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 64: *Dal punto di vista letterario I Dialoghi sono – è giudizio largamente acquisito – l’opera più importante di Gregorio, il suo capolavoro.*

⁸⁷⁹ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, *op. cit.*, p. 305.

⁸⁸⁰ CLARK, F., “The Authenticity of the Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (Eds.) *Grégoire le Grand*, *op. cit.*, pp. 429-443.

⁸⁸¹ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Brill, Leiden, 1987.

cuestionamientos por parte de especialistas de la talla de Adalbert de Vogüé⁸⁸², Robert Gooding⁸⁸³ y Paul Meyvaert⁸⁸⁴. Otros simplemente desacreditaron la hipótesis y continuaron en la senda tradicional. Todos, no obstante, coincidieron en que el autor no era un improvisado. Obviamente, Clark no dudó en responder las críticas⁸⁸⁵.

En efecto, la obra de Clark era sistemática y trabajaba en dos niveles. En primer término, aspiraba a dismantlar la evidencia externa a los *Dialogi* con el fin de rechazar que el obispo de Roma los hubiera escrito. La operación era compleja ya que debía declarar, por ejemplo, que la epístola III, 50, enviada a Maximiano, donde Gregorio anunciaba explícitamente la escritura de los *Dialogi*, era una falsificación del verdadero escritor del texto⁸⁸⁶, al que denominaba *Dialogist*. Tal misiva ha sido, como bien señaló Giorgio Cracco, un escollo que el polémico autor no pudo superar, dado que no presentó elementos sólidos para rechazar la legitimidad del documento⁸⁸⁷. Pero sí han sido valiosas las revelaciones de Clark sobre la falsedad de la mención a los *Dialogi* en manuscritos tardíos del *Liber pontificalis*, así como también el hecho de remarcar que Isidoro de Sevilla no la mencionó en la lista de obras de Gregorio. Así, –exceptuando la mentada carta– el autor enfatizaba que no habían existido referencias al texto en 90 años⁸⁸⁸. Más problemático fue desestimar la evidencia de Paterio, autor de un florilegio sobre el que hablaremos al abordar las *Homiliae in Hiezechihalem* y de Tajón, obispo de Zaragoza que, en viaje a Roma, había copiado pasajes de obras gregorianas como los *Moralia* y las referidas *Homiliae in Hiezechihalem*. En tales casos, razonaba Clark, se trataba de la copia de materiales no necesariamente editados, que pudieron haber estado al alcance, incluso, del

⁸⁸² DE VOGÜÉ, A., “Grégoire le grand et ses *Dialogues* d’après deux ouvrages récents”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, v. 83, 1988, pp. 281-348 ; *Ibid.*, “Les *Dialogues*, œuvre authentique et publiée par Grégoire lui même”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., pp. 27-40.

⁸⁸³ GOODING, R., “Les *Dialogues* de Grégoire le Grand. À propos d’un livre récent”, *Analecta Bollandiana*, v. 106, 1988, pp. 201-229.

⁸⁸⁴ MEYVAERT, P., “The Enigma of Gregory the Great’s *Dialogues*: A response to Francis Clark”, op. cit.

⁸⁸⁵ CLARK, F., “The Authorship of the Gregorian *Dialogues*: an old controversy renewed”, *The Heythrop Journal*, v. 30, 1989, pp. 257-272; *Ibid.*, “St. Gregory and the Enigma of the *Dialogues*: A Response to Paul Meyvaert”, *Journal of Ecclesiastic History*, v. 40, 1989, pp. 323-346.

⁸⁸⁶ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, op. cit. pp. 65-93.

⁸⁸⁷ CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia sui *Dialoghi* di Gregorio Magno”, *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, n. 27, 1991, pp. 115-124. A pesar de ello y de manifestar su rechazo al núcleo del trabajo de Clark, el italiano termina su artículo agradeciendo el aporte al estudio de los *Dialogi* (literalmente dice “*Thank you, Mister Clark*”).

⁸⁸⁸ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, op. cit., pp. 49-65.

propio *dialogist*⁸⁸⁹. También consideró, con razón, que una mención a los *Dialogi*, en Ildefonso, era producto de una interpolación posterior⁸⁹⁰. En cuanto a la referencia presente en la *vitae patrum emeritensium*, solucionó la cuestión considerando, contra la crítica, que la obra pertenecía al siglo X y no al VII⁸⁹¹.

El segundo volumen estaba consagrado al análisis interno de la obra, en el cual Clark enfatizaba algunas diferencias de estilo y creía detectar pasajes originalmente gregorianos en un texto producido por el *dialogist*. La hipótesis del autor, entonces, era que algún individuo del *scrinium* romano había tomado parte de escritos no publicados y, a partir de ellos, había constituido una obra. El mismo sujeto había, a su vez, falsificado la carta. Ello explicaría, según el autor, no solo que la obra fuera tan diversa al resto de las gregorianas sino también la razón por la que, durante aproximadamente 90 años, las fuentes no daban cuenta de ella. Gregorio I quedaba, así, liberado de su obra más popular.

Como hemos dicho, la tesis de Clark fue rechazada por la mayoría de la crítica. Si bien algunos como Giuseppe Cremascoli consideraron, en principio, el debate abierto⁸⁹², con el tiempo la mayoría se alineó con la antigua tradición⁸⁹³. Entre los escasos especialistas que aceptaron la tesis del inglés, resaltó Robert Gillet⁸⁹⁴.

Pero Clark reaparecería, en 2003, con una síntesis de su posición que ahora contaba con una nueva apoyatura: el descubrimiento realizado por Adalbert de Vogüé, en 1996, de la autoría, por parte de un monje de Cava, del *Comentario al libro de Reyes*, otrora adjudicado a Gregorio⁸⁹⁵. Si el Papa nunca había mentado la *Regla benedictina* –como se hacía en tal obra– era menos probable que hubiera escrito un texto cuyo segundo libro se dedicaba a Benito. Naturalmente, Clark sabía que el vínculo no era mecánico, pero utilizó

⁸⁸⁹ *Ibid.*, pp. 94-111.

⁸⁹⁰ *Ibid.* 112-130.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 131. Wood, sin embargo, nunca dudó de su datación en el siglo VII. Véase a WOOD, I., “Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century: The Example of Mérida”, en HEATHER, P. (ed.), *The Visigoths. From Migrations to the Seventh Century*, Centre of Interdisciplinary Research on Social Stress, San Marino, 1999, pp. 191-223.

⁸⁹² CREMASCOLI, G., “Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una vexata quaestio”, *Benedictina*, v. 36, 1989, pp. 179-192.

⁸⁹³ En escritos posteriores, Cremascoli ya no dudo de la autoría gregoriana de los *Dialogi*. Véase, por ejemplo, CREMASCOLI, G., “Leggere i Dialogi di Gregorio Magno”, en CHIESA, P., *I Dialogi di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 3-14.

⁸⁹⁴ GILLET, R., “Les Dialogues sont-ils de Grégoire?”, *Revue de Études Augustiniennes*, n. 36, 1990, 309-314. También recibió el apoyo de BORCHARDT, C., “The Ongoing debate on the Gregorian *Dialogues*”, *Studia Historiae Ecclesiasticae*, v. 18, 1992, pp. 96-107. Fue considerado concluyente por Werblowsky en su reseña al libro publicada en la revista *Numen*, v. 39, 1992, pp. 109-147.

⁸⁹⁵ Reenviamos, sobre el tema, a la nota n. 17.

el evento para desacreditar a De Vogüé, quien, antes del descubrimiento, había defendido a capa y espada la autoría gregoriana del comentario a *I Regum*. Nuevamente, el libro de Clark fue recibido con respeto, pero su tesis no aceptada⁸⁹⁶. La nueva prueba aportada no era contundente y en efecto, las diferencias entre los *Dialogi* y el *Comentario al libro de los Reyes* eran notorias. No existía ninguna carta que afirmara la escritura de esta obra, así como tampoco había sido mencionada durante siglos. Además, como hemos visto antes, solo existía un manuscrito del comentario de *I Regum*⁸⁹⁷. En virtud de ello, hemos decidido descartar –en línea con el consenso actual– el análisis de tal obra mientras incorporamos el estudio de los *Dialogi*.

En conclusión, creemos que el trabajo de Clark fue otro de los intentos para desligar a Gregorio de una religiosidad difícil de aceptar, tanto para quienes la leen desde el punto de vista confesional, como para quienes la tienen como objeto de estudio científico. Pero, una vez más, creemos que los *Dialogi* muestran la capacidad gregoriana –plasmada en la *Regula pastoralis*– de construir discursos acorde al auditorio. Gregorio no era irracional; era lúcido y flexible. No es necesario salvar a Gregorio de sus *Dialogi*.

Vale la pena cerrar esta sección con una precisa cita de Pietrina Pellegrini:

*Esiste, certo, una distanza fra i Dialogi e le altre opere gregoriane; ma viene superata se si tiene presente che fra la corrispondenza di un pontifice, le riflessioni di un esegeta sulla Sacra Scrittura, le indicazioni di un pastore alla comunità dei fedeli e un racconto agiografico esistono piuttosto differenze che omogeneità, piuttosto dissonanze che armonie*⁸⁹⁸.

⁸⁹⁶ PRICOCO, S., “Le rinnovate proposte di F. Clark sulla tesi dei Dialogi di Gregorio Magno”, *Rivista di Storia del cristianesimo*, v. 1, n. 1, 2004, pp. 149-174. Ya De Vogüé había respondido a otros artículos de Clark donde el inglés vinculaba los sucesos en torno a la autoría de *I Regum* con la problemática de los *Dialogi*. DE VOGÜÉ, A., “Du nouveau sur les *Dialogues* de saint Grégoire ?”, *op. cit.* En la misma línea, GOODING, R., “Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)”, *op. cit.* Un buen estado de la cuestión en IADANZA, M., “Il tema della paternità gregoriana dei Dialogi e la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII. Note per una riconsiderazione della questione” *Benedictina*, v. 42, 2005, pp. 315-334.

⁸⁹⁷ Sobre el particular reenviamos, nuevamente, a la nota n. 17.

⁸⁹⁸ PELLEGRINI, P., “«Differences in ecclesial and religious perspective» fra le opere di Gregorio Magno? Un contributo di storia sociale al problema dell'autenticità dei *Dialogi*”, *Mediterraneo Antico*, v. 2, 2003, p. 568.

Luego de esta larga, pero necesaria, introducción, podemos adentrarnos –antes de analizar el pasaje dedicado a los judíos– en las principales líneas que recorren la obra. El texto, compuesto por cuatro libros, posee una estructura dialógica, en la cual el diácono Pedro pregunta y se asombra ante las narraciones de Gregorio⁸⁹⁹. El interlocutor del obispo, tal como bien señaló Pricoco, parece encarnar el sentido común⁹⁰⁰.

En el primer libro aparecen 12 santos y en el tercero 30. El segundo volumen está completamente dedicado a Benito mientras que el cuarto se destina a clarificar –luego de la pregunta de Pedro– cómo es que el alma sobrevive al cuerpo⁹⁰¹. En este caso, no aparecen santos propiamente dichos, sino historias en las cuales se ve al alma salir de los cuerpos o emanar un agradable aroma al momento de la muerte.

Entre libro y libro, discurren aproximadamente 200 milagros ocurridos, en su gran mayoría, en la Península Itálica. El centro de interés del *Consul Dei* no es la biografía sino los propios hechos milagrosos. Incluso en el caso de Benito lo sobrenatural se impone sobre la figura personal. Una de las grandes paradojas de la obra, es que el milagro, el verdadero protagonista, nunca es definido por Gregorio. El obispo de Roma se limita, en todo caso, a realzar la *virtus* sobre el *signum*⁹⁰², intentando contrarrestar la propia esencia de su texto, en el cual relata, uno tras otro, hechos fuera de toda norma natural.

La exégesis de textos bíblicos está prácticamente ausente; detalle que debemos sopesar al momento de explicar las razón por la cual, en esta obra, las referencias al judaísmo y a los judíos son las menos frecuentes, relativamente, de todo el *corpus* heurístico gregoriano.

Naturalmente, existían modelos previos de hagiografía. Gregorio parece haber conocido –aunque no lo explicita– las *Conlationes* de Casiano y, sobre todo, los *Dialogi* de

⁸⁹⁹ Es valioso aún, sobre el estilo de los *Dialogi*, VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: problemi storico-letterari”, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, v. 108, 1974, pp. 108-122. Véase también, sobre la estructura del texto, a BOESCH GAJANO, S., “ ‘Narratio’ e ‘expositio’ nei Dialoghi di Gregorio Magno”, *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, v. 88, 1979, pp. 1-33. También continúa siendo importante, VINAY, G., *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, Guida, Nápoles, 1978.

⁹⁰⁰ PRICOCO, S. – SIMONETTI, M. (eds.) *Gregorio Magno. Storie di santi e diavoli*, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁹⁰¹ Para el análisis de la estructura de la obra, véase a PRICOCO, S. – SIMONETTI, M. (eds.) *Gregorio Magno*, *op. cit.* También es valiosa la introducción de CALATI, B. – STENDARDI, A. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Dialoghi*, *op. cit.*, si bien el sesgo confesional quita potencialidad al análisis de los autores.

⁹⁰² BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 637. En general, sobre el tema, McCREADY, W., *Signs of Sanctity, Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1989.

Sulpicio Severo. Obviamente, más distante en el tiempo y en el espacio, pueden hallarse ecos de las *Historias de los Monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro y de la *Historia Monachorum in Aegypto* traducida por Rufino. No se puede descartar, tampoco, que haya leído los relatos de milagros presentes en la obra de Gregorio de Tours⁹⁰³.

Volviendo a los *Dialogi*, la multiplicidad de sucesos que discurren allí queda expresada en las elocuentes palabras de Cremascoli: “*Quel che mi sembra impossibile negare è che nei Dialogi c'è proprio tutto*”⁹⁰⁴. Pero más allá de lo variopinto, detrás de cada suceso sobrenatural, existe la voluntad gregoriana de explicitar las fuentes y otorgar verosimilitud al hecho. Así, en el texto, el narrador se ubica en primera persona en varios pasajes, en los cuales cuenta como, en su vida, llegó a conocer cada una de las historias.

¿Quiénes y sobre quiénes operan los milagros? Sobre este tema, los diversos aportes de Boesch Gajano siguen siendo fundamentales⁹⁰⁵. La italiana resaltó que la sacralidad, en los *Dialogi* se encuentra principalmente en hombres vinculados a la Iglesia, tanto a obispos como a monjes. Aparecen laicos, pero son la minoría. Los hechos sobrenaturales que estos individuos –siempre bajo tutela de Dios– llevan a cabo, benefician, principalmente, a los campesinos. Estos son, según Boesch Gajano, los “otros” en los *Dialogi*; sujetos sobre los cuales los santos operan, tanto salvando, como amonestando⁹⁰⁶. Son, en esencia, quienes usufructúan pasivamente la santidad y conforman el escenario en el cual se mueven los hombres sagrados⁹⁰⁷.

Desde el punto de vista socioeconómico, los obispos aparecen detentando una posición relativamente acomodada y los monasterios se erigen como centros de producción donde se encuentra alimento; diferencia palpable con el resto del agro donde el hambre es el protagonista. De hecho, tal como señala Cristina Ricci, el panorama descrito por

⁹⁰³ En general, sobre el paralelismo de los *Dialogi* con otras obras, véase la introducción de PRICOCO, S. – SIMONETTI, M. (eds.) *Gregorio Magno, op. cit.*, pp. 18 ss.

⁹⁰⁴ CREMASCOLI, G., “Leggere i Dialogi di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁰⁵ Sobre el aporte de la autora, véase a ARNALDI, G., “Gregorio Magno e i suoi *Dialogi*: l'intero e una parte. Riflessioni sugli studi gregoriani di Sofia Boesch”, en VOLPATO, A. (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Viella, Roma, 2008. Además de los trabajos ya citados, véase a BOESCH GAJANO, S., “La memoria della santità. Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*, pp. 321-348.

⁹⁰⁶ BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica dei “dialogi” di Gregorio Magno”, *op. cit.*, p. 630.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 632. La idea fue repetida en su libro de 2004.

Gregorio es desolador⁹⁰⁸. En varias narraciones, son campesinos hambrientos los que entran a robar a los monasterios.

El ambiente en el cual discurre la obra es primordialmente agrario. La ciudad está presente, sobre todo Roma, pero ocupa un lugar secundario. En cuanto a las coordenadas espaciales los milagros ocurren principalmente en el centro y norte de la Península Itálica. Ello es llamativo si comparamos con un *Registrum* donde, como vimos, el centro y el sur eran los sitios donde el *Consul Dei* destinaba más esfuerzos. Aquí podemos recordar el planteo de Boesch Gajano que ya expusimos sobre la necesidad gregoriana de controlar la religiosidad en el espacio rural; de darle un carácter oficial y canalizarla hacia la Iglesia. Ahora bien, nos preguntamos: ¿Es probable que Gregorio haya puesto el énfasis en los milagros del norte porque allí tenía menos probabilidades de controlar el espacio a través de sus epístolas? La hipótesis es sugestiva pero, ciertamente, no tenemos elementos para confirmarla y tal análisis excede los objetivos de esta Tesis.

En relación a lo temporal, la mayoría de los milagros se sitúa años antes del episcopado gregoriano, sobre todo en tiempos de Totila y de la posterior invasión longobarda. Pero los hay, también, en la propia temporalidad del narrador. Godos y longobardos se hacen presentes, siempre en términos violentos, robando o asesinando. En efecto, la presencia de los hombres que ingresaron en Italia en el 568 es mucho más nítida aquí que en cualquier otro texto gregoriano, exceptuando al *Registrum* donde, como vimos, tampoco adquieren un rol protagónico⁹⁰⁹. Insistimos, una vez más, en que este tipo de indicios confirma que en los *Dialogi* Gregorio insertó los personajes a los que se enfrentaba diariamente. Si bien el ropaje mítico domina toda la obra, los actores sociales que el obispo de Roma pone en escena son aquellos que verdaderamente interactuaban y habían interactuado en tierras itálicas en el período. Por ello consideramos que los *Dialogi*, aunque poseen un notable sesgo mítico, nos ofrecen un reflejo de la realidad más cercano a cualquier definición que podamos encontrar en las *Homiliae in Evangelia* o en los *Moralia*. Si en el *Registrum* Gregorio nos muestra, involuntariamente, los problemas de la Península,

⁹⁰⁸ RICCI, C., “Economía divina e santità nei *Dialogi* gregoriani”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla, op. cit.*, pp. 257-272.

⁹⁰⁹ Si tomamos la información que nos brinda el *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, descubrimos que los longobardos son nombrados directamente, en el *Registrum* 36 veces y en los *Dialogi* 38. La paridad es, en realidad, aparente, dado que el *Registrum* representa –si nos guiamos por el total de formas– el 21.47% del total de la obra gregoriana, mientras que los *Dialogi* apenas alcanzan el 5.63%. En virtud de ellos, los longobardos aparecen cuatro veces más representados en esta última obra que en el epistolario.

en los *Dialogi* –aquí sí por propia decisión– nos presenta a los sujetos que poblaban no solo su imaginación sino también la propia realidad itálica. Por otra parte, debemos recordar que muchas de las historias narradas por Gregorio habían llegado por vía oral, sin que el obispo hubiera intervenido en su constitución.

¿Para quién escribió Gregorio los *Dialogi*? Vera Paronetto consideró, a causa de la escritura de esta obra, que Gregorio fue, entre otras cosas, *maestro dei semplici*⁹¹⁰. Si en la *Regula* consideraba que los *exempla* estaban destinados a instruir a los incultos⁹¹¹, los *Dialogi* eran una plataforma ideal para ello. Banniard, al analizar la complejidad del discurso gregoriano, ubicó a los *Moralia* en lo más alto y a los *Dialogi* en el otro extremo⁹¹². Pero es evidente que la abrumadora mayoría de los *rustici* no sabía leer. Por tanto, el *Consul Dei* habría constituido su obra para dotar al clero tanto de herramientas para la prédica como de modelos a seguir⁹¹³. Decía Gregorio –lo veremos en el apartado pertinente – que los *Moralia* no estaban destinados para la lectura en público. Es probable que el obispo de Roma hubiera autorizado, en cambio, la lectura de los *Dialogi*. De hecho, como dijimos, varios de los *exempla* desplegados en tal obra habían sido utilizados por el pontífice en las *Homiliae in Evangelia*.

Pasemos, ahora sí, a analizar el modo en el que los judíos son presentados en los *Dialogi*.

LOS JUDÍOS EN LOS DIALOGI

Más allá de la narración que veremos en breve, solo en una ocasión Gregorio menciona a Israel de modo directo. Lo hace, incluso, en medio de una explicación en la cual habla de las pruebas que pone Dios sobre los hombres. En este caso, dice el Papa, Dios reservó a cananeos y filisteos para que probaran a Israel⁹¹⁴. Los judíos hermenéuticos,

⁹¹⁰ PARONETTO, V., *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa, op. cit.*

⁹¹¹ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 6, 18-22. Para el pasaje en cuestión, véase la nota n. 1141.

⁹¹² BANNIARD, M., *Viva voce, op. cit.*, p. 172.

⁹¹³ Sobre los modelos de santidad, aunque más centrado en Gregorio de Tours, también es importante ORSELLI, A., “Modelli di santità e modelli agiografici nell'occidente latino”, *Augustinianum*, v. 39, n. 1, 1999, pp. 169-185.

⁹¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 14, 124-127: *Hinc est enim quod perducto Dominus ad terram promissionis populo, cunctos fortes atque praepotentes aduersarios eius extinguens, Philisteos atque Chananeos diuitius reseruauit ut, sicut scriptum est, in eis experietur Israel*. De aquí, en efecto, que el Señor, cuando llevó al pueblo hacia la tierra prometida, extinguiendo a todos los adversarios fuertes y prepotentes de

exceptuando esta mención, están ausentes del texto; hecho que contrastará con lo que veremos en los tratados donde la protagonista es la exégesis escrituraria.

Pero, tal como adelantamos, existe un judío en medio de los *exempla*. Se trata de la narración sobre un milagro ocurrido a Andrés de Fondi, obispo de tal sede antes de que Gregorio accediera al episcopado. Recordemos que, ya con Gregorio como Papa, un obispo de tal ciudad –Agnelo– había sido convocado para solucionar la disputa en torno a la expulsión de los judíos de Terracina⁹¹⁵. En primer lugar, el *Consul Dei* nos ubica espacialmente:

Cierta día un judío que venía hacia Roma desde las regiones de la Campania, recorría el camino de la Apia. Este, llegando a la cuesta de Fondi, como ya distinguiera que se acercaba la noche y no podía desviarse, descubrió [un lugar], al lado de lo que había sido un templo de Apolo y se dirigió allí para pasar la noche. Aterrándose por [estar] en un lugar de sacrilegios, aunque no tuviera fe en la cruz, procuró, sin embargo, protegerse con el signo de ella⁹¹⁶.

Tenemos, aquí, varios elementos que se prestan a ser analizados. Ante todo, la existencia de un hebreo que viaja entre la región de Campania y Roma. El escenario es, sin dudas, verosímil. Hemos visto, en el *Registrum*, comerciantes judíos que se desplazaban entre Nápoles y la Galia, pasando, seguramente, por Roma. Cierta es que la ciudad del sur no era parte del camino de la Apia; no obstante, el judío pudo haberla alcanzado a la altura de *Sinuessa*, punto en el cual el mentado camino se alejaba de la costa. Tampoco es necesario creer que el hebreo provenía desde Nápoles; recordemos que la Apia pasaba también por Venosa, sitio donde, como hemos señalado en el apartado sobre la epigrafía, existía una concentración importante de judíos.

él, reservó por largo tiempo a los filisteos y cananeos, para que, según está escrito, *en ellos Israel sea probado*. La referencia es a *Jueces* 3, 1.

⁹¹⁵ Remitimos a la sección dedicada a las sucesivas expulsiones de sus casas de estudio que habían sufrido los judíos de Terracina.

⁹¹⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 7, 19-25: *Quadam uero die Iudaeus quidam ex Campaniae partibus Romam ueniens, Appiae carpebat iter: qui ad Fundanum cliuum perueniens, cum iam diem uesperiscere cerneret, et quo declinare possit minime reperiret, iuxta Apollonis templum fuit ibique se ad manendum contulit. Qui ipsum loci illius sacrilegium pertimescens, quamuis fidem crucis minime haberet, signo tamen se crucis munire curauit*. Traducción propia.

Recordemos que, además de las epístolas sobre los traficantes de esclavos que referían a Nápoles, contamos con el comerciante hebreo que había adquirido bienes en la iglesia de Venafro. Esta ciudad, si bien no costera, se encuentra aproximadamente en la misma latitud que Fondi y Terracina. Así, tenemos otro elemento para creer que existían, en tal región central, asentamientos judíos. Resaltemos que aunque Fondi no aparezca como un sitio con habitantes hebreos, el judío de los *Dialogi* entra en la ciudad y habla con el obispo local, hecho que podría manifestar, en la cosmovisión de Gregorio, familiaridad. Tal ciudad, a su vez, era un núcleo costero y se encontraba, también, en el itinerario de la Apia. Por más de que dudemos de la historia en su conjunto, debemos conceder que las coordenadas espacio-temporales son verosímiles.

Es pertinente marcar, también, que el judío proviene de la Campania y va hacia Roma. Parece moverse entre ciudades. Más aún, el escenario en el que transcurre la segunda parte de la historia es, insistimos, la ciudad de Fondi. ¿Es posible explicar la ausencia de judíos en los *Dialogi* en base al carácter urbano de los hebreos en contraste con el escenario rural de la obra? La hipótesis es sugestiva pero, ciertamente, hemos comprobado que no solo existían hebreos en condición de colonos –hecho que Gregorio conocía– sino también que había una sinagoga ubicada en una zona primordialmente agrarias. Sí podemos conceder que, al igual que en el *Registrum*, los judíos de mayor visibilidad eran aquellos que habitaban en urbes.

En cuanto a la realización del signo de la cruz por parte del judío, podemos realizar dos lecturas. La primera es la que enfatiza determinado nivel de sincretismo en la población de la época; sincretismo conocido, o bien por Gregorio, o bien por los creadores de la historia. Hemos visto, en diversos textos, como algunos cristianos adoptaban costumbres judías; no es inverosímil que los judíos adoptaran elementos de la religiosidad cristiana. El valor mágico que podría haber atribuido el judío de la narración al signo de la cruz, pudo haberse conjugado con la portación de otros talismanes y elementos de protección. Podemos conceder, sin embargo, una lectura más simple: la señal de la cruz, incluso realizada por un no creyente, será, como veremos, esencial para la conformación del relato.

Gregorio continúa narrando como, en medio de la noche, el judío presencia, sin ser advertido, una reunión de espíritus malvados. Cada uno de ellos explicaba, a una especie de líder al que rendían cuentas, qué mal había hecho. Uno de los espíritus afirmó, orgulloso,

que había infundido en el obispo Andrés el deseo por una mujer que lo auxiliaba, llegando, incluso, a inducirlo a dar una suave palmada en la espalda de ella, a lo cual el líder lo exhortó a finalizar la tarea comenzada⁹¹⁷.

Pero la presencia del hebreo es detectada por los espíritus:

Cuando el judío, que había llegado allí, observaba esto y con la ansiedad de un gran miedo, se agitaba, el espíritu que lideraba allí a todos los demás, ordenó que buscaran quién era aquel que había osado permanecer en el templo. Los espíritus malignos procedieron buscando minuciosamente y vieron al que estaba marcado con el misterio de la cruz. Admirados, dijeron: “¡Ay! ¡Ay! ¡Un vaso vacío y, sin embargo, está marcado!”⁹¹⁸ Anunciando esto a los otros, toda la turba de espíritus malignos desapareció⁹¹⁹.

Corroboramos, aquí, como, en la cosmovisión de la época, la cruz poseía un efecto exorcizante, incluso cuando el gesto era realizado por un hebreo. Tal práctica, dijimos, es funcional a la estructura de la narración. Es, en efecto, uno de los modos posibles de incluir al judío en ella. Porque, como veremos, el hebreo es el protagonista y salvador de esta historia. Hubiese sido difícil incluirlo, para Gregorio –o para la oralidad de la que abreva– si no se hubiese persignado, anticipando, así, su acercamiento al cristianismo, que se cerrará con su propia conversión.

La expresión que se pone en boca de los espíritus es interesante: *Vas uacuum et signatum*. El judío es juzgado como un ente vacío. Si bien la carga de tal valoración es negativa, se acerca a un contenido neutral. Está vacío; pero no es un enemigo. Más aún, con la marca de la cruz ya adquiere algún grado de sacralidad y los demonios le temen. Esta ponderación nos acerca, si bien tangencialmente, a la praxis gregoriana sobre los hebreos que hemos visto en el *Registrum*. Cuando los judíos no ejercían prácticas que afectaban al

⁹¹⁷ *Ibid.*, 26-41.

⁹¹⁸ La expresión exacta, como veremos en breve, es *Vas uacuum et signatum*. Si bien, literalmente, la traducción es: “Un vaso vacío y marcado”, nos hemos decidido por “Un vaso vacío y, sin embargo, está marcado”, dado que la idea de la expresión es contrastar *uacuum* con *signatum*.

⁹¹⁹ *Ibid.*, 47-54: *Cumque Iudaeus qui aduenerat hoc uigilans cerneret, et magnae formidinis anxietate palpicaret, ab eodem spiritu qui cunctis illic obsequentibus praeerat iussum est ut requirerent quisnam esset ille qui iacere in templo eodem praesumpsisset. Quem maligni spiritus pergentes, et subtilius intuentes, crucis mysterio signatum uiderunt, mirantesque dixerunt: «Vae, uae, uas uacuum et signatum». Quibus hoc renuntiantibus, cuncta illa malignorum spirituum turba disparuit.* Traducción propia.

cristianismo, se les permitía continuar con sus actividades. Solo eran considerados enemigos cuando presentaban un perfil expansivo. Convertirlos era deseable, pero no urgente. “Vacíos”, podían existir mientras no alteraran los equilibrios de la Iglesia. “Vacíos”, eran recipientes aptos para ser llenados con la fe y ser incorporados a la feligresía⁹²⁰.

Otro elemento a resaltar es que el judío no aparece confabulado con el diablo y sus secuaces sino, en efecto, opuesto a ellos⁹²¹. Tal cuestión muestra un claro contraste con lo observado en las obras gregorianas que veremos a continuación donde se menta la asociación entre judíos, diablo y anticristo. Ello coloca el registro utilizado para referir a los hebreos más cerca del *Registrum* que de los *Moralia*, o los cuerpos homiléticos.

La historia continúa con el judío dirigiéndose a la iglesia de Fondi, en la cual ingresa para hablar con el obispo Andrés. Tenemos, aquí, otro elemento interesante: un hebreo ingresando a una iglesia. Hemos visto algunos cánones prohibiendo tal práctica y otros incentivándola. La asistencia a casas de culto de la religión alternativa existía tanto entre cristianos como entre judíos. No obstante aquí se trate del ingreso con el fin de contactar al obispo, recordemos que, con el mero hecho de hacerlo, el judío estaba contrariando la propia legislación mosaica. Más importante, a Gregorio no parece llamarle la atención la actitud del hebreo.

Pero la escena es aún más llamativa ya que el judío interpela al sacerdote:

⁹²⁰ Jacques Le Goff, analizando el *Alphabetum narrationum*, compilación de *exempla* producida a principios del siglo XIV, se topa con la narración de Gregorio aquí estudiada, junto a otras cuatro historias que involucran a judíos. Si bien el francés no hace un análisis minucioso, concluye que los hebreos no son vilipendiados en la compilación, dado que aún eran vistos como objetivo de potenciales bautismos: *Senza dubbio è a causa di questo orizzonte che gli ebrei vengono vilipesi nei nostri exempla; ma vi fanno più la figura di infelici e di ridicoli che di veramente odiosi. Arnoldo di Liegi ha persino ripescato, mi si passi il termine, l'ebreo col segno di croce di Gregorio Magno, cristiano inconsapevole. Se gli ebrei proposti dai predicatori agli ascoltatori cristiani sono terreno di caccia per il battesimo, non bisogna troppo denigrarli. Il battesimo può salvare gli smarriti, gli ignoranti, non i demoni. Ma dietro questa volontà di gestire un'immagine dell'ebreo capace di salvezza trovano posto le immagini, le mentalità, le pratiche di una cristianità che, di fronte allo scacco della conversione e quando si allontanerà l'orizzonte escatologico, avrà bello pronto il suo dossier per passare dalla polemica alla ghettizzazione e alla persecuzione violenta.* LE GOFF, J., “L'ebreo negli exempla medievali: il caso dell'Alphabetum narrationum”, en *Ibid.*, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente Medievale*, Roma, Laterza, 1983, p. 160.

⁹²¹ Pricoco señalaba que, en este pasaje, se observaba como el judío aún no había sido demonizado. No obstante, el italiano olvidó remarcar que en otras obras gregorianas que veremos a continuación, los judíos sí aparecen vinculados al diablo. PRICOCO, S. – SIMONETTI, M. (eds.) *Gregorio Magno, op. cit.*, p. 378.

El judío que había visto estas cosas, inmediatamente se levantó y, con apuro, se dirigió hacia el obispo. Lo encontró en su iglesia, lo apartó del resto y le preguntó qué tentación lo había presionado. Pero el obispo no quiso confesar la tentación con la que había sido abrumado. Como aquel [el judío] le dijera que él [Andrés] había puesto sus ojos de despreciable pasión en la sierva de Dios y el obispo lo negara, agregó, diciendo “¿Por qué niegas esto sobre lo que te interrogo, si en la víspera de ayer, sin dudas, fuiste llevado al punto de, mediante una palmada, golpear las partes posteriores de ella?”⁹²².

No solo entra en la iglesia sino que, en lugar de narrarle el hecho, comienza indagándolo, como haría un juez frente a un reo. Gregorio se había manifestado en contra de la desobediencia, tanto en los *Moralia* como en la *Regula*. Los súbditos, decía, no debían hablar mal de sus gobernantes ni pública ni privadamente. Cierto es que el judío aparta al obispo para evitarle el oprobio público, pero también es cierto que primero lo prueba y solo después de que miente e incurre en otro pecado, le presenta la “evidencia”. En una inversión de roles, el judío adquiere el rol del predicador, amonestando y llevando a la reflexión, mientras que el verdadero obispo actúa pasivamente, defendiéndose de las acusaciones.

Para afianzar su posición, el hebreo narra a Andrés el modo en el que se había enterado de su pecado. La reacción del obispo es contundente:

Aquel conociendo estas cosas, se lanzó hacia la tierra y comenzó a orar. Pronto, expulsó de su residencia no solo a la mencionada sierva de Dios, sino también a todas las mujeres a su servicio con las que habitaba. En el mismo templo de Apolo construyó inmediatamente un oratorio para el

⁹²² GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, 55-74: *Iudaeus uero qui haec uiderat, ilico surrexit atque ad episcopum sub festinatione peruenit. Quem in ecclesia sua repperiens, seorsum tulit, qua temptatione urgueretur inquisiuit. Cui confiteri episcopus temptationem suam uerecundatus noluit. Cum uero ille diceret quod in illa tali Dei famula prauis amoris oculis iniecisset atque adhuc episcopus negaret, adiunxit, dicens: «Quare negas quod inquireris, qui ad hoc usque uespere hesterno perductus es, ut posteriora illius alapa ferires?» Ad quae nimirum uerba deprehensum se episcopus intuens, humiliter confessus est quod prius pertinaciter negauit.* Traducción propia.

beato apóstol Andrés y se abstuvo completamente de toda tentación de la carne⁹²³.

Varios aspectos merecen comentario. En primer término, el obispo se prosterna con el judío cerca. No lo expulsa ni lo insulta. Acepta su mensaje e indirectamente lo autoriza como vehículo divino. En segundo lugar es interesante ver como un viejo templo de Apolo, en desuso obviamente, es convertido en un oratorio, en un claro gesto de resacralizar un área a la cual, tal vez, algunos campesinos continuaban considerando sagrada o, cuanto menos, misteriosa.

Pero la historia necesitaba un cierre. De haber terminado aquí, con el judío persistiendo en su religión, la narración hubiese perdido fuerza. Ciertamente es que la terquedad adjudicada al judaísmo podría haber explicado que, luego del milagro, el hebreo continuara su senda. Pero el final del *exemplum* concluye con la conversión:

Al judío, con cuya visión y repreensión fue salvado, [Andrés] llevó hacía la eterna salvación. Pues imbuido en los sacramentos de la fe y purificado con el agua del bautismo, lo guió hacia el seno de la Iglesia. Así, sucedió que el mismo hebreo, mientras proveyó a la salvación de otro, alcanzó la propia y el Dios omnipotente guió hacia la recta vida a uno que había cuidado la recta vida de otro⁹²⁴

El desenlace es claro. El héroe termina convirtiéndose al cristianismo. Ya, desde el momento en el que se persignó y entró en la Iglesia, el judío desconocido había mostrado tendencias hacia, en términos del relato, la piedad. El propio hecho de ir a comunicar al obispo la noticia es una señal del interés por la salvación de un cristiano. El rol del protagonista es completamente validado, incluso el acto de increpar a la máxima autoridad de la iglesia local. Tal cuestión llevó a Cracco Ruggini a afirmar sobre este pasaje, en una

⁹²³ *Ibid.*, 68-73: *Quod ille agnoscens, se ad terram protinus in orationem dedit. Moxque de suo habitaculo non solum eandem Dei famulam, sed omnem quoque feminam, quae in eius illic obsequio habitabat, expulit. In eodem uero templo Apollinis, beati Andreae apostoli repente oratorium fecit, atque omni illa tentatione carnis funditus caruit.* Traducción propia.

⁹²⁴ *Ibid.*, 74-80: *Iudaeum uero, cuius uisione atque increpatione saluatus est, ad aeternam salutem traxit. Nam sacramentis fidei imbutum, atque aqua baptismatis emundatum, ad sanctae Ecclesiae gremium perduxit. Sicque factum est ut Hebraeus idem, dum saluti alienae consuluit, perueniret ad suam, et omnipotens Deus inde alterum ad bonam uitam perduceret, unde in bona uita alterum custodisset.* Traducción propia.

nota al pie de un *paper* ya clásico: “*Era questo il pio sogno ecumenico di Gregorio: ebrei e cristiani uniti nella demonizzazione del paganesimo*”⁹²⁵. Creemos que la autora exageraba en su posición. Si bien Gregorio bregó por incorporar a los judíos, la temática, como afirmaremos en breve, no lo obsesionaba al punto de ver realizada en la unión entre judíos y cristianos, un sueño. Por otra parte, tampoco el paganismo, en la obra gregoriana, es visto con gran preocupación.

Debemos rescatar, también, los comentarios que hizo Pricoco al pasaje aquí analizado. El italiano enfatizaba que la historia poseía varios componentes típicos: la conjura de espíritus malignos, el escenario nocturno, la tentación del hombre de Iglesia, el templo de Apolo y el signo de la cruz como elemento de salvación, entre otros ingredientes típicos de las narraciones fantásticas de la época⁹²⁶. Resaltaba, además, los paralelismos que podían hallarse con pasajes de las *Conlationes* de Casiano y de la *Historia Ecclesiastica* de Rufino⁹²⁷. De todos modos, la articulación de estos elementos alrededor de un judío sí era original. Pasemos, ahora, a las conclusiones.

LOS JUDÍOS EN LOS *DIALOGI*: CONCLUSIONES

Advertiremos, cuando realicemos el análisis estadístico de las referencias a judíos en la próxima sección, que en los *Dialogi* es donde estos aparecen menos representados. Hemos visto, en efecto, solo una narración sobre hebreos y apenas una mención a los judíos hermenéuticos. ¿A qué podemos atribuir esta escasísima representación? Aunque será materia de los capítulos siguientes, podemos adelantar aquí que la cantidad de menciones a hebreos depende, en la obra gregoriana, del tipo de texto. Hemos visto que los judíos históricos aparecen en el *Registrum* solo cuando existe una necesidad de solucionar problemas. Pero en tal obra, al igual que en los *Dialogi*, los judíos hermenéuticos, aquellos hebreos bíblicos que configuran la espina dorsal de la literatura *adversus Iudaeos*, están ausentes. ¿Qué característica comparten dos textos tan diferentes como el epistolario y los *Dialogi*? En ninguno de los dos Gregorio Magno hace un uso extensivo de la exégesis

⁹²⁵ CRACCO RUGGINI, L., “Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico”, *op. cit.*, p. 23, n. 16.

⁹²⁶ PRICOCO, S. – SIMONETTI, M. (eds.) *Gregorio Magno, op. cit.*, p. 376

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 378.

bíblica. En el *Registrum* escribió epístolas claras y contundentes, las que, lejos de la disquisición teórica, se orientaban a solucionar problemas prácticos. En los *Dialogi* las narraciones de milagros se suceden una tras otra y la Biblia ocupa un rol secundario, excepto en el cuarto libro donde, incluso, la interpretación de las Escrituras es escasa.

Entonces, en textos donde la hermenéutica está ausente, los judíos hermenéuticos desaparecen. En una línea similar encontraremos –lo veremos más adelante– a la *Regula pastoralis*. En estas obras de índole práctica, aparecen solo judíos concretos, los cuales, como vimos en el *Registrum*, representaban un problema secundario para el Papa. Los *Dialogi* nos suministran, en esta línea, otra prueba de su escaso interés en la temática judía. Cuando veamos la *Regula* descubriremos como, tampoco allí, se preocupaba el *Consul Dei* por los hebreos.

Ahora bien, ¿cuál es la imagen de los judíos en los *Dialogi*? Es, en principio, menos negativa que la que suministrarán textos como los *Moralia* o las *Homiliae*. Ya hemos visto en el *Registrum* que solo cuando los hebreos presentaban un perfil expansivo o desafiaban la normativa imperante, Gregorio Magno aplicaba epítetos negativos y adoptaba posturas hostiles. En general, ante un judaísmo pasivo, prefería mantener el *statu quo* y lo manifestaba discursivamente a través de un trato neutral a los hebreos.

En los *Dialogi*, si bien bajo ropaje mítico, la ponderación es similar. El judío, del cual no se dice nunca el nombre, no recibe ningún epíteto: es simplemente, *Iudaeus* o *hebraeus*. No se lo vincula a una *superstitio*, no se lo crítica por el hecho de ser judío. Tampoco es un enemigo: teme a las reminiscencias paganas como cualquier cristiano; los demonios lo hostilizan; trata de ayudar al obispo local. La ponderación, en última instancia, es neutral. Que los demonios lo vean como “vacío”, es, como dijimos, un indicador de la postura del *Consul Dei*.

No debemos olvidar, sin embargo, que no tenemos certezas sobre el origen de esta historia. Bien puede haber sido inventada por Gregorio, bien puede haber llegado a sus oídos a través de la narración de otro. No obstante, más allá de tal cuestión, Gregorio la consideró apropiada para insertarla en relatos que instruirían al pueblo. Era, en todo caso, coherente con la forma de actuar que pudimos observar en el *Registrum*. En tal sentido, el tema judío otorga, creemos, otra prueba de que esta *embarazosa obra* es hija de la pluma de Gregorio.

Es momento de exponer las conclusiones que ha arrojado la pesquisa sobre los judíos históricos a partir del análisis del *Registrum epistularum* y, en menor medida, de los *Dialogi*. El estudio habilitó, como hemos visto, tres aproximaciones, si bien asociadas, diversas. En primer término, la aprehensión de varios aspectos de la dinámica de las comunidades judías en el período. Por otra parte, pudimos observar el modo en el que judíos y cristianos se relacionaban. Por último, íntimamente vinculado, clarificamos las políticas implementadas, frente a los judíos, tanto por Gregorio Magno como por otros hombres de Iglesia.

Comencemos por la realidad de los colectivos judíos en el período que atañe al epistolario. Ya hemos demostrado, con el concurso de la epigrafía y de la arqueología, la continuidad del asentamiento judío en la región, en condiciones que contrastan con las que la legislación parecía delinear. Así, por ejemplo, detectamos una sinagoga monumentalizada en el sur de la Península en pleno siglo VI. Observamos, también, la incipiente utilización del hebreo en la Venosa del mismo período, uso que podría señalar, dijimos, el comienzo de un proceso de rabinización y hebraización en los colectivos mosaicos, primero de la Italia meridional, luego del resto de la región.

El *Registrum* ofrece, como vimos, una cuantía de información valiosísima. En general, permite demostrar el grado de interconexión que existía entre comunidades judías distantes; conectividad que otorga herramientas para inferir cierto grado de homogeneidad cultural entre los hebreos de regiones galas e itálicas, así como también para explicar los canales por los cuales habría avanzado el proceso de rabinización y hebraización, aún incipiente en el período. Las comunicaciones en general, por otra parte, parecen fluidas dado que detectamos a judíos de ciudades como Cagliari o Nápoles que se acercaban a Roma para exigir soluciones a sus problemas. La presencia de vasos comunicantes entre diversos colectivos judíos, insistimos, fortalece la posición que, si bien acepta particularidades regionales de cada judaísmo, considera la presencia de un nivel significativo de uniformidad religiosa, al menos a escala macroregional.

En línea con la esfera cultural –área en la que el *Registrum* aporta menos información– la onomástica nos presenta un panorama donde –si bien la evidencia es

escasa– aún predomina el nombre grecolatino y, por ende, estamos ante un escenario aún distante de la hebraización detectada en los siglos posteriores, primero en la epigrafía, luego en la literatura. Menos elementos poseemos para inferir el lenguaje cotidiano de los judíos, el cual parece, según las escasas pruebas, haber sido el del común de la población. Nada nos dice Gregorio sobre la organización interna de las comunidades judías y, menos de las prácticas religiosas de los hebreos. Solo podemos deducir, a través de las actividades de Nasas, que existían individuos por fuera del control de las autoridades comunitarias.

La geografía judía visualizada en el epistolario, revela la importancia de los asentamientos en el centro y sur de la Península –sobre todo en Sicilia– en concordancia con el repertorio epigráfico. Pone en evidencia, asimismo, la preponderancia de los núcleos urbanos costeros como sitios preferentes de establecimiento judío, aunque revela la permanencia de hebreos en calidad de terratenientes y colonos. Nos permitió observar, también, la existencia de espacios con una demografía judía más densa –como Palermo donde se hallaban diversos complejos sinagogales– y otros con una presencia menor –situación de Terracina donde apenas había un sitio para reunirse. A pesar de la diferencia, debemos conceder que los judíos de ambos conglomerados lograron respuestas similares por parte de Gregorio Magno.

Volviendo a la importancia de los nodos costeros, es indudable que el comercio era una actividad significativa para un número considerable de judíos. Incluso, cuando se menciona a un hebreo en una ciudad lejana del mar –Venafró– se trata de un comerciante. La epigrafía demostraba, también, la trascendencia de las ciudades vecinas al mar y su principal excepción –Venosa– ocupaba un rol central en las rutas comerciales. No hemos deducido, de ello, que el intercambio de bienes fuera la principal actividad de los judíos, pero es innegable que su visibilidad en el *Registrum* es mayor a la de otros tipos de trabajo. Ciertamente es que hemos relevado a colonos y a terratenientes así como también se sugería la presencia de esclavos entre los judíos. Probablemente, como afirmamos en base a evidencia visigoda, hayan existido en la Italia de Gregorio Magno artesanos hebreos. Pero esta diversidad ocupacional, como vimos, no debe ocultarnos que los comerciantes judíos, en relación a otras actividades reseñadas por Gregorio, ocupan más de la mitad de las referencias. Aunque debemos insistir en que el comercio era una tarea con mayor visibilidad dada su importancia, no solo en el contexto itálico sino también en relación a las

preocupaciones de Gregorio Mango, es válido repetir que la diversidad ocupacional que presenta el *Registrum*, evidencia una preponderancia de actividades vinculadas a la órbita de la circulación.

Debemos retornar a la sugerencia de Boesch Gajano, referida al potencial impulso, generado a partir de las políticas de Gregorio Magno, de la especialización de los judíos en el comercio. Hemos afirmado ya que más que una defensa gregoriana de los hebreos dedicados al mercadeo, se trataba de la protección de individuos con recursos, cuyo deterioro podía alterar el delicado equilibrio peninsular. No solo protegía Gregorio a los comerciantes de esclavos judíos, cuyos servicios eran necesarios, sino también a los terratenientes de Luni, en un contexto en el cual, recordemos, las hambrunas eran habituales.

Para explicar la centralidad del comercio y, sobre todo, su posterior crecimiento en ámbitos judíos, un factor vital es la fortaleza demográfica de los colectivos urbanos. Conglomeraciones hebreas como las napolitanas, romanas, palermitanas e, incluso, la más discreta terracinense, ofrecían mayor capacidad de resistencia frente a presiones, que aquella que podían ofrecer los colonos judíos, probablemente dispersos. El comercio, asentado en las urbes y aceitado con las conexiones entre colectivos judíos distantes –se demostrará con el tiempo– ofrecía mejores posibilidades de supervivencia a la religión de Moisés, más allá de las políticas coyunturales de las autoridades. Si a ello sumamos que la existencia de un conjunto numéricamente importante de judíos en las ciudades garantizaba un entorno de contención, podemos comprender por qué, acorde avancen los siglos, encontraremos más comerciantes y menos terratenientes o campesinos de religión judía. La acción de Gregorio evidencia tal realidad, dado que es precisamente frente a los colonos cuando demuestra un mayor interés en las conversiones.

Naturalmente, para explicar la importancia del comercio judío en los tramos finales del primer milenio, existen otras variables, vinculadas –sobre todo– a medidas tomadas por las autoridades de cada región. Pero el *Registrum* revela, de todos modos, que ya hacia finales del siglo VI la situación política y social favorecía la pervivencia del comercio mientras minaba las bases de los vínculos de los judíos con el agro. Ciertamente es que decisiones como las gregorianas –sumadas a la ausencia explícita de prohibiciones para la compra de tierra– permitieron, también, la permanencia de terratenientes judíos –

comprobada, a pequeña escala, en siglos posteriores– pero dicha continuidad se hizo cada día más difícil dada la inferioridad jurídica de los judíos, sumado a la menor importancia que revestían para la economía de cada región y a la probable pérdida de peso político por dispersión geográfica⁹²⁸; diferencias claras con colectivos urbanos vinculados al comercio.

El segundo núcleo que hemos analizado, es el de las relaciones entre judíos y cristianos. En líneas generales, es una obviedad necesaria afirmarlo, los judíos se encontraban en una posición de inferioridad jurídica respecto de los cristianos, así como también en un estado de mayor vulnerabilidad. Más allá de la oposición de individuos como Gregorio al ejercicio de la violencia contra ellos, el *Registrum* nos muestra que en un período de 14 años, 3 ciudades sufrieron usurpaciones de sinagogas, de las cuales en una –Palermo– habían sido tomados varios complejos sinagogales y en otra –Terracina– los judíos habían sido expulsados en dos ocasiones de su lugar de reunión. Aunque las sinagogas podían ser reparadas –como en la Génova de Teodorico– reubicadas –como manifiesta Gregorio en sus epístolas– o incluso monumentalizadas –recuérdese que la sinagoga de Bova Marina había sido embellecida, contra la ley, en pleno siglo VI– lo cierto es que los ataques registrados en el epistolario, sumados a las perturbaciones que sufrieron los judíos a la hora de realizar sus celebraciones en Nápoles, nos llevan a tomar distancia de la corriente optimista que ve en este período un lapso de paz para los judíos.

En el balance, Gregorio, respetando las normas o reinterpretándolas cuando fue necesario, protegió a los hebreos, siempre y cuando no intentaran expandirse. Pero la posición gregoriana, que puede ser asimilada a la de Agustín o a la de Teodorico, no era la única. Existían hombres como Avito de Clermont o Víctor de Palermo, que consideraban que los judíos debían ser convertidos, expulsados o atacados. Esta diversidad actitudinal explica la razón por la cual comunidades judías cercanas entre sí, podrían sufrir destinos muy diversos. Guy Stroumsa, en su análisis del radicalismo religioso, expresó que el acercamiento al Nuevo Testamento podía justificar tanto acciones pacíficas como violentas, líneas que definió como irénica y erística respectivamente⁹²⁹. El Cristo que insta a amar al

⁹²⁸ Insistimos en que no necesariamente los terratenientes judíos hayan vivido en sus fincas; hecho posible pero no comprobable.

⁹²⁹ STROUMSA, G., “Le radicalisme religieux du premier christianisme: contexte et implications”, en PATLAGEAN, E. – LE BOULLUEC, A. (eds.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Lovaina-Paris, 1993, pp. 357-382.

prójimo en *Marcos* 12, 31⁹³⁰, contrasta con el que asegura, en *Mateo* 10, 34 que no había venido a traer la paz sino la espada⁹³¹. Si bien el historiador israelí aplicaba estos conceptos al cristianismo inicial y consideraba que, con la politización del cristianismo en el siglo IV d.C., se había impuesto la tendencia erística, pasando de ser una religión radical a una intolerante, consideramos que estas dos líneas siguieron operando hacia dentro del cristianismo.

Incluso en un mismo sujeto, como en el caso de Gregorio, podían convivir lo irénico y lo erístico, aplicando políticas moderadas frente a los judíos o violentas ante los paganos. En una misma ciudad, como en Cagliari, nos encontramos con la toma de una sinagoga y, a su vez, hombres de Iglesia devolviendo esclavos cristianos a poseedores judíos. Como vimos, al momento de decidir las políticas sobre los judíos, no solo pesaban presupuestos teológicos sino también variables sociales, políticas y económicas que cambiaban según cada geografía y coyuntura, así como también divergía la ponderación de estas que realizaba cada individuo con poder decisorio sobre el destino de los hebreos. En la siguiente sección veremos que, más allá de las condiciones reales, el discurso cristiano poseía trazos de antijudaísmo; no obstante, cuando se debían implementar políticas reales, hombres de Iglesia como Gregorio Magno podían trascender el propio bagaje antijudío que portaba su mensaje cristiano.

Estas lógicas dispares quedaban expresadas, entendemos, en el par *irrationabiliter / rationabiliter* con el que Gregorio repudiaba algunas usurpaciones de sinagogas. Aquello que para Gregorio era irracional, para otros hombres de Iglesia como el obispo de Terracina, no solo era racional sino que también representaba un acto piadoso. Más aún, la expulsión de una comunidad judía entera podía ser perfectamente explicada a través de la interpretación de las Sagradas Escrituras y de diversos tratados teológicos realizados por hombres como el propio Gregorio Magno.

Esta dualidad observable entre los individuos con poder efectivo, también se detecta en el común de la población. En Cagliari el neoconverso Pedro había sido auxiliado por otros individuos –con toda seguridad, cristianos– para tomar la sinagoga local. Es difícil pensar, a su vez, que las acciones en Palermo y Nápoles no hayan contado con el concurso

⁹³⁰ *Marcos* 12, 31: El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que estos.

⁹³¹ *Mateo* 10, 34: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada”.

de algunos sectores de la feligresía. Habíamos visto, en los relatos de Casiodoro y del Anónimo Valesiano que varias personas habían participado en la destrucción de las sinagogas de Roma y Rávena. Aún más cercano temporalmente a Gregorio, en la Clermont de Avito la casa de culto judía había sido atacada por el pueblo en procesión. Es posible que existieran –difíciles de observar en las fuentes– actos de violencia de baja intensidad. Se podría pensar, incluso, que el hecho de que a Nostamno no se le devolviera el pagaré tuviera relación con su condición de judío. No obstante, es imposible, en este caso, superar el plano hipotético.

Pero detrás de esta violencia encontramos un cotidiano de intercambios, no solo en el plano económico y social sino también en el propiamente religioso. Los cánones mencionaban comidas en común y casamientos mixtos. Gregorio de Tours evidenciaba la asistencia de cristianos a médicos judíos y algunas discusiones entre miembros de ambas religiones. La *Lex Visigothorum*, como vimos, intentará evitar el encubrimiento de los neoconvertos por parte de cristianos viejos. En el *Registrum* analizamos intercambios económicos que en algunos casos incluían a miembros del bajo clero y a funcionarios públicos. Observamos, también, una situación donde individuos de ambos colectivos religiosos participaban en el mismo culto y vimos la posible influencia de prácticas judías en el común de la población cristiana. El mismo hecho de que los judíos se apersonaran ante el pontífice para hacer reclamos o que un funcionario sículo haya actuado en connivencia con un judío que atentaba contra la ley, nos hablan de un contacto fluido. Que hombres de Iglesia hayan devuelto a esclavos cristianos refugiados en iglesias a sus dueños jurídicos judíos, revela como los hebreos eran, incluso para parte del clero, sujetos casi en igualdad de condiciones que el resto de los cristianos. Insistimos, de todas formas, en que es aún más difícil mensurar los contactos cotidianos entre judíos y cristianos que no involucraran instancias de poder. Solo la normativa conciliar que trataba de limitarlos o relatos aislados con fines didácticos nos permiten llegar a la interacción entre “los de abajo”. El único modo en el cual una comida en común entre judíos y cristianos hubiera estimulado a Gregorio a escribir una epístola, hubiese sido una riña, un asesinato o el intento por parte de los judíos de convertir en medio del convite a los cristianos o hacerlos partícipes de alguna práctica religiosa mosaica.

Los judíos, naturalmente, jugaban sus cartas. En algunos casos, incluso, incurrían en actos de violencia o desafío como parece detectarse en la Roma de Teodorico, en la Clermont de Avito o en la Sicilia del *Consul Dei*. La acción directa, sin embargo, encontraba escollos legales, coacción y una inferioridad numérica a la hora de medir fuerzas. Los hebreos parecen priorizar, en este marco, la apelación a las autoridades –vimos pedidos a Teodorico, Gontrán y Gregorio, para nombrar a algunos– o la resistencia a través de la reivindicación de las leyes, no solo las referidas a ellos sino las generales, tal como parece ser el caso de la disputa contra la neoconversa Johanna. Otro mecanismo, más silencioso y pasivo, era el discurso anticristiano intracomunitario, orientado a frenar la sangría de miembros hacia el cristianismo. De eficacia reducida pero, de todos modos, significativa, eran oraciones como la *Birkat Haminim* o textos como *Toledot Yeshu*. En el epistolario, insistimos, este tipo de respuestas no puede ser bien mensurado, aunque sí queda en claro que los judíos recurrían a Gregorio o negociaban con las autoridades locales a la hora de garantizar el normal desarrollo de sus actividades.

Profundizando en el tercer aspecto que indagamos, esto es, la específica posición de Gregorio Magno frente a los judíos, nos encontramos ante una acción moderada, en el marco de la línea irénica –para continuar con el concepto de Stroumsa– cuyos ejes rectores pudieron ser identificados. No solo se trata solo de una praxis equilibrada, sino también, es necesario decirlo, de la ausencia de un interés específico en la problemática judía. Las 26 epístolas dedicadas al tema surgen, en su gran mayoría, de respuestas gregorianas a situaciones particulares y no de iniciativas del pontífice. Ninguna de ellas opera a modo de circular, estableciendo una política a seguir frente a los judíos. En efecto, 11 de las misivas nacieron cuando un individuo se acercó a Roma a buscar una solución, mientras que las restantes fueron producto de informaciones que llegaron a Gregorio para las cuales consideró pertinente clarificar las políticas a seguir. El único caso que podríamos tomar como excepción es el de los *coloni* judíos en tierras de la Iglesia, donde el Papa impulsó una política de conversión a través de estímulos económicos. No obstante, también en tal caso, la decisión nace luego de tomar conocimiento de la presencia hebrea en tierras eclesiásticas y –según vimos al analizar la epístola correspondiente– la posible resistencia de los judíos a políticas de conversión previas. Gregorio, es necesario insistir, no representa

una excepción en el contexto itálico sino una de las líneas de acción seguidas por un sector de los grupos de poder, tanto religioso como laico.

Establecido ya el grado de interés gregoriano en la problemática judía, el primer eje que recorre sus comunicaciones es el nivel de peligrosidad de cada comportamiento en relación a la hegemonía de la ortodoxia cristiana. Cuando Gregorio creyó detectar actitudes expansivas por parte de judíos, no solo dispuso medidas firmes sino que también aumentó la virulencia en el lenguaje para referirse ellos. El caso paradigmático es el de los esclavos cristianos en manos de hebreos, pero también las epístolas referidas a Nasas y al descanso sabático. Hemos afirmado, en su momento, que la preocupación en torno a los esclavos provenía del temor –fundado– de que estos fueran convertidos, por lo que el recelo sobre el crecimiento del judaísmo sigue operando como factor explicativo. En este tipo de situaciones, no tenía valor para Gregorio el rol económico que desempeñaban los judíos implicados: la respuesta era igual para todos. Esto puede comprobarse con Nasas, quien, a pesar de tener suficiente capacidad económica como para poseer esclavos y tener buenos vínculos con el anterior pretor, es blanco del ataque del Papa, el cual exige castigo físico inmediato.

Ahora bien, cuando los hebreos no manifiestan intenciones ni posibilidades de influenciar a los cristianos, la acción de Gregorio es diferente. Ante los ataques a sinagogas, la respuesta es unívoca: excepto en casos extremos –como la cercanía del lugar de reunión judío a la iglesia local en Terracina– el obispo de Roma exige la restitución de estas con el subsecuente retorno a la normalidad. Cuando esto no es posible, intenta imponer una compensación para los judíos y la asignación de un nuevo espacio para continuar con sus oraciones. Su rechazo a la conversión forzada es total, en línea con la mayor parte de los hombres de Iglesia de relieve que, al menos en el plano teórico, nunca la aceptaron como medio eficiente de llegar a los hebreos. La búsqueda de soluciones equilibradas se observa también en casos de particulares que apelan al pontífice por cuestiones económicas, como el comerciante de esclavos Basilio, o Nostamno, el dueño de un barco, defraudado por un *defensor* sículo. En todas estas epístolas el tenor del lenguaje es relativamente benigno y Gregorio evita epítetos duros contra el judaísmo con el fin de sustentar, desde su lenguaje, el pedido de moderación que hacía a sus interlocutores.

Cuando el obispo de Roma cree estar tratando con un judaísmo estático, sus disposiciones pierden homogeneidad y se diversifican. Al lidiar con terratenientes o comerciantes, busca soluciones intermedias. Aquellos pueden conservar sus anteriores esclavos cristianos, como colonos; los comerciantes pueden continuar con su actividad, pero bajo la condición de solo traficar con los *mancipia* y no conservarlos. Pero en ningún caso, emite Gregorio orden alguna destinada a fomentar la conversión de tales judíos; cuando rechaza el uso de la fuerza contra los hebreos de la Galia, afirma que el pasaje de religión debe ser fomentado solo a partir de la prédica. En cambio, el obispo de Roma sí toma la iniciativa cuando encuentra a *coloni* en tierras eclesiásticas –ofreciendo una rebaja en el canon– o apura la conversión de algunos judíos agrigentinos que deseaban devenir cristianos y, según se filtra de la comunicación, no poseían suficiente dinero como para comprar la vestimenta del bautismo. En tales casos, Gregorio se encuentra abierto a inducir la conversión de los judíos, aún conociendo que el acercamiento al cristianismo por parte de tales individuos sería nominal, pero suponiendo que, en el largo plazo, contribuiría a lograr la definitiva inserción de sus descendientes en la religión de Cristo.

Ha quedado en evidencia, a partir de nuestro análisis, que si bien Gregorio era un gran conocedor de la norma e intentaba seguirla, al menos para el caso judío, no se limitaba a aplicar sus mandatos ciegamente. Ello respondía a distintos órdenes de realidades. En primer lugar, tanto el *Codex Theodosianus* como el *Justinianus* compilaban leyes que en varios casos, eran incoherentes entre sí. Ejemplo claro de ello se observaba en las distintas interdicciones sobre la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos donde los actores políticos que debían apelar a ellas, tenían un margen de elección entre las diversas normas y podían, de tal modo, acomodar la legislación a sus intereses. En el *Registrum* podemos detectar una panoplia de acercamientos a las leyes que evidencia con claridad como Gregorio Magno se ceñía a ellas, pero también las utilizaba para legitimar un programa en el cual el judaísmo, controlado y estático, tenía lugar en el cosmos cristiano. En términos concretos, el obispo de Roma parece más cerca de la normativa de Justiniano en el caso de los esclavos, aunque, como vimos, tampoco la seguía al pie de la letra. En relación a las tomas de sinagogas se acercaba más al *Codex Theodosianus* sin por ello acatar todos los componentes de la legislación. En otros casos, como el de los colonos de Luni o el de los

comerciantes de *serui*, innova, siguiendo siempre una lógica propia, acorde a lo que consideraba los intereses de la Península.

¿Cuáles fueron los potenciales resultados de las conductas gregorianas frente a los judíos? En el corto plazo, los judíos encontraron en Gregorio a un hombre fuerte que les proveía de respuestas claras al momento de solucionar problemas. Pero la fortaleza de Gregorio no iba solo en la dirección de evitar los excesos de las autoridades cristianas contra los judíos; también se orientaba a evitar la connivencia de hombres de Iglesia o funcionarios con los hebreos. En la cosmovisión de Gregorio Magno, los judíos debían ocupar un lugar subordinado pero, dentro de tal inferioridad, seguro. El hombre de Roma, que era heredero de Agustín en muchos aspectos, no enfatizaba, a diferencia del hiponense, el rol testimonial de los judíos. No obstante, en línea con el africano, no consideraba urgente la conversión de aquellos y se volcaba a lograrla a partir de la prédica o de estímulos de otro orden.

En el mediano y largo plazo, las consecuencias del accionar gregoriano son más difíciles de dirimir. Hemos visto, ya, que su protección a comerciantes y su presión sobre los colonos puede ser sintomática de una praxis eclesiástica que, con el tiempo, contribuyó a la consolidación de las actividades ligadas a la esfera de la circulación en los judíos. Dijimos, también, que su protección a los terratenientes, evidenciaba la búsqueda de garantizar las tareas de sectores económicos vitales para el equilibrio de la Península. Con los siglos, este tipo de acciones beneficiaron la consolidación de los grupos judíos de mayor peso económico, en detrimento de aquellos con menos recursos. Evidentemente, ello no nos llevará a encontrarnos, hacia el Medioevo, solo con judíos ricos pero sí finalizará por consolidar a los grupos urbanos contenidos en políticas comunitarias, a diferencia de los sectores agrarios. Esta concentración en las ciudades irá de la mano con la hebraización y la rabinización de las comunidades judías, en una dinámica en la cual adquirirán cada vez mayor exclusividad, produciéndose un fenómeno de parcial aislamiento cultural, al menos en relación a las centurias previas. El gueto será la coronación de este proceso, si bien su nacimiento responde a una constelación más amplia de variables que exceden nuestro arco temporal.

Las epístolas gregorianas serán, con los siglos, retomadas para justificar actitudes tolerantes frente a los judíos. El famoso *Sicut Iudaeis* será la piedra basal de varias bulas

papales que aspirarán a contener la marea de violencia que se cernía sobre los colectivos hebreos de la Europa medieval. Pero el Gregorio firme y equilibrado del *Registrum* contrastará con el exégeta que escribirá los *Moralia in Iob*, las *Homiliae in Hiezechihalem*, y las *Homiliae in Evangelia*. Allí, aparecerán los tópicos de la literatura *adversus Iudaeos*, si bien no en su faz más virulenta. No nos encontraremos con referencias a los judíos contemporáneos al *Consul Dei* sino con constructos discursivos que hablan más de la percepción gregoriana de los judíos bíblicos que de los hebreos de su tiempo. La siguiente sección de la Tesis aspira, entonces, a explicar por qué el Gregorio político poseía un discurso diferente al Gregorio teólogo.

TERCERA PARTE: JUDÍOS HERMENÉUTICOS

LOS JUDÍOS HERMENÉUTICOS Y EL DEBATE SOBRE LA LITERATURA *ADVERSUS IUDAEOS*

Si bien, al comenzar la Tesis, explicamos la razón por la cual esta se encontraba dividida en dos secciones claramente delimitadas, consideramos pertinente profundizar, aquí, en las causas y las consecuencias de tal taxonomía. Responde, en primer término, no a una arbitrariedad metodológica ni a una cuestión didáctica sino a la propia naturaleza de las fuentes. Cuando el investigador de la historia judía del período tardoantiguo y altomedieval comienza su tarea, descubre que la disponibilidad de evidencias es escasa. En virtud de ello, tal como hemos realizado, se esfuerza por maximizar la interpretación no solo de los repertorios textuales, sino también de los arqueológicos y los epigráficos. No obstante, dentro de las fuentes escritas, se encuentra con diversos tipos de material. En algunas leyes, cánones, epístolas, tratados y homilías hallará –si bien mediados por la lente cristiana– rastros de la vida de los judíos. Detectará tomas de sinagogas, críticas a la participación de algunos cristianos en celebraciones mosaicas, impugnaciones a las comidas en común o situaciones de interacción entre miembros de ambos colectivos religiosos. Intentará, a partir de ello, reconstruir la fisonomía de las comunidades judías, así como también los tipos de interacción visibles y las políticas implementadas desde los centros de decisión. Pero descubrirá, también, textos –sobre todo tratados exegéticos pero también homilías y sermones– donde poco podrá relevar de los judíos reales dado que solo encontrará un martillar constante de epítetos y características negativas de los judíos, en la mayoría de los casos anclados en las figuras bíblicas.

Las opciones que tendrá ante tal realidad son dos: o bien rechazar de plano la utilización de este tipo de discurso, o bien intentar aprovecharlo con el fin de obtener otra variedad de información a partir de él. El uso de esta clase de registro lo llevará, inexorablemente, a mutar los objetivos de la pesquisa. Ya no buscará conocer cómo eran los judíos del período sino cuál era la imagen de los hebreos en los textos cristianos. El referente, así, se desdibuja y el análisis permanece en el nivel del discurso. Aspirará, también a explicar por qué tal imaginario sobre los judíos se detecta en ciertos escritos cristianos y, saliendo del plano discursivo, interpretará –aquí el nivel de especulación será

mayor– qué efecto tuvo tal imaginario sobre los actores sociales involucrados, tanto en el corto como en el largo plazo.

Vale la pena reproducir las palabras de dos investigadores que, a través de sus paradigmas teóricos, contribuyeron a nuestra elección. Comencemos por Jeremy Cohen, de quien adoptamos el concepto de judío hermenéutico:

In order to meet their particular needs, Christian theology and exegesis created a Jew of their own, and this book investigates the medieval history of such a hermeneutically and doctrinally crafted Jew, from Augustine of Hippo to Thomas Aquinas. In prior publications I have studied the contribution of Dominican and Franciscan friars to Christian perceptions of Jews and Judaism in the High Middle Ages; here I examine key chapters in the earlier history of the "hermeneutical Jew" that is, the Jew as constructed in the discourse of Christian theology, and above all in Christian theologians' interpretation of Scripture⁹³².

Los judíos hermenéuticos solo viven en el discurso cristiano. No existen, son irreales, como afirmaba Dahan para un período posterior:

On ne sera pas surpris non plus que chez certains – voire chez la plupart – des penseurs, cette bipolarité ait abouti à une vue en quelque sorte schizophrénique des juifs: au juif quotidien et réel, avec qui l'on discute volontiers de Bible ou de sciences, se superpose ce que nous avons appelé le «juif théologique», un juif irréel, en qui viennent se mêler, s'additionner divers stéréotypes – nés d'abord de la réflexion des théologiens⁹³³.

Los judíos teológicos han suscitado –y lo continúan haciendo– un vivo debate. Es que, en la abrumadora mayoría de los hombres de Iglesia, el judío hermenéutico aparece bajo una luz negativa. Es duro de corazón, ciego espiritualmente, incrédulo e infiel. La sumatoria de tópicos antijudíos es tal que ha llevado a la construcción de una categoría especial para englobar, no solo a las obras específicamente antijudías sino también a las

⁹³² COHEN, J., *Living Letters of the Law*, op. cit., pp. 2-3.

⁹³³ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, op. cit., p. 585.

referencias contra los judíos dispersas entre los distintos tratados de teología cristiana. Estamos hablando de la literatura *adversus Iudaeos*.

Es pertinente aclarar que existen obras que pueden ser enmarcadas en este tipo de literatura, de las cuales sí puede extraerse material valioso sobre la vida de los judíos. Algunos pasajes de las homilías de Juan Crisóstomo, ciertas epístolas ambrosianas y tantos otros textos producidos por hombres de Iglesia, si bien entran en la categoría *contra judíos*, poseen elementos que permiten deducir realidades tras el discurso. No obstante, la mayor parte de la literatura *adversus Iudaeos* se compone, como veremos, de *topoi* disociados de la realidad. Para ser claros, es factible debatir si Crisóstomo está exagerando o no cuando afirma que algunos cristianos asistían a las festividades judías y también es posible dudar si, cuando menciona el calzado utilizado en *Yom Kipur*, lo hace porque ha visto a los judíos o porque conoce la normativa mosaica. Pero no tenemos dudas de que, al afirmar que los judíos eran incrédulos, pérfidos o se apegaban ciega y literalmente a la ley, no suministraba información sobre el conocimiento de la situación concreta de los colectivos religiosos. En la obra gregoriana –exceptuando el *Registrum* y los *Dialogi*– la casi totalidad de las referencias a judíos se encuentran en el segundo grupo delimitado, por lo que la investigación se asentará, como veremos, en la exploración de tal constructo discursivo así como también en la explicación de sus razones y sus probables efectos.

Antes de comenzar el recorrido sobre las diversas discusiones que acarreó la problemática, aclaramos que hemos utilizado el término antijudaísmo en lugar de antisemitismo, con el fin evitar confusiones terminológicas con fenómenos posteriores⁹³⁴. En rigor de verdad, ambos términos han sido criticados desde diferentes posiciones y son entendidos de distinto modo según cada autor. Algunos historiadores han rechazado el uso del concepto de antisemitismo para el período premoderno –Hanna Arendt entre los más relevantes⁹³⁵– circunscribiendo su valor a la contemporaneidad. Sin embargo, una parte

⁹³⁴ No obstante ello, tampoco consideramos repudiable la utilización del concepto de antisemitismo para el período ya que, como afirmaba Peter Schäfer, si este es entendido en su sentido más laxo, puede ser despojado de sus connotaciones actuales. SCHÄFER, P., *Judeophobia, op. cit.*, pp. 197-198. GERDMAR, A., *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*, Brill–Leiden–Boston, 2009.

⁹³⁵ ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harvest book. San Diego–Nueva York–Londres, 1976, p. XII: *This shift in evaluating the alien character of the Jewish people, which became common among non-Jews only much later in the Age of Enlightenment, is clearly the condition sine qua non for the birth of antisemitism, and it is of some importance to note that it occurred in Jewish self-interpretation first and at about the time when European Christendom split up into those ethnic groups which then came politically into*

importante de especialistas lo continúa considerando válido. Otros han sugerido que el término antijudaísmo es, o bien difuso y no define con claridad desde qué plano se genera la hostilidad, o bien demasiado circunscripto a la esfera religiosa⁹³⁶. Peter Schäfer, por su parte, aunque ha hablado de antisemitismo, ha sutilmente bregado por la utilización del concepto de judeofobia, el cual, si bien útil, no ha generado gran impacto⁹³⁷.

El acuerdo sobre los alcances y las limitaciones de ambas categorías no se ha resuelto aún. Una taxonomía habitualmente utilizada es la que relaciona al antijudaísmo con la disputa religiosa e incluye en el antisemitismo la variable étnica, por lo que este último se aplicaría a un arco temporal amplio, que involucraría tanto a los hombres del período clásico como a los seguidores de Hitler. Las definiciones de Gager van en esta dirección:

I shall retain anti-Semitism as the term to designate hostile statements about Jews and Judaism on the part of Gentiles. Such statements show certain basic similarities to what we call anti-Semitism today. They are expressed by complete outsiders, betray very little knowledge of Jews or Judaism, and tend to be sweeping generalizations. Early Christian judgments against Judaism are, by and large, of a different order. For these I shall adopt the term anti-Judaism. Unlike pagan anti-Semitism, Christian

their own in the system of modern nation-states. Manifestando su rechazo al uso del término antisemitismo para el período clásico, véase también a COHEN, S., “‘Anti-semitism’ in Antiquity: the Problem of Definition”, en BERGER, D. (ed.), *History and Gate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Jewish Publication Society, Filadelfia, 1986 y DE LANGE, N., “The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretation”, en GILMAN, S. – KATZ, S. (eds.), “*Anti-Semitism*” in *Antiquity in Times of Crisis*, New York University Press, Nueva York, 1991. En 1997, Schäfer, aunque prefería el término judeofobia, manifestaba la validez, según su criterio, del término antisemitismo para la antigüedad. Decía: *Even though I employ several terms to describe the phenomenon we are in search of, I have no reservations about using the term “anti-Semitism,” despite its obvious anachronism (the more reluctant reader may add imaginary quotation marks). The term is used throughout the book in the broader sense of hostility toward the Jews on the part of Greeks and Romans. Whether or not we may use it in the particular sense of describing a unique kind of hatred and hostility reserved solely for the Jews is discussed in the final chapter. The only term I avoid is “anti-Judaism,” thus following those scholars who restrict it to early Christian expressions of hostility toward the Jews* (SCHÄFER, P., *Judeophobia*, op. cit. pp. 5-6). Gideon Bohak, hacia el 2003, consideró que los ataques de la literatura clásica al judaísmo están en la misma línea que las agresiones discursivas hacia otros pueblos, como egipcios, cartagineses o carios. A ello suma el autor la consideración de que los hombres de la Roma antigua no evaluaban a los judíos desde el determinismo racial, por lo que considera impertinente hablar de antisemitismo en el período. BOHAK, G., “The Ibis and the Jewish Question: Ancient “Anti-Semitism” in Historical Context”, en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, op. cit., pp. 27-43.

⁹³⁶ GERDMAR, A., *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*, Brill, Leiden – Boston, 2009.

⁹³⁷ SCHÄFER, P., *Judeophobia*, op. cit. p. 11.

*anti-Judaism is primarily a matter of religious and theological disagreement. This is not to deny that Christian statements about Judaism sometimes manifest strong negative feelings, at times even hatred. Nonetheless, the undeniable family ties between Christianity and Judaism shaped Christian attitudes toward Judaism in a way that was never true for pagans*⁹³⁸.

Es importante resaltar que Gager deja un espacio a la existencia de odio hacia el judaísmo, por parte de cristianos, por fuera de la esfera religiosa. De hecho, podemos estar seguros de que el ataque a los judíos por parte de Gregorio era de tipo teológico, pero no tenemos certezas sobre las razones que impulsaban a algunos cristianos a atacar sinagogas. Podemos pensar que no solo operaban estímulos religiosos en tales acciones; tal vez, en la cosmovisión de aquellos individuos –la cual no ha quedado registrada– existía un odio que priorizaba lo étnico. No obstante, es imposible, a través de las escasas fuentes, saberlo. Cuando Venancio hablaba del olor judío –vimos– podía estar refiriendo a una característica atribuida a todo el grupo o a una simple interpretación del texto bíblico.

Sobre la utilización del concepto de antisemitismo en la antigüedad, tenemos reparos dado que posee connotaciones raciales que ya se encuentran profundamente impregnadas en él. No obstante, ya que nuestro estudio se centrará en el ataque discursivo en medios cristianos, no es necesario que profundicemos en las implicancias de tal debate.

Los trabajos de Langmuir han sido fundamentales en los estudios sobre el campo conceptual en torno a la fobia a los hebreos. En un artículo de 1971, definía antijudaísmo de un modo más laxo:

Anti-Judaism I take to be a total or partial opposition to Judaism –and to Jews as adherents of it –by men who accept a competing system of beliefs and practices and consider certain genuine Judaic beliefs and practices as inferior. Antijudaism, therefore, can be pagan, Christian, communist, or what you will, but its specific character will depend upon the character of the specific competing system. Voltaire’s anti-Judaism differed from that of Augustine, as Augustine’s differed from that of Tacitus. Of all forms of anti-

⁹³⁸ GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism*, op. cit., p. 8.

*Judaism, the Christian has been the most intense because of the intimate dependence of Christianity on Judaism*⁹³⁹.

.La definición es completa y, tal vez, demasiado amplia. Por otra parte, hace descansar al antijudaísmo en la crítica a “*genuine Judaic belief and practices*”, cuando es claro que una parte importante de los ataques al judaísmo realizada por autores paganos se centraba en invenciones. Es que, para Langmuir, la derivación del antijudaísmo, no determinada pero si condicionada, fue el antisemitismo, el cual, siempre siguiendo al autor, era un fenómeno posterior a la Primera Cruzada y consolidado hacia el siglo XIII cuando se había constituido un estereotipo estable sobre los judíos, basado en acusaciones falsas⁹⁴⁰. Tal tesis fue desarrollada más sistemáticamente en un *paper* seminal de 1976 –revisado en 1990 y aún citado muy frecuentemente– que ubicaba dentro del odio a los judíos, tres expresiones diversas: hostilidad real (ataques al judaísmo en base a realidades observables), xenofobia (generalización de conductas individuales a todo el colectivo judío) y afirmaciones quiméricas (hostilidad en base a prácticas nunca observadas pero adjudicadas al grupo)⁹⁴¹. Solo esta última vertiente, vislumbrada hacia los siglos XII y XIII, autorizaba la utilización del concepto de antisemitismo. Schäfer criticó la diacronía del análisis –con razón a nuestro entender– dado que, afirmaba, los tres tipos de odio habían convivido en el tiempo, encontrándose, incluso en el período clásico, afirmaciones de antijudaísmo quimérico. Por tal razón, consideramos que su formulación del antisemitismo es inadecuada.

El antijudaísmo, continuamos ahora con Langmuir, poseía tres manifestaciones delimitables: la doctrinal, la legal y la popular. Las primeras dos, como hemos visto y veremos, habían sido muy frecuentes durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media mientras que el antijudaísmo popular solo se había consolidado a partir del siglo XI. La clasificación es válida, aunque, como ha sido observado en este estudio, también existían sectores de la población, antes del mentado siglo, que se manifestaban agresivos frente a los judíos. Debemos conceder a Langmuir, sin embargo, que la magnitud del antijudaísmo

⁹³⁹ LANGMUIR, G., “Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism”, *Viator*, v. 2, 1971, p. 382.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 385 ss.

⁹⁴¹ *Ibid.*, “Toward a Definition of Antisemitism”, *op. cit.* Se trata de la versión revisada de “Prolegomena to any Present Analysis of Hostility Against Jews”, *Social Science Information*, v. 15, nn. 4-5, 1976, pp. 689-727.

popular en el periodo posterior a la Primera Cruzada fue marcadamente mayor que en el período previo.

Como vemos, no es tan simple, como parecería a primera vista, ceñirse a alguno de los dos conceptos. El problema de la clasificación de Gager es que conlleva la necesidad de apelar al concepto de antisemitismo para referir al rechazo de ciertos sectores politeístas al judaísmo. En cuanto a la definición de antijudaísmo, nos parece más adecuada y por tal razón, la entenderemos de tal modo y la aplicaremos en nuestro estudio.

Otra polémica en relación al estudio del odio hacia los judíos, se ha dado entre, según la definición de Hoffman, sustancialistas y funcionalistas⁹⁴². Los primeros, consideraron que existían elementos en la propia constitución del judaísmo que llevaban a la generación de tensiones con otros grupos étnicos y/o religiosos. Así, para hombres de la talla de Marcel Simon o Victor Tcherikover, la supuesta tendencia judía al aislamiento había sido el principal motor del antisemitismo pagano⁹⁴³. Los segundos, en cambio, explicaron el nacimiento de la judeofobia en base a una coyuntura histórica y le atribuyeron una vinculación política. Para autores como Isaak Heinemann, Elias Bickerman o Martin Hengel, la rebelión macabea y la sucesiva expansión del Reino Hasmoneo habían impulsado el antisemitismo⁹⁴⁴. A estas dos posturas, como bien señalaba Schäfer, se había sumado aquella que veía en el cristianismo la matriz sobre la que había nacido un antisemitismo de nuevo cuño. Jules Isaac, Rosemary Ruether y, de nuevo, Marcel Simon, para nombrar a los más representativos, entran en tal categorización.

Como hemos observado hasta aquí, probablemente operaban –en la propagación del antijudaísmo cristiano– elementos propios del judaísmo al momento de alimentar la judeofobia. No obstante, era la propia vinculación entre ambas religiones –tanto a nivel discursivo como práctico– la que atizaba, en tiempos de Gregorio Magno, al antijudaísmo en sus diversas manifestaciones. Es momento, ahora sí, de dar un paso más y observar de qué modo discurrió el debate sobre las implicancias de la literatura *adversus Iudaeos*.

Adolf von Harnack es un hito fundamental. En “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten

⁹⁴² HOFFMAN, C., *Juden un Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. Und 20. Jahrhundert*, Brill, Leiden–Nueva York, 1988.

⁹⁴³ También para SEVENSTER, J., *The Roots of Pagan Anti-semitism in the Ancient World*, Brill, Leiden 1976.

⁹⁴⁴ Un preciso resumen de ambas posiciones, también en SCHÄFER, P., *Judeophobia, op. cit.*, pp. 1-6.

Kirche”⁹⁴⁵, de 1883, el teólogo alemán consideró que las referencias hostiles contra los hebreos no eran producto de la discusión contra un judaísmo agresivo sino el resultante de la lectura cristiana de los evangelios y de la necesidad exegética de construir el discurso a través de imágenes estereotipadas sin vínculos con la realidad. Luego de la caída del Templo, el judaísmo había eclipsado y el creciente cristianismo no necesitaba confrontarlo. Si lo hacía era por la mera presencia de hebreos en el texto bíblico y por la necesidad de explicar, al mundo politeísta, la razón por la cual el Dios de Israel había anunciado a su pueblo un Mesías que no había reconocido. Harnack era, de todos modos, un hombre perspicaz. Según su percepción, en algunos textos sí existía una intención polémica de cara a un adversario activo. No obstante, en su lógica, se trataba de excepciones⁹⁴⁶.

Desde tal óptica, se tendía a descartar la utilización de literatura *adversus Iudaeos* para reconstruir la historia de los judíos en períodos de escasez documental. El antijudaísmo devenía, así, un producto exclusivamente cristiano y no reflejaba, de ningún modo, una pugna religiosa. Si había debate, era endógeno y se debía a la búsqueda de una lógica en el plan divino y a la necesidad de definir la incipiente identidad cristiana. Los ataques al judaísmo no servían ni para conocer a los judíos, ni para conocer qué preocupaba a los cristianos de estos, dado que el mensaje antijudío existiría más allá de la relación de fuerzas entre ambos monoteísmos.

Tres años después de la Segunda Guerra Mundial apareció el *Verus Israël* de Marcel Simon, obra sobre la que ya nos hemos explayado⁹⁴⁷. Simon contaba con los antecedentes de, por un lado, Jean Juster, cuya obra sobre la legislación imperial en relación a judíos había sugerido que la vitalidad de la religión de Moisés no había acabado con las derrotas en Palestina⁹⁴⁸ y, por el otro, James Parkes, quien, en un texto genérico pero preciso, había dado cuenta de la fortaleza del judaísmo en algunas regiones⁹⁴⁹.

⁹⁴⁵ HARNACK, A., “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, *op. cit.*

⁹⁴⁶ Así, por ejemplo, afirmaba que en el *Diálogo con Trifón* existía evidencia de contacto real entre judíos y cristianos. *Ibid.*, p. 78, n. 59.

⁹⁴⁷ SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, *op. cit.*

⁹⁴⁸ JUSTER, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, *op. cit.*

⁹⁴⁹ PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, *op. cit.* Otros antecedentes de la posición simoniana pueden ser hallados en KRAUSS, S., *The Jewish-Christian Controversy from the earliest time to 1789*, *op. cit.* El texto se encontraba casi finalizado hacia el 1948, año en el que Krauss murió. Sus posiciones, no obstante, ya estaban claras en artículos publicados en la *Jewish Quarterly Review*. Un buen ejemplo es “The Jews in the Work of the Church Fathers”, *Jewish Quarterly Review*, vv. 5-6, 1892-1893, pp. 122-157;

Simon impugnaba abiertamente las principales tesis de Harnack, en lo que al judaísmo respecta. Dos son los pasajes del libro donde se puede condensar, según creemos, el pensamiento del autor. La primera frase de impacto, a la que ya hemos referido en la segunda sección de la tesis, rezaba: “*C’est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l’explication véritable de l’antisémitisme chrétien*”⁹⁵⁰. El antijudaísmo, así, no era un mero producto teológico sino el resultante de una competencia entre monoteísmos con un judaísmo que lograba captar la atención de parte de la feligresía cristiana. Específicamente en relación a la literatura *adversus Iudaeos*, se preguntaba: “*S’acharne-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?*”⁹⁵¹. En esta ironía, Simon dejaba en claro que el continuo y monocrorde ataque al judaísmo de la patrística no era fruto de la sencilla repetición de viejos tópicos sino una continua actualización estimulada por el dinamismo de la religión de Moisés, el cual llegaba, según Simon y en oposición a lo que dirá años más tarde Blumenkranz, hasta el primer tercio del siglo V d.C. Este judaísmo, no solo estaba vivo sino que también era proselitista, posición que, como hemos visto, ha sido descartada por una parte importante de la historiografía⁹⁵². Un ejemplo claro de este tipo de antijudaísmo estaba en los sermones de Juan Crisóstomo donde la prédica antiarriana era interrumpida para iniciar una serie de discursos que fustigaban a la religión mosaica precisamente en el tiempo de las altas fiestas –*Rosh hashana* y *Yom Kipur*– cuando se observaba la presencia de cristianos en las celebraciones judías. Las razones de este tipo de antijudaísmo, en el esquema de Simon, eran claras: ante el conflicto, el antioqueno estigmatizaba a su adversario con el fin de crear una especie de profilaxis discursiva de cara a las tendencias judaizantes. Existían razones teológicas, obviamente, pero el principal motor de la prédica cristiana antijudía era la pugna entre dos monoteísmos, si bien asimétricos en cuestión de poder, vitales.

Las conclusiones de Simon fueron llevadas más allá, como hemos visto, por Bernhard Blumenkranz, quien las hacía extensivas hasta el siglo XI d.C.⁹⁵³. La fortaleza de la religión de Moisés no se había agotado en el siglo V. La nueva frontera temporal del

225-261; WILLIAMS, A. L., *Adversus Iudaeos: A bird’s-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, op. cit.

⁹⁵⁰ SIMON, M., *Verus Israël*, op. cit. p. 273.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁵² En relación al proselitismo judío, véase la nota n. 841.

⁹⁵³ BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit.

judaísmo proselitista y activo se ubicaba en 1096, con la Cruzada y las primeras matanzas sistemáticas. El judaísmo altomedieval, como lo demostraban los escritos de Agobardo de Lyon, seguía siendo una amenaza para el cristianismo ya dominante. Insertos en sus sociedades y portadores de una religión suficientemente atractiva como para generar prácticas judaizantes en la población cristiana, judíos reales habían fomentado en los obispos ataques discursivos que continuaron conformando la literatura *adversus Iudaeos* y deteriorando la imagen de los hebreos. Blumenkranz no era ingenuo y sabía que existían, también, razones teológicas. No obstante, en general tendía a ver, tras la invectiva, un conflicto real. En un congreso aquí ya citado, llevado a cabo en Spoleto en 1978, el historiador discutió con Lellia Cracco Ruggini sobre las implicancias de los tópicos antijudíos en la literatura cristiana. Subrayó la diferencia entre la *polémique anti-juive réelle* –mayoritaria según su punto de vista– y aquella observada, desde su perspectiva, como simple *catéchèse intérieure*. Uno de sus argumentos se basó en remarcar la ausencia de normas antijudías en períodos en los cuales los hebreos estaban ausentes del mundo galo. Cracco Ruggini, proclive a cuestionar la existencia de una puja efectiva tras la literatura *adversus Iudaeos*, respondió que Shakespeare había podido escribir *El mercader de Venecia* en una Inglaterra en la que los judíos solo eran un recuerdo⁹⁵⁴.

Si bien el trabajo de Blumenkranz fue bien acogido por la crítica a causa de su solidez en el trato de la evidencia, cosechó, como vimos, algunas oposiciones por aplicar la misma lógica a regiones diversas, en un arco temporal de 600 años. La postura de Simon, en cambio, continuó recabando apoyos a lo largo de varios decenios. Un aspecto de su obra, sin embargo, fue puesto en duda a partir del *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* de Rosemary Radford Ruether⁹⁵⁵. En el libro de la teóloga alemana, publicado en 1974, se enfatizaban las raíces teológicas del antijudaísmo, cuestionándose la posibilidad de extraer conclusiones sociales a partir de la literatura *adversus Iudaeos*⁹⁵⁶. Decía Ruether:

⁹⁵⁴ “Discussione sulla lezione Cracco Ruggini”, AA.VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo*, op. cit., pp. 108-117.

⁹⁵⁵ RUETHER, R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.

⁹⁵⁶ Véase, en la misma línea a RUETHER, R., “Anti-Semitism in Christian Theology”, *Theology Today*, v. 30, 1974, pp. 364-381; *Ibid.*, “The *Adversus Iudaeos* Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism”, en SZARMACH, P. (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, op. cit. pp. 27-50.

*For Christianity, anti-Judaism was not merely a defense against attack, but an intrinsic need in Christian self-affirmation. Anti-Judaism is a part of Christian exegesis*⁹⁵⁷.

Los ataques al judaísmo, tanto los dirigidos a los judíos contemporáneos como aquellos presentados en forma de *topoi* en base a las Sagradas Escrituras, eran parte integral del mensaje cristiano. El hecho de compartir textos y Dios llevaba a la necesidad de explicar por qué el pueblo al que había sido anunciado el Mesías, lo había rechazado. Si los judíos, en su anclaje a la ley, estaban en lo cierto, el cristianismo no era más que un error. En las claras –y polémicas– palabras de Ruether: “*Is it possible to say ‘Jesus is Messiah’ without, implicitly or explicitly saying at the same time ‘and the Jews be damned?’*”⁹⁵⁸. Ciertamente es que la teóloga, a diferencia de lo que hará Taylor, dejaba aún espacio a la variable social como mecanismo para atizar el antijudaísmo, pero la propia existencia de la literatura *adversus Iudaeos* no dependía de ello sino del andamiaje interno del discurso cristiano.

Si el antijudaísmo estaba indeleblemente grabado en la exégesis cristiana, su existencia en el discurso de los hombres de Iglesia no revelaba nada de la competencia entre judíos y cristianos. Esta noción implicaba un retorno parcial a los postulados de Harnack, si bien desde una perspectiva diversa. Ya no importaba si el judaísmo posterior al Segundo Templo era activo o no; el antijudaísmo no dependía de él⁹⁵⁹. Insistimos en que el valor de la obra de Ruether fue relanzar un debate ya existente y formular sus ideas de un modo claro sobre hipótesis preexistentes. Un antecedente de esto, puede ser encontrado

⁹⁵⁷ RUETHER, R., *Faith and Fratricide*, op. cit. p. 159. Ya formulado en RUETHER, R.R., “Anti-Semitism in Christian Theology”, op. cit., p. 365: *Anti-semitism in Christianity cannot be dealt with either as an accidental and non-intrinsic accretion or as the product of purely sociological conflicts between the church and the synagogue. At its root, anti-semitism develops in Christianity from theological anti-Judaism. Anti-Judaism in Christian theology stands as the left hand of Christology. The church wished to prove that Jesus was the Christ of the Jewish messianic promise as found in the Jewish Scriptures. This demanded a polemic against the ongoing Jewish hermeneutical tradition which denied this interpretation. This denial evoked a response from Christianity designed to show that Judaism, which rejects Jesus' messianic status, itself stands in a rejected status, and so its teaching authority on this subject can be totally discredited. It is from this nexus between Christological and anti-Judaic midrash that we find that intimate union in Christianity between "faith and fratricide"*, p. 365.

⁹⁵⁸ RUETHER, R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, op. cit., p. 246.

⁹⁵⁹ En líneas similares, véase a ROKEAH, D., *Jews, Pagans and Christians in conflict*, Brill, Jerusalén-Leiden, 1982; *Ibid.*, “The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use”, en ALMOG, S. (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Pergamon Press, Oxford, 1988; SCHRECKENBERG, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos- Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt–Maguncia, 1990; BARNES, T., *Tertullien: a Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

apenas años antes, cuando Langmuir trazó una divisoria entre la aversión al judaísmo en paganos y en cristianos, atribuyéndola a lo que denominaba el trauma de nacimiento del cristianismo:

*Christianity, by contrast, grew out of Judaism amidst a conflict with non-Christian Jew, and that birth trauma was enshrined in Christian revelation and central to Christian theology. The Christian acceptance of Jewish scripture and the Christian claim to be true Israel meant that for Christians, Jews were a central element of God's providential plan. Moreover the continued existence of Judaism after Jesus was the physical embodiment of doubt about the validity of Christianity. Unlike pagan anti-Judaism, Christian anti-Judaism was a central and essential element of the Christian system of beliefs. The elaboration of anti-Judaic doctrine and polemics and the effort to prove that Christianity was foreshadowed in the Old Testament would be a major theological enterprise for centuries*⁹⁶⁰.

En la misma línea, la acusación hacia los judíos era recurrente por la presencia de estos en la narrativa del Nuevo Testamento. Cualquier análisis de una perícopa tendía a encontrarse con fariseos, sacerdotes o con el conjunto del pueblo de Israel, al cual se le atribuía una culpa generalizada⁹⁶¹. La figura testamentaria del judío devenía, así, en modelo de infidelidad e incredulidad. Judío como sinónimo de duda, de ceguera, de rechazo a la verdad.

Las implicancias de la posición de Ruether eran complejas, no solo desde el punto de vista académico, sino también desde el religioso e, incluso, político. Que el antijudaísmo fuera parte del cristianismo, ponía en jaque cualquier posibilidad de lograr un entendimiento entre ambos monoteísmos. Jules Isaac, cuyo trabajo puede verse parcialmente espejado en el trabajo de la alemana, ya había reparado en la problemática. El historiador francés, que había perdido a su mujer y a su hija en el holocausto, construyó una

⁹⁶⁰ LANGMUIR, G., "Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism", *op. cit.* p. 384.

⁹⁶¹ Presentado con claridad por RUETHER, R.R., "Anti-Semitism in Christian Theology", *op. cit.*, p. 377: *This anti-Judaic tradition grew into a fixed standpoint between the apostolic period and the fourth century. It was repeated over and over in every Christian sermon, biblical commentary, or theological treatise which touched on the Jews. And since the church continued to claim Jewish history and the Jewish Scriptures as their own history and Bible, and to understand themselves as the heirs of the election of Israel, it was difficult to preach or teach anything at all without touching on them in some way.*

serie de textos en los cuales vinculaba, de modo reduccionista y por momentos emocional según nuestro punto de vista, la enseñanza cristiana al antisemitismo. El mayor error de su obra era considerar la existencia de un vínculo directo entre antijudaísmo cristiano y holocausto, dejando en segundo plano otras variables pertinentes para explicar la *shoa*. Pero sí es rescatable de Isaac el hecho de haber puesto en debate, precisamente, algunas de las raíces teológicas del antijudaísmo cristiano. Por otra parte, el autor también creía en la posibilidad de un compromiso entre ambas religiones, instando a lograr una educación cristiana equilibrada, que evitara cargar las tintas sobre tópicos como el deicidio⁹⁶².

Volviendo a Ruether, su obra cosechó tanto críticas como apoyos. Si bien la mayoría de los autores rescató la valía de resaltar la variable teológica en el antijudaísmo cristiano, un buen número de autores cuestionó el excesivo énfasis en tal faceta. Una de las críticas más persistentes fue aquella que ponía en tela de juicio la diferencia entre el antijudaísmo pagano y el cristiano. En tal línea se expresaron, en su reseña sobre la obra de la alemana, Thomas Idinopulos y Roy Ward⁹⁶³. Los autores consideraron que existían cristologías alternativas no necesariamente antijudías –referían, por ejemplo, al *Evangelio de Tomás*. Afirmaban, a su vez, que no todos los análisis teológicos cristianos enfatizaban la crucifixión y, por último, matizaban el antijudaísmo paulino. Asignaban valor, también, al antijudaísmo pagano, como antecedente del cristiano. La respuesta de los autores era legítima, aunque carecía de un sustento heurístico firme y seguía sin derribar el núcleo duro del planteo de Ruether. Porque si bien algunas cristologías primigenias prescindían –solo parcialmente– del antijudaísmo, su duración en el tiempo, así como su impacto, fueron breves. Más aún, aunque no se manifestaran hostiles hacia el judaísmo, las consecuencias

⁹⁶² Entre las más representativas, ISAAC, J., *Jésus et Israël*, Fasquelle, París, 1948; *Ibid.*, *Genèse de l'antisémitisme ; essai historique*, Calmann-Lévy, París, 1956; *Ibid.*, *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*, Fasquelle, París, 1960; *Ibid.*, *L'Enseignement du mépris : vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, París, 1962.

⁹⁶³ IDINOPULOS, T., BOWEN WARD, R., "Is Christology Inherently Anti-Semitic? A Critical Review of Rosemary Ruether's: 'Faith and Fratricide'", *Journal of the American Academy of Religion*, v. 45, n. 2, 1977, pp. 193-214. Dos años después John Meagher se expresó en términos similares en MEAGHER, J., "As the Twig Was Bent: Antisemitism in Greco-Roman and Earliest Christian Times", en DAVIES, A. (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York, Paulist Press, 1979, pp. 1-26. Hare aceptó el valor del trabajo de Ruether, pero enfatizó la necesidad de matizar el grado de antijudaísmo presente en el mensaje cristiano, si bien consideró que existía cierto nivel de inevitable antijudaísmo en él. HARE, D., "The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts", en DAVIES, A. (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, *op. cit.*, pp. 28-38. Gager también matizó la posición de la teóloga (GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism*, *op. cit.*)

lógicas de presentar a los hebreos como refutadores de Cristo nos remiten al *Birth Trauma* del que hablaba Langmuir.

En efecto, Ruether nunca afirmó que la intención del Jesús histórico fuera hostilizar a los judíos pero puso al descubierto que el derrotero –este sí, concreto– de la incipiente religión durante sus primeros decenios fue generando un conjunto de textos y actitudes en los cuales el antijudaísmo era parte integral. Por más de que aceptemos la no inexorabilidad del antijudaísmo en el mensaje inicial de Cristo, es evidente que ya hacia fines del II d.C. estaba asentado en todas las cristologías. Los exégetas posteriores no hicieron más que exsacerbar ese antijudaísmo seminal.

Más fructífero fue el debate en torno a las particularidades del antijudaísmo pagano sostenido en las respuestas de Meagher, por una parte, e Idinopulos y Wardy –quienes paradójicamente, no citaban textos politeístas– por la otra. En el mundo antiguo, como vimos brevemente cuando analizamos el *shabat*, existían segmentos, tanto de la población como de la elite intelectual, que manifestaban una viva judeofobia. No es este el espacio de abordar la temática –ameritaría una tesis en sí misma– pero es pertinente señalar, junto a la mayoría de los especialistas, que este tipo de antijudaísmo presentaba diferencias con el antijudaísmo cristiano⁹⁶⁴. Los ataques de Cicerón, Juvenal y Tácito –para nombrar solo algunos autores– pueden ser asimilados, como bien señalaba Gideon Bohak, a la hostilidad que sufrían egipcios, cartagineses o carios⁹⁶⁵. Si bien se mofaban de ciertas costumbres religiosas, las agresiones discursivas eran, en muchas ocasiones, estereotipadas y se basaban en el mero ataque a la otredad. Así, las burlas a los tabúes alimentarios de los

⁹⁶⁴ Citamos algunos trabajos valiosos, algunos de los cuales ya hemos mencionado, al momento de analizar la problemática: DANIEL, J., “Antisemitism in the Hellenistic-Roman Period”, *Journal of Biblical Literature*, v. 98, n. 1, 1979, pp. 45-65; WARDY, B., “Jewish Religion in Pagan Literature during the late Republic and Early Empire”, *op. cit.*; SCHÄFER, P., *Judeophobia, op. cit.*; GOLDENBERG, R., “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, *op. cit.*; GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism, op. cit.*; PUCCI BEN ZEEV, M., “Cosa pensavano I romani degli ebrei”, *Athenaeum*, n. 65, 1987, pp. 335-359; FELDMAN, L., “Pro Jewish Intimations in Tacitus’ Account of Jewish Origins”, *Revue des études juives*, v. 150, nn.3-4, 1991, pp. 332-360; *Ibid.*, *Jews and Gentile in the Ancient World, op. cit.*; ROKEAH, D., “Tacitus and Ancient Antisemitism”, *Revue des études juives*, v. 154, nn.3-4, 1995, pp. 281-294; *Ibid.*, “Christian Greek and Latin Authors on Jews and Judaism”, *Henoch*, v. 20, n. 1, 1998, pp. 57-82; YAVETZ, T., “Latin Authors on Jews and Dacians”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 47, 1998, pp. 77-107; ROCHETTE, B., “Juifs et romains. Y a-t-il eu un antijudaïsme romain?”, *Revue des études juives*, v. 160, nn.1-2, 2001, pp. 1-31; TILLY, M., “Formen und Funktionem der Polemik in Josephus”, en WISCHMEYER, O. – SCORNAIENCHI, L., *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, De Gruyter, Berlín, 2011.

⁹⁶⁵ BOHAK, G., “The Ibis and the Jewish Question: Ancient “Anti-Semitism” in Historical Context”, *op. cit.* También en FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: polemics and policies”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, *op. cit.*, pp. 988-989.

hebreos, pueden equipararse a la sorna con la cual eran vistas varias costumbres orientales. Por otra parte, en la literatura clásica existen algunas ponderaciones positivas del judaísmo, hecho impensable en el entramado discursivo cristiano.

En cambio, el antijudaísmo visible en la patrística, insistimos, dependía del desacuerdo de dos colectivos religiosos que basaban su legitimidad en un Dios y un cuerpo escriturario compartido. Si romanos y griegos no se hubiesen topado con los judíos, nunca hubiera aparecido la necesidad de hostigarlos. Los cristianos, debían su origen al pueblo judío y si los que habían continuado en el sendero “literal” de la ley no habían cometido algún error, su razón de ser dejaba de existir. La propia exégesis neotestamentaria, repetimos, llevaba a la necesidad de hablar de los individuos que habían colaborado –o directamente participado– en la muerte del hijo de Dios. Esas figuras negativas no podían ser removidas del texto y su explicación siempre estaría asociada a la negatividad. Los exégetas cristianos podían, naturalmente, utilizar tales herramientas para hostigar a los judíos de su tiempo, o simplemente asociarlas a conductas repudiadas. Pero eliminar la ecuación que equiparaba a judíos con incrédulos en las Sagradas Escrituras, no era posible, excepto abandonando la propia lectura de los textos y de sus intérpretes posteriores. Paula Fredriksen y Oded Irshai se expresaron, hace pocos años, en una línea similar:

*Pagan anti-Judaism, in sum, seems largely the occasional expression of upper-class Graeco-Roman cultural snobbism, and the obverse (particularly in its hostility toward converts) of patriotic pride. In comparison, while Christian writers might avail themselves of themes first sounded by pagan counterparts, their negative critique was minutely developed and sweepingly comprehensive, their condemnation broader and more profound, and their hostile characterization essential to their own view of themselves*⁹⁶⁶.

Revisando el sendero cronológico del debate sobre la literatura *adversus Iudaeos*, hacia 1985, John Gager realizó, en *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism*

⁹⁶⁶ FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: polemics and policies”, *op. cit.*, p. 990.

*in Pagan and Christian Antiquity*⁹⁶⁷, una puesta al día. Su conclusión intentaba arribar a un equilibrio, considerando que ni el paganismo, ni el cristianismo inicial presentaban una mirada unívoca del judaísmo. No obstante, la pugna entre quienes hostilizaban al judaísmo y quienes lo observaban como una simple realidad alternativa, se había definido a favor de los primeros. Decía el norteamericano:

*All of the surviving testimony—including the most vigorously anti-Jewish and anti-Semitic examples—suggests that Judaism provoked among Christians and pagans alike profound internal divisions. Certainly for Christianity in its early stages, the real debate was never between Christians and Jews but among Christians. Eventually the anti-Jewish side won. Its ideology became normative, not just for subsequent Christianity and Western culture but, through the formation of the New Testament, for our perception of earlier Christianity as well. The voice of the losing side fell silent*⁹⁶⁸.

La posición de Gager tendía claramente a detectar la especificidad del antisemitismo cristiano –rechazaba la visión de quienes lo consideraban una mera continuidad del antijudaísmo pagano– pero también aspiraba a matizar la línea de Ruether, al sostener, como habían hecho Idinopulos y Wardy– que del mensaje de Cristo no se desprendía, necesariamente, una mirada negativa del judaísmo. No obstante, el triunfo temprano de la línea hostil –que nos recuerda a la noción de Stroumsa sobre la postura erística– obturó rápidamente la posibilidad de existencia de un discurso cristiano que no incluyera al antijudaísmo. En la época de Gregorio Magno, como veremos, tal posición ya contaba con varios siglos de hegemonía.

Las tesis de Ruether fueron llevadas aún más lejos por Miriam Taylor, ya en la década del '90. *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, se centró en el ataque a las hipótesis de Simon, al cual catalogó como portador

⁹⁶⁷ GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism*, *op. cit.* Una versión resumida de la posición del autor y de los debates en 1986, en GAGER, J., “Judaism as seen by outsiders”, en KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, *op. cit.* pp. 99-116.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 269.

de una posición que rotuló como “teoría del conflicto”⁹⁶⁹. El objetivo de su obra es aclarado desde el comienzo:

*This book aims to demonstrate that the Jews in the writings of the fathers are neither the men of straw envisaged by Hamack, nor Simon's formidable rivals, but symbolic figures who play an essential role in the communication and development of the church's own distinctive conception of God's plans for His chosen people, and in the formation of the church's cultural identity*⁹⁷⁰.

Si bien Taylor presentaba su obra como una superación de los modelos de Harnack y de Simon, en la práctica el libro apuntaba directamente contra el francés y se proponía, en algunos casos con un innecesario nivel de descalificación, impugnar sus principales ideas. Los tópicos antijudíos son, siguiendo a la historiadora, elementos simbólicos que, en la misma línea de Ruether, no reflejan una realidad social.

El trabajo de Taylor no generó un gran impacto en la historiografía, aunque es, sin dudas una referencia ineludible⁹⁷¹. Desde nuestro punto de vista, más allá de su inserción en el debate, valiosa de por sí, ha establecido categorías útiles a la hora de analizar la tópica antijudía, principalmente las vinculadas a lo que define como antijudaísmo simbólico. En efecto, la autora rechaza la competición, el conflicto y las tradiciones previas, como motores del antijudaísmo cristiano, considerando operativo solo el plano simbólico como

⁹⁶⁹ TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, *op. cit.* Un buen análisis y, a su vez, crítica a la obra en CARLETON PAGET, J., “Anti-Judaism and Early Christian Identity”, en *Ibid.*, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (1997) pp. 43-76.

⁹⁷⁰ TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁹⁷¹ James Carleton Paget analizó la obra y consideró que portaba algunos errores fundamentales. En primer término dejaba afuera fuentes primarias de gran valor. No comprendía, tampoco, el total de la bibliografía sobre el tema e intentaba aparecer original cuando adscribía a una línea ya desarrollada. Más importante, siempre siguiendo al autor, Taylor elidía la importancia del proselitismo judío en el período. CARLETON PAGET, J., “Anti-Judaism and Early Christian Identity”, *op. cit.* pp. 43-76. Del mismo año data la reseña de David Efroymson, un autor nombrado en varias ocasiones por Taylor. Según Efroymson, la primera parte del libro –esto es, la crítica furibunda a la teoría del conflicto– es opinable dado que, más allá de la existencia o no de proselitismo, la evidencia muestra un judaísmo que generaba atracción en los cristianos. Celebra, en cambio, la importancia atribuida a los factores teológicos como explicativos del antijudaísmo, aunque niega la exclusividad de estos. EFROYMSON, D., Reseña de *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, *The Jewish Quarterly Review*, v. 87, 1997, pp. 380-382. Sobre la obra de Efroymson en particular, quien ha resaltado las raíces teológicas del antijudaísmo en Tertuliano, véase EFROYMSON, D., “Tertullian's Anti-Jewish Rhetoric: Guilt by Association”, *Union Seminary Quarterly Review*, v. 36, 1980, pp. 25-37. El autor había trabajado la problemática en su tesis doctoral de 1976, no publicada.

estímulo para la existencia de la literatura *adversus Iudaeos*. Dentro de esta categoría, despliega las de antijudaísmo teológico⁹⁷², antijudaísmo reafirmativo⁹⁷³ y antijudaísmo ilustrativo⁹⁷⁴. Si bien el trabajo de Taylor carece, a nuestro entender, de un uso extensivo de fuentes, el utillaje que brinda es, sin dudas, valioso. Por nuestra parte, consideramos que ha llevado demasiado lejos la noción de antijudaísmo teológico, descuidando los casos donde, sin dudas, era un conflicto real el que atizaba las diatribas contra los hebreos.

Párrafo aparte merece la aproximación de Guy Stroumsa quien ofrece un modelo alternativo, nacido de la crítica a las líneas recién descritas. El historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén consideró estáticos ambos posicionamientos y se concentró en insertar la variable temporal en el desarrollo de la tópica antijudía. En su perspectiva, el ascenso del cristianismo al poder modificó indefectiblemente los alcances y objetivos de la prédica antijudía, la cual, nacida en el marco de la necesidad de construir la nueva identidad cristiana, pasó a ser utilizada –hacia el siglo IV– como arma discursiva frente a los judíos que, una vez desaparecido el paganismo, se presentaban como los mayores adversarios religiosos de la nueva hegemonía cristiana. La posición de Stroumsa es, sin dudas, valiosa porque intenta realizar un análisis complejo del derrotero de la literatura *adversus Iudaeos*. No obstante, como demostraremos a lo largo de nuestro trabajo, aunque Stroumsa alcanza a explicar una parte del problema, continúa descuidando, en su afán generalizador, la necesidad de contextualizar cada texto⁹⁷⁵. Del mismo modo que antes del siglo IV existían textos orientados a hostilizar a los judíos por conflictos reales, también, después de la llegada del cristianismo al poder, continuaron existiendo discursos cuyo ataque al judaísmo seguía asentándose en motivaciones teológicas. El caso de Gregorio, entendemos, se inserta en tal campo.

⁹⁷² La categoría, como hemos venido observando, es clara y ocupa el grueso de la explicación de Taylor

⁹⁷³ Por antijudaísmo reafirmativo, Taylor entiende la búsqueda de algunos sectores del cristianismo se afianzar su doctrina, en oposición a doctrinas alternativas, como la de Marción. El antijudaísmo opera, en tal contexto, como un elemento de reafirmación, dado que acepta el mensaje divino veterotestamentario pero condena a los judíos a los que le mensaje estaba destinado. Evidentemente la raíz continúa siendo teológica.

⁹⁷⁴ La categoría, seccionada en antijudaísmo fortalecedor y antijudaísmo asociativo, presenta las variantes en las cuales los *topoi* antijudíos funcionan como modelos negativos, tanto para fortalecer, a partir de un espejo negativo, la correcta praxis cristiana como para estigmatizar, a través de la asociación, a rivales doctrinales cristianos.

⁹⁷⁵ Véase a STROUMSA, G., “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, en LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos, op. cit.* pp. 1-26..

Como hemos visto, un número importante de estudios se centró en la investigación de los primeros siglos del milenio⁹⁷⁶. No es sorprendente, dado la atracción que generan los orígenes –como decía Marc Bloch⁹⁷⁷– y, no menos importante, porque es el período de la propia conformación de la matriz religiosa cristiana donde el antijudaísmo, según hemos visto, era una alternativa. Hacia el tiempo de Gregorio Magno, en cambio, la conformación del ideario cristiano básico se encontraba definitivamente más consolidada que en los siglos previos. Ello no implica ni afirmar la existencia de unicidad –el cisma tricapitolino es muestra de lo opuesto– ni que haya existido una cristianización total de la población. No obstante, es indudable, como bien recordaba Robert Markus, que Gregorio creía –con razón– estar ante un universo más cristianizado, con menos dudas en torno al dogma, del que había tenido un sujeto como Agustín, dos siglos antes. En tal sentido, hacia fines del siglo VI y principios del VII el antijudaísmo no era ya una posible lectura del discurso cristiano, sino una línea que se había impuesto y formaba ya parte del utillaje de todos los hombres de Iglesia. Como hemos percibido en la sección previa, era potestad de cada eclesiástico u hombre de Estado, el decidir qué hacer a partir del antijudaísmo, esto es, cómo plasmarlo –o no– en la praxis política. Pero nuestra intención, en este lugar de la tesis, se orienta, insistimos, a clarificar cómo eran y por qué, los judíos hermenéuticos en el discurso de Gregorio Magno.

Debemos realizar aquí una consideración de tipo metodológico. Acorde despleguemos los principales tópicos antijudíos en la obra del pontífice, mostraremos, si es pertinente, los antecedentes de tales constructos discursivos. Ahora bien, podríamos haber hecho, como lo han realizado Denise Judant o Raúl González Salinero un análisis los antecedentes de la literatura *adversus Iudaeos* en diversos autores⁹⁷⁸. Pero ello habría implicado, más allá del esfuerzo, la construcción de otra tesis en sí –téngase en cuenta, por

⁹⁷⁶ Otras reflexiones valiosas sobre la temática en LANGMUIR, G., “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, *op. cit.*; POZAS GARZA, R., *Estudio crítico de los tratados “adversus Iudaeos” en la Alta Edad Media*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultum Theologiae, Roma, 1996; PESCE, M., “Antigiudaismo nel Nuovo Testamento e nella sua utilizzazione. Riflessioni metodologiche”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 14, n.1, 1997, pp. 11-38; GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.*; FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: polemics and policies”, *op. cit.*

⁹⁷⁷ BLOCH, M., *Introducción a la historia*, *op. cit.* pp. 32-40 (apartado “el ídolo de los orígenes”).

⁹⁷⁸ GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.*; JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique*, *op. cit.* Ambas obras toman muestras de cada tópico dado que, de otro modo, deberían constituirse como trabajos de miles de páginas.

ejemplo, la cantidad de referencias antijudías que pueden ser halladas en autores de la talla de Agustín, Jerónimo o Ambrosio– y el corrimiento del foco principal de Gregorio a la generalidad. De hecho, los autores mencionados han tomado algunas muestras pero no han estudiado la totalidad de las referencias porque, de otro modo habrían debido conformar una enciclopedia y no obras de interpretación. En virtud de ello, insistimos, los antecedentes principales serán explicados cuando sea pertinente hacerlo, permaneciendo el centro de la atención en Gregorio Magno.

Es necesario, antes de comenzar, poner en claro algunas consideraciones genéricas sobre los tópicos que veremos. Si bien ha existido debate sobre el grado de homogeneidad de la literatura *adversus Iudaeos*, a ningún lector atento se le ha escapado que existen líneas fundamentales sobre las que discurre el ataque al judaísmo. Naturalmente, hay excepciones a los *topoi* –precisamente son los lugares de los cuales el historiador puede detectar un contacto más concreto con la realidad del emisor– pero en general, el discurso sobre los hebreos es uniforme y presenta características similares. Como bien señalaba Ruether, la médula espinal de la literatura contra judíos, está conformada por el tándem rechazo de Israel y aceptación de los gentiles⁹⁷⁹. De allí, derivaciones que vinculan al viejo Israel con la carnalidad y la lectura irracionalmente literal del Antiguo Testamento, mientras que a los gentiles-cristianos se les adjudica la espiritualidad y la correcta comprensión de las escrituras. La ley y el culto judío, precisamente, son observados como un estadio inferior, producidos para contener –según la mayoría de los autores– a un pueblo infiel que tendía al pecado. Estas cuestiones no solo fueron observadas por autores como Ruether sino también por el propio Simon e historiadores de su línea⁹⁸⁰. Es que, repetimos, los exponentes más lúcidos de las líneas aquí exploradas tenían en cuenta tanto las razones teológicas como la existencia de un conflicto real en la generación y perduración del antijudaísmo. Diferían, empero, en el modo en el que debían jerarquizarse ambas variables.

La estrategia discursiva de la literatura *adversus Iudaeos* era clara. Las críticas vertidas contra el pueblo de Israel, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se descontextualizaban y se aplicaban a los judíos de todos los tiempos mientras que a los cristianos cabían las adjetivaciones positivas y las conductas correctas observadas por las

⁹⁷⁹ Anticipado en RUETHER, R., “Anti-Semitism in Christian Theology”, *op. cit.* y expandido en *Ibid.*, *Faith and Fratricide*, *op. cit.*

⁹⁸⁰ Véase por ejemplo, la cita de Simon que hemos trabajado en p. 228.

figuras principales del Antiguo Testamento. El deicidio, por su parte, graficaba la magnitud del error judío y sellaba la condena que el pueblo de Israel recibiría, hasta el fin de los tiempos, cuando los velos de su ignorancia fueran corridos. El doble estándar –seguimos en Ruether pero insistimos en que la observación fue hecha por la mayoría de los autores– es patente: los sufrimientos de los judíos son evaluados como síntoma claro de la condena, mientras que los padecimientos cristianos se consideran pruebas divinas.

Estas líneas maestras de la prédica antijudía, las observaremos en detalle en la obra gregoriana. En virtud de ello, es preferible dejar aquí el análisis en abstracto y pasar a la evidencia concreta. Es momento, entonces, de avanzar hacia el estudio de cada obra en particular con el fin de clarificar el modo en el que Gregorio adscribía a la tópica antijudía para lograr, así, comprender cómo conciliaba el Papa a sus judíos históricos con sus hebreos hermenéuticos.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA OBRA DE GREGORIO MAGNO: APROXIMACIONES PREVIAS.

Hemos observado, en la sección previa, las obras que se habían dedicado al estudio de los judíos a partir de la obra de Gregorio Magno. Algunos trabajos holísticos, como los de James Parkes o Jeremy Cohen, enfatizaban el contraste entre los judíos del *Registrum* y aquellos observados en el resto de las obras gregorianas. Llegaban a conclusiones válidas, pero carecían de un análisis heurístico profundo. El aporte de Cohen fue, sin dudas, importantísimo y su intento de comparar la posición gregoriana respecto de la agustiniana, fructífero. Aunque no hizo demasiado hincapié en el estudio documental, el historiador norteamericano dejó en claro la visión negativa de los judíos que existía en la obra gregoriana, más allá de la política real frente a estos.

La mayor parte de los intentos de llevar a cabo estudios judaicos a partir de Gregorio, se dirigieron, como vimos, al epistolario. En comparación al trato que recibían los judíos en el resto de las obras del Papa, el *Registrum* aportaba información original. Lo que no muchos percibieron es que en el diálogo entre ambos tipos de registro existía, como veremos, una clave para comprender la literatura *adversus Iudaeos*.

En el año 2000, en el marco de un congreso, Jean Stern escribió uno de los pocos artículos destinados a analizar la figura de los judíos en los tratados gregorianos⁹⁸¹. Nuevamente, el intento era loable aunque, en sus 14 páginas, era muy difícil ofrecer al lector un análisis pormenorizado de los diversos contextos textuales en los cuales Gregorio utilizaba *topoi* antijudíos. No obstante, las conclusiones de Stern eran parcialmente rescatables dado que consideraba –de modo adecuado como veremos luego– que el uso de la literatura *adversus Iudaeos* por parte de Gregorio era menor al de otros hombres de Iglesia. Es pertinente repetir las conclusiones del autor:

*La vision grégorienne du peuple juif apparaît modérée, positive même, surtout si on la compare à celle d'un Lactance, d'un Ambroise ou d'un Chrysostome. La Synagogue, telle que Grégoire la voit, comporte des éléments négatifs, mais elle comporte également des éléments positifs. Grégoire présente les uns et les autres avec abondance. Actuellement le côté négatif l'emporte, mais il y a espoir. Pour un Grégoire il y a sans doute d'autant plus espoir, qu'à désespérer de la Judée il faudrait désespérer également du peuple chrétien. En effet celui-ci, de son côté, étale lui aussi des traits négatifs. Grégoire en constate plus particulièrement chez certains de ces membres qui affichent leur supériorité par rapport aux Juifs. Il se lamente; qu'ils sont nombreux ceux qui, aujourd'hui, exècrent la dureté des Juifs coupables de n'avoir pas voulu écouter la prédication du Seigneur*⁹⁸².

Hemos dicho que concordábamos parcialmente con el autor. Es que, según veremos, la cantidad de elementos positivos que Gregorio atribuye a la Sinagoga es de una cuantía sensiblemente menor a la de los negativos, por lo cual, si bien a comparación de otros hombres de Iglesia presenta un perfil más moderado, la imagen de los hebreos que presenta es marcadamente negativa.

Como ya adelantamos, un aporte aún más significativo, realizado por un experto en la Antigüedad Tardía en general y en Gregorio Magno en particular, apareció en 1995, con *The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos*. También en el

⁹⁸¹ STERN, J., “Israel et l’église dans l’exegese de Saint Grégoire le grand”, AA.VV., *L’esegesi dei padri latini. Dalle Origini a Gregorio Magno, Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, 2000, pp. 675-689.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 685.

contexto de un congreso, Robert Markus se puso como objetivo analizar el rol que ocupaba el judío en el texto gregoriano⁹⁸³. Consideró, como indica el nombre de su ponencia, que los judíos operaban como dispositivos hermenéuticos en el discurso del obispo de Roma. Al igual que haría Cohen años más tarde, el húngaro basaba su trabajo en la comparación con Agustín. Concluía que, en el Papa, los hebreos representaban la figura de quienes eran incapaces de entender el mensaje divino. Decía, con claridad:

*The Jew was Augustine's metaphor for the constant peril of premature closure of the Christian understanding. Like Augustine's, Gregory's Jew also stood as a metaphor for the failure of transcendence,- but his Jew had much easier work to do, and, conversely, failure in it was the more blameworthy*⁹⁸⁴.

La negación de los judíos a los postulados evangélicos y, en la lógica gregoriana, a la verdad, razonaba Markus, era más evidente a ojos del romano que en la postura del hiponense. Por ello, el rol de los hebreos no alcanzaba, en la óptica gregoriana, un lugar específico en el plan divino, a diferencia de Agustín –quien los ubicaba como *testes ueritatis*⁹⁸⁵. Markus, en el trabajo –también breve, 15 páginas– no ponía al descubierto la

⁹⁸³ MARKUS, R., “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, *op. cit.*

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁸⁵ Sobre Agustín y los judíos existe, también, una ingente cantidad de bibliografía. Entre lo más destacado: BLUMENKRANZ, B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Helbing & Lichtenhahn Bâle, 1973 (1946); *Ibid.*, “Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme”, *Recherches augustiniennes*, V.1, 1958, pp. 225-241; RAVEAUX, T., “Aduersus Iudaeos Antisemitismus bei Augustinus?”, en AA.VV., *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer Osa zum 60. Geburtstag*, Augustinus-Verlag Würzburg, Würzburg, 1989, pp. 38-51; DOIGNON, J., “La méditation d’Augustin sur le relation de cet événement à la conquête romaine et à la défaite juive”, *Cahiers de Biblia Patristica*, v. 3, 1991, pp. 43-52; FREDRIKSEN, P., “*Excaecati Occulta Justitia Dei*: Augustine on Jews and Judaism”, *Journal of Early Christian Studies*, v.3, n. 3, 1995, pp. 299-324; COHEN, J., “‘Slay them not’: Augustine and the Jews in Modern Scholarship”, *Medieval Encounters*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 78-92; *Ibid.*, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, *op. cit.*; FREDRIKSEN, P., “*Secundum Carnem*: History and Israel in the Theology of St. Augustine”, en KLINGSHIRN, E., - VESSEY, M. (eds.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antiquity Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, Michigan, 1999, pp. 26-41; *Ibid.*, “Augustine and Israel: *Interpretatio ad litteram*, Jews, and Judaism in Augustine’s Theology of History”, en WILES, M.F., - YARNOLD, E.J. (eds.), *Studia Patristica. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 119-135. Paula Fredriksen presentó un acabado resumen de su posición en *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York, 2008, obra que generó una importante polémica. Algunas de las respuestas a sus tesis pueden encontrarse en las reseñas de Sabrina Inowolocki, Philip Cary y Elena Procario-Foley publicadas en *Agustinian Studies*, v. 40, n. 2, 2009. En la misma revista se halla, también, la respuesta

evidencia heurística aunque no podemos dudar del conocimiento del autor sobre el *Consul Dei*. Por otra parte, no hacía dialogar al judío hermenéutico con el judío histórico, por lo que las potencialidades del artículo se truncaban. No obstante, es justo recordar que se trataba de una ponencia y no de una obra específica.

Con estos antecedentes era necesario, entendemos, rastrear profundamente en cada una de las obras gregorianas las referencias a los judíos en particular y al judaísmo en general, no solo para comprobar las hipótesis hasta aquí expuestas sino también para alcanzar un perfil más acabado de la imagen de los hebreos en el entramado discursivo gregoriano. Por otra parte –algo que no se ha hecho hasta ahora– es valioso observar los cambios que se presentan en las diversas obras, dado que –esta es otra de las ventajas del *corpus* gregoriano– cada una de ellas estaba destinada a un auditorio específico y poseía su propio registro. En cada texto referenciaremos a la totalidad de menciones hacia los judíos y el judaísmo, citando los extractos pertinentes para obtener una imagen clara del perfil de los judíos construido en los textos.

Debemos hacer una última consideración metodológica sobre cómo organizaremos los siguientes capítulos. En primer lugar presentaremos las obras, contextualizando su momento de producción así como también su potencial público. Desplegaremos, además, las principales preocupaciones del Papa en los diversos textos.

Luego, trabajaremos sobre las referencias a judíos y al judaísmo. En principio, presentaremos el conjunto de las menciones e intentaremos ponderar su peso relativo en cada texto. Recopilaremos solo los pasajes significativos, dejando de lado aquellas menciones donde, por ejemplo, se reproduce la palabra Israel o Judea en el contexto de una cita bíblica, sin análisis exegético orientado a generar incidencia en la imagen de los hebreos. Por tal razón, el número de menciones detectadas y estudiadas será menor a las vislumbradas en el *Thesaurus*, dado que no solo en un pasaje puede haber más de un

de la propia Fredriksen. Otro análisis de la obra en BOUSTAN, R., “Augustine as Revolutionary? Reflections on Continuity and Rupture in Jewish-Christian Relations in Paula Fredriksen’s *Augustine and the Jews*”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, pp. 74-87. Un libro aún más actual, que hace especial hincapié en la noción de de los judíos como *testes ueritatis* es MASSIE, A., *Peuple Prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Institut d’Études Augustiniennes, París, 2011. Por último, aunque no trate específicamente la temática, es inevitable la lectura de BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography. New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1984.

término referido a judíos sino que algunas de las menciones registradas por aquel estudio pueden limitarse a la cita bíblica.

La segunda operación consiste en la clasificación según el contenido de cada pasaje. Hemos establecido tres categorías: referencias hostiles, ambiguas y benévolas. Estas últimas son aquellas en las cuales Gregorio refiere al pasado de Israel, ponderando el vínculo con Dios y omitiendo caracterizaciones negativas. Desde ya vale adelantar que no se detecta, en ninguna parte del *corpus*, valoración favorable alguna del judaísmo posterior a Cristo. Más aún, en general, las referencias benévolas son seguidas, líneas o párrafos más adelante, por menciones hostiles. Los pasajes que hemos denominado como ambiguos, por su parte, son aquellos en los cuales Israel es, en la misma oración, valorado por su pasado y criticado tanto por su actitud en tiempos de Cristo como por su persistencia posterior. También incluimos, en este grupo, las referidas a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos, dado que si bien pueden ser leídas como moderadas porque en cierta forma dan una razón teológica para tolerar la continuidad del judaísmo, continúan rechazando su legitimidad. Las menciones hostiles, por último, son aquellas en las cuales se critica al judaísmo o a los judíos, tanto por su actitud previa a la llegada de Cristo como por su rechazo a este y continuidad posterior. En el grupo también se incluyen las caracterizaciones negativas que, de hecho, conforman la espina dorsal de la literatura *adversus Iudaeos*⁹⁸⁶: los judíos como carentes de fe, duros de corazón, soberbios, obstinados y ciegos, entre otros epítetos que luego veremos.

También realizaremos otra dicotomía a la hora de comprender la literatura *adversus Iudaeos*. Se trata del análisis de la temporalidad de las menciones. ¿Gregorio refiere a judíos de su tiempo? ¿O a hebreos bíblicos? Como veremos, la casi totalidad de las referencias a judíos –exceptuando el *Registrum*, al cual volveremos en breve– refiere al pasado. En este sentido, las críticas a los judíos bíblicos, así como también las alusiones atemporales a los hebreos, son habituales en la literatura *adversus Iudaeos* y, como veremos, en la totalidad de los tratados exegéticos gregorianos.

⁹⁸⁶ Sobre la literatura *adversus Iudaeos* existe infinidad de bibliografía. Más allá de los clásicos trabajos que ya se citaron en la introducción, deben ser mencionados: ASTELL, A. – GOODHART, S., *Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2011 y WILSON, S (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Ontario, 1986.

A partir de tales herramientas intentaremos llevar a cabo la pesquisa sobre la imagen de los judíos observable en la obra gregoriana, tal como lo indicamos al comienzo de esta sección. Es momento, ahora sí, de dar curso al estudio particular.

ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LA PROBLEMÁTICA JUDÍA EN EL CONJUNTO DE LA OBRA GREGORIANA

En primer término, es necesario tener en cuenta la extensión relativa de la obra. Una forma adecuada de hacerlo es a través de la cantidad absoluta de *formae* que hay en cada texto, en relación al total del *corpus* gregoriano. Poseemos, para tal fin, el *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*⁹⁸⁷. Así arribamos al siguiente cuadro donde se observa la composición relativa:

| Obra | Tamaño relativo |
|------------------|------------------------|
| Moralia | 48,96% |
| Registrum | 21,47% |
| In Hiez. | 10,78% |
| In Ev. | 8,28% |
| Dialogi | 5,62% |
| Regula | 4,11% |
| In cant. | 0,75% |

Tabla 5. Tamaño relativo de cada obra gregoriana⁹⁸⁸

Es posible poner de manifiesto la diversa representatividad que obtienen los judíos en cada uno de los textos. Se debe tener en cuenta, no obstante, que a partir de los *thesauri*, es posible obtener una mirada panorámica sobre la utilización de diversos términos pero no se

⁹⁸⁷ CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, *op. cit.*

⁹⁸⁸ Los coeficientes fueron obtenidos a través de una relación entre la cantidad total de *formae* en el *corpus* gregoriano y las *formae* de cada obra. Se trata de una medida estrictamente cuantitativa. No hemos incluido, como se ve, el comentario a *I Regum*. Los datos provienen de CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, *op. cit.* Sobre *I Regum*, véase la nota n. 17.

puede pasar al plano cualitativo. En primer lugar, en un *thesaurus* solo se conoce la cantidad de veces que una forma es mencionada y no el contexto. No sabemos, a partir de esta herramienta, si la mención es, por ejemplo, a judíos contemporáneos al autor o una referencia a los judíos testamentarios. Además, las formas aquí relevadas son solo aquellas que pueden ser detectadas. De este modo, “Pueblo antiguo” como metáfora de Israel, escapa al registro. Más allá de tales limitaciones, el *Thesaurus* ofrece los siguientes datos:

| Forma ⁹⁸⁹ | <i>Iudaeus</i> | <i>Iuda</i> | <i>Iudaicum</i> | <i>Israel</i> | <i>Synagoga</i> | <i>Hebraeus</i> | Total | % en relación a formae totales de la obra |
|-----------------------------|-----------------------|--------------------|------------------------|----------------------|------------------------|------------------------|--------------|--|
| Total | 182 | 238 | 85 | 221 | 81 | 73 | 880 | 0.089% ⁹⁹⁰ |

Tabla 6. *Formae* vinculadas al judaísmo en la obra gregoriana.

Hasta aquí, solo un número genérico que poco aporta. Hemos realizado, con el fin de llevar a cabo una comparación, el análisis de temas sensibles en la cosmovisión gregoriana. No debe perderse de vista que, al igual que para el caso judío, en muchas ocasiones es difícil de detectar, a partir de este tipo de herramienta, el total de las referencias a cada tema. Para citar un ejemplo, en la mayoría de las ocasiones en las que critica la “idolatría” Gregorio lo hace a partir de las prácticas mismas y no de la palabra *idolatria*, por lo que la detección es más difícil. El cuadro al que llegamos es el siguiente:

| Forma | Arrio y arrianismo | Donato y donatismo | Herejía | Idolatría | Paganismo | Longobardos | Total |
|--|---------------------------|---------------------------|----------------|------------------|------------------|--------------------|--------------|
| Total formas | 17 | 14 | 431 | 103 | 11 | 75 | 651 |
| % en relación a formas totales de la obra | 0,001% | 0,001% | 0,037% | 0,009% | 0,001% | 0,006% | 0,056% |

Tabla 7. Representatividad, en relación a *formae* totales, de diversas temáticas en el *corpus* gregoriano

Podría llamar la atención, en contraste con lo que venimos afirmando, la escasa representatividad de temáticas que, dijimos, preocupaban a Gregorio Magno. Las 75

⁹⁸⁹ En cada caso se buscará el término en todas sus formas y declinaciones. Así, en el campo de *iudaeus*, se contabilizarán en conjunto *iudaei*, *iudaeum*, *iudaeos*, etc.

⁹⁹⁰ Las formas totales, excluyendo el comentario a *I Regum*, ascienden a 987.643.

menciones a los longobardos, por ejemplo, son ínfimas en relación a las 880 referencias vinculadas a Israel y a los judíos. Solo la herejía, del cuadro aquí presentado, obtiene una cantidad de referencias relativamente importante.

Sin embargo, como veremos hacia el final de la tesis, el número no debe engañarnos. En primer lugar porque, insistimos, en muchos pasajes Gregorio habla de los longobardos sin nombrarlos, refiriendo, por ejemplo, a las espadas que lo asedian en lugar de nombrar al pueblo mismo. Además –más importante aún– la mayor parte de las referencias a tal pueblo germánico son directas y hablan de sujetos concretos, mientras que de las 880 veces en las que las palabras Judea, Israel o Sinagoga aparecen escritas, solo las halladas en el *Registrum* y la historia mítica narrada en los *Dialogi* refieren a judíos concretos. En el resto de los tratados, como veremos, menos de una veintena refiere a los judíos del presente, haciéndolo, siempre, de modo elíptico.

Volviendo a las *formae* vinculadas al Pueblo Judío que hemos recabado en el *Thesaurus*, es posible realizar un análisis desagregado obra por obra.

| Forma Obra | <i>iudaeus</i> | <i>iuda</i> | <i>iudaicum</i> | <i>Israel</i> | <i>Synagoga</i> | <i>Hebraeus</i> | Total | % en relación a formas totales de la obra |
|------------------|----------------|-------------|-----------------|---------------|-----------------|-----------------|-------|---|
| <i>In Cant.</i> | 2 | 7 | 0 | 1 | 4 | 0 | 14 | 0,187% |
| <i>In Hiez.</i> | 24 | 47 | 19 | 52 | 14 | 24 | 180 | 0,169% |
| <i>Moralia</i> | 86 | 151 | 49 | 133 | 43 | 35 | 497 | 0,103% |
| <i>In Ev.</i> | 21 | 22 | 10 | 13 | 11 | 2 | 79 | 0,097% |
| <i>Regula</i> | 4 | 5 | 0 | 12 | 0 | 1 | 22 | 0,054% |
| <i>Registrum</i> | 39 | 3 | 7 | 9 | 9 | 10 | 77 | 0,036% |
| <i>Dialogi</i> | 6 | 3 | 0 | 1 | 0 | 1 | 11 | 0,020% |

Tabla 8. Análisis desagregado de *formae* vinculadas al judaísmo según cada obra gregoriana

Prestemos atención a la proporción relativa de *formae* sobre judaísmo en relación al total presente en cada obra. En primer lugar, con cifras similares, aparecen la *Expositio in Canticum Canticorum* y las *Homiliae in Hiezechihalem*. Un segundo grupo está

conformado por los *Moralia* y las *Homiliae in Evangelia*. En último lugar encontramos a los *Dialogi*, apenas superado por el *Registrum* y la *Regula*.

Esta proporción queda mejor expresada si establecemos una *ratio* entre el tamaño proporcional de cada texto y la distribución, también proporcional, de las *formae* vinculadas al judaísmo en cada obra gregoriana:

| Obra | Total de <i>formae</i> referidas a judaísmo | Proporción relativa de <i>formae</i> referidas al judaísmo en relación al total del <i>corpus</i> | Tamaño relativo de cada obra en relación al total del <i>corpus</i> | <i>Ratio</i> entre tamaño relativo del texto y proporción de <i>formae</i> referidas al judaísmo |
|--------------|---|---|---|--|
| In Cant. | 14 | 1,59% | 0,75% | 2,10 |
| In Hiez. | 180 | 20,45% | 10,78% | 1,90 |
| Moralia | 497 | 56,48% | 48,96% | 1,15 |
| In Ev. | 79 | 8,98% | 8,28% | 1,08 |
| Regula | 22 | 2,50% | 4,11% | 0,61 |
| Registrum | 77 | 8,75% | 21,47% | 0,41 |
| Dialogi | 11 | 1,25% | 5,62% | 0,22 |
| TOTAL | 880 | 100% | | |

Tabla 9. *Ratio* entre el tamaño relativo de cada obra gregoriana y la proporción relativa de *formae* referidas al judaísmo

¿Cómo explicar estas proporciones? El epistolario es relativamente fácil de analizar. Allí, no solo las formas vinculadas al judaísmo se encuentran por debajo de la media sino que solo 26 de las más de 860 epístolas –aproximadamente un 3%– refieren a judíos. A diferencia de autores como Jerónimo o Ambrosio⁹⁹¹, las cartas del *Consul Dei* no se

⁹⁹¹ Hemos realizado una comparación entre algunos autores representativos en el siguiente cuadro:

| Autor | Cantidad de menciones a <i>Iudaeus, Iuda, Iudaicum, Israel, Synagoga y hebraeus</i> | Proporción en relación al conjunto de la obra | Proporción en relación a las epístolas | Proporción en relación al resto de la obra |
|----------|---|---|--|--|
| Jerónimo | 9280 | 0.548% | 0.379% | 0.576% |
| Ambrosio | 1662 | 0.185% | 0.257% | 0.176% |
| Agustín | 6758 | 0.135% | 0.095% | 0.138% |
| Casiano | 214 | 0.093% | - | 0.093% |

Tabla 10. Proporción relativa de *formae* en relación al total del *corpus* en Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Casiano. Nótese que en todos los autores se observa una proporción mayor a la vista en Gregorio Magno (0.090%). La explicación radicaría, según entendemos, no solo en la exigua atención que recibieron –al menos así lo revela

caracterizan por desplegar problemáticas teológicas complejas y tienden a ceñirse a problemas concretos sin hacer excesivo despliegue de figuras y modelos de las Escrituras. En virtud de ello, junto al *Registrum*, debajo de una *ratio* menor a 1, aparecen los *Dialogi* y la *Regula*. Estamos, claramente, ante las obras en las cuales el pontífice puso en segundo plano la exégesis y la alegoría. En las obras de carácter exegetico, Israel ocupa un rol importante, mientras que en textos como la *Regula* o los *Dialogi*, donde se explica qué predicar o se narran historias de santos, las *formae* asociadas a Israel son decididamente menos numerosas. En la exégesis se debe explicar por qué los judíos anunciaron al Mesías y lo abandonaron; por qué el Antiguo Testamento narra la historia del Pueblo Judío; por qué Cristo es el Mesías. Tanto el estudio del texto neo como veterotestamentario necesitan a los hebreos para comprender a los cristianos. Por ello, aunque Gregorio no muestre una gran preocupación por los judíos en el *Registrum*, en la *Regula* y en los *Dialogi*, en el resto de sus obras la representatividad de Israel y la Sinagoga es mayor.

En resumen, la *ratio* entre tamaño y cantidad proporcional de *formae* asociadas al judaísmo divide –tal como hemos resaltado en el cuadro– las obras gregorianas según la complejidad teológica que revisten. Existe un notorio quiebre entre las obras de carácter exegetico y las de índole práctica. Las primeras, poseen más menciones a judíos (*ratio* > 1),

el *Registrum*– los judíos concretos, sino también en el escaso interés del Papa en el desarrollo de explicaciones teológicas no centradas en problemáticas de corte ético o moral. Como demuestra una lectura atenta del *corpus* gregoriano, la preocupación central del obispo de Roma giró en torno al establecimiento de parámetros de conducta para la población cristiana y no en el debate teológico. Casiano, como se observa en la última tabla, posee una proporción similar a la gregoriana mientras que la relación en Agustín es superior (0.135% frente a 0.09% de Gregorio). La diferencia se encuentra, siempre en el plano hipotético, en el mayor interés agustiniano en la exégesis y en el rol ocupado por los judíos –aquel que los ubicaba como *testes ueritatis*– en el andamiaje teológico del hombre de Hipona. La existencia de un tratado específico *adversus Iudaeos* potencia, a su vez, la presencia de referencias a Israel en el texto agustiniano. La relación entre menciones a las formas estudiadas en los epistolarios de ambos autores, también se ubica a favor de Agustín (0.095% frente a 0.036%). Las proporciones, en este caso, son fruto de distintos fenómenos. Como hemos dicho, en 26 epístolas Gregorio refiere a judíos concretos mientras que de Agustín solo una misiva habla de un judío contemporáneo al autor, mientras que en el resto se encuentran referencias de tipo bíblico. Muchas de las epístolas de Agustín, a diferencia de las gregorianas, abordan interpretaciones teológicas y ello explica la mayor utilización de términos como Israel o hebreos en sus comunicaciones. Mismo fenómeno se observa en Ambrosio y, de modo mucho más marcado, en Jerónimo. Ese último, además de ser el más prolífico de los autores aquí estudiados, generó una panoplia de obras donde abordaba temáticas teológicas en detalle. Además, su uso y análisis del hebreo, amplifican las menciones a dicho término. Ambrosio, por su parte, es el único caso en el cual la presencia de las formas analizadas es mayor en las epístolas que en el resto de su obra. La hipótesis aquí estaría en el mayor grado de despliegue teológico que se observa en el epistolario ambrosiano. No en vano se ha llegado a sostener que las misivas del hombre de Milán no fueron concebidas como epístolas frente a un interlocutor definido sino como ensayos que narraban, en algunos casos, sucesos inexistentes. En efecto Michaela Zelzer, continuadora de Otto Faller en la edición del epistolario ambrosiano, sostenía que se trataba de una obra literaria y no de un epistolario. FALLER, O. - ZELZER, M. (eds.), *Sancti Ambrosii opera*, CSEL 82, 4 vols, Austrian Academy of Sciences, Viena, 1968-1990.

en oposición a las segundas, donde la problemática hebrea ocupa un lugar menor, en relación a lo que el tamaño de los textos habilitaría (*ratio* < 1). En el límite (*ratio* 1,08) hallamos a las *Homiliae in Evangelia*. Precisamente la obra más simple –orientada, como veremos, a un auditorio popular– entre las de exégesis. Se confirmaría, así, la relación directa entre la aparición de los judíos hermenéuticos y la profundidad exegetica del tratado.

Pero existe una forma más precisa de cuantificar la información referida a judíos. Es el estudio particular de cada uno de los bloques significativos referidos a hebreos. Ya no se trata, entonces, de utilizar la cuantificación de *formae* del *Thesaurus* sino de seleccionar los pasajes en los cuales efectivamente Gregorio refiere al judaísmo en general o a los judíos en particular. En efecto, es la metodología que hemos propuesto para toda esta sección y que se verá reflejada en el análisis de cada obra gregoriana. Hemos recolectado, en total, 302 pasajes significativos, los cuales se distribuyen del siguiente modo:

| Obra | Total de referencias | Proporción relativa de referencias al judaísmo en relación al total del <i>corpus</i> | <i>Ratio</i> entre tamaño relativo del texto y cantidad de menciones al judaísmo relativas |
|------------------|-----------------------------|--|---|
| In Cant. | 5 | 1,66% | 2,19 |
| In Hiez. | 61 | 20,20% | 1,87 |
| Moralia | 168 | 55,63% | 1,14 |
| In Ev. | 28 | 9,27% | 1,12 |
| Registrum | 34 | 11,26% | 0,52 |
| Regula | 4 | 1,32% | 0,32 |
| Dialogi | 2 | 0,66% | 0,12 |
| TOTAL | 302 | 100% | |

Tabla 11. *Ratio* entre tamaño relativo de cada obra gregoriana y su proporción de menciones significativas al judaísmo

Ciertamente, existen coincidencias entre lo relevado a través del *Thesaurus* y los cuadros realizados en base a un análisis cualitativo. Ciertamente es que, como hemos advertido, las referencias significativas son menores, dado que muchas *formae* que aglutina el

Thesaurus son simples citas bíblicas o repeticiones de la misma *forma* en un mismo bloque significativo. Es real, también, que este tipo de análisis cuenta con una dosis de subjetividad más alta dado que somos nosotros quienes seleccionamos las referencias que consideramos relevantes para la imagen de los hebreos. No obstante ello, la coincidencia no deja de llamar la atención. El único cambio de posición relativa ocurre entre el *Registrum* y la *Regula*, aunque ambos poseen una *ratio* menor a uno; indicador que señala la menor aparición del judaísmo en tales obras. De todos modos, este cambio evidencia como el análisis cualitativo es más preciso que el estrictamente cuantitativo dado que, si bien en el *Registrum* los judíos solo aparecen en el 3% de las epístolas, en la *Regula* las menciones al judaísmo o a los judíos están prácticamente ausentes. Volveremos sobre ello, en los apartados pertinentes.

La *ratio* obtenida permite observar la diferencia entre las *Homiliae in Hiezechihelem* y las *Homiliae in Evangelia*. Las primeras alcanzan el 1,87 mientras que las segundas el 1,12. Estos valores significan que las *Homiliae in Hiezechihelem* poseen mayor cantidad de referencias a judíos en relación a su tamaño proporcional en el *corpus* gregoriano. Veremos, al momento de trabajar cada homiliario, que ambos fueron concebidos para auditorios diversos. Así, las *Homiliae in Hiezechihelem*, destinadas a un público especializado, cuentan con una exégesis más profunda que las *Homiliae in Evangelia*, que tenían como destinatario a la población de Roma.

Podemos adelantar la conclusión de que Gregorio, a mayor nivel de especialización del auditorio, daba más peso a la exégesis. A mayor nivel de exégesis, mayor presencia de los hebreos –obviamente, hermenéuticos– en el discurso. Tal realidad explica, insistimos, la razón por la cual una obra como los *Dialogi*, estrictamente popular y casi despojada de profundidades teológicas, los judíos solo aparecen dos veces, una en forma de un sujeto concreto y la otra en relación al Israel bíblico.

La segunda conclusión que desprenderemos de aquí –sobre la que ya nos hemos expedido y volveremos a hacerlo más adelante– es que el problema judío no era central para el Papa, por lo cual sus referencias a hebreos en obras que reflejan su praxis concreta, tanto a través de la política –el *Registrum*– como de la parénesis –*Homiliae in Evangelia*, *Dialogi* y *Regula pastoralis*– ocupan un menor lugar que el observado en textos de índole teológica como los *Moralia* o las *Homiliae in Hiezechihelem*. En cuanto a la *Expositio in*

Canticum Canticorum, hemos visto que la densidad relativa de menciones es alta (su *ratio* es superior a 2), aunque al tratarse de un texto tan breve y fragmentario, las conclusiones son difíciles de sustentar. No obstante, creemos que tal obra refuerza la idea de que a mayor nivel de exégesis, mayor presencia de los hebreos en el entramado textual gregoriano.

Una última observación debe hacerse respecto de la posición relativa que ocupan, en nuestro esquema, los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechihelem*. Hemos dicho, hasta aquí, que los judíos hermenéuticos aparecen con más intensidad acorde la obra es dirigida a un público especializado y, por ende, abrevia más en las escrituras y en la utilización de figuras y modelos provenientes de ellas. No obstante, como veremos más adelante, Michele Banniard⁹⁹², consideraba que los *Moralia* representaban la obra más elevada del pontífice, seguida por los *Homiliae in Hiezechihelem* (no se expidió, dado el carácter fragmentario, sobre la *Expositio*). ¿Por qué razón, entonces, hay más judíos hermenéuticos en estas homilías que en la gran obra de Gregorio? Nuestra respuesta corre por dos andariveles. En primer término, tal como señalaremos en breve, el público de ambas obras era similar y la profundidad analítica de ambos textos es cercana. En segundo lugar, el libro de Job no menciona en ninguna ocasión a los judíos, mientras que Ezequiel amonesta explícitamente a Israel. Aunque Gregorio, en su teología, apelaba una y otra vez a modelos provistos por la escritura, los cuales involucraban *topoi* antijudíos, la existencia de menciones al pueblo hebreo en el propio texto analizado aumentaba las posibilidades de analizar tales pasajes y utilizarlos como material para sus objetivos. Por tal razón, creemos, la representatividad del tema judío es mayor en las *Homiliae in Hiezechihelem* que en los *Moralia*.

Pasemos, ahora sí, a estudiar, obra por obra, las referencias a judíos hermenéuticos. Dejaremos de lado los *Dialogi* dado que, como hemos anticipado, solo una mención de tal tipo, que ya hemos analizado, aparece.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN EL *REGISTRUM*.

Puede parecer contradictorio que comencemos el análisis de los judíos hermenéuticos, luego de lo afirmado, centrándonos en el *Registrum epistularum*. Pero el objetivo de este breve apartado es mostrar como precisamente en el epistolario –por la

⁹⁹² BANNIARD, M., *Viva voce, op. cit.* p. 172. Reenviamos a la p. 406 donde citamos el texto.

propia naturaleza del discurso– los judíos teológicos apenas aparecen. Como vimos recientemente, solo en los *Dialogi* la densidad de referencias a Israel y a los hebreos–tanto bíblicos como contemporáneos– es menor a la del *Registrum*.

No solo son escasas las oportunidades en las cuales Gregorio refiere a los judíos en el epistolario sino que, de ellas, la abrumadora mayoría se inserta en las comunicaciones donde trata específicamente las diversas problemática que afectaban a hebreos concretos; realidad que hemos analizado en la sección previa. A diferencia de lo que veremos para los *Moralia* y las *Homiliae*, más del 80% de las ocasiones en las cuales Gregorio utiliza palabras como *synagoga*, *Israel*, *Iudaeus* o *Hebraeus*, se relacionan con judíos de carne y hueso y se orientan a instrumentar políticas frente a estos.

Del resto de las menciones que hemos recopilado en el *Registrum*, cinco se limitan a citas bíblicas en las cuales los judíos o el pueblo de Israel son mencionados, sin realizar Gregorio comentarios exegéticos de tales pasajes⁹⁹³. Daremos un ejemplo de ello con el fin de graficar la significación de estas citas y la razón por la cual hemos decidido, como anticipamos, descartarlas del estudio. En la epístola XI, 59, del año 601, dirigida a las hijas del patricio Venancio, dice Gregorio:

En efecto, mientras nosotros dormimos, Él las protegerá, de quien fue escrito: *he aquí que no dormitaba ni se adormecerá quien custodia a Israel*⁹⁹⁴.

Este tipo de referencia, obviamente, no entra en el marco de la literatura *adversus Iudaeos*. De hecho, ni siquiera nos habla de judíos hermenéuticos. Solo tendría sentido estudiarla en el caso de que Gregorio realizara una exégesis del pasaje destinada a analizar la conducta de Israel, tanto en su tiempo como en el pasado.

Otro grupo de referencias, más significativas, son aquellas que hemos calificado como ambiguas. Son, también, pocas⁹⁹⁵. Un buen ejemplo de ellas, donde se acepta el

⁹⁹³ De este estilo son: GREGORIO MAGNO, *Registrum*, I, 24 [febrero, 591] 135-142; I, 33 [marzo, 591] 6-7; VII, 23 [junio, 597] 5-6; XI, 27 [febrero, 601] 165; XI, 59 [agosto, 601] 14-15.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, XI, 59 [agosto, 601] 14-15: *Nobis enim dormientibus ille uso proteget, de quo scriptum est: Ecce non dormitavit neque obdormiet, quo custodit Israel*. Traducción propia. Gregorio está citando parte del salmo CXX (o CXXI, según la versión).

⁹⁹⁵ *Ibid.*, I, 6 [octubre, 590] 9-11; V, 44 [1 de junio, 595] 166-168; XI, 56 [18 de julio, 601]

vínculo de Israel con Dios a la vez que se pone en tela de juicio la fidelidad de tal pueblo para con aquel, aparece en la epístola XI, 56 que ya hemos trabajado para el caso de Britania. Dice Gregorio, luego de justificar la continuidad de los banquetes que realizaban los anglos luego de sus sacrificios, con el fin de minimizar el impacto del cambio:

Así, en efecto, el Señor se reveló al pueblo israelítico en Egipto, pero sin embargo la práctica de los sacrificios por parte de ellos, que solía ser presentada al diablo, reservó en el culto propio, de modo que ordenara inmolar animales en su honor, hasta que, cambiando el corazón, algunos abandonaran los sacrificios y otros los preservaran, para que, aunque habían frecuentemente ofrecido los mismos animales, inmolaran, en cambio, por Dios y no por los ídolos y ya no comieran el sacrificio [pagano]⁹⁹⁶.

Existen otras menciones que se acercan al registro mayoritario que veremos en el resto de los tratados, exceptuando a los *Dialogi*. En el espistolario son, de todos modos, escasas⁹⁹⁷. Un ejemplo claro de este tipo de afirmación se encuentra en la epístola X, 21, donde Gregorio contesta algunas dudas de Eulogio, patriarca de Alejandría:

Pues sobre esto que ustedes dijeron acerca de la higuera, se expresó en el mismo sentido el beato Agustín, quien, con el evangelista, agregó: *no era aún, en efecto, tiempo de los higos*; se sabe, con certeza, que a través del higo el Señor había buscado el fruto en la Sinagoga, la cual tuvo las hojas de la ley, pero no tenía el fruto con las obras⁹⁹⁸.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, XI, 56 [julio, 601] 28-34: *Sic Israelitico populo in Aegypto Dominus se quidem innotuit, sed tamen eis sacrificiorum usus, quae diabolo solebat exhibere, in cultu proprio reseruauit, ut eis in suo sacrificio animalia immolare praeciperet, quatenus cor mutantibus aliud de sacrificio amitterent, aliud retinerent, ut, etsi ipsa essent animalia quae offerre consueuerant, uero tamen Deo haec et non idolis immolantes, iam sacrificio ipsa non essent.* Traducción propia.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, I, 24 [febrero, 591] 214-219; V, 37 [junio, 595] 67-71; VII, 5 [octubre, 596] 63-64; X, 21 [agosto, 600] 32-36; XI, 52 [1 de junio, 601] 31-34.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, X, 21 [agosto, 600] 32-36: *Nam hoc quod de ficulnea dixistis in eo sensu proprie beatus Augustinus loquitur, quia, cum euangelista subiunxit: Nondum enim erat tempus ficorum, aperte cognoscitur quod per ficum Dominus fructum in synagoga quaesierat, quae folia legis habuit, sed fructum operis non habebat.* Traducción propia. La referencia es a *Marcos*, 11, 13.

Ahora sí estamos ante un tópico de la literatura *adversus Iudaeos* que veremos repetirse en otras obras gregorianas: las limitaciones espirituales de Israel. Otro pasaje digno de ser citado es el que aparece en una epístola enviada a Mauricio con motivo de las críticas gregorianas al uso del término *universalis* por parte del patriarca constantinopolitano. Dice Gregorio:

Desde tal lugar [Constantinopla], como usted ve, surgió Nestorio, quien estimando que en el Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, había dos personas –porque no creyó que Dios pudiera hacerse hombre– llegó hasta la falta de fe judaica⁹⁹⁹.

Tenemos aquí un caso de antijudaísmo ilustrativo, en su vertiente asociativa, retomando el concepto de Taylor. En el objetivo de desacreditar al Patriarca, Gregorio recuerda que Constantinopla fue cuna del nestorianismo, herejía que se acercó, en su lógica, a los postulados judíos.

A partir de estos limitados ejemplos, vemos como en el *Registrum* apenas se vislumbran los judíos hermenéuticos. Solo detectamos algunas citas bíblicas, referencias de orden histórico –en la óptica gregoriana– y escasos tópicos antijudíos. Los judíos históricos, como observamos, ocupan más lugar en el epistolario que los hermenéuticos y, de hecho, es en la única obra gregoriana en la que aparecen. Por ejemplo, de las 39 ocasiones en las cuales el término *Iudaeus* y sus declinaciones aparecen en las epístolas, solo una no tiene que ver con judíos históricos¹⁰⁰⁰. Más aún, en el caso de la palabra *Hebraeus*, refiere, en todas las oportunidades, a individuos concretos y nunca a *topoi* antijudíos. Debemos resaltar, también, que de los 8 pasajes significativos que pudieron contribuir a la imagen de los judíos hermenéuticos, 3 son ambiguos y 5 hostiles¹⁰⁰¹.

¿Qué explicación podemos dar a tal fenómeno? Debemos retomar algo que adelantamos en la sección dedicada al análisis estadístico: Gregorio no tenía por objetivo, en sus misivas, la pesquisa teológica. Ciertamente en que en algunas ocasiones –como en el

⁹⁹⁹ *Ibid.*, V, 37 [junio, 595] 67-71: *Inde quippe Nestorius, qui mediatorem Dei et hominum Christum Iesum duas esse personas existimans, quia Deum hominem fieri potuisse non credidit, usque ad Iudaicam perfidiam erupit.* Traducción propia.

¹⁰⁰⁰ El término solo aparece disociado de judíos concretos cuando Gregorio cita a Pablo afirmando *Factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus* en I, 24 [febrero, 591] 214. Se trata de *I Corintios*, 9, 20.

¹⁰⁰¹ Frente a una muestra tan pequeña, es innecesario y poco útil, construir una estadística.

debate con los patriarcas constantinopolitanos por el uso del término *universalis*– el *Consul Dei* se lanzó a la discusión doctrinal. No obstante, en general, sus epístolas tienen propósitos claros y apuntan a soluciones precisas. En el *Registrum* prima el Gregorio práctico, el *consul* que debe equilibrar a una Península Itálica disgregada. Por supuesto que, en ocasiones, apelaba al texto bíblico para legitimar sus decisiones. Pero este, cuando aparece, no opera como un fin en sí mismo sino como un medio para su accionar político. En virtud de ello, la tónica antijudía está casi ausente y los hebreos son mencionados solo cuando una política específica para con ellos es necesaria y, sobre todo, cuando un problema que llegaba a manos de Gregorio debía ser resuelto. El contraste con el caso ambrosiano, como ya habíamos dicho, no puede ser mayor.

De hecho, como vimos, las pocas veces en las cuales el obispo de Roma apeló a expresiones antijudías en misivas que no tenían relación con judíos históricos, se dieron en el marco de largas comunicaciones que implicaban algún tipo de debate teológico, como quedó bien en claro en la epístola destinada a la puja por el término *universalis*. En tales casos, Gregorio utilizaba el utillaje disponible, el cual contenía también tópicos antijudíos, con el fin, o bien de estigmatizar a adversarios dogmáticos, o bien de fortalecer sus propios planteos teológicos. Este tipo de comunicaciones eran abundantes en hombres como Jerónimo, Ambrosio o Agustín, hecho que explica la mayor presencia de tópicos antijudíos en las epístolas de ellos.

Debe ser remarcado, también, que la evidencia es escasa como para realizar una ponderación de la imagen de los judíos hermenéuticos presente en el *Registrum*. Fue más útil, como hicimos en la segunda parte de la tesis, investigar las políticas concretas frente a los judíos históricos. En efecto, ninguna de las menciones gregorianas analizadas en este apartado refería a judíos contemporáneos, ni siquiera en términos genéricos. Ello confirma, una vez más, que la temática judía no obsesionaba al *Consul Dei*, quien solo aludía a los hebreos de su tiempo cuando necesitaba restablecer el equilibrio alterado por la acción de cualquier actor social. Pasemos, ahora, a la obra gregoriana más extensa: los *Moralia*.

LOS MORALIA IN IOB

Los *Moralia in Iob* representan la obra central de Gregorio Magno¹⁰⁰². El texto, compuesto por 35 libros, fue iniciado en su estancia constantinopolitana —entre el 579 y el 585— y finalizado en Roma, aproximadamente hacia el 600 d.C., siendo ya Gregorio obispo de tal ciudad¹⁰⁰³. Nacido a pedido de los monjes que lo acompañaban en la ciudad oriental, tuvo su origen en forma de coloquios orales¹⁰⁰⁴. Fue la obra a la que más tiempo dedicó, tal como señala Dagens, no solo por el dilatado lapso de producción sino también por las sucesivas revisiones que realizó sobre el escrito¹⁰⁰⁵. Para mensurar su magnitud, es útil recordar que las *formae* totales allí presentes, constituyen el 48% de todo el *corpus* gregoriano.

La obra tuvo una enorme difusión llegando a ser, sin dudas, una de las más leídas a lo largo del Medioevo. Ello puede ser comprobado tanto por las notorias influencias en autores posteriores como por la supervivencia de una importante cantidad de

¹⁰⁰² En su traducción al italiano, Dagens optó por el título *Commento morale a Giobbe* mientras que José Rico Pavés, en su traducción al español —a la fecha publicado solo hasta el libro X— la intituló *Libros morales*. DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, Roma, Città Nuova, 1992; RICO PAVÉS, J. (trad.), *Libros morales*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998 (libros I al V) – 2004 (libros VI al X). Esta última traducción aún no fue completada. La mayor parte de la bibliografía que analiza el pensamiento gregoriano recalca en los *Moralia*. Además de las obras que citaremos a continuación, son recomendables para el estudio del texto, las siguientes: AUBIN, P., “Intériorité et extériorité dans les *Moralia in Iob* de saint Grégoire le Grand”, *Revue des Sciences religieuses*, v. 62, 1974, pp. 117-166; FONTAINE, J., “Agustin, Grégoire et Isidore: Esquisse d’une recherche sur le style des *Moralia in Iob*”, *op. cit.*; CAVALLERO, J., “La didáctica de San Gregorio Magno en los ‘*Moralia in Iob*’”, *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, v. 41, n. 124, 1990, pp. 129-188; CAVALCANTI, E., “L’ética cristiana nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, *op. cit.*, pp. 67-87; *Ibid.*, “Interiorità e identità nel commento a *Giobbe (Moralia)* di Gregorio Magno”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 22, 2005, pp. 11-35; GRESCHAT, K., *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005; PRICOCO, S., “Gregorio Magno Scrittore”, *op. cit.*; HESTER, K., *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great. The Christological Synthesis of Gregory’s Morals on the Book of Job*, *op. cit.*; CARNEVALE, L., *Giobbe dall’antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010.

¹⁰⁰³ DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, introducción, p. 9.

¹⁰⁰⁴ Rico Pavés establece cuatro fases en la producción del texto: 1. Coloquios orales (579-584); 2. Elaboración del texto (585-591); 3. Conclusión de la obra (591-595); 4. Pequeños añadidos y leves correcciones (595-604). RICO PAVÉS, J. (trad.), *Libros morales*, *op. cit.*, pp. 21-29. Las modificaciones realizadas por Gregorio a los *Moralia* cancelaron la estrategia comunicativa original, eliminando la génesis oral de la obra. MARTELLO, F., “Il pubblico del predicatore nelle *Homiliae in Hiezechihelam* di Gregorio Magno”, en GARGANO, G. (ed.), *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁰⁵ DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, introducción, p. 13.

manuscritos¹⁰⁰⁶. No debe ser perdido de vista su impacto dado que las concepciones, figuras e imágenes allí desplegadas serán revisitadas y resignificadas una y otra vez por sucesivos hombres de Iglesia.

Ha sido evidente para la historiografía antigua y contemporánea que el texto gregoriano se encontraba íntimamente ligado a la experiencia personal del Papa. Habitante de una Roma ya distante del brillo de la *Vrbs aeterna* del período imperial y sometido a malestares físicos, Gregorio desliza, en algunos fragmentos, la comparación entre la vida de su tiempo y la prueba a la que Job había sido sometido¹⁰⁰⁷. Según Le Goff, en el Job de los *Moralia* aparece el modelo bíblico en el cual la imagen eclesiástica del hombre medieval se encuentra mejor expresada¹⁰⁰⁸. Ser humano que, enraizado en el pecado original, tiene la necesidad de tomar distancia de la materialidad del mundo. A partir de tal trama los *Moralia* conforman, libro a libro, una enciclopedia sobre el correcto comportamiento cristiano¹⁰⁰⁹.

Cuando Carole Straw decidió dedicar una obra al pensamiento gregoriano escogió el título *Perfection in Imperfection*¹⁰¹⁰, extraído de un pasaje de los *Moralia*. Perfección posible, claro está, en un orbe presentado como corrupto desde la primera caída y, en su contemporaneidad, sometido a catástrofes y sufrimientos de toda índole. Un mundo que Gregorio rechazaba, al menos desde lo teórico. En efecto, en línea con la patrística previa, la vida era observada desde la transitoriedad, sometida a la decadencia y a la mutación continua, en oposición a la divinidad, estable y permanente¹⁰¹¹. Debe hacerse notar que, en Gregorio, el pesimismo es aún más marcado, enfatizando el Papa, continuamente, las calamidades padecidas por los humanos. Tanto en los *Moralia* como en las homilías, el pontífice desliza comentarios sobre la difícil situación que se observaba en Roma.

Como lo indica el propio nombre de la obra, su corazón es la moral. Peter Brown lo expresó correctamente cuando –en un pasaje que perturbaría años más tarde a Giorgio Cracco– afirmó:

¹⁰⁰⁶ SINISCALCO, P., “Qualque nota sulla fortuna dei *Moralia* di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Per longa maris intervalla*, op. cit. pp. 364-366; CASTALDI, L., “L’archivium lateranense’ e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno”, op. cit.

¹⁰⁰⁷ SINISCALCO, P., “*Moralia sive expositio in Iob*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia*, op. cit. pp. 21-23

¹⁰⁰⁸ LE GOFF, J. (Comp.), *L’uomo medievale*, Roma, Laterza, 1998, p. 5.

¹⁰⁰⁹ DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, introducción, p. 15.

¹⁰¹⁰ STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, op. cit.

¹⁰¹¹ Aspecto iluminado pertinentemente por Straw. *Ibid.*, pp. 31-32.

Una vez instalado en el palacio de los legados pontificios [está hablando de la estancia constantinopolitana], Gregorio se contentó con reunir a su alrededor a un pequeño grupo de latinos, a quienes instruía como habría hecho un abad entre sus monjes. Se dedicó a explicarles el mensaje “moral” –esto es, el mensaje que pudiera ser relevante para el progreso espiritual – del libro de Job. Los *Moralia in Iob* muestran a un hombre que ha decidido poner la ética, y no la teología, como centro de su pensamiento¹⁰¹².

Precisamente, en el 2004, respecto de tal ponderación, Cracco sostuvo:

E che dire del libro di Peter Brown, *The Rise of Western Christendom*, prima edizione del 1995, seconda, ampliata e ripensata, del 2003? Quando si leggono le pagine di questo studioso, come quelle degli altri che ho sopra nominati, non si può non sentire grande ammirazione per l’alto profilo che le distingue; ma il problema è sempre il medesimo: sulla base di quali presupposti e di quali materiali è costruito il loro Gregorio? Orbene, anche per Peter Brown la risposta è univoca: Il Gregorio che più lo ha impressionato è prima di tutto quello dei *Moralia*, ossia dell’ «uomo che aveva deciso di mettere l’etica e non la teologia al centro de la sua riflessione»¹⁰¹³.

La crítica del autor italiano, en realidad, apuntaba a la infrautilización de otras obras como los *Dialogi* o el *Comentario al Libro de Reyes* del cual defendía, fervientemente, la autoría gregoriana¹⁰¹⁴. El historiador exigía la contemplación de todas las expresiones del Papa, y no solo de aquellas en la cuales ganaba relieve, o bien el Gregorio moral, o bien el Gregorio pastoral.

La observación de Cracco era valiosa, aunque debatible. En primer lugar, porque la casi totalidad de la *corpus* –a excepción, tal vez, del *Registrum*– se orienta a establecer parámetros de actuación éticos y morales, tanto para religiosos como para laicos. En

¹⁰¹² BROWN, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, *op. cit.* p. 125.

¹⁰¹³ CRACCO, G., “Gregorio ‘morale’: la costruzione di una identità”, *op. cit.* pp. 171-198.

segundo término, porque en su trabajo más extenso y, a nuestro entender, más importante las enseñanzas de tal tipo ocupan un lugar primordial.

En efecto, cuando leemos los *Moralia* percibimos, casi instantáneamente, las preocupaciones de Gregorio. Lejos de inmiscuirse en debates teológicos complejos, insiste incansablemente en las conductas que deben adoptar los cristianos. Los temas centrales de la obra son la necesidad de aumentar las virtudes y desprenderse de los pecados, la cercanía del fin de los tiempos y sus implicancias, los alcances y limitaciones de la vida activa y de la contemplativa, los peligros del poder y, en menor medida, la herejía, aunque analizada en términos abstractos.

La exégesis gregoriana utiliza el texto bíblico como disparador pero, inmediatamente, realiza una translación hacia temáticas morales. Gregorio es claro en su metodología. Los primeros tres libros de los *Moralia* se encuentran específicamente divididos, hacia su interior, en tres modos de acercarse a las Sagradas Escrituras: literal, alegórico y moral¹⁰¹⁵. Ya en la Epístola a Leandro que precede a la obra, el obispo de Roma delinea cuáles serán sus claves de acceso para aproximarse al *Libro de Job*¹⁰¹⁶. El peso, sin embargo, descansa en el último pilar. De hecho, a partir del cuarto libro, los niveles exegéticos se encuentran entremezclados y el grueso del análisis recae en las enseñanzas morales¹⁰¹⁷. El mismo Gregorio se excusa, en la mentada epístola, por su tendencia a abandonar rápidamente el acercamiento literal para pasar a los planos místico y moral¹⁰¹⁸. Explicita, a continuación, sus razones: la necesidad de mejorar, mediante el discurso, las acciones de sus oyentes¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁴ Sobre la autoría de *I Regum*, reenviamos a la cita n. 17.

¹⁰¹⁵ LAPORTE, J., “Une théologie systématique chez Grégoire ?”, *op. cit.* p. 235.

¹⁰¹⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, Epístola a Leandro, 3, 110-114: *Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore uestimus.* Pues, en efecto, en primer lugar ponemos los fundamentos de la historia; luego erigimos a través de la significación típica el plan de la mente como fortaleza de la fe; al final, a través de la gracia de la moralidad, vestimos con color al edificio, casi como cubierta. Traducción propia. Aunque ya lo hemos afirmado, vale recordar que las citas de los *Moralia* fueron tomadas de la edición de ADRIAEN, M. (ed.), *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, CCSL 143, 143A y 143 B, Brepols, Turnhout, 1979-1985.

¹⁰¹⁷ Sobre la exégesis gregoriana aplicada a los *Moralia in Iob* en particular y a la Biblia en general, véase la obra de CREMASCOLI, G., *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Queriniana, Brescia, 2001.

¹⁰¹⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, Epístola a Leandro, 2, 90-92: *Vnde et in eo saepe quasi postponere ordinem expositionis inuenior et paulo diuitius contemplationis latitudini ac moralitatis insudo.* De donde a menudo no solo soy descubierto dejando en segundo plano el orden de la exposición sino que también me empeño en gran medida en el campo de la contemplación y de la moralidad. Traducción propia.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, 92-96: *Sed tamen quisquis de Deo loquitur, curet necesse est, ut quicquid audientium mores instruit rimetur, et hunc rectum loquendi ordinem deputet, si cum opportunitas aedificationis exigit, ab eo se, quod loqui coeperat, utiliter deriuat.* Pero sin embargo quien habla acerca de Dios, es necesario que tenga cuidado,

Los *Moralia in Iob*, entonces, se encuentran fuertemente teñidos por exhortaciones de orden ético y moral, de modo que conforman una especie de manual sobre aquello que debe hacerse y aquello que no. En tal sentido Grazia Rapisarda ha sido precisa al hablar de *une inclination bien romaine pour les situations concrètes*¹⁰²⁰. El realce de *uirtutes* como la humildad, la continencia, el sacrificio y la devoción a Dios se alternan con las reiterativas críticas a la avaricia, la lujuria, la soberbia y el apego al mundo en general¹⁰²¹. Ante tal actitud, el ya citado Cracco se preguntaba, con un dejo de ironía, si en los tiempos en los cuales Gregorio aún no se había involucrado en el monacato y alcanzaba el rango de *praefectus urbi*, se había casado¹⁰²².

Esta incansable repetición de tópicos morales –que también se encuentran en las *homiliae*– constituye lo que Prinzivalli ha denominado *Pedagogia del timore*¹⁰²³. La cadencia de las advertencias gregorianas adopta un tono claramente amenazador. Con el fin del mundo como horizonte cercano, el obispo recuerda una y otra vez a los fieles la vecindad e inexorabilidad del juicio final.

Las afirmaciones aquí vertidas no implican la exclusión de otras temáticas en el discurso gregoriano. Existen en los *Moralia* disquisiciones teológicas tendientes, sobre todo, a reafirmar el credo niceno en general y, específicamente, puede rastrearse –si bien en

de modo que busque que todo instruya las costumbres de sus oyentes, y defina el orden para hablar rectamente, si, cuando la oportunidad de la edificación lo exige, deriva útilmente aquello que había comenzado a decir. Traducción propia.

¹⁰²⁰ RAPISARDA LO MENZO, G., “L’écriture sainte comme guide de la vie quotidienne”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand, op. cit.*, p. 215: *Doué d’une inclination bien romaine pour les situations concrètes, Grégoire, qui nous apparat très moderne mais fidèle à la meilleure pensée romaine, est un observateur attentif de l’homme « en situation » et, conscient de la présence en l’homme du corps et de l’âme, de la chair et de l’esprit, il emprunte à la Bible ces images concrètes où chacun peut se retrouver, pour offrir une vie chrétienne accessible à tout le monde.*

¹⁰²¹ Recordemos que si bien Juan Casiano, siguiendo a Evagrio Póntico, había sistematizado 8 pecados capitales, fue Gregorio el primero en presentar la lista de 7 que será retomada, una y otra vez, a lo largo del Medioevo e, incluso, en tiempos posteriores. Sobre el particular, véase a BLOOMFIELD, M., *The Seven Deadly Sins. An introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan, 1952; WENZEL, S. “The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research”, *Speculum*, v. 43, n.1, 1968, pp. 1-22; NEWHAUSER, R., *The Seven Deadly Sins. From communities to Individuals*, Leiden-Boston, 2007.

¹⁰²² CRACCO, G., “Gregorio ‘morale’: la costruzione di una identità”, *op. cit.*, p. 187: *Non si sarà magari anche sposato, o non avrà avuto, anche lui, le sue esperienze sessuali nell’idea che Dio stesso in fondo permetteva la voluptas coitus?*

¹⁰²³ PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, *op. cit.*, p. 162.

escasos pasajes– la pugna contra algunas ideas monofisitas y arrianas¹⁰²⁴. La herejía – simbolizada en los amigos de Job– ocupa un espacio importante, aunque siempre como cuestión genérica, sin ataques concretos. Pero tales aproximaciones son minoría en relación al objetivo central de la prédica del hombre fuerte de Roma. La poca presencia de referencias a los debates teológicos del período no debe reducirse, como se ha hecho, al desconocimiento de tales cuestiones. Gregorio, que ya había mostrado su capacidad de inmiscuirse en polémicas religiosas intrincadas y, de hecho, se había impuesto al mismísimo patriarca constantinopolitano¹⁰²⁵, no tiene interés particular en construir un discurso teológico específico. Claude Dagens captó con precisión la situación:

*Non essendovi gravi eresie da combattere, Gregorio può dedicarsi ad altri compiti e particolarmente all'educazione cristiana e spirituale di tutti i membri del popolo di Dio*¹⁰²⁶.

Mucho se ha debatido en torno al auditorio del texto. Al día de hoy la crítica coincide en que, más allá de su orientación didáctica –que lo pondría al alcance de un grupo poblacional amplio¹⁰²⁷– fue forjado teniendo en vista un público monástico y, por ende, exclusivo¹⁰²⁸. La dimensión del texto, su complejidad discursiva, así como también la atmósfera monacal en la que tuvo su génesis, apuntan en tal dirección¹⁰²⁹. Ello puede verse graficado claramente en la epístola enviada a Juan, subdiácono de Rávena y apocrisario romano, donde Gregorio hace patente su desagrado en relación a la lectura pública de los *Moralia in Iob* llevada a cabo por Mariniano, obispo de la mentada ciudad:

¹⁰²⁴ En general, ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza*, op. cit. De este compilado, véase en particular a MARIN, M., “Gli eretici fra realtà e simbolo nei ‘Moralia in Iob’”, pp. 47-62. Más antiguo, MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, op. cit.

¹⁰²⁵ La disputa con el Patriarca de Constantinopla es narrada por el mismo Gregorio en *Moralia*, XIV, LVI, 72-74, 1-86. Un correcto análisis de la disputa en DUVAL, Y-M., “La discussion entre l’apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair”, op. cit.

¹⁰²⁶ DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, introducción, p. 54.

¹⁰²⁷ SINISCALCO, P., “Qualche nota sulla fortuna dei *Moralia* di Gregorio Magno”, op. cit. p. 373. En palabras del autor: *Essa [se refiere a los *Moralia*] è rivolta in primo luogo ai monaci – lo si vedeva – e pure ai pastori della Chiesa. Eppure, al di là del parere espresso dal loro autore, i *Moralia* effettivamente riescono a rivolgersi ad una platea ben più vasta, di quanti si fanno cercatori di Dio.*

¹⁰²⁸ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., “Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un’antropologia medievale”, en MARCONI, G. – TERMINI, C. (Eds.), *I volti dio Giobbe. Percorsi intersicplinari*, EDB, Bologna, 2003, p. 129.

¹⁰²⁹ SINISCALCO, P., “*Moralia sive expositio in Iob*”, pp. 14-16.

Por otra parte, ha llegado hacia mí la narración de algunos [sosteniendo] que el reverentísimo hermano y coepiscopo mío, Mariniano, hizo leer en las vigilijs, públicamente, los comentarios del beato Job, [hecho] que no me resultó grato, dado que no es aquella una obra popular y a los oyentes rudos genera más impedimento que provecho. Pero dile que haga leer los comentarios de los salmos en las vigilijs, los cuales forman especialmente en las buenas costumbres a las mentes de los seculares¹⁰³⁰.

Los judíos históricos, como veremos, están ausentes en los *Moralia*. Hacen su aparición, en cambio, los hebreos hermenéuticos. Sus imágenes surcan los *Moralia* como personajes secundarios de una obra que tiene como protagonista a la moral. Tales representaciones configuran, a fuerza de repetición, un imaginario que, no necesariamente, ha de ser homogéneo y coherente. En virtud de ello –como veremos– las definiciones que hemos recogido a partir de la voluminosa obra del pontífice son, en ocasiones, contradictorias. Se notará que las alusiones genéricas conforman la vasta mayoría de las referencias. Así, *Judá*, *Judea*, *Israel* y, en menor medida, Pueblo judío y Pueblo israelítico, son los rótulos preferidos por el pontífice. En contraste, *Iudaeus*, *Synagoga* y *Hebraeus* se ubican un escalón más abajo.

ANÁLISIS ESTADÍSTICO DE LAS REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LOS MORALIA.

Las referencias a judíos en los *Moralia* se encuentran dispersas en toda la obra. Solo en los libros VIII, XV, XXVI, XXXII y XXXIV no hemos detectado ninguna referencia significativa; hecho que implica que en el 85% de los libros, el *Consul Dei* refirió, de una u otra forma, a los judíos. No obstante, dentro de cada uno de ellos, la presencia de la temática es dispar. Así, por ejemplo, en el libro XVIII encontramos 14 pasajes referidos a la problemática mientras que en el XXI, solo uno. Es necesario recordar que cada libro realiza una exégesis de otro pasaje de Job, pero ello no conlleva a una unidad temática. Gregorio

¹⁰³⁰ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 45-51: *Ilud autem quod ad me quorundam relationem perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilijs faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus popolare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam prouectum generat. Sed dic ei ut commenta psalmorum legi ad uigilijs faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant.* Traducción propia.

fluye en su análisis y, generalmente, escapa pronto de las ligaduras de las escrituras para asentarse en las problemáticas que le interesan.

Hemos hallado 168 pasajes en los cuales la temática judía aparece, de algún modo, representada. Recordemos, una vez más, que hemos tomado aquellas líneas en los cuales términos genéricos como Judea, Israel, Judíos, pueblo judío o pueblo israelítico, o bien específicos como judíos o hebreos, son utilizados en el marco de un análisis que supere la mera cita bíblica¹⁰³¹. Del total de referencias, 107, o sea el 63%, son plenamente hostiles, 39 –el 24 %– son ambiguas, mientras que 22 –el 13%– pueden ser catalogadas como benévolas. Tengamos en cuenta que en las ambiguas también aparecen caracterizaciones negativas hacia Israel, por lo que el porcentaje de pasajes cargados de connotaciones negativas, si sumamos los dos primeros grupos, asciende al 87%.

En relación a la variable temporal, solo 14 pasajes (8,33%) apelan al presente para referir a los judíos. De ellos, como iremos viendo, ninguno aporta información sobre los hebreos contemporáneos, dado que responden más a necesidades exegéticas del discurso que a objetivos concretos.

Por último, recordemos que los 168 bloques significativos sobre el tema judío, representan, aproximadamente, el 55,63% del total hallado en el *corpus* gregoriano, cifra que supera el tamaño relativo de los *Moralia* (48,96% del total de los escritos del Papa). Esta cifra, que constituye una *ratio* de 1,14 se relaciona, como veremos en las conclusiones, con el hecho de que los *Moralia* sean una obra donde la exégesis, si bien orientada a tópicos morales, ocupa un lugar central. De todos modos, sobre las razones de esta distribución, tanto en lo cualitativo como en lo temporal, reflexionaremos al final del capítulo. Es momento, ahora, de pasar al estudio cualitativo.

¹⁰³¹ Ello explica la diferencia con el *Thesaurus*, donde se registran 497 referencias a *formae* vinculadas a Israel y a los judíos. Por otra parte, como ya dijimos, en un mismo pasaje se puede hallar más de un término referido a los hebreos

Judea como figura explícita

Si bien en la mayoría de los casos que veremos, el Papa utiliza las figuras genéricas de Israel, Judea, Judá, Pueblo judío o, directamente judíos, para expresar comportamientos reprobables, en otros explícita en el propio texto la estrategia discursiva. Así, por ejemplo, en el libro XIII afirma:

La mejilla, obviamente, representa a los santos predicadores de la Iglesia, así como bajo la figura de Judea se dice a través de Jeremías: *Lloró lamentándose en la noche y las lágrimas [están] en sus mejillas*; porque en la adversidad de la Iglesia aquellos que, predicando, supieron destruir la vida de los carnales, se lamentan más¹⁰³².

Insistimos en que, en otros pasajes que estudiaremos, las referencias vinculadas a Israel, fueron utilizadas como modelos para expresar conductas rechazadas por Gregorio Magno, en los propios cristianos. No obstante, en tales casos, el referente, si bien lejano, podía vincularse, al menos para una parte del auditorio, con los judíos contemporáneos al lector. Pero en pasajes como el recién citado, la distancia entre la figura de Judea y los judíos que habitaban en Roma es aún mayor, dado que ni siquiera Judea es utilizada para desprender una enseñanza en relación a su proceder, por lo que el impacto de referencias exegéticas de este tipo es menor. En esta clase de menciones no se construye la imagen del judío hermenéutico y, obviamente, menos aún se puede reconstruir la del judío histórico. De hecho, se encuentran en línea con las simples citas bíblicas que nombran a Israel, por lo que no las hemos contabilizado ni las hemos clasificado para el análisis.

¹⁰³² GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XIII, XII, 15, 2-5: *Maxilla quippe Ecclesiae sancti praedicatores sunt, sicut sub Iudaeae specie per Ieremiam dicitur: Plorans ploravit in nocte et lacrimae eius in maxillis eius; quia in aduersitate Ecclesiae illi amplius plangunt qui uitam carnalium confringere praedicando nouerunt.* Traducción propia. La referencia es a *Lamentaciones* 1, 2. Referencias similares en V, XXXI, 55, 50-57, XX, XIV, 26, 28-30 y XXXV, 52, 29-31.

Referencias benévolas

Comenzaremos por el grupo minoritario, el que involucra a las referencias que hemos definido como benévolas. Debemos aclarar que en la mayoría de las ocasiones al comentario positivo sobre el pasado de Israel, sigue, líneas más tarde, una crítica. Hemos aislado, no obstante, las referencias en las cuales la mención positiva aparece distante de la negativa, dejando en la categoría de ambigua –que veremos luego– los pasajes en los cuales la valoración de Israel y el ataque a su reacción se conjugan en el mismo lugar.

Podemos comenzar por los extractos donde Gregorio pondera de modo positivo al Israel previo a la llegada de Cristo. Así se observa, por ejemplo, en la valoración benigna de los patriarcas y los profetas:

Esta tierra tuvo terrones en los profetas, terrones en los doctores,
terrones en los padres antiguos, quienes gracias a una gran infusión de gracia
se mantuvieron en la unidad de la profesión y de la obra¹⁰³³.

Cierto es que Gregorio dirá en otros pasajes que el Pueblo de Israel había desaprovechado la gracia recibida por aquellos hombres elegidos. No obstante, podemos conceder que la mirada positiva puesta en hombres como Moisés o David podría, en algún tipo de auditorio, haber repercutido positivamente en la imagen de los judíos.

La propia ley judía recibe, en algunas líneas de los *Moralia*, un buen trato¹⁰³⁴. Incluso una práctica como el *shabat* es valorada, en un registro que nos recuerda a la epístola XIII, I que hemos trabajado en la sección previa:

¹⁰³³ *Ibid.*, XVIII, XXXIII, 52, 53-56: *Glebas haec terra habuit in prophetis, glebas in doctoribus, glebas in patribus antiquis, qui magna se infusione gratiae in professionis et operis unanimitate tenuerunt*. Traducción propia. Otras referencias del mismo tipo en *Ibid.*, Prefacio, VI, 13, 7-23; XVII, XXVI, 36, 6-11; X, VI, 9, 114-165. En *Ibid.*, XXVII, X, 17, 27-72 Gregorio utiliza las figuras de Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Josué, Samuel y David como símbolos de la obediencia, la paciencia, la resistencia, la continencia, la gentileza, la constancia, la bondad y la humildad respectivamente.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, XXXI, XIX, 35, 23-25: *Quia enim uiuere sub rigore legis assueuit, artius in illum ceteris custodia uniuscuiusque uirtutis inoleuit*. Dado que, en efecto, [Pablo] acostumbraba vivir bajo el rigor de la ley, el cuidado de la virtud creció más firmemente en él que en otros. Traducción propia. Ya lo había anticipado en XXXI, XVI, 30, 9-10. En XXVIII, XVIII, 40, 52-59 Gregorio afirma que, a partir de la Ley, los judíos –la mención es indirecta– se habían alejado de la idolatría.

De aquí que el pueblo israelítico recibió como regalo el cuidado del *shabat*; de aquí que, por el contrario, Egipto fue golpeado por la multitud de moscas¹⁰³⁵.

Notaremos, en los siguientes apartados, que Gregorio criticaba, en otros pasajes – mucho más numerosos– las costumbres judías. No obstante ello, es necesario resaltar que, en los aquí citados, el pueblo de Israel –siempre en tiempos previos a Cristo– aparece bajo una luz piadosa gracias al vínculo con Dios.

Otro grupo de referencias benévolas se relaciona con los judíos que, al ver a Cristo, lo aceptaron como Mesías. Los propios apóstoles, dice Gregorio, se habían nutrido del judaísmo:

...están banquetando en la casa de sus hermanos primogénitos porque, evidentemente, los apóstoles se alimentaban aún de las delicias de las Sagradas Escrituras, solo en la reunión del pueblo judaico¹⁰³⁶.

Incluso Judea había recibido el regalo de ver nacer, de su carne, al Mesías:

Ciertamente es entendida una tribu, Judá, la cual en la sagrada escritura es recordada, sobre otras, de modo claro y en múltiples oportunidades. Porque recibió un regalo especial sobre las demás, dado que reveló, desde ella, la carne de nuestro redentor. Pero al mismo tiempo toda Judea es llamada tierra de Dios, porque se reveló el fruto de su fe, cuando

¹⁰³⁵ *Ibid.*, XVIII, XLIII, 68, 19-22: *Hinc est quod israeliticus populus custodiam Sabbati accepit in munere; hinc econtra est Aegyptus muscarum multitudine percussa*. Traducción propia. Sobre el *shabat*, otra mención positiva, naturalmente, en tiempos previos a Cristo, en V, XXXI, 55, 50-57. La circuncisión, a su vez, es presentada como equivalente al bautismo en tiempos previos a Cristo en *Ibid.*, IV, Prefacio, 3, 69-72: *Quod uero apud nos ualet aqua baptismatis, hoc egit apud ueteres uel pro paruulis sola fides, uel pro maioribus uirtus sacrificio, uel pro his qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circuncisionis*. Pero en verdad, lo que, para nosotros, habilita el agua del bautismo; entre los antiguos lo hizo la sola fe a favor de sus niños, para los mayores la virtud en el sacrificio y, para quienes habían provenido de la estirpe de Abraham, el misterio de la circuncisión. Traducción propia.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, II, XXIX, 48, 23-25: *...In domo fratris primogeniti conuiuantur quia uidelicet adhuc apostoli sacrae scripturae deliciis in solius iudaici populi collectione uescebantur*. Traducción propia. La mención es benévola pero la cercanía con la crítica a Israel es alta, por lo que también entraría en la categoría de ambigua. Hemos decidido, dada la importancia del fragmento en la imagen de Israel, dejarla en este apartado.

todo el mundo se confundía, con los gentiles caídos bajo el culto de los ídolos¹⁰³⁷.

Parte del pueblo llano también se había encolumnado, razonaba Gregorio, tras Jesús¹⁰³⁸, aunque en diversos pasajes resalta que se había tratado de una minoría¹⁰³⁹. La confluencia entre judíos y gentiles había contribuido a la creación de la Iglesia:

Ya por la divina gracia es claro, para todos, que la sagrada escritura llama piedra angular a aquel que, ciertamente, recibió en sí, por un lado, al pueblo judaico y, por el otro, al pueblo gentil y en la construcción de la Iglesia los unió como dos paredes; aquel de quien fue escrito: *hace, de los dos, uno*¹⁰⁴⁰.

Las referencias que hemos clasificado como benévolas llegan hasta aquí. Son, sin dudas, escasísimas en una obra de la magnitud de los *Moralia* y –a la luz de las ambiguas y las hostiles– ocupan un espacio realmente pequeño en el global de referencias al judaísmo. Los hebreos solo aparecen ponderados positivamente con el fin de establecerlos como vehículo, aunque imperfecto, del mensaje divino. Por eso se resalta su vínculo con Dios, a

¹⁰³⁷ *Ibid.*, XXVII, XXXIV, 58, 5-9: *Vna tribus profecto Iuda intellegitur, quae in scriptura sacra clara ac multiplex prae ceteris memoratur. Quae in hoc quod ex se Redemptoris nostri carnem protulit, speciale prae omnibus munus accepit. Terra autem Dei simul omnis Iudaea nominatur, quae tunc ei fidei suae fructum protulit, cum totus sub idolorum cultu delapsis gentibus mundus errauit.* Traducción propia.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, I, XV, 21, 27-30: *Quia igitur per oves Hebraeos a pascuis legis ad fidem uenientes accipimus.* Porque, consecuentemente, por ovejas tomamos a los hebreos que vienen del pasto de la ley a la fe. Traducción propia. Ciertamente es que *uenientes* es un participio presente, pero en la continuidad del pasaje se observa como Gregorio se limita al análisis de la perícopa, pasando luego al pasado, por lo que el sentido de presente del pasaje es aparente.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, XXIX, XIV, 26, 16-18: *Pauci enim ex plebe israelitica ipso praedicante crediderunt; innumeri uero gentium populi uiam uitae illo moriente secuti sunt.* En efecto, pocos de la plebe israelítica creyeron en el que predicaba [Cristo]; en verdad, innumerables pueblos de los gentiles siguieron el camino de la vida, una vez aquel [Cristo] muerto. Pasajes con contenido similar en *Ibid.*, I, XV, 22, 42-45; II, XXIX, 48, 5-7; VII, X, 11, 33-36; XIV, XLI, 49, 7-9. Judea dividida entre creyentes y no creyentes, en II, XXXIV, 56, 17-26. El tipo de pasaje es, en general, ambiguo dado que resalta que solo una porción de los hebreos aceptó la predicación de Cristo. Insistimos, no obstante, en que el recuerdo de que una parte de Israel entró en la nueva Fe, podría haber generado empatía en algunos segmentos del auditorio, al menos en cuanto a la posibilidad de integrar a los judíos al cristianismo.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, XXVIII, VIII, 19, 2-6: *Iam per diuinam gratiam omnibus liquet, quem scriptura sacra angularem lapidem uocat, illum profecto qui, dum in se hinc iudaicum illinc gentilem populum suscipit, in una Ecclesiae fabrica quasi duos parietes iungit, illum de quo scriptum est: Fecit utraque unum.* La referencia bíblica es a *Efesios*, 2, 14. Referencias de similar contenido en *Ibid.*, Prefacio, II, 5, 38-41; XIX, XXIII, 40, 140-151 y XXIV, VIII, 17, 75-82. En *Ibid.*, XXV, VIII, 21, 116-119 afirma que la ciudad celestial estaba preparada tanto para judíos como para gentiles. El tema es presentado de modo indirecto en *Ibid.*, XXVIII, XIII, 33, 2-14.

través de los patriarcas, los profetas y la Ley, así como también su posición como matriz del propio Cristo y los apóstoles. El realce de la imagen de los hebreos que sí aceptaron a Cristo también aparece y abre las puertas de la conversión al resto de los judíos. Volveremos, en las conclusiones, sobre las posibles razones en la distribución entre pasajes benévolos, ambiguos y hostiles.

Referencias ambiguas

Pasemos, ahora, a los pasajes que hemos definido como ambiguos dado que, en las mismas líneas, poseen tanto ponderaciones benignas al antiguo Israel como negativas a los judíos que continuaron en la ley de Moisés. Es pertinente recordar que la frontera entre las menciones que hemos clasificado como benévolas y las ambiguas es, por momentos, difusa. La diferencia estriba en que, en estas últimas, la aproximación positiva y la negativa se encuentran inmediatamente concatenadas.

La ambigüedad de este tipo de menciones, como veremos en las conclusiones, tiene una lógica clara. Israel era santo y su cercanía a Dios, indiscutible. Era, de hecho, el pueblo elegido para llevar adelante el mensaje divino. Su rechazo a Cristo, entonces, aumenta el grado de culpabilidad; Judea no puede alegar desconocimiento. El contraste es necesario para explicar, desde la lógica cristiana, el derrotero histórico. Ello queda de manifiesto en el siguiente pasaje:

Crece la culpa del pecado que sigue al anuncio previo de la gloria.
Pues tanto mayor es la caída del crimen de cualquiera, cuanto, antes de caer,
pudo ser mayor la virtud. Que se diga entonces de Judea, que se diga lo que
fuera, y que la magnitud de sus precedentes virtudes crezca hacia el pináculo
de los delitos que siguieron¹⁰⁴¹.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, XVIII, XXXIII, 52, 3-7: *Auget reatum culpae sequentis praeconium gloriae praecedentis. Nam uniuscuiusque casus tanto maioris est criminis, quanto priusquam caderet, maioris potuit esse uirtutis. Dicatur ergo Iudaea, dicatur quid fuerit et praecedentium magnitudo uirtutum crescat ad cumulum sequentium delictorum.* Traducción propia. Judea como amada y luego oscurecida en la incredulidad en III, XXVIII, 55, 27-41; XXIX, XVIII, 33, 43-47; XXXI, XX, 36, 2-15; XXXI, XXV, 45, 6-18.

Pero Judea había pecado desde antes. Incluso los patriarcas poseían una sacralidad limitada. Si bien conocían el futuro y habían predicado la mismísima trinidad¹⁰⁴², no habían igualado la santidad de los apóstoles¹⁰⁴³. A pesar de su rica vida espiritual continuaban sujetos a la reproducción:

Pero por la piedra sardónica pueden ser expresados los padres del Antiguo Testamento y por el zafiro, los predicadores del Nuevo Testamento. Aquellos, por cierto, aunque mantuvieran una gran vida de justicia, servían, sin embargo, a la propagación carnal¹⁰⁴⁴.

De hecho, hasta la llegada de Cristo y a pesar de su santidad, estaban destinados al infierno:

En la parte superior de esta obra, establecimos que, antes del advenimiento del Señor a los receptáculos del infierno, también los justos descendían [allí], aunque no eran preservados en los suplicios, sino en el descanso¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² *Ibid.*, VII, V, 7, 11-13: *Et nascente Domino, Simeone spiritu in templum ueniente, didicimus quanto desiderio ex plebe israelitica sancti uiri incarnationis eius Mysterium uidere cupierunt.* Y en el nacimiento del Señor, aprendimos con el espíritu de Simeón viniendo al Templo, con cuanto deseo los santos hombres de la plebe israelítica desearon ver el misterio de la encarnación de Él. El mensaje de los patriarcas no había sido comprendido, dice Gregorio en *Ibid.*, XXVII, X, 18, 90-95, hasta la llegada de los apóstoles. En *Ibid.*, XXIX, XXXI, 70, 50-63 afirma que tanto David como Isaías habían anunciado la Trinidad.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, XXVII, X, 18, 90-96: *Sed quia nequaquam harum nubium, id est antiquorum patrum, uita nobis uirtusque patesceret, nisi eam nubes aliae, id est sancti apostoli lumine suae praedicationis aperirent, ad has nubes quae praedicando mundum circueunt sermo redeat, et quid per illas Dominus in mundo egerit ostendat.* Pero, de ningún modo, la vida y la virtud de esas nubes, esto es, de los antiguos padres, aparecían claras a nosotros, hasta que otras nubes, esto es, los santos apóstoles, nos abrieron con la luz de su predicación; vuelva el discurso hacia esas nubes, las cuales, predicando, rodean al mundo y revele, a través de ellas, lo que Señor hizo en el mundo. Traducción propia.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, XVIII, XLVII, 76, 23-26: *Possunt autem per sardonichum lapidem patres testamenti ueteris, per sapphirum uero praedicatores exprimi testamenti noui. Ille quippe quamuis magnam iustitiae uitam tenerent, carnali tamen propagationi seruirebant.* Traducción propia.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.* XX, XXXIV, 66, 2-5: *In superioris huius operis parte tractatum est quod ante aduentum Domini ad inferni receptacula etiam iusti descenderent, quamuis non in suppliciis, sed in requie seruarentur.* Traducción propia. Tal como dice, había tratado el tema previamente en *Ibid.*, XII, IX, 13, 2-19; XIII, XLIV, 49, 2-15. En un pasaje de las *Homilías sobre el Evangelio*, que veremos luego, Gregorio sostiene que los patriarcas recibieron, hasta la llegada de Cristo, los sitios tranquilos del infierno. Véase la nota n. 1228.

Más allá de sus personajes iluminados –como veremos con más profundidad en los pasajes plenamente hostiles– Judea nunca había sido enteramente fiel a Dios¹⁰⁴⁶. De hecho, decía Gregorio: “La plebe israelítica no servía al Señor desde el amor sino desde el temor”¹⁰⁴⁷. La Ley funcionaba como un remedio contra un pueblo díscolo. Sus efectos eran limitados y buscaban simplemente contener la tendencia al pecado del pueblo judío:

Pero dado que la Ley podía señalar los pecados, no quitarlos, ninguno de los antiguos padres, ni el legislador Moisés, emergió como el redentor del género humano¹⁰⁴⁸.

Los judíos habían dudado de Dios, incluso en tiempos en los que este los consideraba su pueblo elegido y les brindaba su gracia¹⁰⁴⁹. Tampoco habían intentado llevar su mensaje a otros pueblos. Poseedores del monoteísmo, no lo habían difundido. En el marco de la exégesis de un pasaje donde Job discurre sobre el tema de la comida, dice:

La misma [Judea] que, desde la erudición de la Ley y desde el conocimiento del único Dios, poseía la sal, despreciaba a todas las gentes de modo no diferente a los brutos animales. Pero dado que ella [Judea],

¹⁰⁴⁶ Incluso luego de las varias oportunidades en las que Dios la había perdonado. *Ibid.*, XVI, LVIII, 71, 18-21: *Vnde post enumeratas culpas, delinquentem Synagoga per uocem propheticam reuocat...* De donde, luego de las culpas enumeradas, llama nuevamente a la Sinagoga delincuente, a través de la voz profética... Traducción propia.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, XI, XLI, 55, 6-7: *Nec plebs israelitica ex amore Domino, sed ex timore seruiebat*. Traducción propia. Afirmaciones similares en *Ibid.*, VI, I, 1, 9-12; XIV, XLII, 50, 2-4; XXVII, XLIV, 72, 5-6.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, XVIII, XLV, 73, 5-7: *Sed quia lex peccata indicare potuit, non auferre, non quisquam ueterum patrum, non legislator Moyses humani generis redemptor exstitit*. Traducción propia. En X, VI, 8, 65-68 señala, de modo indirecto, que el Antiguo Testamento ataca la maldad mientras el Nuevo fomenta la bondad. Ley como arado en *Ibid.*, VII, VII, 7, 6-9.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, XX, XV, 40, 78-89: *Quod aperte in semetipso nobis israeliticus populus ostendit, qui dum refectionem mannae desuper perciperet, ab Aegypto ollas carniū, pepones, porros cepasque concupiuit. Quid enim signatur in manna, nisi esca gratiae, suaue sapiens, ad refectionem interioris uitae bene uacantibus desuper data? Et quid per ollas carniū, nisi carnalia opera, uix tribulationem laboribus quasi ignibus excoquenda? Quid per pepones, nisi terrenae dulcedines?* Lo que mostró abiertamente a nosotros el pueblo israelítico en sí mismo, el cual mientras recibía desde el cielo la refección del maná, deseó las ollas de carne, los melones, las cebollas y los puerros de Egipto. ¿Qué, en efecto, se señala en el maná, si no la comida de la gracia, teniendo un suave sabor, dada desde el cielo para la refección de la vida interior de las [personas] adecuadamente libres? ¿Y qué por las ollas de la carne, si no las obras carnales, para ser difícilmente depurados por la tribulación en los trabajos, casi como fuegos? ¿Qué por los melones, si no las dulzuras terrenales? Traducción propia. Se trata de la exégesis de *Números* 11, 5.

cultivada en los preceptos de la ley, rechazaba aceptar a la sociedad de los gentiles en sí misma, ¿qué rechazaba aceptar sino comida insulsa?¹⁰⁵⁰.

Debemos hacer un alto en este pasaje. Se podría afirmar, a partir de él, que Gregorio, cuando concebía la praxis del pueblo judío en el pasado, no le atribuía un carácter proselitista. En segundo término, se podría decir que el obispo construye tal imagen no solo a través de la lectura de la Biblia sino también a partir de su presente, por lo cual no encontraría rasgos expansivos en las comunidades judías contemporáneas. Pero el pasaje es breve y poco representativo del conjunto de la obra gregoriana. Lo más probable es que Gregorio estuviera limitando su análisis al texto bíblico y, por tanto, al Israel de las escrituras. Que los judíos no hubieran intentado expandir su mensaje, contribuía a la coherencia del plan divino, que establecía a los apóstoles como los difusores por antonomasia del mensaje de Dios.

En una cita que remite a una temporalidad ya más cercana a Cristo, Gregorio recuerda a su auditorio que la misma Sinagoga que había albergado y nutrido a los apóstoles, los había desconocido:

Estos huevos, el avestruz los deja en la tierra porque al rechazar a los apóstoles que la Sinagoga gestó en la carne, dejó [el lugar] a la gentilidad que debía ser llamada¹⁰⁵¹.

Otros pasajes que hemos clasificado como ambiguos, han sido aquellos donde Gregorio enfatizó la idea de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. Tal idea no era novedosa pero las implicancias de su utilización eran, sin dudas, amplias¹⁰⁵². Si bien

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, VII, X, 11, 25-30: *Ipsa quippe ex eruditione legis, ex unius Dei cognitione sal habuit, et cunctas gentes non aliter quam animalia bruta despexit. Sed quia societatem gentilium ad semetipsam recipere praeceptis legis erudita contempserat, quid aliud quam insulsum cibum sumere fastidiebat?* Traducción propia. En XXVII, XLIII, 71, 13-17 Gregorio remarca que los judíos que habían aceptado el cristianismo se habían opuesto al ingreso de los gentiles dado su pasado como adoradores de ídolos.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, XXXI, XXI, 37, 10-12: *Quae ova struthio in terra derelinquit, quia eos quos carne genuerat Synagoga apostolos audire contemnens, uocandae gentilitati deseruit.* Traducción propia. La exégesis continúa y repite conclusiones similares en XXXI, XXII, 38, 6-9.

¹⁰⁵² Existen varios trabajos sobre la noción de conversión judía al final de los tiempos en base a la epístola paulina. La mayoría se centró, precisamente, en las razones que llevaron al hombre de Tarso a escribir las líneas sobre el tema. Véase a; RÄISÄNEN, H., "Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research", en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – BORGAN, P. – HORSLEY, R. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Press, Filadelfia, 1988, pp. 178-206; HOLTZ, T., "The Judgment on the

todo el despliegue argumentativo realizado por Pablo entre los capítulos IX y XI de *Romanos* ha contribuido a tal noción, los versículos que más impacto generaron fueron el 25 y el 26 del capítulo XI:

Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, *no sea que presumáis de sabios*: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel, durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: *Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados*¹⁰⁵³.

No nos interesan aquí las razones que llevaron a Pablo a plasmar tales líneas. Más allá de la discusión, lo cierto es que algunos exégetas posteriores utilizaron los versículos con el fin de tornar coherente la persistencia de los judíos en tiempos posteriores a Cristo. Sin dudas fue Orígenes quien más aportó a la discusión, aunque para Occidente fue Hipólito de Roma el que reforzó el concepto¹⁰⁵⁴. Ya en tiempos de Gregorio Magno, el tópico había sido tratado por Lactancio, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Juan Crisóstomo,

Jews and the Salvation of all Israel: I Thes 2, 15-16 and Rom 11, 25-26”, en COLLINS, R. – BAUMERT, N. (eds.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven University Press, Lovaina, 1990, pp. 284-294; KIM, S., “The ‘Mystery’ of Rom 11.25-26 Once More”, *New Testament Studies*, v. 43, n. 2, 1997, pp. 412-429; THEIBEN, G., “Röm 9 – 11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich Selbst: Versuch einer Psychologischen Auslegung”, en DUNDERBERG, I. – TUCKETT, C. – SYREENI, K. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 2002, pp. 311-341. Análisis que siguieron el derrotero de la exégesis en siglos posteriores, en JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, op. cit., pp. 177-260 y COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *The Harvard Theological Review*, v. 98, n. 3, 2005, pp. 247-281. Específicamente para los siglos IV y V, GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, op. cit., pp. 187-196.

¹⁰⁵³ Las citas remiten a *Isaías* 59, 20-21 e *Isaías* 27, 9. Análisis válidos de la *Epístola a los Romanos* en DUNN, J., *Romans*, World Books, Dallas, 1988; CRANFIELD, C., *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistle to the Romans*, T&T Clark, Edimburgo, 1998; SACCHI, A., *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma, 2000.

¹⁰⁵⁴ Denise Judant, desde una perspectiva confesional, considera que el concepto de conversión judía en el fin de los tiempos responde a una interpretación errónea de las Sagradas Escritura y llevó a conclusiones equivocadas por parte de los antiguos exégetas. Más allá de tal innecesario juicio de valor respecto de posiciones doctrinales antiguas y del sesgo religioso de la obra, la autora realiza un seguimiento adecuado de las tradiciones que llevarán a la instalación de la idea de conversión futura. JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, op. cit., pp. 177-260. Cohen realizó, en 2005, un actualizado seguimiento del tópico en la patrística: COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, op. cit., pp. 255-261.

Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Agustín y Teodoreto de Ciro, entre otros¹⁰⁵⁵. Más aún, junto al pasaje paulino había sido mencionado, con el mismo objetivo, *Malaquías* 4, 5-6, con la inclusión del profeta Elías, figura, como hemos visto, importante en la apocalíptica judía¹⁰⁵⁶.

Como bien remarcó Jeremy Cohen hace escasos años –lo mismo había sido puesto en evidencia por Denise Judant– no existía una línea unívoca en relación al tópico. Los exégetas antiguos disentían, siempre en base al texto paulino, sobre si la totalidad, o solo una parte de Israel, se salvaría¹⁰⁵⁷. Otros hombres de Iglesia, como Crisóstomo – recordemos, abiertamente hostil al judaísmo– minimizaban los alcances de la cita paulina, vinculándola a estrategias retóricas¹⁰⁵⁸. No será este el caso de Gregorio Magno, quien no solo apelará en reiteradas oportunidades al *topos* sino que aceptará de modo pleno el “retorno” de Israel a la Fe en el fin de los tiempos. Tengamos en cuenta que esta posición se veía, además, potenciada por la certeza gregoriana en la inmediatez del final¹⁰⁵⁹.

La noción de tal conversión futura aparece, en los *Moralia*, en 13 oportunidades¹⁰⁶⁰. La primera cita de autoridad utilizada por Gregorio para desplegar la temática –también citada por Pablo en *Romanos* 9, 27– está conformada por dos versículos de Isaías:

Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios poderoso. Que aunque sea
tu pueblo, Israel, como la arena del mar, solo un resto de él volverá.
Exterminio decidido, rebosante de justicia¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁵ JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, *op. cit.*, pp. 177-260; COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *op. cit.*, pp. 255 ss. González Salinero se centró en los siglos IV y V, haciendo hincapié en los autores que, precisamente, pusieron en un segundo plano la noción de conversión futura y optaron por la idea de la condena a los judíos en tanto no abandonaran su religión: GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.*, pp. 187-196.

¹⁰⁵⁶ JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, *op. cit.* p. 183 ss.

¹⁰⁵⁷ COHEN, J., “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *op. cit.*, pp. 247-254.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 264. Sobre Crisóstomo reenviamos a la nota n. 694.

¹⁰⁵⁹ Sobre Gregorio y el fin de los tiempos, remitimos a la nota n. 22.

¹⁰⁶⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, prefacio, X, 20, 5-8; II, XXXVI, 59, 20-25; IV, prefacio, 4, 125-129; IX, VIII, 9, 32-56; XI, XV, 24, 37-41; XIX, XII, 19, 24-30; XX, XII, 48, 23-28; XXVII, XIV, 26, 9-16; XXIX, III, 5, 2-6; XXXV, XIV, 24, 21-27; XXXV, XIV, 26, 40-41; XXXV, XIV, 27, 93-131 (nótese que estas últimas tres conforman una especie de bloque. No obstante, están divididas por otros tópicos, por lo cual las hemos contabilizado separadamente); XXXV, XIV, 34, 271-298.

¹⁰⁶¹ *Isaías* 10, 21-22.

El pasaje bíblico es interpretado por Gregorio como evidente anuncio de la salvación futura de Israel:

Luego Satán permaneció a la derecha porque aquel alejó de Él al pueblo, quien anteriormente había sido amado. Pero el mismo pueblo judaico, actualmente perdido, en el fin de los tiempos creará, tal como atestigua el profeta, quien dice: *sus restos serán salvados*, porque el Señor remueve a Satán de su diestra diciendo: *El Señor te reprende, oh Satán*. Y agrega, indicando la liberación del mismo pueblo: *Este eligió a Jerusalén*¹⁰⁶².

Si bien puede estar sujeto a diversas interpretaciones, las palabras *modo perditus* estarían indicando una instancia del presente. Además está decir que ello solo confirmaría, de hacerlo, la consciencia gregoriana de la continuidad del judaísmo y nada más que ello. Cuando abramos el debate sobre las implicancias de la idea de la conversión final, analizaremos la razón por la cual el obispo de Roma apela al presente en este tipo de referencias. Sobre la asociación entre los judíos y el diablo volveremos al indagar las menciones hostiles.

Las figuras de Elías y Malaquías también son presentadas anunciando el futuro retorno de Israel al fin de los tiempos:

De donde también con la llegada de Elías se promete que [este] reconducirá los corazones de sus hijos a sus padres, de modo que la doctrina de los antiguos, que ahora fue removida del corazón de los judíos, vuelva, con el Señor apiadándose, cuando los hijos comiencen a comprender esto – que habían predicado sus padres– acerca del Señor¹⁰⁶³.

¹⁰⁶² GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XX, XII, 48, 23-28: *Satan ergo illi a dextris stetit quia illum ei populum rapuit, qui dudum dilectus fuit. Sed quia ipse Iudaicus populus, modo perditus, in fine est quandoque crediturus propheta testante qui ait: Reliquiae saluae fient, satan a dextris suis Dominus remouet dicens: increpet Dominus in te, satan. Et eiusdem populi liberationem indicans subdit: Qui elegit Iersualem.* Traducción propia. Las referencias bíblicas son a *Isaías* 10, 22 (también citada en *Romanos* 9, 27) y *Zacarías* 3, 2. El tema, junto a la cita de *Isaías*, vuelve a aparecer en XXVII, XIV, 26, 9-16. En el pasaje no hay menciones a los judíos de tiempo gregoriano ni referencias en presente.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, XI, XV, 24, 37-41: *Vnde etiam Elia ueniente promittitur quod reducat corda filiorum ad patres eorum, ut doctrina senum quae nunc a Iudaeorum corde ablata est tunc miserante Domino redeat, quando hoc de Domino intellegere coeperint filii quod praedicauerunt patres.* Traducción propia. Elías, junto al

Resaltemos que aquí aparece, nuevamente, el presente, esta vez a través del adverbio *nunc*. El antes citado pasaje paulino aparece en varias referencias. En II, XXXVI, 59, 20-25, se encuentra citado luego de *Isaías* 10, 22:

De donde está escrito: *Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo*. Entonces será cuando [Dios] aparecerá, con claridad, también para la Sinagoga. Será, en el fin del mundo, lejos de la duda, cuando sea conocido para los remanentes de su gente, que Él mismo es Dios. De donde bien se dice: *desnudo seré retornado allí*. Desnudo, ciertamente, es retornado hacia el antiguo vientre, cuando en el fin del mundo, Él, ese que en el siglo, hecho hombre, es despreciado, se hace conocer ante los ojos de su Sinagoga como Dios¹⁰⁶⁴.

Un último pasaje nos permitirá completar la imagen del tópico. El texto, además, contiene la mención al presente más significativa –dentro de los límites que veremos– entre las aquí citadas. Dice Gregorio:

Pero dado que ahora la santa Iglesia es afligida por la aversión de los hebreos y entonces es relevada en la conversión, rectamente agrega: *Y lo consolaron sobre todo lo malo que Dios había traído sobre él [...]* 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 Él, de quien se habían

pasaje paulino ya referido, también aparece en XXXV, XIV, 24, 21-27. Allí encontramos, a su vez, una mención en presente cuando Gregorio afirma, en la línea 24: *Nunc enim amisit Israelitas Ecclesia...* Como veremos, Elías también aparece mencionado en relación a la conversión final de los judíos en XXXV, XIV, 27, 115-118 y en XXXV, XIV, 34, 271-298.

¹⁰⁶⁴ En *Ibid.*, II, XXXVI, 59, 20-25: *Vbi quod scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret. Erit ergo quando conspicuus etiam Synagogae appareat. Erit in fine mundi procul dubio quando gentis suae reliquiis semetipsum sicut est Deus, innotescat. Vnde et bene hic dicitur: Nudus reuerat illuc. Nudus quippe ad uterum matris reuertitur cum in mundi huius termino is qui in saeculo factus homo despicitur, Synagogae suae oculis, Deus ante saecula declaratur.* Traducción propia. Otras referencias al pasaje paulino, en el contexto de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos, en *Ibid.*, prefacio, X, 20, 5-8; XIX, XII, 19, 24-30 (en ninguna de las referencias hay menciones en presente). En IX, VIII, 9, 32-56 se cita tanto el pasaje de *Isaías* como el paulino. En esta ocasión, también hay una referencia al presente de Judea, cuando Gregorio afirma en las líneas 34-35: *Iudaea quae nunc deseritur.*

apartado, y entonces aquel espléndido convite es celebrado por la múltiple unión de los pueblos¹⁰⁶⁵.

Llama la atención, de la cita, la idea gregoriana de que la Iglesia había sido relevada de la conversión de los judíos. Idea eminentemente exegética, para un sujeto que, como vimos, si bien se negaba a la conversión forzada, intentaba incentivar el pasaje de hebreos al cristianismo a través de la prédica e, incluso, de los estímulos materiales. Gregorio deseaba, tal vez, dejar en claro que la conversión de los hebreos no era un objetivo primordial dado que el propio plan divino lo contemplaba en el fin de los tiempos. No es posible, de todos modos, trasladar mecánicamente el análisis exegético a situaciones concretas.

Para concluir con este tópico, que poseía paralelismos con la noción judaica de conversión de todos los pueblos en el fin de los tiempos¹⁰⁶⁶, debemos resaltar que la idea de una conversión de los judíos en el epílogo del mundo, fue interpretada de modos diversos. Por un lado pudo fomentar algunas acciones de conversión forzada en individuos que buscaban acelerar los tiempos del plan divino. Ciertos historiadores han dado una lectura de tal tipo al decreto de Sisebuto o a las conversiones forzadas llevadas a cabo durante las cruzadas¹⁰⁶⁷. Otra línea, en cambio, vio en el pasaje paulino aquí estudiado, y en sus interpretaciones posteriores, un dispositivo que garantizaba la continuidad del judaísmo

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, XXXV, XIV, 27, 93-95 y 115-118: *Sed quia sancta Ecclesia Hebraeorum nunc auersione afficitur, et tunc conuersione releuatur, recte subiungitur: Et consolati sunt eum super omni malo, quod intulerat super eum Deus [...] Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad eius protectionem quem fugerant redeunt; et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum conuiuuium celebratur.* Traducción propia. La referencia bíblica es a *Job* 42, 11. Hemos seccionado el pasaje dado que las líneas que separan ambos párrafos no son significativas para el análisis.

¹⁰⁶⁶ Neusner consideraba que la perspectiva escatológica 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.* NEUSNER, J., “Theological Foundations of Tolerance in Classical Judaism”, *Gregorianum*, v. 89, n. 1, 2008, pp. 52-68.

¹⁰⁶⁷ Para ver la aplicación de tal variable al decreto del monarca visigodo, véase a DREWS, W., *The Unknown Neighbour*, *op. cit.* p. 24 ss., quien hace hincapié en las motivaciones religiosas de la decisión. En cuanto a las cruzadas, véase a LUZZATI, M., “Gli ebrei e le crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico”, *op. cit.*

dado que lo insertaba en la economía divina. Así, Drews creyó observar en la insistencia isidoriana sobre el tópico de la conversión futura de los judíos, una crítica a la drástica decisión de Sisebuto¹⁰⁶⁸. Cuatro siglos más tarde que Gregorio, Burcardo de Worms citará un pasaje de los *Moralia* referido al tema y, en otra parte del penitencial, censurará el asesinato de hebreos dado que tal acto eliminaba, en su lógica, una potencial conversión¹⁰⁶⁹.

¿Por qué razón insistió Gregorio en el tópico? La primera respuesta podría ser que, de este modo, asignaba a los judíos un rol en su presente. Si bien no recaló en el *topos* agustiniano del pueblo testimonial –noción que poseía gran fuerza, sin dudas, para legitimar la continuidad de la religión judía– el hecho de considerar que los hebreos se convertirían en el fin de los tiempos, tornaba digerible su presencia. Si Dios había decidido perdonar en el futuro a los judíos, la conversión forzada implicaba, precisamente, un forzamiento de los designios divinos. Estaríamos, así, en una línea similar a la que forjaría decenios más tarde Isidoro de Sevilla.

Ahora bien, es necesario remarcar que cuando Gregorio se opuso a acciones violentas contra los hebreos, tal como hemos visto en el *Registrum*, nunca utilizó este tópico como herramienta discursiva. A diferencia de lo que haría Burcardo, el obispo de Roma no recordó a sus coepiscopos de Nápoles, Terracina, Palermo o Cagliari, que los judíos eran un grupo que terminaría convirtiéndose en el fin de los tiempos. Este hecho nos hace pensar que la iteración de la tónica sobre la conversión final de los hebreos, no respondía a una necesidad práctica sino a la propia exégesis gregoriana. Gregorio debía explicar, más allá de los hebreos de carne y hueso que habitaban en su Roma, la razón por la cual los judíos hermenéuticos que vivían en los textos bíblicos habían rechazado a Dios. Más aún, necesitaba tornar inteligible el porqué de su continuidad –también visualizada en las Escrituras– luego de la resurrección de Cristo. Porque si bien Judea había sido castigada – como veremos en las menciones hostiles– continuaba, con su duro corazón, apegada a la literalidad de la antigua Ley. El pasaje paulino y la idea de un destino común permitían, entonces, tornar inteligible no solo la propia realidad de la continuidad judía –desde Hispania hasta Constantinopla, pasando por la Galia e Italia– sino también a los judíos

¹⁰⁶⁸ DREWS, W., *The Unknown Neighbour*, *op. cit.*, p. 309.

¹⁰⁶⁹ Cita de GREGORIO MAGNO, *Moralia* XXXV, XIV, 27, 115-118, en BURCARDO DE WORMS, *Libri decretorum*, 20, 97 (PL 140, 1054); Rechazo al asesinato de judíos bajo argumento de posible conversión, en *Ibid.*, 6, 33 (PL 140, 722).

hermenéuticos: habían rechazado a Dios, pero estaban contemplados en la economía divina. Este planteo justifica, a su vez, que las 5 menciones al presente observadas aquí sean genéricas y no otorguen mayor información que la conocida supervivencia de los judíos en el orbe cristiano; supervivencia vislumbrada en el texto bíblico y conocida por todos los hombres de Iglesia más allá de sus contextos locales¹⁰⁷⁰.

Concluyendo con este apartado, debemos recordar, una vez más, la dificultad que presenta la clasificación que hemos seleccionado. En estas páginas, simplemente, hemos puesto de manifiesto los pasajes en los cuales el recuerdo de la sacralidad de Israel y el de sus pecados se conjugan en la misma línea. Debemos insistir, no obstante, que todo el trato hacia el judaísmo, patrístico en general y gregoriano en particular, se mantiene en la línea de la dualidad. El pasado de Israel debía, *necesariamente*, portar santidad para funcionar como antecedente del mensaje cristiano. Santidad que, como vimos, *necesariamente* estaba empañada por tendencias al pecado, culminadas en el propio rechazo del Mesías. Solo así el plan divino tenía lógica. Pero dejemos el análisis para la conclusión general de la sección. Pasemos, ahora, a las menciones hostiles, columna vertebral de las referencias a judíos en el *corpus* exegético gregoriano.

Referencias hostiles

La literatura *adversus Iudaeos* se conforma, tal como lo indica su nombre, a fuerza de repetir tópicos negativos en torno a los judíos. En realidad, no todas las referencias hostiles hacia el judaísmo se limitan a *topoi* pero, como veremos, estos constituyen un porcentaje abrumador de la mayoría de los tratados exegéticos de los hombres de Iglesia. En tal sentido, Gregorio Magno no es la excepción. Dado que la cantidad de menciones hostiles es largamente superior a las benévolas y a las ambiguas, cabe, en este caso, realizar una división temática de estas con el fin de dar mayor coherencia a la presentación. Debemos

¹⁰⁷⁰ Benedetto Calati, como hemos referido en el estado de la cuestión, trabajó la idea de la conversión en el fin de los tiempos a partir de un pasaje de los *Moralia*. Sus conclusiones, sin embargo, fueron pobres. El trabajo, de escasas 7 páginas y cargado de un fuerte sesgo confesional, tiene momentos de emotividad y sobredimensiona la acción benigna de Gregorio frente a los judíos, dejando de lado, incluso, la gran cantidad de referencias hostiles al judaísmo que contienen, como veremos, los propios *Moralia*. Para conocer el tono del trabajo, baste una afirmación (p. 37): *Wenn die institutionelle Kirche auf ihrem Weg diese erleuchtete Geschichtstheologie und Geschichtspoesie Gregors vor Augen gehabt hätte, hätte sie sich von den unglücklichen Theorien heiliger Kriege ferngehalten*. CALATI, B., “Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu *Moralia in Job 35,26*”, *op. cit.*

aclarar que algunos pasajes contienen más de una temática, por lo que, o bien los repetiremos, o bien los colocaremos en el grupo del *tópico* más representativo del fragmento seleccionado.

- Apego irracional a la Ley

Una de las características del pueblo judío en la lectura de los Padres de la Iglesia es el apego irracional a una ley que había caducado con Cristo. Nuevamente, la conclusión era necesaria para la ontología cristiana: la Ley, en su sentido literal, había tenido valor en una temporalidad específica. Luego, por orden y precisa indicación de Dios, solo sus enseñanzas simbólicas y espirituales continuaban vigentes. Los judíos no habían comprendido el cambio.

La ley, para Gregorio, poseía similitudes con la estrella Arturo: provenía del norte, era áspera y rigurosa, involucraba lapidación y espada. Se asemejaba, entonces, a una región fría:

Consecuentemente, por Arturo, que nace desde la región del frío, puede ser designada la Ley; por las pléyades, aquellas que surgen desde el Oriente, la gracia del Nuevo Testamento. En efecto, la Ley había venido con el Aquilón, porque aterraba a sus súbditos con la gran aspereza de la rigurosidad. Pues mientras ordenaba lapidar a unos por sus culpas, a otros penaba con la muerte de la espada; zona entumecida, ajena al sol de la caridad, oprimía más, desde el frío, a las semillas de sus preceptos, que lo que las nutría desde el calor¹⁰⁷¹.

Las antiguas normas habían sido dadas a ignorantes, que solo podían captar lo literal:

Pues así se dice a la más delincuente Judea, acerca de Sodoma y Samaria: *Tú has justificado a tus hermanas en todas las abominaciones que*

¹⁰⁷¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXIX, XXXI, 73, 142-150: *Potest igitur per Arcturum, qui a plaga frigoris nascitur, lex; per Pleiades uero, quae ab oriente surgunt testamenti noui gratia designari. Quasi enim ab aquilone lex uenerat, quae tanta subditos rigiditatis asperitate terrebat. Nam dum pro culpis suis alios praeciperet lapidibus obrui, alios gladii morte multari, plaga torpens; et uelut a sole caritatis aliena, praeceptorum suorum semina plus premebat ex frigore quam ex calore nutrebat.* Traducción propia.

hiciste; así los preceptos buenos, que fueron dados a los ignorantes, son recordados como no buenos, por los subsecuentes mejores preceptos del Nuevo Testamento¹⁰⁷².

¿Qué gentil podía soportar –se preguntaba Gregorio– lo que allí se prescribía, como la circuncisión o la violencia física a la hora de penar los pecados cometidos con palabras?¹⁰⁷³ La Ley era adecuada para un pueblo carnal y, por ello, era una ley carnal, no espiritual¹⁰⁷⁴.

El conocimiento de la Ley, solo se limitó a los aspectos literales y superficiales de esta:

Pero Judea, de estas “inundaciones”, mantuvo solo el aspecto exterior; mientras mantenía la superficie de la letra, no conocía los aspectos profundos de ella¹⁰⁷⁵.

Apelando a la normativa judía respecto a los alimentos, Gregorio subraya el carácter incompleto del Israel que no reconoció a Cristo, vinculándolo a la figura del camello:

También los camellos, rumiantes pero, en cambio, sin la pezuña hendida, señalan a aquellos que, en Judea, habían escuchado la historia

¹⁰⁷² *Ibid.*, XXVIII, XVIII, 41, 103-107: *Nam sicut peius delinquenti Iudaeae de Sodoma atque Samaria dicitur: Iustificati sorores tuas in omnibus abominationis tuis, quas operata es, ita melioribus testamenti noui praeceptis subsequentibus praecepta bona quae rudibus data sunt non bona esse memorantur.* Traducción propia. La referencia bíblica es a Ezequiel 16, 51.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, VII, VIII, 8, 13-15: *Quis namque gentilium hoc quod illic praecipitur ferret, filiorum carnem pro obsequio religionis incidere, uerborum culpas morte resecaere?* ¿Quién entre los gentiles sostendría lo que allí se prescribe, como cortar la carne de sus hijos en obediencia a la religión o suprimir las culpas de las palabras con la muerte? Traducción propia. Nótese la valoración negativa que recibe la circuncisión en el pasaje.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, VII, VIII, 8, 19-20: *Sed qui ante Mediatoris aduentum Iudaea legem carnaliter tenuit...* Pero antes del advenimiento del Mediador, Judea preservaba la ley de modo carnal... traducción propia.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, XVIII, XXXIX, 60, 8-9: *Sed horum fluminum Iudaea speciem tenuit, dum litterae superficiem seruans, eorum profunda nesciuit.* Traducción propia. Existe una cantidad sustancial de referencias a la limitación de Judea al conocimiento superficial y literal, tanto de la Ley como de la propia realidad. Enlistamos, a continuación, las que hemos detectado en los *Moralia*: I, XVI, 23-24 (con referencias distribuidas en varias líneas); VI, IV, 5, 3-9; VII, VII, 7, 22-27; XXIII, XXV, 49, 41-43; XXIX, IV-V, 7-8, 23-28 y 1-4; XXXI, XV, 29, 85-89; XXXI, XVII, 32, 1-11; XXXIII, III, 7, 84-100; XXXV, XIV, 26, 55-57. Ley utilizada, por los judíos, solo para la pompa y la ostentación, en XXV, XIII, 31, 18-27.

acorde a la letra, pero no habían sabido discernir espiritualmente la virtud de ella¹⁰⁷⁶.

La mera posesión de la Ley, entonces, no aseguraba ni su cumplimiento ni su comprensión. La falta de inteligencia espiritual adjudicada a los hebreos, que veremos en breve, impedía la correcta interpretación de las normas dadas por Dios:

Pues las palabras de los profetas son como espigas de granos, las cuales tuvo el necio, pero no las comió, porque el pueblo judaico tenía la Ley, ciertamente acorde a la palabra, pero ayunaba en el entendimiento de ella por la insensatez de su repugnancia¹⁰⁷⁷.

Formulado en presente, un pasaje del tercer libro, menciona la futura condena de Israel, asociándolo a la Ley. Dice Gregorio:

De donde también Urías es enviado con epístolas hacia Joab, a partir de las cuales debe ser asesinado, al igual que el mismo pueblo judaico que porta la Ley que, convicto, lo mata¹⁰⁷⁸.

Debemos remarcar que, a pesar del uso del presente, todo el pasaje apela al tiempo bíblico, por lo que el impacto de la invectiva es relativo. Resumiendo el contenido de los pasajes sobre la Ley mosaica, podemos establecer que –aunque en otras líneas que hemos visto la consideraba un obsequio– el *Consul Dei* la veía como áspera y rudimentaria, destinada a controlar físicamente a un pueblo carnal y propenso a la rebelión.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, II, XXXII, 52, 24-26: *Quamuis et eos cameli rumiantes sed tamen unglam non findentes, indicant qui in Iudaea iuxta litteram historiam audierant, sed uirtutem eius discernere spiritaliter nesciebant.* Traducción propia.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, VI, IV, 5, 2-6: *Quaedam namque spicarum grana, sunt uerba prophetarum quae stultus habuit, sed non comedit, quia iudaicus populus legem quidem uerbo tenuit, sed pro fatuitatis fastidium ab eius intellectu ieiunauit.* Traducción propia.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, III, XXVIII, 55, 53-55: *Vnde et Vrias ad Ioab cum epistolis, ex quibus occidi debeat mittitur, quia idem ipse iudaicus populus legem portat qua conuincente moriatur.* Traducción propia.

- Incredulidad

Como vimos en los pasajes benévolos, las figuras veterotestamentarias más importantes sabían, según afirmaba Gregorio, que Cristo llegaría. No obstante, en el momento pertinente, los judíos lo negaron, olvidando así las enseñanzas de sus padres:

Esto puede ser entendido abiertamente para los judíos, que antes de la encarnación del Señor fueron veraces, porque creyeron que Este llegaría y lo anunciaron; pero cuando apareció en la carne, negaron que fuera Él¹⁰⁷⁹.

Israel no tuvo conocimiento del misterio de la encarnación a pesar de la prédica de los apóstoles¹⁰⁸⁰; solo vio, en Jesús, al hombre:

¿A quién tomamos como la “esposa” del Señor sino a la Sinagoga, sujeta a Él en el convenio de la Ley a través de una inteligencia carnal? El hálito, en verdad, es de la carne. Pero el pueblo de los infieles entendió carnalmente la carne del Señor, porque creyó que este era puro hombre¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, XI, XV, 24, 30-33: *Quod tamen apertius de Iudaeis ualet intellegi, qui ante incarnationem Domini ueraces fuerunt, quia hunc uenturum esse crediderunt atque nuntiauerunt; sed postquam in carne apparuit, hunc esse negauerunt.* Traducción propia. El pasaje también podría ser encuadrado en las citas ambiguas. Refiriendo a la caída de Judea en la infidelidad, XI, XVI, 25, 2-9; II, XXXIV, 55, 1-5; IV, XVI, 30, 20-24; No conocían la verdad, XXIII, XI, 20, 58-61.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, XVIII, XXXV, 55, 13-22: *Qui ergo hoc loco institutores nisi prophetae sancti uocati sunt, qui synagogae mores ad fidem instituere prophetando curauerent? Quorum nimirum filii sancti apostoli nuncupantur, qui ut Deum hominem crederent, ad eandem fidem ex eorum sunt praedicationi generati. De quibus Ecclesiae per psalmistam dicitur: Pro patribus tuis nati sunt tibi filii, constitutes eos principes super omnem terram. Sed quia repulsi apostoli a synagogae finibus sunt egressi, recte nunc dicitur: Non calcauerunt eam filii institorum. ¿Quienes, luego, son llamados fundadores, en este lugar, sino los profetas que procuraron instruir, profetizando, las costumbres de la Sinagoga en la fe? Cuyos hijos, sin duda, son designados santos apóstoles, quienes creyeron que Dios era hombre y, hacia la misma fe, a partir de ellos, fueron llevados por la predicación. Acerca de quienes se dice a la Iglesia a través del salmista: *En lugar de sus padres, nacerán para ti los hijos, y los harás príncipes sobre toda la tierra.* Pero dado que los apóstoles fueron rechazados por la Sinagoga y fueron hacia sus límites, rectamente ahora se dice: *Los hijos de los comerciantes no la recorrieron.* Traducción propia. La referencia es a *Salmos*, 45, 16. La figura de los comerciantes puede llamar la atención dado que, como vimos, un grupo poderoso de comerciantes judíos operaba en la Italia gregoriana. No obstante, es el único pasaje donde el vínculo entre hebreos y comercio aparece explícito. Por otra parte, se relaciona más con la exégesis que viene realizando Gregorio que con un posible deseo de iluminar tal realidad.*

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, XIV, XLIV, 52, 1-5: *Quid uxor Domini nisi Synagoga accipitur, in legis foedere carnali ei intellegentia subiecta? Halitus uero ex carne est. Sed infidelis populus carnem Domini carnaliter intellexit, quia purum hunc hominem credidit.* Traducción propia. Sobre la visión carnal de Judea y su propia tendencia

Peor aún y, al igual que en el desierto¹⁰⁸², Judea –viendo los milagros de Jesús– se negó a reconocer en él al Mesías:

Porque la plebe de los judíos, cuando distinguía los milagros del Redentor, lo honraba por sus signos, diciendo: *Este es Cristo*; Cuando, en cambio, observaba la fragilidad de la humanidad de Él, se negaba a creer que fuera el creador, diciendo: *No, pero seduce a las turbas*¹⁰⁸³.

La crítica a la incredulidad judía, asociada a la falta de fe, alcanza un alto nivel de virulencia en diversos pasajes:

Porque, una vez expulsados los predicadores, no hubo quien mostrara la claridad de la contemplación o abriera la luz de la vida activa a la plebe judaica, que permaneció en la noche de su falta de fe¹⁰⁸⁴.

En general, el pueblo judío recibe, a lo largo de la obra, un cúmulo de calificativos negativos. Entre los más iterados, aparece como ciego¹⁰⁸⁵, falto de fe¹⁰⁸⁶, soberbio¹⁰⁸⁷,

a limitarse a la *carnalitas* también se había manifestado parágrafos antes en XIV, XXXIX, 47, 10-14 y XIV, XLII, 50, 9-15. Similares pasajes en III, XXVIII, 55, 23-24; XXI, II, 4, 47-50; XXXIII, XXVIII, 49, 43-49.

¹⁰⁸² Recordemos que en *Ibid.*, XX, XV, 40, 78-89 (véase la nota n. 1049) Gregorio enfatizó como Judea había añorado, recibiendo el maná, la comida de Egipto. En XXIX, IV, 6, 2-19, compara lo realizado en Egipto por Dios con los milagros de Cristo.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, XIV, XLVI, 54, 23-27: *Et quia Iudaeorum plebs cum miracula nostri Redemptoris cerneret, hunc ex signis honorabat, dicens: Hic est Christus; Cum uero huminitatis eius infirma conspiceret, eum creatorem credere dedignabatur, dicens: Non, sed seducit turbas.* Traducción propia. Las referencias bíblicas son Juan 7, 26 y 7, 12.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, IX, VIII, 8, 21-24: *Sed quia expulsis praedicatoribus non fuit qui plebi iudaicae in perfidiae suae nocte remanenti uel claritatem contemplationis ostenderet, uel actiuae uitae lumen aperiret.* Traducción propia. Ya en *Ibid.*, IX, VII, 7, 14-16, había afirmado que los ojos de Judea habían permanecido cerrados en el error de sus tinieblas.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, XXV, X, 25, 35-37: *Vnde bene et de Iudaea dicitur: Speculatores eius caeci, quia uidelicet non uidebant opere quod professione cernebant.* De donde bien se dice, también, acerca de Judea: *Sus centinelas son ciegos*, porque, efectivamente, no veían en el trabajo lo que discernían en su servicio. Traducción propia. La referencia es a *Isaías* 56, 10. Otras referencias a la ceguera de Israel en II, XXXVII, 60, 8-11; VI, XIX, 34, 25-29; IX, VIII, 8, 24-26; XVIII, XXIX, 46, 30-31.

¹⁰⁸⁶ En línea con la tradición patristica los judíos son asociados a la *perfida* en varias oportunidades: *Ibid.*, IV, prefacio, 4, 123-126; IV, XI, 21, 82-85; VI, II, 3, 4-9; VI, III, 4, 1-4; VI, XIX, 34, 16-17; IX, XXIX, 45, 4-5; IX, XXXIII, 49, 2-7; XII, V, 8, 53-55; XVIII, XXIX, 46, 30-31; XVIII, XXX, 47, 10-16; XVIII, XXXIV, 54, 16-17; XXIX, XXVIII, 55, 2-4; XXX, VI, 24, 81-82. Referencia a *cogitationes noxiae* en *Ibid.*, XXVII, XXV, 50, 66-67, donde refiere a *Jeremías* 4, 14.

necio¹⁰⁸⁸, obstinado¹⁰⁸⁹ y lento¹⁰⁹⁰. La figura del cuervo expresa, en palabras del obispo, el carácter incrédulo del pueblo que no reconoció a su propio Dios:

Con el nombre de cuervo puede ser designada, también, la plebe judaica, negra a causa de la infidelidad¹⁰⁹¹.

En el libro VI –en el párrafo posterior a la mención sobre la complicidad de los judíos en el deicidio que veremos en breve– aparecen algunas líneas donde la hostilidad hacia los judíos es más directa, no solo porque está expresada en presente, sino también por la propia formulación del texto. Dice Gregorio:

He aquí que la Verdad ya vino de modo evidentemente manifiesto, ya sufrió la muerte de la carne y la destruyó resurgiendo, ya la gloria de la ascensión honró la resurrección; y, sin embargo, la lengua de los hebreos no cesa todavía de atacarla con insultos, a los cuales, sin dudas, tolera ecuánimemente, para convertir a unos, tolerando, y a otros, no convertidos, herir, en algún momento, de modo estricto¹⁰⁹².

Este es de los pocos pasajes donde, utilizando un tiempo presente, los judíos son abiertamente hostilizados. Incluso, en estas líneas, no se trata de una referencia genérica a

¹⁰⁸⁷ Sobre la soberbia de los judíos, aparecen otras tantas referencias: III, XIX, 34, 5-7; IV, prefacio, 4, 123-126; VII, X, 11, 19-24; VII, XXVIII, 36, 105-107; IX, XVI, 24, 87-92.

¹⁰⁸⁸ Pueblo judío como *stultus* en *Ibid.*, VI, II, 3, 2-4. Allí, incluso, sostiene que los propios herejes – encarnados en la figura de los amigos de Job– atacan a los judíos. En VI, II, 4, 13-16, vuelve a repetir la caracterización, del mismo modo que lo hace en VI, IV, 5, 2-6 (véase la nota n. 1067)

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, XXIX, XXVII, 54, 12-14: *De his stillis contumaci Iudaeae dicitur: Propterea prohibita sunt stillae pluuiarum, et serotinus imber non fuit.* Acerca de tales derramamientos se dice a la obstinada Judea: *A causa de ello fueron prohibidas las caídas de lluvias, y no hubo lluvia tardía.* Traducción propia. La cita de de Jeremías 3, 3. Referencias a la obstinación de Judea, también en XXVII, XXIX, 53, 2-6 y XXIX, 29, 56, 11-15.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, XX, VI, 15, 20-23: *Vnde Iudaeorum tarditas, qui pro Deo loqui noluerunt, increpante propheta, reprehenditur qui ait: Canes muti, non ualentes latrare.* De donde la lentitud de los judíos, quienes no quisieron hablar a favor de Dios, son reprendidos por el profeta que increpa y dice: *Perros mudos que no pueden ladrar.* Traducción propia. La referencia bíblica es a Isaías 56, 10.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, XXX, IX, 32, 74-75: *Potest etiam corui nomine, nigra per infidelitatis meritum plebs iudaica designari.* Traducción propia. Líneas más adelante, en el mismo parágrafo, reitera que los judíos rechazaron a la Iglesia

¹⁰⁹² *Ibid.*, VI, XXI, 36, 8-14: *Sed ecce iam in manifesta ostensione Veritas uenit, iam carnis mortem pertulit, eamque resurgendo destruxit, iam resurrectionem gloria ascensionis honorauit; Et tamen Hebraeorum lingua adhuc eum contumeliis lacessere non desinit quos nimirum aequanimiter tolerat, ut alios tolerando conuertat atque alios minime conuersos quandoque districtius feriat.* Traducción propia.

Israel o a Judea sino una mención directa a los *hebraei*, sustantivo que –al igual que *Iudaei*– Gregorio utilizaba para referirse a los judíos de su tiempo en el *Registrum*. Es, entonces, una de las escasísimas ocasiones en las cuales el obispo de Roma ataca a los judíos en sus tratados de corte exegético.

No debemos perder de vista, sin embargo, que el texto puede ser visto como una reprimenda a quienes no aceptan a Cristo en general, asimilándolos a los hebreos bíblicos con el fin de desprestigiarlos, en una operatoria que Taylor definió como antijudaísmo ilustrativo. No obstante, el mensaje pudo haber estado directamente destinado a los judíos contemporáneos y es indudable que una parte del auditorio pudo haber realizado una traslación directa de tales palabras a la realidad cotidiana. Después de todo, los judíos seguían orando en sus sinagogas sin reconocer a Cristo.

Por otra parte, también debemos iluminar que, además de ser escasísimos, de ninguno de los pasajes orientados a los judíos contemporáneos se extraen conductas a seguir. De hecho, aquí, Gregorio resalta la paciencia de Dios, la cual opera con el fin de convertir a algunos entre los judíos. El castigo, mencionado, es solo dirigido por Dios y llegará *quandoque*. El pasaje, entonces, extraordinario en los *Moralia*, pone de manifiesto la hostilidad gregoriana hacia el judaísmo pero, también, su convencimiento de la posibilidad de conversión y en la existencia de un derrotero establecido por la deidad para los judíos. Si a ello sumamos las referencias sobre la conversión final podemos obtener un cuadro donde la presencia hebrea es tolerada por el pontífice. Pero recordemos que, como estamos observando, en los 35 libros Gregorio suele contradecirse y la lectura que pudo realizarse de los *Moralia*, en relación a los judíos, habilitaba posiciones tanto hostiles como tolerantes hacia los miembros de la religión de Moisés. Pero volveremos, sobre ello, más adelante. Es momento, ahora, de continuar con el siguiente tópico.

- Cómplices en el deicidio y perseguidores

La acusación de deicidio no era novedosa en el siglo VI. Resulta innecesario –tampoco es este el espacio– recordar las implicancias que tuvo tal imputación en el

pasado¹⁰⁹³. Baste tener en cuenta que acusar a los hebreos del asesinato de Dios podía generar en el auditorio reacciones violentas. No es casual, como vimos, que la Pascua haya sido un momento de efervescencia antijudía durante gran parte de la Antigüedad Tardía y el Medioevo.

La utilización de este tópico por parte de Gregorio ha sido poco tratada. Lellia Cracco Ruggini afirmaba, en un artículo seminal, que el *Consul Dei* había sido uno de los primeros hombres de Iglesia que, luego de instalado el concepto, no atribuyó la responsabilidad de la crucifixión solo a los judíos. Decía la italiana:

Gregorio fu anche il primo a non addossare la responsabilità della uccisione di Cristo ai soli ebrei (com'era avvenuto da Luca in poi, con l'intento politico di scagionare l'impero romano da qualsivoglia responsabilità)¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹³ La atribución de la culpabilidad de los judíos en la crucifixión de Cristo tiene raíces neotestamentarias, si bien el grado de responsabilidad atribuido a los hebreos, en contraposición al de las autoridades romanas, fue creciendo a lo largo del tiempo. Melitón de Sardes ha sido llamado, a causa de su *Peri Pascha*, el primer poeta del deicidio. Orígenes, sin dudas, dio especial impulso a la culpabilidad hebrea y, desde allí, el tópico fue reiterado en autores tanto orientales como occidentales, si bien fue en Oriente donde su utilización fue mayor. Cirilo de Alejandría, por su parte, fue el primero en utilizar el concepto de pueblo deicida. Para Occidente la primera acusación abierta de deicidio apareció con Pedro Crisólogo. En general, como bien señaló Jeremy Cohen, hasta el siglo XII los judíos, si bien acusados de matar a Cristo, eran parcialmente exonerados a causa de que la acción había sido llevada a cabo desde la ignorancia y la ceguera. No obstante, sobre la responsabilidad de Israel, volveremos más adelante. En torno a la importancia de la imputación de deicidio, véase, entre otros, a ISAAC, J., *Jésus et Israël*, *op. cit.*; WERNER, E., "Melito of Sardes, the First Poet of Deicide," *Hebrew Union College Annual*, v. 37, 1966, pp. 191-210; BAMMEL, E. (ed.), *The Trial of Jesus*, SCM Press, Londres, 1970; RUETHER, R., "Anti-Semitism in Christian Theology", *op. cit.*; HALL, S., *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*, Clarendon Press, Oxford, 1979, introducción; JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme*, *op. cit.*, pp. 77-96; COHEN, J., "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio*, v. 39, 1985, pp. 1-27; TOWNSEND, J., "The New Testament, the Early Church, and Anti-Semitism", en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – SARNA, N. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism*, v. I, *op. cit.*, pp. 171-186; WILSON, S., "Melito and Israel", en WILSON, S. (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, *op. cit.*, pp. 81-102; SCHRECKENBERG, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos*, *op. cit.*, p. 197 ss.; ROHRBACHER, S., "The Charge of Deicide. An Anti-Jewish Motif in Medieval Christian Art", *Journal of Medieval History*, v. 14, n. 4, 1991, pp. 297-331; LIEU, J., "Aspetti storici e teologici nella visione cristiana del giudaismo", en AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, *op. cit.*, pp. 111-132; CROSSAN, J., *Who Killed Jesus? Exploring the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper Collins, Nueva York, 1995; GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, *op. cit.*, pp. 161-164; FRASSETTO, M., "Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism", *Church History*, v. 71, 2002, pp. 1-15.

¹⁰⁹⁴ CRACCO RUGGINI, L., "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo*, *op. cit.*, p. 23.

En una línea similar se había manifestado, años antes, Bernhard Blumenkranz¹⁰⁹⁵. Si bien tal conclusión continúa vigente, es necesario recalcar que, más allá de distar de la virulencia desplegada en hombres de Iglesia como Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo o –para tomar un caso en Occidente– Pedro Crisólogo¹⁰⁹⁶, la denuncia de la actitud judía ante Cristo ronda la temática del deicidio. Porque si bien Gregorio no utiliza epítetos como pueblo deicida, en algunos casos, que ahora veremos, ubica a los judíos como partícipes necesarios en la muerte de Jesús. En otros pasajes, como también observaremos, enfatiza la persecución, no solo a Cristo, sino también a los apóstoles.

El argumento de Cracco Ruggini nace de afirmaciones gregorianas como esta:

Y, dado que los judíos traicionaron, acusando al Señor, a quien –traicionado– los gentiles mataron, puede ser señalada, por “la espada de la boca”, la lengua de los hebreos que acusaron¹⁰⁹⁷.

De este modo, los judíos, aparecen desplazados de la responsabilidad de la ejecución aunque no exculpados de los acontecimientos que llevaron al hecho. Es, en comparación con el propio Agustín –quien cargaba las tintas no solo sobre los judíos de aquel tiempo sino también los del suyo¹⁰⁹⁸– una mirada relativamente benigna. Pero, de todas formas, en otras partes de los *Moralia* Gregorio enfatiza la culpabilidad de los judíos –a través de la traición mediante la delación– en la muerte de Cristo¹⁰⁹⁹.

Más explícita es la exégesis realizada en el prólogo del libro IV, cuando el *Consul Dei* afirma:

¹⁰⁹⁵ BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, op. cit., p. 271.

¹⁰⁹⁶ Pedro Crisólogo fue el primero en utilizar el término en latín, apelando al vocablo *deicidas* en el sermón 172.

¹⁰⁹⁷ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, VI, XX, 35, 1-6: *Et quia Iudaei Dominum accusando tradiderunt, quem traditum gentiles occiderunt, potest per oris gladium accusantium Hebraeorum lingua signari*. Traducción propia. Gregorio se encuentra realizando la exégesis de *Job* 5, 5, donde se menciona el *gladium oris*. La lengua de los judíos como espada que asesinó a Cristo no era un tópico novedoso. Ya había sido utilizado, para dar un ejemplo, por Agustín en *Enarrationes in psalmos*, 63 (64), 4.

¹⁰⁹⁸ Bien señalado por GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental*, p. 163.

¹⁰⁹⁹ En GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, XV, 21, 9-18, enfatiza que los judíos optaron por salvar a un criminal y condenaron a Cristo. En III, XIX, 34, 8-11 Gregorio refiere a las burlas de los judíos durante la Pasión. En XXVII, XXVI, 49, 12-17, recuerda que el diablo había incitado a los judíos a gritar “¡crucifícalo!” (la misma referencia se encuentra, también, a continuación del pasaje traducido en VI, XX, 35, 9).

Pero por el Gilboa se interpreta el “descenso rápido”; en cambio, por Saúl, ungido y muerto, se expresa la muerte de nuestro Mediador. No injustamente, a través de los montes de Gilboa, se señalan los soberbios corazones de los judíos, quienes mientras descendían rápidamente hacia los deseos del mundo, se mezclaron en la muerte de Cristo, quien fue ungido¹¹⁰⁰.

Incluso afirma, en el libro XXIX, que los judíos habían intentado matar a Cristo pero, al no poder, habían acudido a Pilatos:

En efecto, aunque los preceptos de la ley no habían prohibido realizar milagros, sin embargo, los judíos buscaban, a causa de tales milagros, matar al Redentor del género humano. Luego, no logrando completar lo que habían empezado, corrieron hacia el pretorio de Pilato, de modo que este mismo, a quien la ley en nada cohibía el matar injustamente, lo matara¹¹⁰¹.

Pero si el deicidio ocupa un lugar menor, la persecución se repite en una mayor cantidad de oportunidades¹¹⁰². Al día de la fecha, la mayor parte de los autores consideran

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, IV, prefacio, 4, 116-121: *Sed quia Gelboe interpretatur decursus, per Saul autem unctum et mortuum, mors nostri Mediatoris exprimitur, non immerito per Gelboe montes superba Iudaeorum corda signantur quae dum in huius mundi desideriis defluunt, in Christi, id est uncti, se morte miscuerunt.* Traducción propia. Si bien el verbo *defluo* se encuentra conjugado en presente, la lógica del pasaje amerita que lo hayamos traducido en pretérito perfecto.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, XXVII, XXVII, 51, 17-22: *Neque enim miracula fieri legis praecepta uetuerant, et tamen Iudaei pro eisdem miraculis interimere humani generis Redemptorem quaerebant. Vnde explere hoc quod coeperant non ualentes, ad Pilati praetorium concurrerunt, ut ipse hunc perimeret quem iniuste perimentem lex nulla chohiberet.* Traducción propia. En XXX, XXIV, 69, 11-14 afirma que los judíos primero trataron de hacerlo su rey y luego de matarlo (*molirentur interficere*).

¹¹⁰² Judith Lieu en un trabajo claro, puso de manifiesto la artificialidad de la acusación de persecución y la vinculó con la necesidad cristiana de romper con el judaísmo. En la misma línea se manifestó González Salinero. LIEU, J., “Accusation of Jewish Persecution in Early Christian Sources with Particular Reference to Justin Martyr and the *Martyrdom of Polycarp*”, en LIEU, J., *Neither Jew or Greek?*, *op. cit.* pp.135-150 (el artículo fue publicado originalmente en 1994); *Ibid.*, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, T & T Clark, Edimburgo, 1996; GONZÁLEZ SALINERO, R., “*Synagogae Iudaeorum, fontes persecutionum?* Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni anticristiane durante l’Impero Romano”, *Vetera Christianorum*, v. 43, 2006, pp. 93-104 (también reproducido en *Ibid.*, *Le persecuzioni contro i cristiani nell’Impero romano. Approccio critico*, Graphe edizioni, Perugia, 2009, pp. 32-39). Véase también a HARE, D., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967; LEIGH GIBSON, E., “The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp. Entangled or Parted Ways?”, en BECKER, A. – YOSHIKO REED, A. (eds.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 145-158. Sobre las persecuciones, en general, continúa siendo inevitable la lectura de DE STE. CROIX, G. “Why Were the Early Christians Persecuted?”, *Past & Present*, v. 26, 1963, pp. 23-27; *Ibid.*, “Why Were the Early Christians Persecuted – a Rejoinder?”, *Past & Present*, v. 27, 1964, pp.

errónea la visión que hacía, de los judíos, perseguidores de los primeros cristianos. No obstante, se trataba de un tópico en la literatura *adversus Iudaeos* del cual Gregorio también abrevó. Decía el *Consul Dei*:

En la boca tenían la Ley pero perseguían al autor de la Ley. *La tierra desde la cual crecía el pan, fue quemada, en el lugar, con el fuego, porque Judea primero tuvo, en sí misma, la ley que la alimentaría y después la envidia que la consumiría*¹¹⁰³.

La violencia con la cual la patrística en general y Gregorio en particular, imaginaban la persecución, queda expresada en el siguiente pasaje:

Debe ser notado que luego de que la aspereza de la persecución se endureció en Judea –de modo que no solo no aceptaron la fe, sino que también lucharon contra ella con la espada– cada predicador que había sido enviado hacia Israel, se apartó para llamar a los gentiles¹¹⁰⁴.

Es valioso retener, tanto en el tema del deicidio como en el de la persecución, que si bien los judíos aparecen mencionados, las referencias son siempre genéricas, en general

28-33; FRENCH, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965; *Ibid.*, FRENCH, W.H.C., “Persecutions: Genesis and Legacy”, en MITCHEL, M., - YOUNG, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, t. I, *op. cit.*, pp. 503-523. Un análisis en español, polémico, en MONTSERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Anaya-Muchnik, Madrid, 1992.

¹¹⁰³ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XVIII, XXXII, 51, 19-23: *In ore tenebant legem sed legis persequabantur auctorem. Terra ergo de qua oriebatur panis, in loco suo igne subversa est, quia Iudaea in semetipsa et prius habuit legem quae reficeret et post inuidiam quae concremaret.* Traducción propia. La cita bíblica es *Job* 28, 5.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, XXIX, XXV, 50, 11-16: *Notandum uero est quod postquam in Iudaea asperitas persecutionis inhorruit, ut non solum fidem minime reciperet, sed eam etiam gladiis impugnaret, ad Israel missus quisque praedicator ad euocandas gentes deflexit.* Traducción propia. A continuación enlistamos los pasajes que vinculan a los judíos con la persecución, tanto de Cristo como de los primeros cristianos, incluyendo a los apóstoles: IX, IX, 10, 6-9; XI, XIX, 30, 4-14; XII, V, 8, 54-56; XIII, XXIII, 26, 23-25; XIII, XXXI, 35, 6-9; XXII, XIII, 26, 4-9; XXXI, XXII, 39-40, 25-35; XXXI, XXV, 49, 71-74. Desprecio a los orígenes de la Iglesia por parte de los judíos en IV, XI, 21, 90-93. En XX, XLI, 79, 51-55 Gregorio recuerda como los judíos habían lapidado a Esteban. Miedo de los apóstoles por persecución de los judíos en XIV, XLIX, 57, 13-15. En XXXI, XXXII, 68, 23-29 cita *Hechos* 14, 18-21 donde se menciona el intento de lapidación de Pablo por parte de los judíos. Referencias indirectas a la persecución de los judíos en VI, IV, 5, 19-20 (cita de *Juan* 16, 2, luego de referir negativamente a los judíos); VI, XVIII, 32, 79-104; XVIII, XXXIV, 54, 26-29.

bíblicas y nunca orientadas a atacar a los hebreos contemporáneos. Son, sin dudas, judíos hermeneúuticos los que reciben sendas acusaciones.

- Israel manipulado

Si bien en muchos de los extractos que hemos visto, la culpabilidad recae sobre el conjunto del pueblo judío, en otros pasajes este aparece como víctima de la manipulación. Dejaremos, para el apartado siguiente, los textos en los cuales el propio Dios es presentado como quien alteró la voluntad de los judíos. Nos centraremos aquí, en el rol asignado a los dirigentes, por un lado, y al diablo, por el otro.

Fariseos y doctores de la Ley, afirma Gregorio, fueron aquellos que guiaron, hacia la incredulidad, al pueblo judío:

Lo que, sin dudas, conocemos que sucedió en Judea, cuando en el mismo advenimiento de nuestro redentor, la turba de fariseos y sacerdotes cerró los ojos de la mente frente a la luz [referencia a Cristo] y el pueblo, siguiendo los ejemplos de sus líderes, vagó en la infidelidad de las tinieblas¹¹⁰⁵.

Así, el pueblo ignorante, fue engañado:

Pero se excitaron muchísimo [se refiere a sacerdotes, fariseos y doctores de la Ley] en la oposición contra nuestro Redentor, casi como fuego que cae del cielo; mientras, en ellos, que eran considerados los que debían enseñar, las llamas de la envidia se encendieron para engañar al pueblo inexperto¹¹⁰⁶.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, XXV, XVI, 40, 184-185: *Quod factum procul dubio in Iudaea nouimus, cum in ipso nostri Redemptoris aduentu pharisaeorum turba atque sacerdotum a uero lumine mentis oculos clausit, et per praepositum exempla gradiens in infidelitatis tenebris populus errauit.* Traducción propia. Pueblo guiado hacia el error por fariseos y doctores de la Ley en XIV, XLVIII, 56, 21-26.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, II, XXXI, 51, 13-16: *Sed quia ipsi summopere in redemptoris nostri aduersitate commoti sunt, quasi ignis de caelo cecidit dum ad decipiendum imperitum populum, ab his etiam qui uera docere putabantur flamma inuidiae exarsit.* Traducción propia. Otros pasajes donde se pone de manifiesto la acción de los líderes: II, XXXII, 52, 24-26 (vinculación indirecta de sacerdotes, fariseos y herodianos al deicidio); XIV, XL, 48, 6-11 (no reconocieron a Cristo); XXIX, III, 5, 33-37 (rechazo de Cristo por parte de escribas y fariseos); XXX, I, 2, 26-29 (soberbios sumos sacerdotes ignoraron a Cristo).

Encontramos, aquí, un paralelismo con el trato que recibe la herejía a lo largo de los *Moralia*. En efecto, cuando Gregorio refiere –de modo también genérico y sin precisiones dogmáticas sobre las doctrinas alternativas– a las herejías, hace hincapié en los liderazgos¹¹⁰⁷. El heresiarca es reemplazado por el sacerdote o el fariseo. No debemos perder de vista, sin embargo, que la mayoría de las referencias hostiles que hemos visto y veremos hostilizan a Israel en conjunto y no solo a sus líderes.

Pero como hemos anticipado, no solo los líderes confundieron al pueblo judío sino que el propio diablo llevó a Israel hacia la incredulidad. La vinculación entre los judíos y Satán tampoco era novedosa en la patrística y Gregorio, siempre en línea con ella, apeló al tópico¹¹⁰⁸. Así, dice, los sacerdotes fueron miembros del cuerpo de aquel:

Pero, sin embargo, ¿quién, instruido en la verdad, no sabe que todos los que viven de modo perverso, son como los miembros de Satán? Miembro de él, en efecto, fue Pilatos, quien no conoció al Señor, que venía en nuestra redención, incluso cuando lo llevó hasta la muerte. Ciertamente, los principales de los sacerdotes fueron como el cuerpo de él [Satán], que expulsaron del mundo al redentor del mundo y se esforzaron, persiguiéndolo, incluso, hasta la cruz¹¹⁰⁹.

Pero no fue solo la casta sacerdotal. El diablo incitó a todo Israel. Vale la pena recordar la cita sobre el tema en XX, XII, 48, 23-28:

¹¹⁰⁷ Sobre Gregorio y la herejía, véase la nota n. 61.

¹¹⁰⁸ Sobre la vinculación entre los judíos y el diablo en los períodos tardoantiguo y altomedieval, véase a TRACHTENBERG, J., *The Devil and the Jew*, *op. cit.*; BLUMENKRANZ, B., *Le juif médiévale au miroir de l'art chrétien*, Études augustiniennes, París, 1966; DAHAN, G., “Saints, Demons et Juifs”, en AA.VV., *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989, pp. 609-642; PAGELS, E., *The Origin of Satan*, Vintage Books, Nueva York, 1995, pp. 63 ss.; GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental*, *op. cit.*, pp. 137 ss.; STRICKLAND, D., *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

¹¹⁰⁹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, III, XVI, 29, 4-10: *Sed tamen edoctus ueritate, quis nesciat quod eiusdem satanae membra sunt omnes qui ei peruerse uiuendo iunguntur? Membrum quippe eius Pilatus exstitit qui usque ad mortis extrema, uenientem in redemptione nostra Dominum non cognouit. Corpus eius sacerdotum principes exstiterunt qui Redemptorem mundi a mundo repellere, usque ad crucem persequendo, conati sunt.* Traducción propia. El diablo instigando a Judas en *Ibid.*, IX, XXVIII, 44, 11-14. Referencia indirecta en XXVII, XXVI, 50, 75-80.

Luego Satán permaneció a la derecha porque aquel alejó de Él al pueblo, quien anteriormente había sido amado¹¹¹⁰.

En efecto, Satán asedió y engañó a los judíos:

El antiguo enemigo [referencia al diablo], armado, arrastró consigo al pueblo judío, porque extinguió [en el pueblo judío] la vida de la fe mediante los dardos de la fraudulenta sugestión, de donde este [el pueblo judío] creía adherir [a Dios], cuando en realidad se oponía a las órdenes de Él¹¹¹¹.

Aparece, también, la figura del Anticristo, otro de los personajes que una parte de la patrística había ligado a los hebreos. Dice Gregorio:

Pero el Señor hace aparecer la estrella de la mañana sobre los hijos de la tierra, porque permite al Anticristo dominar a los corazones infieles de los judíos por la deuda de ellos¹¹¹².

La mención, en presente, vincula a los judíos a la espera del Anticristo, tal como había hecho Gregorio, indirectamente, en la epístola referida al *shabat*. Otra declaración del mismo temor, aparece en el libro XXI:

Y dado que Judea, capturada en las trampas de su error, espera al Anticristo en lugar de Cristo, Jabob, en el mismo pasaje, se convirtió de repente, en la voz de los elegidos, diciendo: *Esperaré tu salvación, Señor*; esto es, creo fielmente en el verdadero Cristo, no como los infieles que esperan al Anticristo, sino a Él, quien vendrá en nuestra redención¹¹¹³.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, XX, XII, 48, 23-28: *Satan ergo illi a dextris stetit quia illum ei populum rapuit, qui dudum dilectus fuit*. Traducción propia. Judíos como sombra del diablo en XVIII, XXX; 47, 10-16.

¹¹¹¹ *Ibid.*, VI, IV, 5, 15-18: *Antiquus hostis iudaicum populum armatus rapuit quia in eo uitam fidei fraudulentae suggestionis iaculis extinxit, ut unde se inhaerere Deo crederet, inde eius ordinationi repugnaret*. Traducción propia.

¹¹¹² *Ibid.*, XXIX, XXXII, 75, 14-17: *Vesprum uero super terrae filios consurgere Dominus facit, quia infidelibus Iudaeorum cordibus dominari antichristum eorum merito exigente permittit*. Traducción propia.

¹¹¹³ XXXI, XXIV, 43, 58-63: *Et quia Iudaea erroris sui laqueis capta, pro Christo antichristum exspectat; bene Iacob eodem loco repente in electorum uoce conuersus est, dicens: salutare tuum exspectabo, Domine; id est, non sicut infideles antichristum, sed eum qui in redemptionem nostram uenturus est, uerum credo*

En el libro XXXI aparece otra referencia que utiliza el presente y hostiga, en este caso a la Sinagoga. Escribió Gregorio:

El avestruz erige sus alas en alto, cuando la Sinagoga contradice a su creador, no temiendo, como antes, sino ya rechazando abiertamente. Pasando, por supuesto, a los miembros del diablo y creyendo que el hombre de la mentira es Dios, es elevada en alto contra los fieles, del mismo modo que se gloria de ser el cuerpo de Dios. Esto porque no solo desprecia la humanidad del Señor, sino también la divinidad; así, se burla no solo del caballero sino también del que asciende¹¹¹⁴.

Estas son, junto al pasaje sobre la lengua de los hebreos que no cesa de insultar a Cristo, las menciones más hostiles a los judíos, formuladas en tiempo presente, en los *Moralia*. No obstante, no salen de lo genérico –refieren a Judea y a la Sinagoga y no a los judíos– y, a pesar de usar el presente, no representan diatribas que hostilicen abiertamente a los hebreos contemporáneos. Por otra parte, el segundo de los pasajes podría ser tomado como un presente histórico y no como una referencia al tiempo de escritura. Obviamente, como hemos dicho, una parte del auditorio pudo haber realizado una interpretación literal de pasajes de este estilo, reaccionando ante sus vecinos judíos.

- Responsabilidad de Israel

La responsabilidad de Israel en el rechazo de Cristo dista de estar clara en el entramado textual gregoriano. Tal realidad se encuentra en línea con la tradición patrística, donde cada autor ponía el foco, o bien en el libre albedrío, o bien en la disposición de Dios. Agustín, para dar un ejemplo, consideraba que Dios había predicho la infidelidad de los

fideliter Christum. Traducción propia. Otra mención al vínculo entre los judíos y el Anticristo, si bien formulado de modo indirecto en XXV, XVI, 34, 2-16.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, XXXI, XXIII, 42, 2-9: *In altum struthio alas erigit, quando suo conditori Synagoga non ut antea formidando, sed aperte iam 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. Quae quia non solum humanitatem Domini, sed ipsam etiam diuinitatem despicit, non tantum equitem, sed ascensorem etiam equitis irridet*. Traducción propia.

judíos pero no la había causado¹¹¹⁵. Pero incluso en un mismo autor, la posición podía variar de texto en texto e, incluso, de párrafo en párrafo. Los escritos gregorianos no escaparon a tales inconsistencias.

Al igual que Agustín, Gregorio remarca que Dios ya conocía la infidelidad en la que caería Judea:

Vio [Dios], también, el fin de Judea, que desde la luz de la fe que mantenía, se cegaría con las tinieblas de la persistente falta de fe¹¹¹⁶.

El Papa afirmaba, también, que la persecución de cristianos llevada a cabo por los judíos había sido establecida por Dios con el fin de que las enseñanzas no se vieran limitadas a un solo pueblo:

Pero, sin embargo, la plebe israelítica, que es reunida plenamente en el final, es, en la infancia de la santa Iglesia, cruelmente endurecida. Pues rechazó a los predicadores de la verdad, despreció las palabras de la argumentación. Lo que [se hizo], sin embargo, por una dispensación maravillosa del Creador, para que, en efecto, la gloria de la predicación, que, aceptada, pudiera haber permanecido escondida en un solo pueblo, al ser rechazada, fuera expandida hacia todas las gentes¹¹¹⁷.

El corazón de los judíos se endureció, en parte, por acción de Dios:

Ciertamente, después del hielo, el señor vertió las extensísimas aguas, porque luego de endurecer la malicia de los judíos, hasta la propia muerte, ablandó los corazones de ellos de la dureza de la infidelidad, con el deseo del

¹¹¹⁵ AGUSTÍN, *Tractatus in Iohannis evangelium*, LIII, 6. Insistimos en que se trata de un pasaje y en obras tan grandes como la agustiniana o la gregoriana –producidas, también, en distintos momentos de la vida de cada autor– las inconsistencias son frecuentes. Sobre Agustín y los judíos reenviamos a la nota n. 985.

¹¹¹⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XVIII, XXIX, 46, 30-31: *Vidit etiam Iudaeae terminum, quod ab ea luce fidei quam tenebat obduratae perfidiae se tenebris caecaret*. Traducción propia.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, IX, VIII, 9, 50-56: *Sed tamen plebs israelitica quae ubertim in fine colligetur, in ipsis sanctae Ecclesiae exordiis crudeliter obduratur. Nam praedicatores ueritatis renuit, uerba adiutorii spreuit. Quod tamen mira auctoris dispensatione agitur, ut nimirum praedicantium gloria quae recepta in uno populo latere poterat, in cunctis gentibus repulsa dilatetur*. Traducción propia.

amor, para que corrieran a obedecer después, tanto como antes habían resistido, obstinadamente, los preceptos de Aquel¹¹¹⁸.

Pero en otros pasajes, si bien Judea aparece actuando desde la ceguera, Gregorio afirma que su *caecitas* era un pago por su maldad:

La Verdad, en efecto, repelida [por el pueblo judío], lo abandonó, y una vez quitada la luz de la predicación, lo cegó como respuesta a su depravación¹¹¹⁹.

En realidad, más allá de los escasos pasajes recién mentados, lo cierto es que, en la mayor parte de las referencias a los judíos, la responsabilidad es directamente atribuida a estos. Ciertamente es que el poner en primer plano la ignorancia, la ceguera y la terquedad, desplaza el concepto de maldad o de acción voluntaria e, incluso, racional. No obstante, si a la escasa presencia de citas en las que los judíos aparecen explícitamente como agentes involuntarios, sumamos el cúmulo de epítetos negativos y el reiterado énfasis en las conductas erróneas de los hebreos, podemos concluir que la imagen que llegaba a los lectores estaba más cerca de la maldad que de la negligencia.

- Castigos

La vinculación entre sufrimiento y castigo recibe, no solo en el discurso gregoriano sino también en el de la mayoría de los padres de la Iglesia, un trato ambiguo. Existe, de hecho, un doble estándar aplicado a la temática: en algunas ocasiones el sufrimiento es observado como prueba e, incluso, como medio de santificación; en otros es síntoma de la anticipación del castigo divino.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, XXVII, XXIX, 53, 2-6: *Post gelu quippe Dominus latissimas aquas fudit, quia postquam Iudaeorum saevitiam usque ad mortem pertulit, eorum corda protinus ab infidelitatis duritia amoris sui aspiratione liquefecit; ut tanto post desiderabilius ad oboediendum currerent, quanto prius praeceptis illius obstinatus restitissent.* En XXVII, XXI, 41, 17-32, Gregorio afirma que Dios, cual árbitro, logra influir en los pensamientos llevando a unos a creer y a otros a sospechar.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, IX, VIII, 8, 24-26: *Veritas quippe quae hanc repulsa deseruit, subtracto praedicationis lumine, merito suae pravitatis excaecavit.* Traducción propia.

La literatura *adversus Iudaeos* ilumina tal ambigüedad¹¹²⁰. Así, cuando es la Iglesia la que padece, se está ante una prueba de Dios destinada a enaltecer a los que sufren, sean santos o mártires; en cambio, cuando la aflicción afecta a los judíos, se trata del castigo divino producto del rechazo de Israel a Dios.

Los sufrimientos de los hebreos son de diverso orden. En el plano espiritual, dice Gregorio, perdieron el don de la profecía¹¹²¹ y fueron despojados de la palabra sagrada:

Por lo tanto estos son llamados despojos, porque una vez pasada la gentilidad hacia la fe del Señor, los judíos fueron despojados de las sagradas oraciones con las cuales habían sido investidos¹¹²².

Ya antes de la llegada de Cristo, y a causa de sus pecados, Judea había sido castigada:

Como si abiertamente dijera: ciertamente los méritos de tus oraciones [se refiere a Daniel] exigen que el pueblo israelítico sea liberado del yugo de la cautividad, pero aún, en este mismo pueblo, debe hacerse una purga a través del dominio de los persas¹¹²³.

Pero la falta más grande fue dar la espalda a la nueva fe. Lejos de la salvación, y en contraste respecto a lo afirmado en los pasajes sobre la conversión futura, los hebreos padecerán un castigo eterno:

¹¹²⁰ Bien señalado por RUETHER, R., "The Adversus Iudaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism", *op. cit.* pp. 38-39.

¹¹²¹ *Ibid.*, IX, XXXII, 48, 23-28: *Sed ecce ille israeliticus populus immenso dudum prophetiae spiritu infusus eiusdem prophetiae dona perdidit, atque in ea fide quam praevidendo nuntiauerat non permansit.* Pero he aquí que el pueblo israelítico, antes profundamente infundido con el espíritu de la profecía, perdió los mismos regalos de la profecía y no permaneció en la fe que, previendo, había anunciado. Traducción propia.

¹¹²² *Ibid.*, XVIII, XVI, 25, 39-42: *Qua espolia idcirco uocata sunt, quia ad fidem Domini gentilitate transeunte, Iudaei sacris eloquiis quibus induti fuerant, exuuntur.* Traducción propia. Pérdida de la los sacramentos del sacerdocio en II, XXXV, 57, 9-10. Pérdida de la luz en IX, VI, 6, 17-21.

¹¹²³ *Ibid.*, XVII, XII, 17, 41-45: *Ac si aperte dicat: Precum quidem tuarum merita exigunt ut Israeliticus populus a iugo suae captiuitatis exuatur; sed est adhuc quod in eodem populo Persarum domino purgari debeat.* Cita de *Ezequiel* 43, 10-11, sobre la confusión de Israel en el exilio en XXIV, VIII, 18, 107-109. Sobre las quejas de los judíos ante Moisés, en el desierto: XXIX, XXII, 44, 73-79. Referencia a la condena de Judea, enunciada en *Jeremías* 30, 14, en prefacio, V, 12, 32-35.

Así, se dice que el pecado de Judá fue escrito con un punzón de hierro en una uña diamantada, porque la culpa de los judíos es guardada por la fuerte sentencia de Dios para el final infinito¹¹²⁴.

Más violento aún se muestra Gregorio al afirmar que el castigo, eterno, genera –la mención es en presente– fuertes dolores a Judea:

Pero con el rostro cambiado se retuerce de dolor, puesto que mientras contaminó, con la maldad de la falta de fe, el aspecto de su hombre interior – por el cual hubiera podido ser conocida por el Creador– comenzando a partir de males presentes, se condenó bajo una venganza eterna¹¹²⁵.

Entre los castigos que recibe Judea, Gregorio enfatiza el hecho de haber sido abandonado tanto por Dios, como por la Iglesia¹¹²⁶. Esta, volcada hacia los gentiles, ya no se ocupó más del antiguo Israel:

Por la Sinagoga no pasó la leona, porque la santa Iglesia dedicada a la reunión de gentiles, nunca más se ocupó de aquel pueblo¹¹²⁷.

Este último pasaje, por su parte, nos vuelve a remitir a la idea gregoriana de ausencia de misión cristiana hacia los judíos, en claro contraste, como hemos visto, con su propia praxis. Por último, también en línea con la tradición, el Papa recuerda que Tito destruyó a los judíos, quedando estos dispersos y desterrados en los confines:

¹¹²⁴ *Ibid.*, XIV, LIII, 62, 21-23: *Peccatum itaque Iudae stilo ferreo in ungue adamantino scriptum dicitur, quia culpa Iudaeorum per fortem Dei sententiam in fine seruat in infinito*. Traducción propia. Sobre el juicio que condenará al pueblo judío: III, XXVIII, 55, 25-28. Sin posibilidad de salvación, aunque formulado de modo opaco: VI, III, 4, 13-20.

¹¹²⁵ *Ibid.*, IX, XXXIII, 49, 4-7: *Sed commutata facie dolore torquetur, quia dum interni sui hominis aspectum, quo agnoscere a conditore potuerat, foeditate perfidiae polluit, a praesentibus malis incipiens, sub aeterna se ultione damnauit*. Traducción propia. El pasaje se refiere a la *plebs iudaica*, mencionada líneas arriba.

¹¹²⁶ *Ibid.*, IX, XVI, 25, 102-104: *Beatus igitur Iob uirtute prophetici spiritus plenus, aspiciat quod Iudaea deseritur, atque ad diuinitatis cultum gentium principes inclinantur*. Consecuentemente, el beato Job, pleno de espíritu profético, ve que Judea es abandonada y que los principales de los gentiles son inclinados hacia el culto de la divinidad. Traducción propia. También, sobre Judea abandonada, XXVII, VIII, 14, 41-46; XXIX, XXVIII, 55, 26-29; XXX, XXII, 68, 12-14; XXX, XXV, 72, 20-22.

¹¹²⁷ *Ibid.*, XVIII, XXXV, 56, 30-32: *Per quam uidelicet Synagogam leaena non pertransiit, quia sancta Ecclesia collectioni gentium dedita nequaquam se ad illum Iudaeae populum diutius occupauit*. Traducción propia. La Iglesia abandonando a Judea, también en V, XXI, 41, 11-14.

Pero una vez expulsados los apóstoles, Judea es destruida inmediatamente por el príncipe romano Tito y está dispersa y diseminada, entre todas las gentes¹¹²⁸.

El pueblo elegido, otrora dueño de su tierra y de su libertad, aparece, a ojos de Gregorio, sometido a las gentes que antes despreciaba:

La tierra fue conmovida en su lugar, cuando la plebe israelítica, fue empujada de sus límites, sus cuellos, ciertamente, sometidos a las gentes porque rehusó someterse al Creador¹¹²⁹.

El lugar que había pertenecido a Judea fue ocupado por la gentilidad. De ello trata el próximo tópico que analizaremos.

- La heredera: la gentilidad

Tal como ya se ha observado en varias de las referencias citadas, la superación de Judea por parte de la gentilidad ocupa un lugar importante en la literatura *adversus Iudaeos* en general y en los *Moralia* en particular. Nuevamente, la necesidad de explicar el mecanismo a partir del cual la sacralidad que portaba Israel había pasado a manos de los gentiles se pone de manifiesto en tratados de exégesis como el aquí analizado, siendo el par judíos / gentiles una clave en la intelección del plan divino.

Este tópico se repite, en los *Moralia*, en gran cantidad de ocasiones¹¹³⁰. Un pasaje en el cual se condensa, con brevedad, la visión gregoriana sobre el tema, aparece en el libro XXVII:

¹¹²⁸ *Ibid.*, IX, VI, 6, 21-23: *Sed repulsis apostolis per romanum protinus principem Titum Iudaea destruitur, atque in cunctis gentibus sparsa dissipatur.* Traducción propia. Otra referencia a la destrucción de Judea, sin mencionar directamente a Tito: XXXIII, III, 7, 95-100.

¹¹²⁹ *Ibid.*, IX, VII, 7, 2-4: *De loco quippe suo terra commota est, cum plebs israelitica, de Iudaeae finibus euulsa, nimirum colla gentibus subdidit quia subdi auctori recusavit.* Traducción propia. El comienzo de la oración es el análisis de *Job* 9, 6.

¹¹³⁰ *Ibid.*, VI, IV, 5, 3-9; IX, XVI, 25, 102-104; XI, XVI, 25, 2-13; XIV, LIII, 62, 10-15; XVIII, XVI, 25, 39-42; XVIII, XXXI, 50, 9-19; XVIII, LII, 84, 17-20; XXV, XIV, 32, 3-6; XXVII, II, 4, 60-62; XXIX, XXIX, 56, 11-15; XXX, XXI, 66, 20-23.

En cuyos juicios, evidentemente, Judea es repelida y la gentilidad aceptada. Lo que claramente podemos admirar, pero no tenemos, de ningún modo, la capacidad de escrutar¹¹³¹.

Los gentiles, así, aparecen como el espejo positivo de los judíos. Aquellos que creían y tenían el don de la profecía, dejaron el lugar a quienes habían estado sumidos en el desconocimiento de la divinidad:

Porque, entonces, Judea primero creyó en Dios, mientras toda la gentilidad permanecía en la falta de fe de su obstinación; luego, hacia el fin, los corazones de los gentiles fueron, ciertamente, ablandados y la infidelidad de los judíos, endurecida, como bien se dice: *Las aguas se endurecen al igual que la piedra*¹¹³².

La gentilidad, con la cual Gregorio se vinculaba abiertamente en varios pasajes, aparece, así, como la heredera de la santidad que Israel había perdido. Este tipo de referencia, sin dudas, suele poseer una dosis de ambigüedad importante dado que, para resaltar la continuidad, es necesario iluminar la antigua validez del pueblo judío. No obstante, hemos decidido ubicar este tipo de pasajes entre los hostiles, dado que, en general, la carga positiva aparece, en la mayoría de las ocasiones, elidida.

LOS JUDÍOS EN LOS MORALIA: CONCLUSIONES

Es momento de presentar las conclusiones parciales producto de la lectura de los *Moralia*. Salta a la vista, en línea con la totalidad del *corpus*, que Gregorio Magno, equilibrado en su trato de los judíos históricos, forja, a lo largo de su obra más extensa, una

¹¹³¹ *Ibid.*, XXVII, II, 4, 60-62: *In quibus nimirum iudiciis Iudaea repellitur, gentilitas aggregatur. Quod uidelicet factum mirari possumus, sed perscrutari nullatenus ualemus.* Traducción propia.

¹¹³² *Ibid.*, XXIX, 29, 56, 11-15: *Quia ergo primum Iudaea Deo credit, gentilitate omni in perfidiae sua obstinatione remanente, postmodum uero ad finem gentilium corda mollita sunt; et Iudaeorum infidelitas obdurata, bene dictum: In similitudine lapidis aquae durantur.* La cita bíblica es una referencia a *Job* 38, 30, pasaje que Gregorio se encuentra analizando. El pasaje sin dudas, podría ser insertado en la categoría de ambiguo, aunque el peso de la carga negativa amerita, según nuestra lectura, su inserción en la categoría de hostil.

imagen negativa de los hebreos. Así, en el 87% de las ocasiones en las que los judíos, bíblicos o contemporáneos, son mencionados, aparecen mal ponderados. Como también hemos dicho, ello no representa una novedad sino que se condice con la literatura *adversus Iudaeos*. Los tópicos y su distribución relativa se encuentran, también, en una proporción similar a la que observaremos en otros tratados del pontífice como las *Homiliae in Evangelia* y las *Homiliae in Hiezechihalem*.

El obispo de Roma no escapa de ninguno de los *topoi* frecuentes. A los hebreos atribuye falta de fe, incredulidad, necedad, obstinación, carnalidad, ceguera espiritual. Rescata, aunque en un número limitado de ocasiones, el pasado sacro de Israel, sobre todo a partir de las figuras de los patriarcas. Lo hace, insistimos, porque precisamente en tal pueblo radicaba la legitimidad primigenia del cristianismo. No obstante, hacia los siglos VI y VII no necesitaba ya enfatizar en extensión el carácter sagrado y la antigüedad del pueblo judío, como si habían debido hacer Justino Mártir, Tertuliano u Orígenes. Tampoco necesitaba, como debió hacer Agustín, valorizar el Antiguo Testamento en oposición a marcionitas y maniqueos. Por tal razón, las referencias benévolas conforman una minoría en relación a ambiguas y hostiles.

En cuanto a las referencias hostiles, hemos visto un abanico amplio. La Ley, aunque en algunos pasajes sea presentada como un obsequio de Dios, es vista en la mayoría de las menciones como imperfecta, cruel e irracional; destinada a un pueblo desleal que tendía al pecado ya en tiempos previos a Cristo. Por otra parte, Gregorio no duda en vincular a los judíos con el diablo y los imagina esperando al Anticristo, en una serie de pasajes donde utiliza el tiempo presente –aunque sin referir de modo directo a los judíos de su tiempo– y alcanza un tono discursivo más hostil.

Cierto es que Judea es parcialmente exonerada en algunas referencias. En primer lugar, se la vincula a la ignorancia. A tal característica se suma la visión de un pueblo que fue guiado, erróneamente, por sus líderes. El diablo, también, aparece como un socio poderoso que manipuló los corazones de los hebreos. Pero no debemos exagerar: en la mayor parte de la obra, los judíos son conscientes y su ceguera, en todo caso, es adscripta a su maldad.

Por otra parte, Gregorio desplaza a los judíos de la culpabilidad exclusiva del deicidio aunque, como hemos visto, la maniobra discursiva deja intacta la responsabilidad hebrea en

las acciones que llevaron a la crucifixión. No mataron a Cristo, pero fueron piezas imprescindibles para que ello sucediera. De todos modos, el tono utilizado es marcadamente más benigno que el hallado en otros autores. ¿Por qué razón se dio ello? ¿Acaso intentaba el *Consul Dei* morigerar el impacto del tópico en los auditorios del texto? ¿Intentaba, indirectamente, proteger a los judíos? Nuestra respuesta a estos interrogantes es negativa. De haber intentado, deliberadamente, evitar posibles reacciones adversas ante los hebreos, hubiera limitado la utilización de la tónica antijudía o, simplemente, la hubiera minimizado. Pero Gregorio no lo hizo y, como veremos en las *Homiliae in Evangelia*, narró, en la propia Pascua y frente a la población de Roma, cómo los judíos habían disfrutado la muerte de Cristo. Creemos, por tanto, que si no enfatizó el deicidio en los hebreos fue por una interpretación teológica y no por una razón práctica.

El fin de los tiempos opera, también, como un mecanismo para justificar la actitud judía vislumbrada en la Biblia. Faltos de fe y obstinados, los judíos terminarían, por designo de Dios, formando parte de la grey cristiana. En un hombre como Gregorio, que veía al mundo cerca de su fin, la iterada referencia a la conversión final de los judíos se torna aún más significativa. Ciertamente es que, en otros pasajes, el Papa habla de un castigo eterno para los hebreos. Hemos dicho ya que, en la patrística en general –incluso dentro de un propio autor– las inconsistencias son habituales. En un texto tan largo como los *Moralia* la cuestión es más visible. No obstante, son muchas más las ocasiones en las cuales Gregorio reafirma el pasaje paulino que considera la salvación final de Israel, por lo que la huella que permanecería en el lector, sin dudas, es aquella que veía en los judíos a futuros prosélitos. Hasta tanto, el obispo de Roma consideraba que Judea –ya en su presente– vivía castigada. Dispersa y sometida, apenas sobrevivía, sufriendo, a causa de sus pecados.

En cuanto a la temporalidad, hemos visto que solo 14 pasajes están formulados con sentido contemporáneo, mientras que el 91.7 % restante refiere, o bien a los judíos bíblicos, o bien a la figura genérica del hebreo, siempre anclada en las Sagradas Escrituras. Más aún, de las 14, apenas 4 parecen destinadas a los judíos contemporáneos y, de todos modos, ni siquiera en ellas se los hostiga de modo directo.

En los *Moralia* solo hay judíos hermenéuticos, sin tiempo, ni lugar. Gregorio, que lidiaba con hebreos concretos no pensó en ellos ni los necesitó para analizar el libro de Job. Si hacen su aparición allí es porque estaban en las Escrituras y en la tradición patrística,

ofreciendo modelos para justificar o reprender actitudes que podían adoptar los propios cristianos. Los judíos hermenéuticos hubiesen aparecido en los *Moralia* aunque el Papa no hubiera jamás tenido contacto con los hebreos de su tiempo. Pero no nos explayaremos aquí en las consideraciones sobre el proceder general de Gregorio en sus tratados exegéticos ya que será materia de las conclusiones de la sección.

¿Cómo relacionar la imagen de los judíos desplegada en los *Moralia* con el auditorio al que la obra estaba destinada? Hemos dicho, al comenzar el análisis, que Gregorio consideraba que este texto no era popular; no debía serlo. Si bien distante de la fuerza alegórica de Orígenes e, incluso, de Ambrosio o Agustín, el *Consul Dei* discurre en los *Moralia* a través de una exégesis moralizante del texto veterotestamentario. No penetra en cuestiones cristológicas complejas –hemos remarcado que su objetivo era establecer el comportamiento adecuado– pero sí profundiza en el texto, utilizando figuras y dando curso libre a las interpretaciones alegóricas y místicas. Por ello, repetimos, consideraba que su público debía estar compuesto por sujetos habituados a la gimnasia exegética. Precisamente en este tipo de textos, es donde los judíos hermenéuticos aparecen con más fuerza. Allí, cuando Gregorio necesita explicar las escrituras y establecer patrones de conducta a partir de ellas, los hebreos bíblicos aparecen.

Por lo tanto, en los *Moralia*, las referencias a los judíos no se relacionan con una política deliberada frente a los hebreos contemporáneos al Papa. Su existencia es estrictamente literaria y depende, exclusivamente, de aspectos discursivos. El antijudaísmo que hemos detectado no es consecuencia de un intento gregoriano por frenar la expansión de los judíos ni por atacarlos, sino de la propia dinámica del mensaje cristiano que descansaba en un conjunto de escrituras que se encontraban habitadas por hebreos que habían rechazado a Cristo. Explicar tal realidad, así como también usufructuar los modelos que las Escrituras presentaban, llevaron al hombre que defendió a los judíos en gran cantidad de ocasiones, a contribuir a la construcción de una imagen negativa de estos.

LAS HOMILIAE IN HIEZECHICHELEM PROPHETAM

Continuamos, ahora, con las *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*. Si bien ya estamos ante un género diferente de los *Moralia*, existe una coincidencia en relación al auditorio. Se ha debatido sobre el destinatario de estas homilias¹¹³³, pero hay un consenso, al día de la fecha, en torno al público que las escuchó¹¹³⁴. A diferencia de de las *Homiliae in Evangelia*, texto que analizaremos más adelante, las *Homiliae in Hiezechihelem* estarían

¹¹³³ Todos los elementos, como veremos, indican la existencia de un público, o bien especializado, o bien semiespecializado si se permite el término. Lo que ha contribuido al debate, sin embargo, es que en la epístola dedicatoria a Mariniano, Gregorio afirmaba haber pronunciado las epístolas *coram populus* (*In Hiez. I*, Prefacio, 3-5). No obstante, la mayor parte de los autores –más allá de algunas excepciones– en vista de la evidencia, han concluido que la utilización del término *populus* en el pasaje es restringida y que el obispo de Roma estaba dirigiendo su prédica a individuos cultivados. Conrad Leysler, por ejemplo, concluyó: *The Populus is now divided: on the one hand there are the saeculares, who are not admitted at the Holy of Holies, and before Gregory wears wool. On the other, there is the intimate populus, to whom the Homilies on Ezekiel are addressed, and who are the kind of people allowed inside the Palace* (LEYSER, C., “‘Let me Speak, Let me Speak’: Vulnerability and Authority in Gregory’s Homilies on Ezekiel”, *op. cit.*, p. 181) El autor también sugiere que, tal vez, los dos libros hayan tenido destinatarios diferentes, aunque su tesis no ha encontrado eco. Martello, si bien coincide con la noción de un público cultivado, sugiere que parte de la población general pudo haber oído la prédica (MARTELLO, F., “Il pubblico del predicatore nelle Homiliae in Hiezechihelem di Gregorio Magno”, *op. cit.*, pp. 214 ss.). En la misma línea Banniard había considerado que las *Homiliae in Hiezechihelem* no habían estado vedadas al *petit peuple* pero el discurso se orientaba claramente tanto a laicos cultivados como a religiosos (BANNIARD, M., *Viva voce*, *op. cit.* p. 172). Agregaba, resumiendo el debate sobre el público, de las *Homiliae in Hiezechihelem* (pp. 156-158): *Pour les uns, ces homélies seraient destinées à un public très restreint, c’est l’opinion de R Gillet. Selon le savant éditeur des Moralia, Grégoire se seraient adressés à des moines. P. Courcelle admet qu’« à l’origine, ces homélies furent prononcées devant un public spécialisé, notamment de religieux du Mont Cassin réfugiés à Rome, les mots coram populo ne signifient nullement le bas peuple ».* Dans ces conditions, la surface sociale ces homélies aurait été très étroite : le pape se serait replié à l’intérieur de son univers préféré, par un mouvement inverse de celui qu’il avait fait dans les Homélies sur l’Evangile : il aurait retrouvé les conditions pratiques dans lesquelles il avait développé ses Moralia. Mais pour l’historien le plus récent de la littérature latine du Moyen Âge, F. Brunhölz, ces homélies « n’ont été prononcées par Grégoire au début de son pontificat devant le peuple de Rome » [...] En définitive, ou bien il est admis par la critique moderne que les homélies ont été « populaires », mais sans qu’une véritable analyse critique étaye ce jugement, ou bien il y est soutenu qu’elles ont été « spécialisées », mais cela en contradiction avec rien des indications du pape lui-même”. Recordamos que estamos trabajando con la edición de ADRIAEN, M. (ed.), *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, CCSL 142, Brepols, Turnhout, 1971.

¹¹³⁴ En esta línea: MEYVAERT, P., “The date of Gregory the Great’s Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings”, *Sacris erudiri*, v. 23, 1978-9, pp. 191-216; LEYSER, C., “‘Let me Speak, Let me Speak’: Vulnerability and Authority in Gregory’s Homilies on Ezekiel”, *op. cit.*; BANNIARD, M., *Viva voce*, *op. cit.* pp. 126-173; CREMASCOLI, G., “Gregorio Magno esegeta: rapporti tra commentari e omelie”, *op. cit.*; PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, *op. cit.*; SANTI, F., “*Homiliae in Hiezechihelem prophetam*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Sismel, Florencia, 2005, pp. 152-153. Recchia se encuentra en esta línea aunque por momentos ha oscilado en su posición. RECCHIA, V. (Introducción), *Gregorio Magno. Omelie su Ezechiele*, *op. cit.*, p. 23 ss.

dirigidas a individuos vinculados al estudio de asuntos sagrados, los cuales no necesariamente debían ser monjes¹¹³⁵ sino también sacerdotes e incluso laicos habituados al estudio de las Sagradas Escrituras. En refuerzo de tal perspectiva, es de hacer notar que los discursos –he aquí otra diferencia con las *Homilias sobre el Evangelio*– fueron pronunciados en un mismo lugar –todo indica que fue Letrán¹¹³⁶– para un auditorio estable y sin evento alguno que convocara la prédica¹¹³⁷. En efecto, Vincenzo Recchia define a estas homilías como un discurso íntimo¹¹³⁸.

Por otra parte, es evidente que tanto la complejidad de las *Homiliae in Hiezechihalem* como su extensión, son mayores a las presentes en el otro cuerpo homilético¹¹³⁹. La perspectiva se fortalece cuando observamos que –siempre en contraste con las *Homiliae in Evangelia*– Gregorio no utiliza *exempla*. Ello podría ser producto de la casualidad, si estuviéramos ante un obispo ajeno al uso de herramientas retóricas o inflexible frente a diversos tipos de auditorio. Pero el Papa no solo se mostraba atento a los receptores de cada mensaje, sino que, como vimos, cuidaba que sus obras llegaran a quien él las había destinado¹¹⁴⁰. En la *Regula pastoralis*, obra cardinal sobre la temática, establecía:

A la mayoría de aquellos [se refiere a los sabios], los convierten, habitualmente, los argumentos racionales; a estos [los obtusos], los convierten mejor los ejemplos. Para aquellos, sin dudas, es más útil yacer vencidos en sus razonamientos; a estos, en verdad, basta que, alguna vez, conozcan las acciones encomiables de otros¹¹⁴¹.

¹¹³⁵ Recchia afirma que fueron monjes del Celio quienes incentivaron la escritura de la obra. *Ibid.*, p. 24.

¹¹³⁶ Lo infiere Recchia según algunos títulos de códices que mencionan la *Basilica aurea*. *Ibid.*, p. 17.

¹¹³⁷ Las *Homiliae in Evangelia* fueron leídas en diversas iglesias, para auditorios diferentes y con motivo, o bien de natalicios, o bien de festividades.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹¹³⁹ Así observado por Salvatore Pricoco, quien considera que en las *Homiliae in Hiezechihalem*, Gregorio, sabiéndose ante un público selecto, no se preocupa en mantener la atención del auditorio, como si hubo de hacer frente a los oyentes casuales de las *Homilias sobre el Evangelio*. De este modo, el obispo de Roma analiza sistemática y arduamente cada perícopa, apelando a una exégesis más completa y tocando temáticas que el auditorio de las *Homiliae in Evangelia* podría haber considerado extrañas. PRICOCO, S., “Gregorio Magno Scrittore”, *op. cit.* p. 61.

¹¹⁴⁰ Sobre el enojo gregoriano en relación a la lectura pública de los *Moralia* véase la página 362.

¹¹⁴¹ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 6, 18-22: *Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus uicti iaceant; istis uero aliquando sufficit ut laudabilia aliorum facta cognoscant.* Traducción propia.

En cuanto al contenido mismo de las *Homiliae in Hiezechihalem*, Claude Dagens señalaba que en los escritos de Gregorio se observaba la desesperación del patriota que veía el retroceso de su ciudad¹¹⁴². Estas homilias, particularmente, se encuentran teñidas por la contemporaneidad del autor¹¹⁴³. Como hemos visto, Gregorovius vio, en un pasaje de ellas, la oración fúnebre de Roma¹¹⁴⁴. De hecho, en el prefacio al segundo libro, el Papa anuncia a su auditorio la imposibilidad de realizar la exégesis ordenada y sistemática de *Ezequiel*, no solo por la opacidad del texto veterotestamentario sino también por una nueva incursión longobarda y el peligro inminente para una Roma ya castigada por la guerra y la peste¹¹⁴⁵.

Pronunciadas entre fines del 593 y principios del 594 –en un período no superior a un mes– las homilias están organizadas en dos cuerpos de doce y diez piezas respectivamente¹¹⁴⁶. En las primeras doce, el Papa se lanza a la exégesis de *Ezequiel* I - IV, 3, correspondiente a la epifanía del profeta, mientras que en el segundo libro analiza *Ezequiel* XL, 1-47, pasajes en los cuales se describe la visión del Templo.

La obra llegó a nosotros reescrita por Gregorio hacia el 601, tal como lo anuncia en la epístola dedicatoria dirigida a Mariniano¹¹⁴⁷. Habían sido transcritas por un notario en el momento de la efectiva pronunciación, pero el obispo, siempre atento a la composición y posterior circulación de sus textos, las había adaptado para ser leídas¹¹⁴⁸. La reelaboración se ve confirmada, además, por la presencia de diecinueve pasajes de las *Homiliae in Hiezechihalem* en el *Liber testimoniarum*, compilación de citas gregorianas colectadas por Paterio, notario que habría hecho circular, sin autorización del pontífice, versiones no revisadas de sus discursos y textos¹¹⁴⁹. No obstante ello, persisten, en esta obra gregoriana, marcas textuales que confirman la génesis oral.

¹¹⁴² DAGENS, C., “La fin des temps et l’Église selon Saint Grégoire le Grand”, *op. cit.* p. 281. Similares palabras vierte Emilio Gandolfo en el prefacio de su traducción a las *Homiliae in Hiezechihalem*. RECCHIA, V. (ed.), GANDOLFO, E., (trad.), *Gregorio Magno. Omelie su Ezechiele*, *op. cit.* p. 8: *Gregorio è romano e si sente partecipe della desolazione in cui vive la sua città*.

¹¹⁴³ Bien realzado en SANTI, F., “*Homiliae in Hiezechihalem prophetam*”, *op. cit.*, pp. 152-153.

¹¹⁴⁴ Reenviamos a la página 21.

¹¹⁴⁵ GREGORIO MAGNO, *In Hiez*, II, prefacio, 10-12: “*Aliud, quod iam Agilulphum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem Padum transisse cognouimus*”.

¹¹⁴⁶ Para la datación de la obra y el estimativo de tiempo que llevó a Gregorio, véase la introducción de RECCHIA, V. (ed.), *Gregorio Magno. Omelie su Ezechiele*, *op. cit.*, pp. 17-19.

¹¹⁴⁷ GREGORIO MAGNO, *In Hiez*, I, prefacio, 5-8.

¹¹⁴⁸ MARTELLO, F., “Il pubblico del predicatore nelle *Homiliae in Hiezechihalem* di Gregorio Magno”, *op. cit.*

¹¹⁴⁹ Para los pasajes en cuestión, véase *Fragmenta a Paterio Gregorii Magni Homiliis in Hiezechihalem adscripta*, en ADRIAEN, M. (Ed.), *Gregorius Magnus, Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, *op. cit.*

Las principales preocupaciones vertidas por Gregorio a lo largo de las homilías aquí presentadas se relacionan, al igual que en los *Moralia*, con el correcto proceder del cristiano. Gregorio evita, nuevamente, profundizar en debates teológicos. Si bien el texto de Ezequiel se presta a análisis escriturarios profundos, el Papa siempre permanece al nivel de la moral y se distancia parcialmente del proceder utilizado en los *Moralia* al buscar una orientación más didáctica. Decía Michele Banniard:

*Parti de la haute spiritualité des Moralia, il s'imposa ce contact avec le siècle qu'il redoutait tant, lorsqu'il créa les Dialogues et prononça les Homélie sur l'Évangile. Les Homélie sur Ezéchiél représentent, dès lors, un sorte de compromis entre la tendance, disons herméneutique, et la volonté didactique du pape ; mais, naturellement, un compromis imparfait*¹¹⁵⁰.

Las temáticas tratadas en este cuerpo homilético son, entonces, similares a las halladas en los *Moralia*. Gregorio se preocupa en definir la conducta adecuada, ensalzando valores como la humildad, la caridad y la solidaridad. Explora, también, los peligros del poder y de la soberbia, elementos centrales de la tendencia al pecado. Un tema que gana particular relieve en estas *homiliae* es el de la necesidad de los rectores de la Iglesia de complementar la vida activa con la contemplativa, haciendo, a su vez, especial énfasis en las potencialidades y limitaciones de la prédica. Del mismo modo, se establecen nociones sobre las jerarquías y los roles de cada individuo en la sociedad.

Los judíos, como veremos, ocupan, aquí también, un rol secundario. Por supuesto que solo hallaremos hebreos hermenéuticos –atados al texto– sin que se pueda detectar una voluntad gregoriana de hostilizar a los judíos contemporáneos. Pasemos, primero, al análisis estadístico para dar curso, luego, al estudio cualitativo.

Existen menciones vinculadas al judaísmo en *fragmenta* II, 195-213; II, 276-288; III, 7-35; IX, 64-68; XVI. Todas se encuentran en línea con los tópicos registrados en el cuerpo homilético que llegó a nuestros días, por lo que no realizaremos un análisis particular de estos fragmentos. Para la figura de Paterio, véase WILMART, A., “Le recueil Grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris”, *Revue Bénédictine*, v. 29, 1927, pp. 81-104; ETAIX, R., *Le liber testimoniorum de Paterius*, *Revue des sciences religieuses*, v. 32, 1958, pp. 66-78; CASTALDI, “L’ “Archivium lateranense” e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno”, *op. cit.* Para epítomes y florilegios en torno a Gregorio, en general, es valiosa la correspondiente entrada, realizada por Paoli para la Enciclopedia Gregoriana. CREMASCOLI, G., -DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia Gregoriana*, *op. cit.*, pp. 118-126.

¹¹⁵⁰ BANNIARD, M., *Viva voce*, *op. cit.* p. 172.

Hemos detectado, en total, 61 pasajes vinculados, o bien al judaísmo en general, o bien a los judíos en particular. Como en los *Moralia*, hemos excluido aquellas líneas donde simplemente se citaban versículos referidos a Israel sin exégesis posteriores que pudieran impactar en la imagen de los hebreos. Estas referencias, a su vez, se encuentran distribuidas en 17 de las 22 homilías, o sea en el 77% del total¹¹⁵¹. Es necesario insistir en que, dentro de cada discurso, la cantidad de *topoi* varía notablemente. Así, en la homilía XII, el tema aparece mentado en 8 secciones diferentes mientras que en la XI, solo en 2.

En contraste con los *Moralia*, los pasajes referidos a Israel son más breves, dada la limitada extensión del propio texto. En cuanto a la clasificación de los bloques significativos, 11 son benévolos (21%), 14 ambiguos (23%) y 36 (59%) hostiles. Si sumamos los ambiguos a los hostiles, alcanzamos una cifra cercana al 82% de pasajes con carga negativa. El valor es similar al de los *Moralia* (87%) y al de las *Homiliae in Evangelia* (79%).

En cuanto a la temporalidad, como veremos, solo una mención a los judíos posee sentido presente. De todos los textos de corte exegético de Gregorio Magno, las *Homiliae in Hiezechihalem* son aquellas en las que el presente se encuentra menos utilizado en relación a la problemática judía. Precisamente en un homiliario que, como vimos, se encontraba teñido por preocupaciones contemporáneas, el trato de los judíos se limita a lo escriturario. Otra prueba de que, en este tipo de textos, solo contamos con judíos hermenéuticos cuya existencia no es tributaria de la realidad del colectivo judío en tiempos del *Consul Dei*.

Cabe agregar, como ya hemos anticipado, que en las *Homiliae in Hiezechihalem* la densidad de las menciones a hebreos es –exceptuando el fragmento de la *Expositio in Canticum Canticorum*– la mayor de toda la obra Gregoriana. Estas homilías representan el 10,78% del *corpus* heurístico gregoriano pero aglutinan más del 20% del total de los pasajes donde el judaísmo adquiere algún relieve (*ratio* de 1,87). Ello debe relacionarse, en primer lugar, con el hecho de tratarse, como los *Moralia*, de una obra de exégesis. Por otra parte, como dijimos, el libro de *Ezequiel*, a diferencia del de *Job*, nombra en reiteradas

¹¹⁵¹ Solo está ausente en I, IV ; I, V ; I, IX; II, II y II, III.

ocasiones a Israel; hecho que estimuló la necesidad de explicar la presencia de los hebreos en el texto.

REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS *HOMILIAE IN HIEZECHICHELEM PROPHETAM*

Judea como figura explícita

Al igual que en los *Moralia*, también encontramos en las *Homiliae in Hiezechihalem* la utilización explícita de Judea como figura¹¹⁵². Como hemos hecho antes, no contabilizaremos tal pasaje dado que, como en las citas bíblicas sin análisis, no genera impacto en la imagen de los judíos.

Referencias benévolas

Como se ha observado ya en los *Moralia*, las únicas referencias benévolas a Israel se dan cuando Gregorio pondera positivamente el pasado de los judíos, previo a la llegada de Cristo. Israel, dice el obispo, fue el primero en creer en Dios:

Pero dado que Israel creyó antes en el Señor, rectamente el profeta lo denominó “primicias de los frutos de Él”¹¹⁵³.

En una ocasión, incluso, el pueblo judío es descrito como fiel¹¹⁵⁴. Por otra parte, el Papa recuerda que el pueblo israelítico fue la casa de Dios:

¹¹⁵² GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, II, VIII, 20, 566-569: *Vnde etiam per prophetam alium sub Iudaeae specie de anima immundis desiderii occupata dicitur: Omnes qui quaerunt eam non deficient, in menstruis eius inuenient eam. De donde también se dice, a través de otro profeta, bajo la figura de Judea, acerca del alma ocupada por deseos inmundos: todos los que la buscan no cesan, la encontrarán en su mes.* La referencia es a *Jeremías* 2, 24. Traducción propia. Cierto es que la asociación es negativa, no obstante, no se desprende de ella una ponderación de la propia Judea.

¹¹⁵³ *Ibid.*, I, XI, 1, 23-25: *Sed quia prius Israel Domino credidit, recte hunc propheta frugum eius primitias appellauit.* Traducción propia. Gracia infundida primero a Judea en I, XII, 2-3, 23-36 y en I, VIII, 26, 555-576.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, II, X, 16, 426-429: *Sed quia ex fideli populo filios Sadoch ad omnipotentis Dei ministerium diximus assumi...* Pero dado que, como dijimos, los hijos de Sadoc fueron elegidos entre el pueblo fiel para el ministerio del Dios omnipotente... Traducción propia.

El pueblo israelítico fue, en efecto, la casa del Señor. Así, aquel monte fue llamado casa del Señor, quien se dignó encarnar en el pueblo israelítico. Hubo en tal pueblo hombres santos que pudieron ser llamados, con justicia, montes, porque se acercaron a las realidades celestes por el mérito de sus vidas¹¹⁵⁵.

Como vemos, el tópico de la santidad de las figuras veterotestamentarias también aparece en las *Homiliae in Hiezechihalem*, aunque menos iterado que en los *Moralia*¹¹⁵⁶.

El segundo grupo de referencias benévolas, el más numeroso, se relaciona con la conversión de parte de los judíos en tiempos de Cristo así como también en la unión de estos con la gentilidad para conformar la Iglesia¹¹⁵⁷. Afirmaba Gregorio:

¿Qué otra cosa designa la mujer, si no, ciertamente, la santa Iglesia, madre como de dos hijos, de dos pueblos, esto es, el judaico y el gentil?¹¹⁵⁸.

Salta a la luz, hasta aquí, la similitud entre las menciones benévolas a judíos en los *Moralia* y en las *Homiliae in Hiezechihalem*. No es una coincidencia. Más allá del auditorio o del tipo de obra, el rol de los judíos en el entramado discursivo cristiano, al menos en la cosmovisión gregoriana, era el mismo.

Referencias ambiguas

También en las *Homiliae in Hiezechihalem* Gregorio recuerda a su auditorio que los patriarcas habían sido beneficiados con la gracia pero Israel no había sabido aprovecharlos plenamente:

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, II, I, 4, 121-125: *Domus enim Domini Israeliticus populus fuit. Mons itaque domus Domini ille appellatus est, qui ex Israelitico populo incarnari dignatus est. Fuerunt autem in eodem populo sancti uiri qui montes iure uocarentur, quia per uitae meritum ad caelestia propinquauerunt.* Traducción propia.

¹¹⁵⁶ En *Ibid.*, II, VII, 3, 90-93, Gregorio habla de los *spritaes* que albergaba la sinagoga antes de la llegada de Cristo.

¹¹⁵⁷ Al igual que en los *Moralia*, Gregorio subraya que solo una parte de los judíos se convirtió. Así, por ejemplo, en *Ibid.*, II, VI, 20, 485-488.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, I, III, 7, 109-111: *Quae uidelicet mulier quam aliam nisi sanctam Ecclesiam signat, duorum populorum, id est Iudaici et gentilis, quasi duorum filiorum matrem?*. Pasajes similares en II, V, 1, 24-27; II, VI, 20, 485-488; II, VI, 24, 605-607; II, VII, 10, 287-291.

Aunque [Judea] tuvo un pueblo carnal en el cual soportó los fríos del Aquilón, ardió, sin embargo, en sus santos doctores y profetas, el calor de la caridad hacia Dios y hacia el prójimo¹¹⁵⁹.

Con el tiempo, dice Gregorio, la excelencia de los santos fue aumentando:

Esto debe ser conocido por nosotros: a través del avance de los tiempos, creció el conocimiento de los padres espirituales. Pues, en el conocimiento del Dios omnipotente, Moisés fue más instruido que Abraham, los profetas que Moisés y los apóstoles que los profetas¹¹⁶⁰.

Todos los padres de Israel, a diferencia del propio pueblo, conocían el futuro:

Al que, cuando iba a venir, nuestros predecesores del pueblo judaico creyeron y amaron, nosotros creemos que ya vino y lo amamos, estando encendidos por el deseo de contemplarlo cara a cara¹¹⁶¹.

Nótese que en el pasaje aparece, incluso, una valoración relativamente positiva de los judíos, al considerarlos *priores nostri*. Obviamente, se trata de una cita ambigua dado que queda sobreentendido que los judíos que esperaban verlo, no son aquellos que lo rechazaron al llegar.

Como en los *Moralia*, Gregorio atribuye parte de la fidelidad de Israel y su apego a la Ley dictada por Dios, al temor:

Se dice que la puerta mira al Aquilón, porque la misma Ley sujetaba, bajo el temor de los castigos, a los fríos corazones del pueblo judío. En

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, II, X, 8, 208-210: *Quae etsi carnalem populum habuit in quo uelut Aquilonis frigora portauit, in sanctis tamen suis doctoribus ac prophetis ad Deum ac proximum calore caritatis arsit.* Traducción propia.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, II, IV, 12, 340-344: *Qua in re hoc quoque nobis sciendum est quia et per incrementa temporum creuit scientia spiritalium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetae quam Moyses, plus apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientiae eruditi sunt.* Traducción propia.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, II, V, 2, 59-62: *Quem enim priores nostri ex Iudaico populo crediderunt atque amauerunt uenturum, hunc nos et uenisse credimus et amamus eiusque desiderio accendimur, ut eum facie ad faciem contemplemur.* Traducción propia. En I, I, 13, 246-253 afirma que David ya conocía el futuro advenimiento de Cristo. Sobre el conocimiento del plan divino por parte de los patriarcas y profetas: II, IV, 139-143; II, 9, 11, 340-346.

efecto, aquel pueblo habría corrido con calor si hubiese servido por amor los preceptos del Señor. Pero, dado que cuidó la letra bajo el temor de muerte que lo amenazaba, permaneció como en la parálisis del frío¹¹⁶².

Continuando con los pasajes ambiguos, encontramos, también aquí, varias referencias a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos¹¹⁶³. Apelando a *Romanos*, 11, 25-26, afirma Gregorio:

¿Qué significa que Esaú vuelve tarde hacia el padre, si no que el pueblo judaico, a última hora, retorna para aplacar al Señor? Para quien también se dice esto en la bendición: *Habrá un tiempo en el que se soltará el yugo de tu cuello*. Porque en el fin el pueblo judaico es liberado de la servidumbre, según está escrito: *Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo*¹¹⁶⁴.

La figura de Elías también vuelve a ser mentada:

Pero, dado que, con la predicación de Enoc y Elías –quienes son llamados, por Zacarías, dos olivos y, por Juan, dos candelabros– muchos de los judíos, que entonces permanecieron en la infidelidad, vuelven hacia el conocimiento de la verdad según se dice del mismo Elías: *Elías vendrá, y el mismo restaurará todas las cosas*, también aquí se añade rectamente: *Cuando yo te hubiere hablado, abrirás tu boca y dirás a ellos: esto dice el señor Dios*. Entonces, en efecto, en el extremo, se abrirá la boca del profeta,

¹¹⁶² *Ibid.*, II, IX, 4, 125-130: *Quae porta ad Aquilonem pergere dicitur, quia lex eadem sub timore minarum frigida Iudaici populi corda constrinxit. Quasi enim per calorem ille populus curreret, si praecepta Dominica ex amore seruasset. Sed quia sub timore mortis propositae litteram custodiuit, quasi in torpore frigoris remansit*. Traducción propia.

¹¹⁶³ *Ibid.*, I, VI, 6, 95-100; I, XII, 6, 63-73; I, XII, 8-9, 106-116; II, IV, 5, 154-160.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, I, VI, 6, 95-100: *Quid est autem quod Esau tarde ad patrem redit, nisi quod Iudaicus populus ad placendum Domino sero reuertitur? Cui et hoc in benedictione dicitur: Tempusque erit cum solvatur iugum de collo tuo. Quia a seruitute peccati Iudaicus populus in fine liberatur, sicut scriptum est: donec plenitudo gentium introdiret, et sic omnis Israel saluus fieret*. Las referencias bíblicas son a *Génesis* 27, 40 y *Romanos* 11, 25-26. También refieren al pasaje paulino, en relación a la temática, I, XII, 6, 63-73.

cuando en la predicación de Enoc y Elías a los judíos que vuelven a la fe, se conoce que la profecía había hablado de Cristo¹¹⁶⁵.

Más allá de estar ante una nueva aparición de Elías en relación al final de los tiempos, rescatamos de este pasaje que Gregorio no refiere a la salvación de todos los judíos sino solo a una parte. Tal lectura, como vimos, también encontraba eco en la patrística aunque solo en esta homilía el Papa considera la posibilidad de una salvación parcial. En el resto de las menciones, no solo de las *Homiliae in Hiezechihelam* sino de todo el *corpus* gregoriano, se prioriza la noción de una salvación final de la totalidad de los judíos.

Respecto de la salvación parcial, un pasaje llamativo es I, XII, 7, ubicado inmediatamente antes del recién citado. Allí Gregorio sugiere que, ante la llegada del Anticristo, parte de los judíos se convertirán pero otra permanecerá infiel y la perseguirá:

Palabras que, evidentemente, si seguimos el orden de exposición figurativa, [significan que] el profeta recibe las cadenas y es atado en su casa porque en el extremo, cuando Judea crea, experimentará gravísimas persecuciones en tiempos del Anticristo, de modo que los ministros de la iniquidad no aceptarán sus predicaciones y, en cambio, resistiendo, los oprimirán con las cadenas de dolor [...] De donde debe ser notado que, por tal razón, se dice aquí que el profeta soporta las cadenas en su casa, de modo que, evidentemente, subraya que Judea, cuando esté entre los fieles, soportará la tribulación de las persecuciones de los de su propio género¹¹⁶⁶.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, I, XII, 8-9, 106-116: *Sed quia, Enoch et Helia praedicante, multi ex his qui tunc ex Iudaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem ueritatis redeunt, sicut de eodem Helia dicitur: Helias ueniet, et ipse restituet omnia, qui utriusque per Zachariam duae oliuae, et per Iohannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subiungitur: Cum autem locutus fuero tibi, aperies os tuum et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus. Tunc enim uelut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Heliae a Iudaeis ad Fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur.* Traducción propia. Las referencias bíblicas pertenecen a Mateo 17, 11 (también Marcos 9, 12 y Malaquías 4, 5) y a Ezequiel 3, 27. .

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, I, XII, 7, 84-89 y 93-97 : *Quae uidelicet uerba si per typicae expositionis ordinem sequimur, propheta in domo sua uincula suscipit et ligatur, quia in extremis, cum Iudaea crediderit, grauissimas Antichristi tempore persecutionis sentit, ita ut praedicationes eius ministri iniquitatis non recipiant, sed resistendo has uinculis dolorum premant. [...] Vnde notandum est quod hic quoque dicitur, quia in domo sua uincula propheta sustineat ut uidelicet designetur quoniam et ex ipso suo genere Iudaea cum fidelis fuerit tribulationem persecutionis portet.* Traducción propia.

Hallamos aquí, algunas diferencias con los pasajes que hemos observado, sobre la temática, en los *Moralia*. Por empezar, insistimos, se habla de la salvación de una parte de Israel, la cual será atacada, a su vez, por la que permanezca en la infidelidad. Ciertamente es que el texto puede ser entendido como un análisis de la propia situación que se vivió, según la perspectiva patrística, en tiempos de Cristo. No obstante, Gregorio es claro al hablar del Anticristo, por lo que proyecta la situación a futuro. Radica, allí, la segunda diferencia. En los *Moralia* habíamos visto como el Papa concebía a los judíos esperando al Anticristo. Aquí, en cambio, no solo no lo esperan sino que sufrirán –al menos una parte de ellos– tribulaciones con su llegada.

Debe ser remarcado que ninguna de las referencias hasta aquí estudiadas utiliza el presente para referir a los judíos, ni siquiera en los pasajes destinados a la conversión futura de Israel, precisamente en los cuales, al menos en los *Moralia*, se mencionaba, si bien genérica y tangencialmente, el estado del pueblo judío en tiempos de Gregorio. Pasemos, ahora, a las referencias hostiles.

Referencias hostiles

Los *topoi* antijudíos utilizados por Gregorio Magno a lo largo de las *Homiliae in Hiezechihelam* son, como veremos, similares a los analizados en los *Moralia*. Por tal razón hemos intentado, aquí, seguir el mismo criterio de clasificación que el aplicado para la otra obra. Es conveniente aclarar, no obstante, que no hemos hallado menciones donde se problematice la culpabilidad de Israel, si bien, como aclaramos para los *Moralia*, la abrumadora mayoría de los pasajes, aunque enfatizan la ceguera y la ignorancia, cargan las culpas sobre la actitud de Judea. En las *Homiliae in Hiezechihelam* no detectamos pasajes en los cuales el Papa explicita acciones de Dios tendientes a modificar la voluntad de los judíos al momento de rechazar a Cristo, por lo que no se pone en tela de juicio el libre albedrío en tal momento. Pasemos, ahora sí, a los tópicos principales.

- Inferioridad de la Ley

Siempre en línea con la patrística, Gregorio relaciona a los judíos con una Ley inferior. Incluso en tiempos de los patriarcas, a estos pertenecía la espiritualidad y al pueblo la carnalidad:

En cada una de estas partes hay dos mesas, porque tiene, en los padres espirituales, doctrina y profecía y, en el pueblo carnal, circuncisión y sacrificio¹¹⁶⁷.

La Ley había sido inferior a las normas que establecerían los apóstoles; su carácter transitorio y su alcance, limitado:

A veces, en verdad, [se significa algo] desde el lugar; como cuando al carnal pueblo israelítico, bajando Moisés del monte, le fue dada la Ley en las llanuras, mientras que a los santos apóstoles, el Señor, sentado en lo alto del monte, expuso los preceptos espirituales, de modo que, claramente, desde el lugar se mostrara que no solo a aquellos carnales eran dadas órdenes menores en el valle de las tierras, sino que también los apóstoles, espirituales y santos, escucharon los mandamientos celestes en el monte, para que fuera demostrado que con el corazón ascendiendo hacia lo celeste, abandonaron la nimiedades del mundo y permanecieron en lo sublime de la mente¹¹⁶⁸.

No solo se trataba de una Ley carnal, para un pueblo carnal: su eficacia se circunscribía a las acciones observables, a la superficialidad:

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, II, IX, 2, 75-78: *In quibus singulis binae mensae sunt, quia habet in spiritalibus patribus doctrinam et prophetiam, habet in carnali populo circumcisionem et sacrificium.* Traducción propia.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, I, XII, 1, 8-17: *“Aliquando uero ex loco, sicut carnali Israelitico populo, descendente de monte Moyse, lex in campestribus data est, et sanctis apostolis Dominus in monte sedens summa et spiritalia praecepta locutus est, ut ex locis uidelicet monstraretur quia et illis tamquam carnalibus mandata minima dabantur in ualle terrarum, et isti tamquam spiritalis et sancti in monte mandata caelestia audirent, quatenus aperte monstraretur quod ascendentes corde ad caelestia infima mundi relinquerent, et in mentis culmine starent.* Traducción propia. Volverá a asociar la Ley del Antiguo Testamento a la llanura, en comparación al monte, de modo más conciso, en II, IV, 9, 285-288.

En efecto, el juicio de la Ley fue como una cuerda, pero no de lino, porque no coaccionó con la predicación sutil al pueblo rudo, en el cual, a causa de la sentencia del castigo, no eliminó los pecados del pensamiento sino de las obras¹¹⁶⁹.

Es de resaltar que, a diferencia de los *Moralia*, en estas homilias Gregorio no pone de relieve la continuidad de los judíos en el apego a la Ley sino que se limita a recordar la inferioridad de esta en relación al Nuevo Testamento. Tampoco la Ley es presentada, como si habíamos visto en la exégesis del libro de *Job*, como un privilegio en tiempos previos a Cristo.

- Incredulidad

Incluso antes de la llegada del Mesías, resalta Gregorio, los judíos se habían rebelado, en diversas oportunidades, contra Dios. El libro de Ezequiel ofrece una plataforma adecuada para enfatizar tales castigos, gracias, sobre todo, al contexto –el exilio babilónico – en el cual se ubica la profecía. Así, analizando la situación del profeta en medio de los exiliados, expresa:

Pero en verdad, como el pueblo israelítico –que es llamado casa irritante porque no reconoció sus culpas ni entre los azotes– no deprimió su ánimo con tristeza alguna, el profeta [Ezequiel], se afanó por sentarse, triste entre los alegres, para, callando, demostrar aquello que había ido, hablando, a enseñar¹¹⁷⁰.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, II, I, 10, 342-345: *Censura etenim legis funiculus fuit, sed lineus non fuit, quia rudem populum non subtili praedicatione coercuit, in quo per poenae sententiam non peccata cogitationis, sed operis resecauit.* Traducción propia. Sobre la imperfección de la Ley y su limitación a aspectos exteriores, también I, VII, 10, 191-196; I, X, 8, 129-131; II, VIII, 2, 70-73; II, IX, 6, 218-221; II, X, 3, 58-59. En II, VI, 9, 181-195, enfatiza el rechazo a la circuncisión por parte de Pablo y su discusión con Pedro sobre el problema.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, I, XI, 2, 42-45: *“Sin uero Israeliticus populus, qui domus exasperans uocatur, quia culpas nec inter flagella cognouit, nullo maerore animum depressit, propheta inter gaudentes maerens sedere studuit, ut tacendo ostenderet quod loquendo uenerat docere.* Traducción propia. En la misma línea, I, I, 18, 335-343; I, X, 21, 362-365; I, XII, 18, 314-325; I, XII, 20, 376-379.

La volatilidad de Judea se observó, de modo tajante, cuando los hebreos rechazaron a Cristo, en el cual no vieron al Mesías sino al hombre:

De aquí, en efecto, los judíos, que a partir de la promesa de los profetas lo habían mantenido [que llegaría el Mesías], fueron turbados con la confusión de su falta de fe, porque al que creyeron que vendría para engrandecerlos, lo veían como a un mortal¹¹⁷¹.

También en las *Homiliae in Hiezechihelem* reciben los judíos distintos calificativos negativos. Resaltan, entre ellos, la falta de fe¹¹⁷², la infidelidad¹¹⁷³, la frialdad¹¹⁷⁴, la maldad¹¹⁷⁵, la rudeza¹¹⁷⁶, la carnalidad¹¹⁷⁷ y la ceguera¹¹⁷⁸. En algunos casos –el apartado 12 de la segunda homilía es paradigmático– Gregorio llegó a acumular varios epítetos negativos contra los hebreos en una misma línea. Escribía:

¹¹⁷¹ *Ibid.*, II, I, 15, 433-436: *Hinc enim Iudaei qui hunc ex prophetarum promissione sustinuerant perfidiae suae confusione turbati sunt, quia eum quem ad ereptionem suam uenire crediderant, mortalem uidebant.* Traducción propia. Una referencia similar en I, II, 11, 219-221.

¹¹⁷² *Ibid.*, I, II, 10, 211-214: *Quae incarnato Domino tanto grauius ab Aquilone uentum turbini pertulit, quanto a sua rectitudine concussa cadens, per torporem mentis in perfidia frigida remansit.* Lo que tanto más gravemente arrastró como torbellino venido del Aquilón, al Señor encarnado, cuanto cayendo [Judea], golpeada, de su rectitud, permaneció, por la parálisis de su mente, en la fría falta de fe. Traducción propia. Otras referencias a la *perfidia* judía en *Ibid.*, I, II, 6, 113-119; I, II, 9, 180-182; I, II, 10, 211-214; I, VII, 13, 281-286; I, VIII, 31, 671-674; II, I, 6, 223; II, I, 15, 434; II, IX, 7, 244.

¹¹⁷³ *Ibid.*, I, 8, 31, 677-681: *Sed cum Iohannes euangelista prius miracula Redemptoris nostri narrauit atque infidelitatem Iudaeorum postmodum subdidit, hanc eiusdem Redemptoris nostri gloriam, quae in mundo apparuit, Isaiam uidisse manifestat.* Pero cuando Juan evangelista narró antes los milagros de nuestro redentor y luego agregó la infidelidad de los judíos, manifiesta que Isaías había visto la gloria de nuestro redentor que apareció en el mundo. Traducción propia. Sinagoga como infiel también en II, I, 6, 222.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, I, XII, 1, 7-8: *Quia et cum uerba ueritatis acciperent, frigida Iudaeorum corda remanebant.* Porque también cuando recibían las palabras de la verdad, los corazones de los judíos permanecían fríos. Traducción propia. Pasajes de contenido similar en I, II, 10, 211-214; II, I, 6, 220-223; II, IX, 4, 128-130; II, 9, 7, 246. Asociación indirecta entre judíos y frío en I, II, 9, 176-182.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, I, II, 12, 248-250: *Iudaeorum quippe mens in persecutione saeuens atque in crudelitate malitiae undas cogitationum uoluens, quid aliud quam olla succensa fuit?* La mente de los judíos, feroz en la persecución y revolviendo torbellinos de pensamientos en la crueldad de la malicia, ¿qué otra fue, ciertamente, si no una olla encendida? Traducción propia. Maldad asociada al pueblo judío, también en I, II, 12, 239-242; I, X, 23, 395-399.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, II, I, 10, 342-345. Reenviamos, para este pasaje, a la nota n. 1169. Otras referencias a la vinculación entre judaísmo y rudeza en II, IV, 10, 320-326. Pueblo judío como *durus* en II, IV, 9, 301.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, II, X, 8, 208-210. Reenviamos, para el texto a la nota n. 1169. Otras referencias a Judea como pueblo carnal en I, XII, 1, 9 y II, IX, 2, 75-78.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, I, II, 12, 253-255: *Nubem itaque sequitur ignis inuoluens, quia in eis caecitatem mentis secuta est crudelitas persecutionis.* La nube, así, es seguida por un fuego que la envuelve, porque, en ellos [refiere a los judíos] la crueldad de la persecución sigue a la ceguera de la mente. Traducción propia. Judíos como ignorantes en I, II, 12, 239-242.

Consecuentemente Judea, cegada por la nube de su ignorancia, porque luego estalla hacia la maldad de la persecución, fue dominada por su fuego y se implicó en la obligación de la maldad por la misma crueldad en la que ardía¹¹⁷⁹.

Todos los pasajes que vimos hasta aquí se encuentran formulados en pasado. Solo una referencia, en todas las *Homiliae in Hiezechihalem*, refiere a los judíos de su tiempo.

Dice Gregorio:

Es placentero considerar quiénes somos los que tratamos estas cosas. Ciertamente, venimos de la gentilidad, ciertamente nuestros padres fueron adoradores de leños y piedras. ¿De dónde existe esto para nosotros?: que exploremos esas cosas que al presente los hebreos no conocen, los profundos misterios del profeta Ezequiel?¹¹⁸⁰

Como se observa claramente, el pasaje es, desde todo punto de vista, inocuo. En primer término, no otorga indicio alguno sobre la vida de los judíos en el período. En segundo lugar, no es otra cosa sino otro modo de formular el tópico antijudío de la incompreensión judía de sus propias escrituras. Por lo demás, de 22 homilías –muchas de ellas de una extensión considerable por cierto– se presupone que, de existir una preocupación específica por la temática, aparecería más que una mención en presente. Pero dejaremos las conclusiones para más adelante.

- Cómplices en el deicidio y perseguidores

Tal como referimos cuando abordamos los *Moralia*, en ningún momento de la obra gregoriana se adscribe la exclusividad de la muerte de Cristo a los judíos, aunque sí se

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, I, II, 12, 239-242: *Iudaea igitur nube suae ignorantiae caecata, quia mox ad persecutionis nequitiam erupit, igne suo inuolata est, quae in obligatione se nequitiae per eandem ipsam crudelitatem qua arsit implicauit.* Traducción propia.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, II, IV, 19, 496-498: *Considerare libet qui nos sumus qui ista tractamus. Certe ex gentibus uenimus, certe parentes nostri lignorum ac lapidum cultores fuerunt. Vnde ergo hoc nobis, ut ea quae nunc usque Hebraei nesciunt Hiezechihelis prophetae tam profunda mysteria rimemur?* Traducción propia.

enfatisa su participación como condición necesaria para la crucifixión. En las *Homiliae in Hiezechihelam* solo un pasaje acerca a los hebreos al deicidio:

Al que [se refiere a Jesús], cuando los judíos persiguieron, intentaron borrar su nombre de la tierra. Cuando lo vieron crucificado y sepultado, creyeron que lo habían separado del amor de todos¹¹⁸¹.

La voluntad de matar a Cristo por parte de los judíos, también aparece explicitada aquí. El acto mismo, sin embargo, no es endilgado al pueblo de Israel. No obstante, su cercanía a la acción es notoria al punto que en algunas traducciones, el lector puede ser inducido a creer que el Papa afirma que fueron los hebreos los que mataron a Cristo¹¹⁸².

La persecución también aparece mentada en las *Homiliae* aunque en una proporción menor que en los *Moralia*. Gregorio afirma, al igual que como vimos en el pasaje previo, que los judíos habían perseguido al propio Cristo:

Pero estas mesas están junto a la puerta que mira hacia el Aquilón, porque cuando estos cuatro órdenes presionaban al pueblo, la Sinagoga, feroz en la persecución de nuestro Redentor, se arrojó hacia la parálisis de la falta de fe¹¹⁸³.

Sin concentrarse en la figura de Cristo, el Papa refiere, como vimos páginas antes, a la maldad de la persecución¹¹⁸⁴.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, I, VII, 10, 234-237: *Quem cum Iudaei persequerentur, nomen eius delere de terra conati sunt. Cumque eum crucifixum et sepultum uiderent, hunc se ab amore omnium diuisisse crediderunt.* Traducción propia.

¹¹⁸² Así, por ejemplo, en GALLARDO, P. (ed. y trad.), *Obras de San Gregorio Magno, op. cit.*, p. 301: Cuyo nombre se propusieron los judíos borrar de la tierra, persiguiéndole, y cuando le crucificaron y le vieron ya en el sepulcro, creyeron haber logrado apartarle del amor de todos.

¹¹⁸³ GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, II, IX, 7, 241-245: *Sed hae mensae iuxta portam sunt quae ad Aquilonem pergunt, quia cum quatuor isti ordines populo praessent, Synagoga in persecutione Redemptoris nostri saeuens, ad torporem perfidiae prorupit.* Traducción propia.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, I, II, 12, 239-242: *Iudaea igitur nube suae ignorantiae caecata, quia mox ad persecutionis nequitiam erupit, igne suo inuolata est, quae in obligatione se nequitiae per eandem ipsam crudelitatem qua arsit implicauit.* Consecuentemente Judea, cegada por la nube de su ignorancia, porque luego estalla hacia la maldad de la persecución, fue dominada por su fuego y se implicó en la obligación de la maldad por la misma crueldad en la que ardía. Traducción propia. Gregorio enfatiza como los judíos azotaron a Pablo –retomando II *Corintios* 11, 25– en II, VI, 12, 161-264.

- Israel manipulado

En las *Homiliae in Hiezechihalem* también se observa la vinculación entre hebreos y diablo, aunque solo en una ocasión. Decía Gregorio:

Dado que el viento Aquilón constriñe en el frío, no es incongruente que se designe la parálisis del espíritu maligno con el nombre de Aquilón. Lo que también atestigua Isaías, que denuncia que el diablo había dicho: *Me sentaré en el monte del Testamento, a los lados del Aquilón*. En efecto, el espíritu maligno tuvo al monte del testamento, porque al pueblo judaico, que había aceptado la ley, subyugó en la falta de fe. Cuando, en efecto, tiene los corazones de los doctores, el diablo preside en el monte del Testamento¹¹⁸⁵.

La referencia a los doctores es opaca. Aunque aceptáramos que pone en relación a los doctores de la Ley –de los que hablaba en los *Moralia*– con el diablo, en ningún lugar de las *Homiliae in Hiezechihalem* Gregorio los hace ver, ni siquiera en estas líneas, como responsables del pecado de Israel.

Por otra parte, es de hacer notar que solo este pasaje relaciona a los judíos con el diablo. Téngase en cuenta, también, que no se detecta, en contraste con los *Moralia*, relación entre el Anticristo y los judíos, excepto las líneas que hemos trabajado, donde los hebreos –parte de ellos– aparecían como víctimas de él.

- Castigos

Mucho menos explícito es Gregorio al analizar los castigos que recibió Judea por no haber reconocido a Cristo. No aparece la destrucción de Jerusalén a manos de Tito ni la dispersión de Israel luego de tal evento. Tampoco se habla, como sí se hacía en los

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, I, II, 9, 176-182: *Pro eo quod uentus Aquilo constringit in frigore, non incongrue Aquilonis nomine torpor maligni spiritus designatur. Quod Esaias quoque propheta testatur, qui dixisse diabolum denuntiat, dicens: Sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Malignum enim spiritus montem testamenti tenuit, quia Iudaicum populum, qui legem acceperat, sibi in perfidia subiugauit. Quando enim corda doctorum tenet, monti testamenti diabolus praesidet.* Traducción propia. La referencia bíblica es a *Isaías* 14, 13. En II, 1, 6, 188-198, Gregorio realiza una vinculación indirecta entre los judíos y el diablo, dado que en el mismo párrafo relaciona al Diablo con el frío y luego a este último con los judíos. Vuelve a citar, también, a *Isaías* 14, 13.

Moralia, de la pérdida de la espiritualidad de Judá. La única referencia al castigo por su actuación ante Jesús es el desprecio de este:

Dijimos que Ezequiel se interpreta como firmeza de Dios y Buzi, en verdad, como despreciado. Pero Ezequiel es hijo de Buzi, porque el unigénito de Dios se dignó a encarnar en aquel pueblo, al que a causa de la culpa de su falta de fe el Señor despreció. La firmeza de Dios, luego, nace del desdeñado o despreciado, porque nuestro Redentor se dignó a asumir la humanidad a partir del pueblo sin fe y desdeñado¹¹⁸⁶.

Tengamos en cuenta que el desprecio a Israel es presentado de modo indirecto, sin que sea posible dirimir si el propio Cristo despreció a los judíos por la *perfidia* que mostraron o si ya lo hacía desde antemano. De todas formas, el castigo por la acción de los judíos no aparece ni explícito ni mecánico, como si ocurría en los *Moralia*.

Más cerca de mentar la situación de Judea después del advenimiento está la referencia en la homilía doceava:

Y ciertamente, ya sea en esa cautividad anterior, o bien la que alcanzó luego al pueblo israelítico, nadie estuvo libre del peligro de la cautividad, sino que la calamidad envolvió a todos¹¹⁸⁷.

Nuevamente, no estamos ante el *topos* del pago a Judea por rechazar a Cristo sino ante una descripción de lo que Gregorio entendía como cautividades que habían azotado a Israel.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, I, XII, 6, 113-119: “*Hiezechihel autem fortitudinem Dei, Buzi uero despectum interpretari diximus. Sed Hiezechihel filius est Buzi, quia ex illo populo unigenitus Dei incarnari dignatus est, quem propter culpam perfidiae Dominus despexit. Fortitudo ergo Dei ex contemptu uel despectu nascitur, quia Redemptor noster humanitatem assumere ex populo perfido et contempto dignatus est.* Traducción propia. Abandono de Judea por parte de Cristo, también en II, 10, 11, 258-260

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, I, XII, 20, 399-402: *Et certe siue in ea captiuitate quae prius, siue in ea quae postmodum Israelitico populo contigit, nullus ab eiusdem captiuitatis periculo liber fuit, sed omnes simul per calamitas inuoluit.* Traducción propia.

- La heredera: la gentilidad

El tópico antijudío que más se repite en las *Homiliae in Hiezechihalem* es aquel que enfatiza la superación de los hebreos por parte de la gentilidad. Ezequiel, razona Gregorio, ya había previsto tal cambio de situación:

Veía el santo profeta, en efecto, que estas mismas palabras que profería, cubiertas de oscuridades, no serían puestas de manifiesto por el pueblo judaico sino por los gentiles¹¹⁸⁸.

Tal como en los *Moralia*, Gregorio se presenta en varios pasajes como heredero de la gentilidad. En este sentido, manifiesta que fueron ciertamente los no judíos, aquellos que pudieron mejor aprovechar las Sagradas Escrituras:

Estas palabras de los profetas, tal como se ve, fueron como campos desiertos para los judíos, porque no quisieron entenderlas, investigando a partir del entendimiento místico. Para nosotros, en cambio, se convirtieron en fertilidad [campos fértiles], porque, además de la historia de la visión, las palabras saben espiritualmente a nuestra mente, gracias a la largueza de Dios, y ya –extranjeros– comemos lo que los ciudadanos de la Ley no supieron masticar¹¹⁸⁹.

LOS JUDÍOS EN LAS HOMILIAE IN HIEZECHICHELEM PROPHETAM: CONCLUSIONES

El escaso interés de Gregorio Magno por los judíos históricos es aún más visible en las *Homiliae in Hiezechihalem*. Precisamente en una de las obras con mayor injerencia del

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, I, VI, 10-11, 210-123: “*Videbat enim sanctus propheta quia haec ipsa uerba quae obscuritatibus obuoluta proferebat, non Iudaico populo, sed gentibus panderentur.* Traducción propia. Pasajes donde se pondera positivamente a la gentilidad, en detrimento de los judíos: I, II, 12, 261-266; I, 6, 3: 35-41, X, 15, 228-230; I, 12, 6, 59-63. Sin manifestar hostilidad, pero remarcando el paso de la sacralidad de los hebreos a los gentiles: II, VIII, 13, 351-376.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, I, III, 19, 391-397: *Haec quippe prophetarum dicta deserta apud Iudaeos fuerunt, quia per intellectum mysticum ea excolere inquirendo noluerunt. Nobis autem in ubertatem uersa sunt, quia iuxta historiam uisionis dicta largiente Deo menti nostrae spiritaler sapiunt, et iam aduenae comedimus quae ciues legis manducare noluerunt.* Traducción propia.

presente en las preocupaciones gregorianas, los hebreos están virtualmente ausentes. Solo una referencia a ellos se hace en el tiempo de enunciación, siendo, además, un pasaje sin impacto en su imagen. Los judíos de estas homilías son solo los del pasado. Ni siquiera enfatiza el *Consul Dei* los tiempos de Cristo y posteriores. Aquí, los hebreos hermenéuticos son incrédulos y malvados, incluso antes del arribo de Jesús.

Tal realidad responde, nuevamente, a la lógica del discurso cristiano. Presto a estudiar un libro donde Israel era amonestado, Gregorio Magno pudo explicar, entre otros aspectos que consideró más relevantes, las razones por las cuales el profeta hostilizaba a Israel. Eran las mismas que habían llevado a tal pueblo a rechazar el Mesías que le había sido anunciado. Como hemos dicho, el objetivo de Gregorio era enaltecer la moral y propiciar un comportamiento adecuado en sus oyentes. Los judíos hermenéuticos presentes en el *Libro de Ezequiel*, preanunciaban, en la lógica cristiana, el pecado que cometerían ante Jesús. Eran, de hecho, modelos útiles para mostrar a los feligreses como no debían comportarse.

Debemos remarcar que, en relación a los *Moralia*, los valores que hemos obtenido de la clasificación son similares. Si sumamos las menciones hostiles a las ambiguas, vemos que en aquella obra se alcanzaba un 87% mientras que, en las *Homiliae*, un 82%. Así, en más de 8 de cada 10 pasajes que hablaban de Israel o los judíos, existía una carga negativa.

El tópico que más se reitera en las *Homiliae in Hiezechihalem* es el del traspaso de la sacralidad hacia la gentilidad. La razón radica en la necesidad gregoriana de demostrar que el Israel santo (y pecador) del que hablaba el profeta, había sido superado (y mejorado) por los gentiles. También está presente, en una medida importante, el *topos* de la conversión final de los judíos. En cambio, tanto la persecución como el deicidio aparecen menos representados, aunque la diferencia con otras obras no es sustancial.

¿Influyó de algún modo el auditorio de estas homilías en el trato que recibió el problema judío? La respuesta consta de dos segmentos. Influyó, sí, porque ante un auditorio especializado Gregorio se permitió dejar de lado los *exempla* y dar curso a explicaciones de corte alegórico, orientadas a la moral, pero plenas de figuras y de interpretaciones que excedían el texto. Precisamente en tal tipo de texto, al menos en Gregorio, los judíos hermenéuticos hacen su aparición. En tal sentido, estas homilías se encuentran en línea con

los *Moralia*. Recordemos que, según la mayoría de los especialistas que hemos citados, ambas obras habían sido concebidas para un público similar.

Entonces, ante un auditorio especializado en las Sagradas Escrituras, el *Consul Dei* apeló más a la alegoría y a la exégesis, ganando más relieve, a causa de ello, la utilización de la figura de los judíos. No obstante, el perfil sobre los judíos hermenéuticos es estable en todo el *corpus*. Como veremos en breve, en las *Homiliae in Evangelia* los hebreos ocupan un lugar menor al que hemos visto en este conjunto homilético. Pero la forma en la que fueron representados es la misma que en los *Moralia* o las *Homiliae in Hiezechihelem*. El auditorio define, así, el nivel de exégesis en el que Gregorio incurría. Obras más populares, como los *Dialogi* o las *Homiliae in Evangelia*, poseían menos profundidad analítica. En virtud de ellos los *Moralia*, la *Expositio in Canticum Canticorum* y las homilías que acabamos de analizar, poseen la mayor densidad de referencias al judaísmo de las obras gregorianas. Las *Homiliae in Evangelia* representan un caso intermedio. Veamos, entonces, este último cuerpo homilético.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LAS *HOMILIAE IN EVANGELIA*

LAS HOMILIAE IN EVANGELIA

Llegamos, ahora sí, a las *Homiliae in Evangelia*. Estamos, a pesar de ciertas dudas que han deslizado algunos autores, ante un texto que refleja, desde nuestro punto de vista, la prédica realizada por Gregorio Magno a la población de la ciudad de Roma. Entonces –a diferencia de las *Homiliae in Hiezechihelem* y de los *Moralia*– cuando el *Consul Dei* pronunció –o hizo pronunciar– los discursos que veremos ahora, lo realizó teniendo en mente un auditorio mixto que incluía tanto a individuos cultos como a gentes no habituadas a estudiar las escrituras. Más aún, cuando corrigió la obra, la siguió concibiendo como una herramienta para la prédica. Ello es importante, dado que, desde estas homilías, es posible rastrear las representaciones del judaísmo que Gregorio Magno suministraba a la población. Veremos, sobre el final del análisis, de qué modo pudo haber repercutido tal auditorio en la constitución del mensaje relativo a hebreos.

Las *Homiliae in Evangelia* fueron dictadas entre los años 590 y 593¹¹⁹⁰, o bien por el mismo Gregorio, o bien por un notario a su cargo, tal como lo indica el Papa en carta a Secundino:

Ciertamente, la exposición dictada de algunas [homilías] fue recitada por el notario al pueblo asistente; yo mismo hice la explicación de otras ante el pueblo, y así, tal como yo hablaba, fue tomado¹¹⁹¹.

Esta partición de las homilías, junto a la afirmación gregoriana –que ya analizaremos – en relación a que improvisará, ha llevado a Paul Meyvaert a sostener que el texto escrito de antemano representa la intención primaria del autor, mientras que el segundo cuerpo sería un subproducto accidental¹¹⁹². Tal diferencia puede percibirse, por ejemplo, en el estilo de ambos segmentos¹¹⁹³. Las homilías pronunciadas directamente por Gregorio son más largas, aglutinan un mayor número de *exempla* y, sobre todo, sugieren la existencia de interacción con la feligresía¹¹⁹⁴. Sin embargo, veremos que el trato que recibió el judaísmo en ambos grupos de *homiliae* no muestra variación. En este sentido, el Gregorio orador y el Gregorio que escribe un texto que será pronunciado por otro, son similares. No debemos perder de vista que tanto cuando escribió el primer conjunto como cuando expresó el segundo, el *Consul Dei* tenía en su mente la recepción del mensaje por parte de un

¹¹⁹⁰ Sobre la datación de las homilías, véase a CREMASCOLI, G., *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli* (introducción), *op. cit.* p. 7.

¹¹⁹¹ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia (In Ev. Desde aquí), Incipit epistola sancti Gregorii ad episcopum Tauromitanum, 7-9: Et quarundam quidem dictata expositio assistenti plebi est per notarium recitata, quarundam uero explanationem coram populo ipse locutus sum atque ita ut loquebar excepta est.* Traducción propia. Líneas más abajo (18-21) explica que este fue el criterio que eligió para dividir las homilías en dos cuerpos: *Easdem quoque homilias eo quo dictae sunt ordine in duobus codicibus ponere curavi, ut et priores uiginti quae dictatae sunt, et posteriores totidem quae sub oculis dictae, in singulis essent distinctae corporibus.* También cuidé de colocar las mismas homilías en dos códices en el orden en que fueron dichas, de modo que las primeras veinte, que fueron dictadas, y las posteriores, en número equivalente, que fueron dichas bajo mis ojos [se refiere a las que el mismo pronunció], estuvieran separadas en dos cuerpos diferentes. Traducción propia. Recordemos que trabajamos a partir de la edición de ÉTAIX, R. (ed.) *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, Brepols, Turnhout, 1999. Sobre el modo en el que Gregorio manifiesta explícitamente que no leerá sino que expondrá de modo improvisado, véase la nota n. 1201.

¹¹⁹² MEYVAERT, P., “The date of Gregory the Great’s Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings”, *op. cit.* p. 207. La idea de accidentalidad debe, de todos modos, ser matizada dado que, conociendo el accionar general de Gregorio, la improvisación sin estudio previo es poco verosímil.

¹¹⁹³ En oposición, Gooding considera que la diferencia entre ambos libros homiléticos no es central. GOODING, R., “Tra due aniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)”, *op. cit.* p. 94.

¹¹⁹⁴ En este sentido Prinzivalli habla de marcas de la génesis oral de la obra. PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, *op. cit.*, p. 161.

indiferenciado auditorio romano. Tengamos en cuenta, también, que el propio Papa revisó todas las homilías, como narró a Secundino:

Pero ciertos hermanos, inflamados por el estudio de las palabras sagradas, transcribieron las cosas que yo había dicho, antes de que, tal como era mi propósito, les diera un sentido a través de una sutil corrección¹¹⁹⁵.

Sabemos que Gregorio realizó las correcciones de las que hablaba y que la mayor parte de los manuscritos que llegó al presente revela tal texto. Ello no es sorprendente dado que ya hemos tenido oportunidad de mostrar la obsesión gregoriana no solo sobre el contenido de su obra sino también sobre sus ámbitos de circulación. En la misiva enviada a Secundino, el Papa vuelve a mostrar la ansiedad que le provocaba la incorrecta apreciación de su trabajo. Luego del pasaje que acabamos de traducir, agrega:

Donde, en verdad, está escrito: *Jesús fue guiado por el espíritu al desierto para ser tentado por el diablo*, primero, ciertamente, lo expuse con cierta ambigüedad, pero luego corregí la misma duda con cierta notación¹¹⁹⁶.

En efecto, Raymond Étaix, ha creído detectar, en dos tradiciones manuscritas que, si bien muy similares, poseen pequeñas diferencias, la mano de la revisión gregoriana¹¹⁹⁷. Pero a pesar de las correcciones, persistieron abundantes marcas textuales, sobre todo en la segunda veintena de homilías¹¹⁹⁸, que confirman que, más allá de las enmiendas, se conservó, en lo esencial, la prédica misma. El diálogo entre el obispo y su público se observa, por ejemplo, cuando Gregorio se excusa al repetir un *exemplum* que ya había

¹¹⁹⁵ GREGORIO MAGNO, *In Ev., Incipit epistola sancti Gregorii ad episcopum Tauromitanum*, 10-12: *Sed quidam fratres, sacri uerbi studio feruentes, antequam ad propositum modum ea quae dixeram subtili emendatione perducerem transtulerunt*. Traducción propia.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, 14-17: *Hoc uero ubi scriptum est: Ductus est Iesus ab spiritu in deserto ut tentaretur a diabolo, prius quidem quasi sub quadam ambiguitate exposui, sed eamdem dubietatem postmodum certa notatione correxi*. Traducción propia. La referencia es a *Mateo* 4, 1.

¹¹⁹⁷ ÉTAIX, R., "Note sur la tradition manuscrite des *Homélie sur l'évangile de Saint Grégoire le grand*", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 551-559. El autor hablaba, incluso, de una doble corrección por parte del Papa. Los cambios, sin embargo, no alteran en lo sustancial el mensaje y no afectan, en los casos expresados por Étaix, la imagen de los hebreos.

¹¹⁹⁸ PRINZIVALLI, E., "Gregorio Magno e la comunicazione omiletica", *op. cit.*, p. 161.

mentado en otra ocasión pero, aclara, los presentes no eran los mismos¹¹⁹⁹. Del mismo modo Gregorio recrea –o intenta recrear– el estímulo que genera sobre el orador la imagen de algunos fieles llorando en medio de su predicación¹²⁰⁰. La mención de su debilidad producto de dolores estomacales con el fin de justificar su previa ausencia, construye un narrador que interactúa con su auditorio en un contexto espacio temporal preciso¹²⁰¹. Por último, otro elemento que revela el momento de enunciación de la obra es la mención a situaciones contingentes, como ser, en la primera homilía, la referencia a una tormenta acaecida días antes¹²⁰².

Si bien es cierto que estos indicios textuales pueden ser contruidos artificialmente por un escritor avezado que intente emular una situación comunicativa inexistente, el análisis general de las *Homiliae in Evangelia* gregorianas, sumado a la epístola enviada al obispo Secundino, permite concluir que el texto que tenemos a la vista, fue el predicado a la población. Gregorio sabía, y de hecho deseaba, que sus Homilias sobre el Evangelio pudieran ser leídas y comprendidas por todos. Sus correcciones se orientaron, en definitiva, a la producción de un texto, en términos de Banniard, popular:

¹¹⁹⁹ La primera enunciación del *exemplum* en cuestión había sido realizada en la Iglesia de San Lorenzo Mártir mientras que la segunda ocurrió en San Clemente. Es de hacer notar, además, que los hechos referidos son similares pero la estructura narrativa es diferente. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XIX, 7 y XXXVIII, 16.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, XXVII, 7, 149-151: *Ecce uidemus, fratres carissimi, quam multi ad sollemnitatem martyris conuenistis, genua felctitis, pectus tunditis, uoces orationis ac confessionis emittis, faciem lacrimis rigatis*. He aquí que vemos, hermanos carísimos, cuantos de ustedes se congregaron en la solemnidad del mártir, flexionan las rodillas, golpean los pechos, emiten voces de oración y de confesión y riegan el rostro de lágrimas. Traducción propia.

¹²⁰¹ *Ibid.*, XXI, 1, 1-6: *Multis uobis lectionibus, fratres carissimi, per dictatum loqui consueui, sed quia, lassescence stomacho, ea quae dictauro legere ipse non possum, quosdam uestrum minus libenter, audientes intueor. Vnde nunc a memetipso exigere contra morem uolo ut inter sacra missarum sollemnia lectiones sancti euangeli non dictando, sed colloquendo edisseram*. Acostumbré, hermanos carísimos, a hablarles con muchas lecciones a través del dictado, pero por la debilidad del estómago, yo mismo no puedo leer lo que había dictado e intuyo que algunos de ustedes escuchan con menos placer. De donde ahora, quiero exigirme a mí mismo, contra la costumbre, para, en la sagrada solemnidad de las misas, exponer las lecciones del Santo Evangelio no dictando [leyendo] sino hablando. Traducción propia. La clave aquí está en comprender la diferencia entre *loquere* y *dictare*. En el primer caso, se trata de la exposición de un tema, por parte de Gregorio, sin el objetivo específico de que sea escrito. En cuanto a *dictare* busca significar la exposición destinada a la inmediata y precisa transcripción.

¹²⁰² *Ibid.*, I, 5, 119-123: *Nudius tertius, fratres, agnouistis quod subito turbine annosa arbusta eruta, destructae domus atque ecclesiae a fundamentis euersae sunt. Quanti ad uesperum sani atque incolumes acturos se in crastinum aliquid putabant, et tamen nocte eadem repentina morte defuncti sunt, in laqueo ruinae deprehensi?* Es el tercer día, hermanos, desde que conociste que súbitamente, con una tormenta, plantas añosas fueron arrancadas, destruidas las casas, y las iglesias demolidas hasta los cimientos. ¿Cuántos, sanos e incolumes por la tarde, pensaban que en el día siguiente harían algo y sin embargo fallecieron en la noche con la repentina muerte, sorprendidos en la trampa de la ruina? Traducción propia.

*Nous concluons donc qu'avec ses homélies sur l'Évangile, Grégoire a composé un texte consciemment adapté à la communication orale générale, c'est-à-dire une œuvre populaire en ce sens qu'elle est apte à la lecture à haute voix devant un public populaire de fidèles*¹²⁰³.

Claro está que poco sabemos de la composición de aquellos individuos que asistían a las casas de culto cristianas en el período. ¿Estamos ante un tipo de población primordialmente urbana? ¿Es una feligresía heterogénea desde el punto de vista social y económico? Solo conocemos, con relativa precisión, la estructura del auditorio de la homilía XVII en la cual el *Consul Dei*, explícitamente, se dirige a los predicadores reunidos en Letrán. De todos modos, tampoco contamos con indicios que nos permitan excluir la posibilidad de un público, cuanto menos mixto, para esta homilía.

Las 39 comunicaciones restantes se orientarían, según la crítica, a un público que el mismo Gregorio denomina denominó *uulgus*:

*Pero, como hablo para el vulgo, es necesario exponer, también, las mismas palabras de la lección evangélica*¹²⁰⁴.

Tal tipo de público, que no solo debía ser aleccionado a través de la prédica sino también de representaciones visuales¹²⁰⁵, fue bien descrito por 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

¹²⁰³ BANNIARD, M., "Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand", *op. cit.*, p. 483.

¹²⁰⁴ GREGORIO MAGNO, *In Ev.* XXXVIII, 4, 62-63: *Quia enim uulgo loquor, etiam ipsa me necesse est uerba euangelicae lectionis explanare*. Estas palabras pueden haber sido insertadas, probablemente, en la corrección posterior, dado que sería extraño que el obispo de Roma hiciera esta aclaración delante de la propia población.

¹²⁰⁵ Reconoce Gregorio, incluso, la importancia de la utilización de iconografía con fines didácticos. Ante la destrucción de imágenes por orden del obispo de Marsella, le comunica su posición en la epístola IX, 209 [julio, 599] 12-14: *Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legant, quae legere in codicibus non ualent*. La pintura, en efecto, es utilizada en las iglesias para que los desconocen las letras, al menos observando las paredes, lean aquello que no son capaces de descifrar en los textos. Traducción propia.

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 cogliere un qualsiasi messaggio, anche il più semplice, che comunque esigesse una pur modesta capacità di lettura¹²⁰⁶.

Vale la pena aclarar que el énfasis del obispo de Roma en el uso de imágenes no implicaba el desplazamiento del sermón como pilar de la prédica sino la posibilidad de complementación de ambas tácticas pastorales¹²⁰⁷. En misiva a Rufino, obispo de Éfeso, recomienda a un clérigo analfabeto y sostiene que el deber de un obispo letrado es, también, instruir a los no letrados. Las líneas ameritan ser reproducidas:

Ignoro qué mayor recomendación hacer a vuestra fraternidad, si no la de que ustedes deben estar preocupados por su alma y vigilar con cuidado pastoral a él [se refiere al clérigo analfabeto] a fin de que, para quien no sabe leer, vuestra lengua sea un códice, y aquel observe, tanto en las obras, como en la buena predicación de ustedes, lo que imitar¹²⁰⁸.

En línea con este objetivo, el estilo de las homilías es concreto y práctico, como bien remarcó Giuseppe Cremascoli¹²⁰⁹. Se vislumbra, también, una profusa utilización de *exempla*; realidades que hacen de estos discursos, junto a los *Dialogi*, aquellos que se acercan más al *sermo humilis*¹²¹⁰. Recordemos, en cuanto al uso del *exemplum*, que el

¹²⁰⁶ 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, p. 24.

¹²⁰⁷ PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, *op. cit.* p. 165.

¹²⁰⁸ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, VII, 11 [octubre, 596] 12-16: *Quid ergo commendationis de eo apud fraternitatem uestram amplius agamos ignoro, nisi ut de eius anima debeatis esse solliciti ac circa eum pastorali inuigilare custodia, ut qui nescit legere, lingua uestra illi sit codex, in bono praedicationis uestrae uel operis quod imitetur aspiciat*. Traducción propia.

¹²⁰⁹ CREMASCOLI, G., *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli* (introducción), *op. cit.*, p. 11.

¹²¹⁰ Sobre el *Sermo humilis* mucho se ha escrito. Continúan siendo válidos, desde nuestro punto de vista, los planteos de Erich Auerbach sobre el tema. En efecto, el autor rescataba la prosa gregoriana, considerándola simple pero precisa. Lo ubicaba en la misma línea que Cesáreo de Arlés y Gregorio de Tours. Véase a AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, *op. cit.*

propio Gregorio advertía en la *Regula* que eran apropiados para los oyentes incultos¹²¹¹. Por otra parte, en cada discurso consta, también, el lugar en el cual la homilía fue pronunciada, así como también la fecha que convocaba la prédica –festividad, natalicio, etc.–. Ello otorga otra prueba de que el auditorio, a diferencia de las *Homiliae in Hiezechihelam*, era variable, impredecible y reunía un conjunto amplio de individuos¹²¹².

Aunque los temas que tratan las *Homiliae in Evangelia* son de orden moral, al igual que los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechihelam*, es más marcado en este conjunto de homilías la ausencia de interés gregoriano en las disquisiciones cristológicas entreveradas. De tal modo, creemos, las palabras de Gregorio podían ser entendidas por los romanos sin grandes dificultades. No es casual que Carlomagno haya recomendado, hacia el 802, el conocimiento de estas homilías como herramienta para la predicación¹²¹³. De hecho, para Patricia Deleeuw, en la simplicidad del contenido y en el estilo claro de las *Homiliae in Evangelia* radicaba su éxito, realidad que llevaría a este homiliario a ser el más conocido en el mundo carolingio¹²¹⁴. Del mismo modo, la tradición manuscrita, lejos de ofrecer variantes temporales producto de una redacción intrincada, ha mostrado un importante grado de estabilidad escrituraria a lo largo del tiempo, hecho que Étaix también atribuye al estilo límpido del texto¹²¹⁵.

En cuanto a la dimensión general del mensaje, insistimos, los temas son los mismos que se habían desarrollado en los *Moralia* o en las *Homiliae in Hiezechihelam*. La moral sigue siendo el eje de la prédica. En las *Homiliae in Evangelia*, aún de modo más claro, el Papa enfatiza valores como la solidaridad, la abnegación, el sacrificio, la humildad, del

¹²¹¹ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 6, 18-22. Véase la traducción del pasaje en p. 404.

¹²¹² PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, *op. cit.*

¹²¹³ BORETIVS, A. (ed.), *Capitula de Examinandis ecclesiasticis*, MGH, Hanóver, 1883, p. 110: *Ut canones et librum pastorem necnon et homelias ad eruditionem populi diebus singulis festivitatem congruentiam discant*. Que aprendan los cánones, el libro pastoral y las homilías para instruir de modo apropiado al pueblo en los días de festividad. Traducción propia. .

¹²¹⁴ DELEEUEW, P., “Gregory the Great’s homilies on the gospels”, *Studi Medievali*, 1985, p. 868: *First, Gregory the Great’s Homilies on the Gospels were used far more often than any other homily collection in the Carolingian worlds. [...] The final question is that of why these homilies were so much more popular than those compiled by the Carolingian authors or those written by equally venerable and authoritative fathers, such as Augustine. The answer lies in the homilies themselves. The forty homilies which Gregory wrote to instruct the people of Rome, troubled by famine, war, and plague, and thinking about their sins and salvation, are timeless. They are simple, straight-forward expositions of the Gospel pericope of the day, which use exempla to illustrate their moral lesson and avoid complex exegesis and theology.*

¹²¹⁵ ÉTAIX, R., “Note sur la tradition manuscrite des *Homélie*s sur l’évangile de Saint Grégoire le grand”, *op. cit.*, p. 551: *Au long des siècles, le texte est demeuré stable. Ce qui peut s’expliquer : le style des Homélie*s est simple et limpide et la pensée est classique. Les scribes n’ont jamais achoppé sur des phrases obscures ou des assertions suspectes.

mismo modo que critica pecados como la soberbia, la avaricia y la lujuria. Los *exempla*, contribuyen a dar carne al mensaje abstracto y la virtual ausencia de todo debate teológico deja el campo aún más libre a la explicitación de la conducta cristiana apropiada.

No debemos perder de vista, sin embargo, que la obra continúa apoyándose en la exégesis. Si bien el *Consul Dei* no profundiza en el análisis de la escritura y pasa rápidamente a las conductas aceptables y reprobables, el texto bíblico continúa siendo el soporte. Ello repercutirá, como veremos, en la cantidad de menciones al judaísmo que hemos detectado.

Párrafo aparte merece la discusión sobre el lenguaje que se utilizó para comunicar las homilías. La postura más radical en cuanto a una reelaboración de la homilética gregoriana viene dada por aquellos que sostienen, para el período temprano medieval, una marcada diglosia. Si las homilías de Gregorio fueron dictadas en lengua romance pero escritas en latín¹²¹⁶, aquello que escuchó el público de la Iglesia de Santa María Mayor el Domingo de Resurrección del 591, para dar un ejemplo, puede haber sido muy diferente a lo que nos ha llegado.

A esta posición se ha opuesto en reiteradas ocasiones, logrando consenso entre los historiadores, Michel Banniard¹²¹⁷. Según el autor, en la Roma de Gregorio aún no se había dado la equivalencia entre iletrado y no latinófono. La población, todavía, entendía el latín. Para Banniard la comprensión de tal lengua por parte del global de la sociedad –cuanto menos la competencia pasiva– se extiende, para el caso itálico, hasta el siglo X¹²¹⁸. La diglosia, en el período gregoriano, está lejos de ser una realidad hegemónica.

En conclusión, es posible afirmar que los judíos hermenéuticos que Gregorio presenta en las *Homiliae in Evangelia* fueron las imágenes que llegaron a los habitantes cristianos de la Roma de fines del siglo VI. Veamos, entonces, cómo estaba compuesto tal constructo.

¹²¹⁶ Banniard se oponía a los planteos realizados por Herbert Grundmann. Véase a GRUNDMANN, H., *Litteratus-Illiteratus: der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, Böhlau, Colonia, 1958.

¹²¹⁷ BANNIARD, M., “Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L’écriture médiatrice chez Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 477-488.

¹²¹⁸ BANNIARD, M., “La voix et l’écriture: émergences médiévales”, *Médiévales*, v. 12, 1993, p. 9.

Los pasajes de las *Homiliae in Evangelia* vinculados a la imagen de Israel y de los judíos se encuentran distribuidos en 19 de las 40 homilias (47,5%)¹²¹⁹. Esta proporción es más baja que la registrada en las obras que vimos antes. Reflexionaremos sobre ello más adelante, pero es necesario advertir que cada una de las homilias de este texto es más breve que las de las *Homiliae in Hiezechihalem* y, por supuesto, que los libros de los *Moralia*. Con ello queremos implicar que en comunicaciones de corta extensión caben menos posibilidades de insertar una gama amplia de problemáticas, entre ellas, la judía. Sin embargo, más allá de tal atenuante, es adecuado remarcar que los judíos hermenéuticos están ausentes en más de la mitad de las homilias dictadas o pronunciadas por Gregorio en las iglesias de Roma, por lo que queda en evidencia, en principio, que la temática no era el centro de atención del pontífice. Vale aclarar que los judíos hermenéuticos se hallan en 10 homilias del primer libro y en 9 del segundo, por lo que no se detectan diferencias sustanciales entre ambos grupos.

Los pasajes referidos a judíos ascienden a 28, si bien algunos, como los observados en la homilía XL son de gran extensión y otros, apenas menciones aisladas. Tal cifra, ciertamente, es pequeña, por lo que el análisis estadístico se encuentra al límite de la validez. A excepción de las menciones ambiguas, la distribución del tipo de referencia es similar al que observamos en las otras obras. Así, el 21% de los pasajes que se acercan a la temática son benévolos, el 11% ambiguos y el 68% hostiles. En realidad, si sumamos las referencias hostiles a las ambiguas alcanzamos un porcentaje similar (79%) al detectado en los *Moralia* (87%) y en las *Homiliae in Hiezechihalem* (82%).

En relación a la temporalidad de las referencias, en 5 oportunidades observaremos el uso del presente. En 3 de ellas, es, según demostraremos, un presente histórico, sin impacto en la realidad. Las otras 2, como también veremos, si bien pueden referir a los judíos contemporáneos a Gregorio, son eminentemente genéricas y abstractas. Huelga decir, sin embargo, que el porcentaje es notoriamente superior al de las *Homiliae in Hiezechihalem*.

¹²¹⁹ Se trata de las siguientes homilias: III, IV, VI, VII, XIV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXVII, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, LX.

Debemos recordar, como ya hemos advertido, que la proporción relativa que posee la temática hebrea en este cuerpo homilético es la menor de todas las obras exegéticas del *Consul Dei*. Se trataba de una obra de exégesis porque Gregorio tomaba una perícopa neotestamentaria –que en algunos casos involucraba a los judíos– y la analizaba. En virtud de ello, la densidad relativa de menciones a judíos, se encuentra dentro del bloque de los *Moralia*, las *Homiliae in Hiezechihalem* y la *Expositio Canticum Canticorum*. No obstante, la profundidad analítica es menor a la de otros tratados, dado que, como se ha establecido, el auditorio estaba compuesto por un número considerable de individuos no habituados a la lectura de las Sagradas Escrituras. Por tal razón, el Papa prefiere, en varias homilías, apelar a *exempla*, antes que traer a colación otros pasajes de las Escrituras para afianzar sus posiciones morales y doctrinales. A diferencia de los individuos que leerían o escucharían las *Homiliae in Hiezechihalem*, los *Moralia* o la *Expositio in Canticum Canticorum*, los oyentes de las *Homiliae in Evangelia* probablemente no conocerían al detalle los cuerpos testamentarios. Y precisamente, en tales textos, vivían los judíos hermenéuticos. Si la Biblia no era evocada, los hebreos, en la obra gregoriana, perdían relevancia.

Pasemos, ahora, a estudiar los pasajes significativos.

REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LAS *HOMILIAE IN EVANGELIA*

Judea como figura explícita

No falta, en las *Homiliae in Evangelia*, la directa referencia gregoriana a la utilización de Judea como figura para explicar una conducta errónea. Así, afirma en la homilía XXVII:

De donde bajo la figura de Judea se dice: *Su oración sea pecado*. La oración está en falta cuando aquella pide algo que prohíbe el mismo [Dios] a quien se pide¹²²⁰.

¹²²⁰ GREGORIO MAGNO, *In Ev.*, XXVII, 7, 168-170: *Vnde et sub Iudae specie dicitur: fiat oratio eius in peccato. Oratio quippe in peccato est illa petere quae prohibet ipse qui petitur*. Traducción propia. La referencia bíblica es *Salmos*, 108, 7.

Como ya hemos explicitado, este tipo de menciones no contribuye de modo significativo a constituir una imagen de los hebreos dado que la distancia con el referente judío es muy amplia. Por tal razón, no la contabilizamos al final del estudio.

Referencias benévolas

Continuando con el patrón observado en los *Moralia* y en las *Homiliae in Hiezechihalem*, los pasajes en los cuales judíos o judaísmo aparecen ponderados de modo positivo, representan una minoría del total. Los tópicos son, también, los mismos. Se ensalza el pasado de Israel, el cual es llamado, tal como habíamos visto en las *Homiliae in Hiezechihalem*, pueblo fiel¹²²¹. Aparece, nuevamente, como vehículo privilegiado de la gracia divina:

Luego, aquel antiguo pueblo hebraico que, a través de sus elegidos, en el exordio de este mundo, se afanó por honrar a Dios con recta fe y casi no cesó de trabajar en el cultivo de la viña, es representado por el trabajador, en la mañana, en la tercera, en la sexta y en la novena hora¹²²².

También en este cuerpo homilético recuerda Gregorio Magno que fueron los judíos la matriz de los apóstoles:

Por cierto, los predicadores para los infieles fueron elegidos entre los judíos; predicadores que, viniendo en la afirmación de la verdad a favor del Señor, dieron –por así decirlo– grandes ladridos contra los ladrones y bandidos¹²²³.

¹²²¹ *Ibid.*, XXXI, 8, 163-164: *Hinc rursus pisces qui pennulas non habent, ab esu fidelis populi prohibentur.* De aquí que también al pueblo fiel se prohibieron, para comer, los peces que no tienen aletas. Traducción propia.

¹²²² *Ibid.*, XIX, 1, 28-31: *Operator ergo mane, hora tertia, sexta et nona, antiquus ille et hebraicus populus designatur, qui in electis suis ab ipso mundi exordio dum recta fide Deum studuit colere, quasi non destitit in uineae cultura laborare.* Traducción propia.

¹²²³ *Ibid.*, XL, 2, 43-45: *Ex Iudaeis quippe infidelibus sancti praedicatores electi sunt, qui in assertione ueritatis contra fures latronesque uenientes, magnos pro Domino, ut ita dicam, latratus dederunt.* Traducción propia.

Otro grupo de referencias, siempre en línea con lo hasta aquí visto, se compone por los pasajes en los cuales se recuerda a la feligresía que parte de los judíos habían aceptado el mensaje cristiano. En contraste con la mayoría de las referencias de este estilo, el Papa sostiene que fue una multitud la que aceptó la fe de Cristo:

Muchos de la Judea fueron congregados a la cena del Señor, pero la multitud que creyó, del pueblo israelítico, no llenó el lugar del banquete divino. Entró una multitud de los judíos, pero todavía hay lugar en el reino, en el cual debe ser recibido un gran número de gentiles¹²²⁴.

Judíos y cristianos confluyeron, así, en un mismo redil:

Esto, hermanos, lo ven suceder cotidianamente. Que los gentiles son reconciliados, ustedes lo ven en el presente. De dos rebaños se produce uno, porque une al pueblo judaico y al gentil en una sola fe, con Pablo atestiguando, que dice: *Esta es nuestra paz, que de dos hace uno*¹²²⁵

Nótese el uso del presente en el pasaje. De todos modos, hay que resaltar que el énfasis sobre el cotidiano aparece en los gentiles que se unen al cristianismo y no en los judíos. Estos, no obstante, son considerados como parte integral de la iglesia primitiva.

Para los judíos que creyeron, el futuro es promisorio. Al enumerar a los diversos pueblos que se observarán en el juicio final, guiados por sus principales predicadores – Pablo dirigiendo al mundo, Andrés a Acaya, Juan a Asia y Tomás a India– también hay espacio para los judíos: “Allí aparecerá Pedro con la Judea convertida que llevó tras sí”¹²²⁶.

¹²²⁴ *Ibid.*, XXXVI, 8, 196-200: *Multi tales ad cenam dominicam ex Iudaea collecti sunt, sed multitudo quae ex israelitico populo credidit, locum superni conuiuii non impleuit. Intrauit iam frequentia Iudaeorum, sed adhuc locus uacat in regno, ubi suscipi debeat numerositas gentium.* Traducción propia. A diferencia de este pasaje, sostiene en IV, 1, 12-14 y en XX, 1, 8-12, que solo algunos de entre los judíos habían aceptado el mensaje.

¹²²⁵ *Ibid.*, XIV, 4, 96-100: *Hoc cotidie fieri, fratres, aspicitis, hoc reconciliatis gentibus factum hodie uidistis. Quasi ex duobus gregibus unum ouile efficit, quia iudaicum et gentilem populum in sua fide coniungit, Paulo attestante qui ait: Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum.* Traducción propia. La referencia es a *Efesios* 2, 14. Hemos traducido *uidistis* en presente por la presencia del *hodie* y porque en una serie de manuscritos aparece como *uidetis* (ver aparato crítico en ÉTAIX, R. (ed.) *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, p. 100).

¹²²⁶ *Ibid.*, XVII, 17, 394-395: *Ibi Petrus cum Iudaea conuersa, quam post se traxit, apparebit.* Traducción propia.

En resumen, las referencias benévolas al judaísmo en las *Homiliae in Evangelia* son del mismo orden que las observadas en los *Moralia* y en las homilias sobre el libro de Ezequiel. Refieren a un pueblo que había sido el elegido de Dios, a partir del cual Cristo había encarnado y difundido su mensaje. Pero, tal como en aquellas obras, la mayor parte de los pasajes son hostiles o, cuanto menos, ambiguos. Pasemos, entonces, al segundo grupo de nuestra clasificación.

Referencias ambiguas

En cuanto a las referencias ambiguas, volvemos a encontrarnos con el tópico de la sacralidad limitada de los santos en tiempos previos a la llegada de Cristo. Los santos que vivieron antes de la aparición de Jesús, afirma Gregorio, llegaron, luego de tal evento, al cielo. Antes de ello, su destino fue el reducto menos infernal del infierno:

Los que, en efecto, después de actuar con justicia, recibieron lugares, si bien tranquilos, en el infierno¹²²⁷

Vuelve a repetirse, también, la noción de que la fidelidad de Judea fue producto del temor y no de la caridad:

El beso, ciertamente, es signo de amor. Aquel pueblo infiel no dio el beso a Dios, porque no quiso amar desde la caridad a quien servía desde el temor¹²²⁸.

Judea obedeció a Dios, pero no por vocación, amor, ni voluntad, sino por el temor que este le inspiraba. El apego al monoteísmo por parte de los hebreos, deviene, en lugar de mérito, compulsión. Por otra parte, Israel es presentado, lo hemos visto también en otras

¹²²⁷ *Ibid.*, XIX, 4, 101-103: *Quos enim post peractam iustitiam inferni loca quamuis tranquilla susceperunt, eis profecto et laborasse fuit in uinea et murmurasse.* Traducción propia.

¹²²⁸ *Ibid.*, XXXIII, 6, 160-162: *Osculum quippe dilectionis est signum. Et infidelis ille populus Deo osculum non dedit, quia ex caritate eum amare noluit, cui ex timore seruiuit.* Traducción propia. El pasaje, no obstante, ha sido contabilizado como hostil dado que se encuentra inserto en un párrafo en el cual prima la violencia discursiva hacia el judaísmo. Vale la misma aclaración para la cita siguiente.

obras del *corpus*, como un pueblo que no tenía intención de llevar la palabra divina más allá de sus fronteras:

Pero se dice del fariseo: *No unguiste mi cabeza con oleo*, porque el pueblo judaico descuidó predicar, con digna alabanza, la misma potencia de la divinidad en la cual prometía creer¹²²⁹.

Volvemos a encontrarnos con el tópico de la conversión final de los judíos. El Papa, recurriendo otra vez a *Romanos* 11, 25-26, afirma:

Es de notar, hermanos, que en el fin del mundo también Judea es sumada a la fe del Redentor, con Pablo atestiguando, que dice: *Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo*¹²³⁰.

Judea, desechada y abandonada, recibirá el consuelo:

Este también clama en el desierto [referencia a la voz de Juan], porque anuncia, para la Judea abandonada y dejada de lado, el consuelo de su redención¹²³¹.

Nótese que, aunque el tópico de la salvación judía en el fin de los tiempos está presente, así como también el pasaje paulino, no aparecen referencias a Isaías ni se ponen de relieve las figuras de Elías o Enoc. Es importante, de todos modos, que en su prédica a la población Gregorio afirma que los judíos, en el fin de los tiempos, devendrían cristianos. Proveía, indirectamente, una herramienta que, como vimos, podría ser utilizada para fomentar la tolerancia. Debemos remarcar, no obstante, que la noción solo aparece en dos

¹²²⁹ *Ibid.*, XXXIII, 6, 172-175: *Sed pharisaeo dicitur: Oleo caput meum non unxisti, quia ipsam quoque diuinitatis potentiam, in qua se iudaicus populus credere spondit, digna laude praedicare neglexit.* Traducción propia. La cita bíblica es *Lucas* 7, 46.

¹²³⁰ *Ibid.*, XXII, 5, 90-95: *Notum, fratres, est quod in fine mundi ad Redemptoris fidem etiam Iudaea colligitur, Paulo attestante qui ait: Donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel saluus fieret.* La referencia bíblica pertenece a *Romanos*, 11, 25-26. En XXII, 2-3, 29-49 considera que Judea difirió entrar en la fe de Israel, connotando, de modo indirecto, la conversión en el final de los tiempos.

¹²³¹ *Ibid.*, VII, 2, 46-48: *Qui etiam in deserto clamat, quia derelictae ac destituae Iudaeae solacium* [aquí, en algunos manuscritos, aparece la palabra *suae*] *redemptionis annuntiat.* Traducción propia. Véase el aparato crítico en ÉTAIX, R. (ed.) *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, p. 47.

homilías, por lo que la idea de una conversión final de los hebreos fue escuchada apenas por quienes habían asistido en el día de la prédica, a las Iglesias en las que había hablado el pontífice. De todos modos, como vimos, la inserción de los pasajes sobre el judaísmo no respondía a una voluntad de operar sobre la realidad de los hebreos sino a la propia estructura del mensaje cristiano.

Referencias hostiles

- Apego irracional a la ley

En algunos pasajes de las *Homiliae in Evangelia* –a diferencia de otros que acabamos de ver– enfatiza Gregorio que los judíos se ciñeron al análisis literal de la ley y que, en su momento, no la practicaron correctamente:

El pueblo infiel tuvo en la boca las palabras de la Ley, pero desdeñó servir con obras. Allí, luego, arderá más, donde manifestó saber lo que no quiso hacer¹²³².

En efecto, la Ley había sido utilizada –como ya había afirmado en los *Moralia*– para la ostentación:

¿A quién? ¿A quién designa, hermanos carísimos, este rico que estaba vestido con púrpura y lino y banqueteaba espléndidamente todos los días, si no al pueblo judaico, el cual, en su vida, practicaba exteriormente el culto y utilizaba a la Ley recibida para el brillo de los ornamentos y no para la utilidad?¹²³³.

¹²³² *Ibid.*, XL, 2, 70-74: *In lingua autem amplius ardere ostenditur cum dicit: Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua, et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Infidelis populus uerba legis in ore tenuit, quae opere seruare contempsit. Ibi ergo amplius ardebit, ubi se ostendit scire quod facere noluit.* La referencia bíblica es a *Lucas* 16, 24. En XVIII, 2, 70-72 establece un vínculo indirecto entre los judíos que habían acusado a Jesús y la muerte eterna.

¹²³³ *Ibid.*, XL, 2, 16-19: *Quem, fratres carissimi, quem diues iste qui induebatur purpura et bysso et epulabatur cotidie splendide, nisi iudaicum populum signat, qui cultum uitae exterius habuit, qui acceptae legis deliciis ad nitorem usus est, non ad utilitatem?* Traducción propia.

Tenemos, aquí, un claro modelo negativo que podía aplicarse para instruir a los cristianos: la adscripción superficial a la norma y la falta de convicción religiosa. La guarda exterior de la Ley, se encontraba asociada, también, a la falta de inteligencia espiritual del pueblo judío, agravada al momento de rechazar a Cristo:

De donde también se sostiene que su madre permanece afuera cuando [Cristo] actúa como si no fuera conocida, porque claramente la Sinagoga no es reconocida por su autor, dado que, manteniendo la observancia de la Ley, perdió la inteligencia espiritual y se dedicó al cuidado exterior de la letra¹²³⁴.

En contraposición con los pasajes vistos en los *Moralia* y en las *Homiliae in Hiezechihalem* donde el Papa hacía hincapié en la rusticidad de la antigua Ley y en la dificultad de seguirla, aquí plantea no solo la superioridad de la normativa del Evangelio sino también el mayor grado de esfuerzo que se requería para seguirla:

En efecto todo lo que se dice a través de la Ley es menos que esto que es ordenado por el Señor. Aquella, por cierto, enseña a dar el diezmo; nuestro Redentor ordena que todas las cosas sean abandonadas por quienes siguen la perfección¹²³⁵.

Este tipo de afirmación, que contrasta con la mayoría de las expresadas por el propio Gregorio, así como también por la mayoría de los Padres de Iglesia, no era, tampoco, novedosa. En efecto, a través de pasajes de este estilo, se intentaba poner de manifiesto lo que la Iglesia observaba como superioridad espiritual del Evangelio; superioridad que encontraba eco en la dificultad que conllevaba su cumplimiento.

¹²³⁴ *Ibid.*, III, 1, 10-14: *Vnde et mater eius cum quasi non agnoscitur foris stare perhibetur, quia uidelicet synagoga idcirco ab auctore suo non recognoscitur, quia legis obseruationem tenens, spiritalem intellectum perdidit et sese ad custodiam litterae foris fixit.* Traducción propia. Gregorio se encuentra estudiando Mateo 12, 46-50, versículos en los cuales María y “los hermanos de Cristo” se presentan frente a Jesús y este afirma que su verdadera familia es la de sus discípulos. Sobre la falta de entendimiento de Judea al momento del arribo de Cristo, también XXIX, 10, 202-207.

¹²³⁵ *Ibid.*, XL, 9, 318-321: *Minus est enim quidquid per legem dicitur, quam hoc quod per Dominum iubetur. Illa enim dari decimas praecipit, Redemptor uero noster ab his qui perfectionem sequuntur omnia dimitti iubet.* Traducción propia.

- Incredulidad

El *Consul Dei*, en su prédica al pueblo, no ahorra epítetos negativos hacia los hebreos. Calificativos que se adhieren a los judíos hermenéuticos, dado que, tampoco aquí, hay referencias directas a los judíos contemporáneos al obispo de Roma.

Ya antes de la llegada de Cristo, los judíos habían dudado de la palabra divina:

En efecto el Señor resucitó de los muertos, pero el pueblo judaico, que no quiso creer en Moisés, desdeñó también creer a quien resucitó de los muertos¹²³⁶.

Nuevamente, la incredulidad de Israel ante Cristo había sido ya vislumbrada anteriormente. Así, la conducta frente a Jesús no era novedosa sino que se insertaba en la ya multiseccular tendencia hebrea a dudar de Dios. Este se había visto obligado, razona Gregorio, a incentivar a los hebreos prometiendo una tierra:

¿Por qué esto? Para que, mientras recibiera algo cercano, aquel creyera con más confianza en lo que pudiera escuchar de más lejos. En efecto, el pueblo carnal, si no recibía cosas pequeñas, no creía en las grandes¹²³⁷.

Nos viene a la mente, al leer el pasaje, la propia política implementada por Gregorio frente a los colonos judíos de Sicilia. ¿Pudo haber pensado el pontífice en este tipo de explicaciones al momento de ofrecer un incentivo material a los colonos que se convirtieran? Es posible dado que, como hemos visto, él mismo conocía las limitaciones de tal acercamiento –en el corto plazo– pero concebía los efectos en la segunda generación. No obstante, debemos conceder que el trasvase entre el plano exegético y el político, como

¹²³⁶ *Ibid.*, XL, 2, 107-109: *Ex mortuis enim Dominus resurrexit, sed iudaicus populus, quia Moysi credere noluit, ei etiam qui resurrexit ex mortuis credere contempsit.* Traducción propia.

Citas bíblicas a partir de las cuales Gregorio remarca el malestar divino con Israel, en tiempos previos a Cristo, en XXVII, 8, 174-177.

¹²³⁷ *Ibid.*, XXXII, 6, 188-191: *Cur hoc? Vt dum esset aliquid quod e vicino perciperet, illud iam fidelius crederet quod de longinquo audire potuisset. Carnalis etenim populus si parua non acciperet, magna non crederet.* Traducción propia. En XXXIII, 6, 147-158 considera que ni siquiera había cumplido con las ordenanzas externas de la norma.

estamos viendo, no es mecánico y que esta ponderación de Israel se relaciona con la visión negativa que se debía construir sobre él, con el fin de explicar su rechazo a Jesús en el devenir histórico.

Frente al propio Cristo, los judíos no habían entendido los sucesos. La Sinagoga se había negado a recibirlo:

Vio presente y rechazó al que durante largo tiempo había profetizado;
despreció que fuera hombre¹²³⁸.

Un pasaje interesante, en esta línea, aparece en la homilía XVIII cuando Gregorio realiza la exégesis de *Juan 8, 52*, versículo en el cual los judíos, argumentando que Abraham y los profetas habían muerto, cuestionaban a Cristo por afirmar que nadie que siguiera sus palabras probaría la muerte:

De donde, pareciendo que veneran a Abraham y a los profetas, los prefieren a la misma Verdad. Pero a nosotros, a través del razonamiento, se nos muestra abiertamente que quienes no conocen a Dios, adoran a sus siervos falsamente¹²³⁹.

El obispo de Roma utiliza el presente. Pero estamos, nuevamente, ante el uso del presente histórico, dado que no hay referencias directas a los judíos de su tiempo. En efecto, la mención es abstracta y se encolumna en la exégesis del versículo joánico. Insistimos, una vez más, en que no puede ser descartado que una parte del auditorio interpretara que el Papa estuviera refiriendo a sus vecinos judíos de la Roma del siglo VI.

Entre los calificativos, aplicados al pueblo judío que se detectan en estas homilías, resaltan la infidelidad¹²⁴⁰, la incredulidad¹²⁴¹, la falta de fe¹²⁴², la carnalidad¹²⁴³ y la

¹²³⁸ *Ibid.*, XXII, 2-3, 45-47: *Quem diu longeque prophetauit, praesentem uidit et renuit, hominem esse despexi.* Traducción propia.

¹²³⁹ *Ibid.*, XVIII, 2, 67-77: *Vnde et ipsi Veritati eundem Abraham et prophetas quasi uenerantes praeferunt. Sed aperta nobis ratione ostenditur quia qui Deum nesciunt, Deo quoque famulos falso uenerantur.* Traducción propia.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, VI, 1, 26-40: *Sed infidelium mens graue in illo scandalum pertulit, cum eum et post tot miracula morientem uidit.* Pero la mente de los infieles [se refiere a los judíos] llegó, en relación a Aquel, al escándalo, cuando lo vio morir, después de tantos milagros. Traducción propia. Otros pasajes donde se mencione la

soberbia¹²⁴⁴. Ninguna de las acusaciones, como se ve, se realiza sobre el colectivo hebreo de tiempo gregoriano sino que se aplica a los judíos que recorren las páginas de la Biblia.

Consideramos necesario presentar un pasaje en el cual el obispo de Roma resalta la carnalidad de Israel:

El rico, puesto en los tormentos, dice tener cinco hermanos, porque del mismo modo, el soberbio pueblo judío, que ya en gran parte fue condenado, supo que los secuaces suyos que dejó en la tierra se dedicaron a los cinco sentidos del cuerpo¹²⁴⁵.

¿A quienes se refiere Gregorio con los secuaces? ¿A los judíos de su tiempo o a los cristianos que sucumbían ante los placeres carnales? La interpretación deja lugar a la ambigüedad aunque creemos, en base al propio desarrollo del texto, que se refiere a los judíos hermenéuticos y no a los históricos.

Podemos mencionar, por último, un pasaje en el cual, además del tópico –que veremos luego– del ingreso de la gentilidad en lugar de Israel, se observa una posible vinculación entre los judíos y el carácter animal:

Luego, ¿qué es designado por Juan si no la Sinagoga? ¿Qué por Pedro si no la Iglesia? Y que no parezca maravilloso que por la menor se nombre a la Sinagoga y por la mayor a la Iglesia, porque aunque la Sinagoga es anterior en el culto a Dios que la Iglesia de los gentiles, sin embargo, con los siglos, en la experiencia, primero está la multitud de gentiles que la

infidelidad de los judíos: XXXIII, 6, 147-158; XXXVIII, 4, 83-87; XL, 2, 70-74. Como turba infiel en XXI, 7, 122-136. Judíos como réprobos, en XVIII, 2, 67-77.

¹²⁴¹ *Ibid.*, XX, 9, 183-187: ... *Ipsa per se Veritas Iudaeis non credentibus dicit*. ...la Verdad dice por sí misma a los judíos que no creen... Traducción propia.

¹²⁴² *Ibid.*, XX, 1, 12-18: *Quia autem gentilitas colligenda erat et Iudaea pro culpa perfidiae dispergenda*... Dado que la gentilidad debía ser reunida y la Judea, por culpa de su perfidia, dispersada... Traducción propia. Otros pasajes donde se refiera al término *perfidia* en relación a los judíos: XX, 3, 54-58; XX, 9, 163-179; XXI, 7, 143-149; XXXIII, 6, 147-158. En XXI, 7, 143-149, la falta de fe de los judíos es asimilada, en la historia de Sansón, a los filisteos.

¹²⁴³ *Ibid.*, XXXII, 6, 186-197. Véase el pasaje en nota n. 1237. Otra referencias a la carnalidad de Israel en XL, 2, 103-111.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, XXIX, 2, 41-46; XL, 2, 16-34 y 103-111. Sobre la dureza de los judíos: XVIII, 5, 137-140.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, XL, 2, 95-98: *In tormentis autem diues positus quinque fratres habere se perhibet, quia superbus idem iudaicus populus, qui ex magna iam parte damnatus est, sequaces suos quos super terram reliquit, quinque sensibus corporis deditos nouit*.

Sinagoga, con Pablo atestiguando, quien dice que: *No es primero el espiritual sino el animal*. Por Pedro, el mayor, entonces, se significa la Iglesia de las gentes; por el menor, Juan, la Sinagoga de los judíos¹²⁴⁶.

Claro está que la comparación es opaca y el vínculo entre animalidad y judaísmo es trazado de modo sutil e indirecto, dando lugar, incluso, a interpretaciones alternativas. En última instancia, se relaciona con la carnalidad adscripta al pueblo judío, así como también a la acusación sobre su falta de inteligencia espiritual.

- Cómplices en el deicidio y perseguidores

Hemos considerado, al presentar las *Homiliae in Evangelia*, que el discurso aquí plasmado fue aquel que escuchó la población de Roma. En relación al tópico del deicidio, Gregorio afirmó, en plena Pascua, lo siguiente:

Pero como los judíos distinguieran que Este [Cristo] no descendía de la cruz frente a sus insultos, como lo vieran muerto, creyeron que lo habían vencido y se alegraron como si hubieran extinguido el nombre de Aquel. Pero he aquí que el nombre de quien la turba infiel creyó que había extinguido, creció por el mundo desde de la muerte. Y la que se alegraba del occiso, se lamenta del muerto, porque conoció, por la pena, que este había alcanzado la gloria¹²⁴⁷.

Como ya hemos mencionado, James Parkes se había imaginado el momento en el cual Gregorio interrumpía el dictado de un pasaje virulento frente a los judíos para ordenar la escritura de una epístola en la cual exigía a un obispo una actitud moderada ante tal

¹²⁴⁶ *Ibid.*, XXII, 2-3, 29-37: *Quid ergo per Iohannem nisi synagoga, quid per Petrum nisi ecclesia designatur? Nec mirum esse uideatur quod per iuniorum synagoga, per senioreum uero ecclesia signari perhibetur, quia etsi ad Dei cultum prior est synagoga quam ecclesia gentium, ad usum tamen saeculi prior est multitudo gentium quam synagoga, Paulo attestante, qui ait quia non prius quod spiritale est, sed quod animale. Per senioreum ergo Petrum significatur ecclesia gentium, per iuniorum Iohannem synagoga Iudaeorum.* Traducción propia. El pasaje paulino mentado por Gregorio corresponde a I Corintios 15, 46.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, XXI, 7, 122-136: *Sed cum Iudaei hunc ad insultationes suas de cruce descendere minime cernerent, cum morientem uiderent, eum se uicisse crediderunt, nomen illius se quasi exstinxisse gauisi sunt. Sed ecce de morte nomen eius per mundum creuit, ex qua hoc infidelis turba exstinxisse se credidit; et quae gaudebat occisum, dolet mortuum, quia hunc ad suam gloriam cognoscit peruenisse per poenam.* Traducción propia.

grupo. En este caso, el contraste es aún más marcado. En el clímax de la emocionalidad cristiana, el Papa hace notar al auditorio que los judíos habían luchado por eliminar a Cristo y se habían alegrado al imaginar su supuesta muerte.

Nuevamente, no estamos ante una referencia directa ni se acusa a los judíos del deicidio. Pero, aunque no formulado de modo explícito, los hebreos sí aparecen involucrados en la muerte de Cristo, manifestando, incluso, alegría ante la crucifixión. La referencia es más directa que las que vimos tanto en los *Moralia* como en las *Homiliae in Hiezechihelam*. ¿Es posible que Gregorio, un individuo lúcido, haya pasado por alto el probable efecto que generaría en algunos individuos una acusación tan explícita? Sobre este aspecto nos extenderemos en las conclusiones.

En otros pasajes, también se enfatiza la actitud de los judíos en tanto perseguidores y agresores de Cristo. En un pasaje de la homilía XVI, la culpabilidad del deicidio es desplazada pero la de la persecución, explicitada:

Ciertamente, el diablo es la cabeza de todos los inicuos, y todos los inicuos son los miembros de esa cabeza. ¿Acaso Pilatos no fue miembro del diablo? ¿Acaso no fueron miembros del diablo los judíos que persiguieron y los soldados que crucificaron?¹²⁴⁸

La vinculación entre los hebreos y la persecución de los apóstoles apenas aparece en esta obra. De hecho, el único pasaje que trata el tema es indirecto ya que menciona a los infieles en general por lo que no puede ser adscripto a los judíos¹²⁴⁹.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, XVI, 1, 10-15: *Certe iniquorum omnium diabolus caput est, et huius capitis membra sunt omnes iniqui. An non diaboli membrum Pilatus? An non diaboli membra Iudae persequentes et milites crucifigentes fuerunt?* Traducción propia. En XVIII, 5, 130-134 recuerda cuando los judíos, según la biblia, quisieron apedrear a Cristo en Juan 8, 59.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, XXXVIII, 4, 83-87: *Quia igitur praedicatores dominicae incarnationis missi persecutionem ab infidelibus, et prius prophetae, et postmodum sancti apostoli pertulerunt, inuitatis et uenire nolentibus dicitur: Tauri mei et altilia occisa sunt et omnia parata.* Porque consecuentemente los predicadores de la encarnación del Señor que fueron enviados –primero como profetas, luego como santos apóstoles– sufrieron la persecución llevada a cabo por los infieles, se dice de los invitados que no quieren venir: *Mis toros y engordados fueron matados y todas las cosas están listas.* Traducción propia. La referencia es a Mateo 22, 4.

- Israel manipulado

A diferencia de lo que observamos en los *Moralia* y en las *Homiliae in Evangelia*, no se detectan, en la obra, referencias al clero judío en tiempos de Cristo. Apenas se registran, como hemos visto, menciones a los fariseos, aunque estas son genéricas y aquellos no aparecen como responsables de la acción de Israel.

El diablo, sí, vuelve a ser vinculado a los judíos, como vimos en un pasaje que traducimos de la homilía XVI¹²⁵⁰. Recordemos que esta noción del diablo como cabeza de los malvados y los judíos como miembros de aquel, ya había sido formulada por Gregorio en los *Moralia* aunque en tal ocasión el pasaje involucraba a los principales de los sacerdotes y no al pueblo en su conjunto¹²⁵¹. Es de hacer notar, por un lado, que, si consideramos la ausencia a menciones sobre la manipulación del pueblo por parte de los sacerdotes y que solo en una ocasión se vincula la actitud de los judíos con el diablo, podemos considerar que en las *Homiliae in Evangelia* el pueblo judío en su totalidad no aparece exculpado como podía verse, al menos en algunas oportunidades, en los *Moralia* o en las *Homiliae in Hiezechihalem*. Huelga decir, sin embargo, que la cantidad de referencias en las *Homiliae in Evangelia* es proporcionalmente menor, por lo que algunos temas aparecerían menos representados, por la mera escasez de pasajes sobre la problemática judía.

- Responsabilidad de Israel

En relación a la acción divina sobre el propio Israel, solo en un sitio Gregorio deja entrever que el rechazo de Cristo por parte de Judea había sido previsto por Dios. Analizando los muy estudiados versículos de *Mateo* 10, 5-6 (“No toméis el camino de los gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos, dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel”) afirma:

¹²⁵⁰ *Ibid.*, XVI, 1, 10-15. Véase, para el pasaje, la nota n. 1248

¹²⁵¹ Véase la nota n. Para la traducción, véase la nota 1109.

Aunque inferimos esto acerca del objetivo de la acción: que primero quiso que sea predicado solo a Judea y luego a todas las gentes, de modo que mientras aquella, llamada, rechazara ser convertida, los santos predicadores realizaran el llamado de los gentiles hasta que la predicación de nuestro Redentor, rechazada por los propios, alcanzara, como extraños, a los pueblos gentiles y así, lo que se hacía como testimonio para Judea, fuera en incremento de la gracia de los gentiles. También había quienes, de Judea, debían ser llamados y, de los gentiles, no debían serlo¹²⁵².

No debe perderse de vista, sin embargo, que en estas líneas Gregorio enfatiza que Dios conocía lo que sucedería pero no exculpa al pueblo judío, dado que, según el planteo que hace, Dios conocía la reacción que tendría Israel pero no había influenciado –al menos no lo dice el Papa– en la conducta de Israel.

- Castigos

También en las *Homiliae in Evangelia* se menciona el aparente estado de los judíos luego de la caída del templo, signo para los cristianos del castigo recibido luego de la negativa a Jesús. Se resalta, así, la pérdida del lugar especial que poseía Judea en el plan divino: “Judea, por el error de su falta de fe, perdió aquello de donde se envanecía”¹²⁵³. En efecto, como vimos en un pasaje ya citado, su propio autor ya no reconocía a la Sinagoga¹²⁵⁴. Incluso los patriarcas, desde el más allá, condenaban a su pueblo:

He aquí, en efecto, que Abraham llama hijo al que, sin embargo, no libera del tormento. Porque los padres fieles que precedieron al pueblo infiel, dado que consideran que muchos se desviaron de su fe, no rescatan de los

¹²⁵² GREGORIO MAGNO, *In Ev.*, IV, 1, 6-14: *Nisi hoc quod ex facti fine colligimus, quia prius soli Iudaeae uoluit, et postmodum cunctis gentibus praedicari, ut dum illa conuerti uocata renueret, praedicatores sancti ad uocationem gentium per ordinem uenirent, quatenus Redemptoris nostri praedicatio a propriis repulsa, gentiles populos quasi extraneos quaereret, et quod Iudaeae fiebat in testimonium, hoc gentibus gratiae esset incrementum. Erant etiam tunc qui de Iudaea uocandi essent, et de gentibus uocandi non essent.* Traducción propia.

¹²⁵³ *Ibid.*, XX, 3, 57-58: *... et Iudaea per errorem perfidiae hoc unde tumebat perdidit.* Traducción propia.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, III, 1, 10-14. Para el pasaje en cuestión remitimos a la nota n. 1234.

tormentos a través de la compasión a los que, sin embargo, reconocen por la carne como hijos¹²⁵⁵.

Las consecuencias de dar la espalda a Cristo, además del relevo realizado por la gentilidad, son severas: Judea debía ser dispersada.

Dado que la gentilidad debía ser reunida y la Judea, por culpa de su falta de fe, dispersada¹²⁵⁶.

Pero la dispersión no representaba el único castigo. Realizando la exégesis de la parábola sobre Lázaro, Gregorio habla de una condena futura. Ya hemos tratado el pasaje pero es necesario volver a repetirlo, ampliado:

Se muestra que arde más en la lengua cuando dice: *Envíame a Lázaro para que moje el extremo de su dedo en agua y así refresque mi lengua, porque soy atormentado en esta llama*. El pueblo infiel tuvo en la boca las palabras de la Ley, pero desdeñó servir con obras. Allí, luego, arderá más, donde manifestó saber lo que no quiso hacer¹²⁵⁷.

Este pasaje, que menciona una condena eterna se contradice con las más numerosas ocasiones –incluso dentro de estas homilías– en las cuales el Papa habla de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos. No es necesario, insistimos, buscar coherencia en el mensaje gregoriano en relación a los hebreos. En cada momento de su exégesis, el obispo utilizaba las herramientas de las que disponía y, dado que la problemática judía no era su eje rector, es lógico que aparezcan inconsistencias en su prolífica obra.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, XL, 2, 91-95: *Ecce enim Abraham filium uocat, quem tamen a tormento non liberat, quoniam huius infidelis populi praecedentes patres fideles, quia multos a sua fide deuiasse considerant, eos nulla compassione a tormentis eripiunt, quos tamen per carnem filios recognoscunt*. Traducción propia.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, XX, 1, 12-18: *Quia autem gentilitas colligenda erat et Iudaea pro culpa perfidiae dispergenda*. Traducción propia. Judea abandonada en VII, 2, 46-48.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, XL, 2, 70-74: *In lingua autem amplius ardere ostenditur cum dicit: Mitte Lazarum ut intinguat extremum digiti sui in aqua, et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Infidelis populus uerba legis in ore tenuit, quae opere seruare contempsit. Ibi ergo amplius ardebit, ubi se ostendit scire quod facere noluit*. Traducción propia. La referencia bíblica es a Lucas 16, 24. En XVIII, 2, 70-72 establece un vínculo indirecto entre los judíos que habían acusado a Jesús y la muerte eterna.

- La heredera: la gentilidad

La gentilidad, de la cual Gregorio se reconoce, también en las *Homiliae in Evangelia*, heredero¹²⁵⁸, ha ocupado el lugar de los judíos, quienes ni siquiera pueden reclamar la descendencia de Abraham:

Si, consecuentemente, nosotros a través de la fe en Cristo, ya aparecemos como la simiente de Abraham, los judíos, a causa de su falta de fe, cesaron de ser hijos de Abraham¹²⁵⁹

Los hebreos, que habían poseído la Ley fueron superados por la otrora pecadora gentilidad:

¿A quién, pues, designa el fariseo que presume de su falsa justicia si no al pueblo judaico? ¿A quién la mujer pecadora si no a la gentilidad convertida, implorando y arrojándose a los pies del Señor?¹²⁶⁰

El contraste es claro. Judea fue abandonada y la gentilidad ingresó a la Fe:

A través de tales palabras, ¿qué otra cosa nos señala si no que congrega a muchos de la gentilidad que siguen sus órdenes y no reconoce a Judea, de cuya carne fue engendrado?¹²⁶¹

En la homilía XXXIII, Gregorio desliza una referencia en presente sobre la perturbación que generaba en Judea el avance de los gentiles:

¹²⁵⁸ Ejemplos de ello en *Ibid.*, XIV, 5, 95: *Qui ex gentili populo uenimus...* Quienes venimos del pueblo gentil. Traducción propia. También en XXIX, 2, 41-46.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, XX, 9, 163-179: *Si igitur nos per fidem Christi Abrahae iam semen existimus, Iudaei propter perfidiam Abrahae filii esse desierunt.* Traducción propia. Otros pasajes donde se pondere positivamente a la gentilidad en detrimento de Israel: III, 1, 7-14; IV, 1, 1-25; XX, 1, 12-18; XX, 3, 54-58; XX, 9, 163-179; XXII, 2-3, 29-49; XXIX, 2, 41-46; XXXIII, 6, 159-175; XXXVI, 8, 196-200; XL, 2, 16-34.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, XXXIII, 5, 104-106 *Quem namque pharisaeus de falsa iustitia praesumens nisi Iudaicum populum, quem peccatrix mulier, sed ad uestigia Domini ueniens et plorans, nisi conuersam gentilitatem designat?* Traducción propia.

¹²⁶¹ *Ibid.*, III, 1, 7-10: *Quibus nobis uerbis quid aliud innuit, nisi quod obsequentes iussionibus suis multos ex gentilitate colligit, et Iudaeam, ex cuius carnem est genitus, non agnoscit?* Traducción propia.

Pero el fariseo ve esto y envidia, porque cuando el pueblo judaico observa que la gentilidad predica a Dios, se consume en su propia malicia¹²⁶².

Es necesario reflexionar, una vez más, sobre el tipo de presente al que apela Gregorio en una mención de este estilo. Ciertamente dice explícitamente que el pueblo judío observa a la gentilidad y se consume en su malicia. Pero también es cierto que la referencia es genérica y, dado que está atada a la figura del fariseo, podría referir, incluso, al propio tiempo bíblico.

Completamos, con esta serie de tópicos, los pasajes en los cuales Gregorio habló a la población sobre el judaísmo en general y sobre los judíos en particular. Extraigamos, ahora, algunas conclusiones de la prédica del hombre de Roma.

LOS JUDÍOS EN LAS HOMILIAE IN EVANGELIA: CONCLUSIONES

¿Cómo fueron los judíos hermenéuticos que Gregorio presentó a los distintos habitantes de Roma en sus *Homiliae in Evangelia*? La imagen de los hebreos, aquí no hay diferencia entre auditorios, fue igual de negativa que la observada en obras más profundas del Papa. Los judíos bíblicos que nos presenta Gregorio fueron incrédulos, infieles y actuaron en pos de matar a Cristo. El obispo de Roma, que buscaba aplacar la ira contra los hebreos en algunos hombres de Iglesia y en parte de la población, no modificó la imagen que presentó de aquellos en la prédica al pueblo.

Una diferencia con el resto de las obras gregorianas que incurrieron en la exégesis, en la que debemos insistir, es el menor interés que se detecta en las *Homiliae in Evangelia* respecto de la problemática judía. En menos de la mitad de los discursos destiló el Papa alguna referencia sobre los hebreos y nunca lo hizo refiriendo a los que habitaban en la Roma de su tiempo. Este menor interés relativo, puede mensurarse, indirectamente, a través de la *ratio* que hemos establecido en el apartado destinado al análisis cuantitativo. También es válido aclarar que en ninguno de los *exempla* que utiliza Gregorio, aparecen los judíos.

¹²⁶² *Ibid.*, XXXIII, 6, 147-149: *Sed hoc pharisaeus uidet et inuidet, quia cum iudaicus populus gentilitatem Deum praedicare conspicit, sua apud se malitia tabescit.* Traducción propia.

El hecho nos recuerda que solo 1 de 200 narraciones registradas en los *Dialogi* los mencionan.

Los tópicos utilizados por Gregorio para tratar el tema mosaico son muy parecidos a los que detectamos, tanto en el otro cuerpo homilético, como en los *Moralia*. Más aún, las proporciones relativas con las que usa cada uno de los *topoi* son llamativamente similares. La única diferencia, notable, es la gran cantidad de oportunidades en las cuales la gentilidad es mencionada como reemplazante de la imperfecta Judea. En efecto, si era uno de los aspectos más tratados en las *Homiliae in Hiezechihalem*, lo es mucho más en las homilías sobre el Evangelio.

La temática del deicidio y de la persecución aparecen representadas en una proporción similar a la de las otras obras, aunque debe tenerse en cuenta, como vimos, que la referencia al rol de los judíos en la muerte de Cristo, pronunciada durante la Pascua, no solo es la más virulenta de las presentes en todo el *corpus* gregoriano sino que su alcance se agrava por el momento litúrgico. Nos hemos preguntado si Gregorio no era consciente del potencial efecto de tal tópico en la población de su ciudad, precisamente en tiempos de la Pascua. Sin dudas, el obispo de Roma conocía la peligrosidad de la acusación, aunque sea tangencial, del deicidio. No obstante, tal noción encontraba eco, no solo en la patrística sino también en los evangelios. Elidirla, analizando una perícopa neotestamentaria, era verdaderamente difícil. Y si bien el *Consul Dei* optó por utilizarla acorde a la necesidad de apelar a tal utillaje, tampoco lo hizo con gran énfasis, reflejando el *topos* solo en una homilía e, insistimos, sin acusar abiertamente a los judíos contemporáneos.

En relación a la visión de la Ley, solo en las *Homiliae in Evangelia* aparece esta como más fácil de cumplir que la normativa neotestamentaria. En ningún momento se recuerda, como en los *Moralia*, la rusticidad de la Ley mosaica. Una hipótesis que se podría establecer es que aquí tuviera Gregorio un interés en presentar al pueblo las exigencias del cristianismo como superiores –en el sentido de mayor complejidad– a las judías, con el fin de restar sacralidad y misterio a las costumbres judías. Se podría imaginar, también, que eso se realizaba con el fin de evitar la atracción que un cristiano podía sentir frente a las leyes judaicas. No obstante, estamos ante un pasaje aislado que puede ser comprendido, simplemente, en el esquema gregoriano tendiente a desacreditar la vieja norma, de uno u otro modo, para enaltecer las posteriores tradiciones impuestas por el cristianismo.

Aunque el diablo sí aparece mencionado, al igual que en las otras obras, como impulsor de la actitud de los hebreos, tanto el anticristo como el sacerdocio judío no surgen como protagonistas de la manipulación del pueblo, como si habíamos visto en los *Moralia* y en las *Homiliae in Hiezechihelam*.

Por último, la relación entre menciones hostiles entre las primeras 20 homilias y las segundas, es muy similar¹²⁶³. De este modo, aunque aceptáramos, con Meyvaert, que la espontaneidad gregoriana se refleja en el segundo cuerpo, no podríamos afirmar que el Papa, cuando debió improvisar –si es que efectivamente lo hizo– esbozó otra perspectiva frente a los judíos que al momento de escribir.

Ya nos hemos expedito sobre la relación entre el auditorio de la obra y las referencias a los hebreos. Frente a un público heterogéneo que incluía a individuos con un nivel de cristianización bajo, Gregorio analizó el texto evangélico de modo superficial, desde una orientación pedagógica que priorizaba la utilización de *exempla* y ponía en segundo plano la exégesis compleja. Suena redundante, pero en una obra donde la hermenéutica ocupa un espacio secundario, los judíos hermenéuticos también retroceden.

Pero más allá de la escasa presencia de los hebreos teológicos en las *Homiliae in Evangelia*, existe un hecho claro que no debe ser soslayado: un individuo práctico como Gregorio, no se refirió a los judíos de su tiempo al momento de comunicarse con la población de su ciudad. No lo hizo ni para fomentar la concordia, ni para evitar la influencia de judaísmo, acciones que sí había emprendido, en casos puntuales, a través de sus epístolas. Gregorio Mango no consideró necesario hablar de los peligros del judaísmo a su feligresía porque, tal como demuestra su *Registrum*, la religión judía no representaba un problema central en su cosmovisión. Los judíos de Roma, por su parte, tampoco constituían una amenaza para la fe de los cristianos de la ciudad. Al Papa solo importaba el comportamiento de los cristianos. No buscaba evangelizar a los hebreos de su ciudad ni consideraba necesario hostigarlos discursivamente para alejar a sus feligreses de potenciales influencias. Si utilizó tópicos antijudíos, fue por la necesidad de apelar a

¹²⁶³ En las primeras 20 homilias se registran 9 menciones hostiles, 2 ambiguas y 4 benévolas. En el segundo conjunto 10 hostiles, 1 ambigua y 2 benévolas. Aunque se puede detectar una ligera diferencia en relación a un mayor grado de virulencia en el segundo cuerpo, la disparidad es muy pequeña como para elaborar conclusiones.

modelos negativos, provistos por la Biblia y la patrística, con el fin de aleccionar a los cristianos de su ciudad sobre qué se debía hacer y qué no.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA *EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM*.

LA *EXPOSITIO IN CANTICUM CANTICORUM*

Entramos, nuevamente, en una obra cuya autoría ha sido debatida. Más aún, solo nos ha llegado un fragmento de la *Expositio in Canticum Canticorum*, texto que, según la mayoría de los autores, era más extenso¹²⁶⁴. Debemos tener en cuenta, por tanto, que estamos ante un escrito brevísimo que representa solamente el 0.75% del total de la *corpus* gregoriano. Ello ha llevado, indirectamente, a un escaso interés, lo que se refleja en los relativamente pocos trabajos que se le han dedicado.

Si bien, en la actualidad, existe consenso sobre la paternidad gregoriana, aún se debate sobre los canales a través de los cuales las palabras del obispo cristalizaron en la *Expositio*. Es que, ciertamente, Gregorio nunca publicó el trabajo, que nació en forma de homilías pronunciadas, seguramente, ante un público selecto¹²⁶⁵. Tal realidad explica, a su vez, su ausencia en las listas provistas por el *Liber pontificalis* y en la recensión de Isidoro de Sevilla. La *Expositio* tampoco fue mencionada por Pablo Diácono ni por Juan Diácono. Para complicar el panorama, una versión medieval que completaba el texto gregoriano, circuló bajo el nombre del obispo de Roma. Pero tal aspecto fue solucionado en 1929 con el brillante trabajo de Bernard Capelle que estableció, a través de un concienzudo estudio sobre los manuscritos, cuál había sido el texto original¹²⁶⁶. Hasta el 2011 se habían detectado 176 ejemplares; cifra menor a la de otras obras gregorianas aunque, de todos

¹²⁶⁴ DELCOGLIANO, M., *Gregory the Great. On the Song of the Songs*, Cistercian Publications, Kentucky, 2012, pp. 43 ss. El autor usa como elemento probatorio, también, la carta de Columbano en la cual pedía a Gregorio pasajes del comentario que hoy día no existen. Resalta, además, el final abrupto del texto, por lo que, insiste, estaríamos ante un fragmento. Véase también, para un análisis general de la obra, VANNINI, M., “*Homiliae II in Canticum Canticorum*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia, op. cit.*, pp. 81-89.

¹²⁶⁵ GUGLIEMMETTI, R., “*Expositio in canticum canticorum*”, en CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana, op. cit.*, pp. 141-144.

¹²⁶⁶ CAPELLE, B., “Les homélies de saint Grégoire sur le cantique”, *Revue Bénédictine*, v. 41, 1929, pp. 204-217.

modos, importante¹²⁶⁷. Como bien señala Leonardi, ya para el siglo IX se encontraba solo el fragmento que llegó hasta el presente, por lo que el truncamiento debió ser temprano¹²⁶⁸.

Ahora bien, el propio Gregorio dio un indicio en la epístola XII, 6, cuando sugirió que el abad Claudio había sido parte de la constitución del texto. Decía el pontífice:

Además, el mismo carísimo Claudio, hijo mío en un tiempo, me había escuchado hablando de los *Proverbios*, del *Cantar de los cantares*, de los Profetas, de los *Libros de los reyes* y del *Heptateuco*. Como yo no los pude transcribir a causa de mi enfermedad, el mismo [Claudio] las dictó acorde a su sentido para que no se perdieran en el olvido y, en un tiempo adecuado, me las trajera y fueran dictadas con enmiendas. Pero cuando me fueron leídas, descubrí que el sentido de las cosas que había dicho, había sido, en modo grandemente dañino, cambiado¹²⁶⁹.

A continuación, Gregorio exigía que los textos producidos por Claudio le fueran enviados de Rávena a Roma. No obstante, como dijimos, la mayoría de los autores coincide en que Gregorio nunca retomó la escritura (recordemos que la epístola mencionada data del 602, dos años antes de su muerte). Ahora bien, la pregunta es: ¿Aquello que llegó a nosotros es la edición de Claudio o la primera versión, captada por los notarios y no revisada por aquél? En caso de considerar que fue la mano de Claudio la que dio los últimos retoques, ¿en cuánto afectó el sentido original dado por Gregorio Magno?

Las respuestas a tales interrogantes no son simples y han variado de autor en autor. Paul Meyvaert optó por la segunda solución propuesta, al considerar que contamos, al día

¹²⁶⁷ Pierre-Patrick Verbraken realizó, sin dudas, uno de los mejores trabajos de edición en base a un importante número de manuscritos. Fue, de hecho, editor de la obra para el *Corpus Christianorum*. VERBRAKEN, P. (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum, op. cit ; Ibid.*, “La tradition manuscrite du commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine*, v. 73, 1963, pp. 277-288 ; *Ibid.*, “Un nouveau manuscrit de commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des cantiques”, *Revue Bénédictine*, v. 75, 1965, pp. 143-145. En cuanto al trabajo sobre los manuscritos, véase también a MEYVAERT, P., “A New Edition of Gregory the Great’s Commentaries on the Cantic and I Kings”, *Journal of Theological Studies*, v. 9, 1968, pp. 215-225.

¹²⁶⁸ LEONARDI, C. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici, op. cit.*, p. VII.

¹²⁶⁹ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 31-42: *Praeterea quia isdem carissimus quondam filius meus Claudius aliqua me loquente de prouerbiis, de canticis canticorum, de prophetis, de libris quoque regum et de eptatico audierat, quae ego scripto tradere prae infirmitate non potui, ipse ea suo sensu dictauit, ne obliuione deperirent, ut apto tempore haec eadem mihi inferret et emendatius dictarentur. Quae cum mihi legisset inueni dictorum meorum sensum ualde inutilius fuisse permutatum*. Traducción propia.

de hoy, con el material de los notarios y no con la edición de Claudio. El inglés basaba su tesis en aspectos del texto que denotaban la oralidad original; marcas que habían sido borradas en los *Moralia* y morigeradas en las *Homiliae in Hiezechihelam*¹²⁷⁰. En cambio, otros autores, como Capelle, apoyándose en la mentada epístola, sostenían que sí había sido Claudio el último en operar sobre el texto que hoy tenemos¹²⁷¹. Leonardi, por su parte, prefería considerar que Gregorio había alcanzado a realizar algunas enmiendas¹²⁷².

En cuanto a nosotros, consideramos persuasivos los argumentos de Meyvaert. Además, incluso si aceptáramos que Claudio tuvo algo que ver en la constitución del texto, no se podría negar que lo hizo a partir de material gregoriano. Ciertamente es que Gregorio había manifestado enojo en relación a la edición; no obstante, como vimos, era un hombre obsesivo que podía alterarse por cambios mínimos. En virtud de ello, analizaremos las escasas referencias al judaísmo presentes en la *Expositio*, teniendo en cuenta, claro está, no solo este aspecto sino también la cantidad limitada de evidencia a la hora de compararla con otras obras del pontífice.

Pero antes de entrar al tema judío, debemos hacer algunas consideraciones sobre el contenido de esta obra gregoriana en general. Si bien existían algunas tentativas dentro del judaísmo rabínico de analizar el *Cantar de los cantares* en términos alegóricos, fue Orígenes, para el ámbito cristiano, quien se lanzó a la exégesis del libro. El texto bíblico, impregnado de contenido erótico, no era fácil de estudiar y el esfuerzo interpretativo para llevarlo al terreno figurativo, era verdaderamente grande. Orígenes, no obstante, sentó un precedente y, en efecto, la obra gregoriana debe mucho al análisis del alejandrino¹²⁷³.

La *Expositio* es, sin dudas, la obra exegética más profunda de Gregorio Magno, no solo por el propio contenido del material analizado sino también por la orientación mística

¹²⁷⁰ MEYVAERT, P., "The date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings", *op. cit.* pp. 212 ss. En la misma línea se ubica DELCOGLIANO, M., *Gregory the Great. On the Song of the Songs*, *op. cit.*

¹²⁷¹ CAPELLE, B., "Les homélies de saint Grégoire sur le cantique", *op. cit.*

¹²⁷² LEONARDI, C. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici*, *op. cit.*, p. IX.

¹²⁷³ Sobre la influencia de Orígenes en la *Expositio*, véase a GUGLIELMETTI, R., "Expositio in canticum canticorum", *op. cit.*; DELCOGLIANO, M., *Gregory the Great. On the Song of the Songs*, *op. cit.*, p. 58 ss.; LEONARDI, C. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno*, *op. cit.*, pp. IX-XX. En relación al conocimiento del griego por parte de Gregorio ya nos hemos expedido en la nota n. 125. No obstante, aunque negáramos la posibilidad de leer el comentario original en lengua helena, sabemos que, desde fines del V, existía la traducción al latín realizada por Rufino.

que le dio a la exégesis¹²⁷⁴. Pero Gregorio no creó un texto dedicado exclusivamente a la pesquisa teológica. Tampoco, a diferencia de obras como los *Moralia* y las *Homiliae in Hiezechihalem*, utilizó el estudio de la escritura para desprender comentarios de índole estrictamente moral. La *Expositio* discurre, sobre todo, en explicaciones místicas de la Iglesia, la figura de Cristo y el amor hacia las realidades celestes. Aunque hay críticas a la soberbia –sobre todo de los doctores de la Iglesia– y llamados a la caridad, así como también se enfatiza la necesidad de predicar, el tenor del discurso está lejos del continuo martillar moral observado en las homilías ya estudiadas y en el comentario a *Job*. La impresión que se obtiene es la de un Gregorio que destinó más esfuerzos a neutralizar el complejo contenido del *Cantar de los cantares*, que a imponer su impronta moral en el análisis. Tal vez por ello –y no por la edición de Claudio– su propia obra le generó rechazo.

Sin lugar a dudas, podemos inferir de esta estructura, un auditorio, en líneas generales, especializado, mucho más cerca de los *Moralia* y de las *Homiliae in Hiezechihalem* que de los *Dialogi* o de las *Homiliae in Evangelia*. El mismo *Consul Dei* hace explícita su posición, cuando afirma:

Este secreto [se refiere a lo que considera el mensaje oculto del *Cantar de los cantares*] puede ser penetrado por inteligencias no comunes porque no hay secreto si se atiende a las palabras exteriores¹²⁷⁵.

Pasemos, ahora sí, al análisis de las menciones a hebreos.

REFERENCIAS A JUDÍOS Y AL JUDAÍSMO EN LA EXPOSITIO

En realidad, poco sentido tiene realizar un análisis estadístico de solo cinco menciones significativas. No debemos asociar, sin embargo, este número a una densidad

¹²⁷⁴ Sobre los aspectos exegéticos de la obra, véase a RECCHIA, V., *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976; BÉLANGER, R., “Anthropologie et Parole de Dieu dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des Cantiques”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (Eds.) *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 245-254; LEONARDI, C. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici, op. cit.*

¹²⁷⁵ GREGORIO MAGNO, *In canticum*, 6, 130-131: *Quod secretum in occultis intellegentiis penetratur: nam, si exterioribus uerbis adtenditur, secretum non est*. Traducción propia. Recordamos que estamos trabajando a partir de la edición de VERBRAKEN, P. (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum, op. cit.*

baja dado que estamos ante un fragmento pequeño. En efecto, si recordamos por un instante el análisis del *Thesaurus*, vemos que la cantidad de referencias, en términos relativos, a *formae* como judíos, hebreos, Israel, Judea y Judá, es la mayor en la obra gregoriana. En cuanto a la *ratio* entre tamaño y menciones a judíos, esta obra también posee el valor más alto. No obstante esto, debemos insistir en que, a fines prácticos, la muestra es muy pequeña como para establecer comparaciones series.

En cuanto a la temporalidad, todas las citas refieren al pasado. Tampoco aquí hay judíos históricos; solo hermenéuticos. De las cinco, dos son hostiles, dos ambiguas y una benévola. Nuevamente, es poco útil establecer porcentajes sobre cifras tan reducidas. Pasemos a ver cuáles son exactamente las referencias.

En línea con las otras obras gregorianas, las menciones en las cuales los judíos son ponderados positivamente, se relacionan con la parte de los hebreos que sí aceptó a Jesús. Afirma Gregorio: “Habíamos hablado de la Sinagoga que entra a la fe y de la gentilidad conversa”¹²⁷⁶. La referencia utiliza el presente, pero situándose claramente en el pasado. El pasaje se relacionaba con otro, en el párrafo XXXV, en la cual el hombre de Roma afirmaba que los judíos que habían creído, habían predicado a los gentiles:

Pero, mientras la parte de los judíos que vino a la fe sufría la persecución, se separó para predicar a los gentiles; abandonó Judea y vino a la predicación de los gentiles¹²⁷⁷.

Ciertamente, esta mención es ambigua dado que se resalta el abandono de Judea. No obstante, también es válido remarcar que Gregorio subraya que una parte de los judíos sí creyó en Cristo y predicó su fe. Precisamente, la otra referencia ambigua, se relaciona con el cambio positivo sufrido por Pablo:

Veamos a Pablo, que viene de la Judea y es decolorado en el sol: *Si queremos ser justificados en Cristo, nosotros mismos somos encontrados,*

¹²⁷⁶ *Ibid.*, 39, 729-730: *Diximus de synagoga ad fidem ueniente, diximus de gentilitate conuersa...* Traducción propia.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, 35, 664-665: *Sed, dum persecutionem patitur ea pars, quae ex Iudaeis uenit ad fidem, discessit ad praedicationem gentium: deseruit Iudaeam et uenit ad praedicationem gentium.* Traducción propia.

*también, como pecadores. Quien se descubre pecador en Cristo, descubre haber sido decolorado en el sol*¹²⁷⁸.

Incluso las referencias hostiles se relacionan con esta partición que habría sufrido el pueblo judío en tiempos de Cristo. Los que no creyeron, persiguieron a los que sí lo hicieron:

Sabemos que en los comienzos de la Iglesia, mientras era predicada la gracia de nuestro Redentor, algunos de la Judea creyeron y otros no lo hicieron; pero estos, que creyeron, fueron despreciados por infieles, sufrieron la persecución y fueron juzgados, abandonados *en el camino de los paganos*¹²⁷⁹.

El tópico se repite dos párrafos más adelante:

Pero he aquí que esta parte, la que, proviniendo de la Judea, creyó, sufrió la persecución por los judíos infieles, oprimida y afligida por muchas tribulaciones¹²⁸⁰.

Hasta aquí las menciones a judíos. Insistimos en la imposibilidad de establecer comparaciones válidas con obras de mayor magnitud. Más allá del carácter místico de este texto, lo cierto es que el fragmento es muy pequeño. El componente azaroso es, entonces, demasiado amplio. A saber, si solo nos hubiese llegado el libro XVIII de los *Moralia*, podríamos establecer que el judaísmo estaba muy presente en Gregorio Magno al momento de la exégesis. Si, en cambio, nos hubiéramos encontrado con el libro XV, habríamos considerado que el Papa no adoptó ninguno de los tópicos *adversus Iudaeos*. En virtud de ello, el estudio de los judíos hermenéuticos a partir de la *Expositio in Canticum Canticorum*

¹²⁷⁸ *Ibid.*, 33, 653-655: Videamus Paulum ex Iudaea uenientem, in sole decoloratum: *Quod si uolentes in Christo iustificari, inuenti sumus et ipsi peccatores. Qui se in Christo peccatorem inuenit, in sole se decoloratum inuenit.* Traducción propia. La referencia bíblica es *Gálatas* 2, 17.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, 32, 620-624: *Scimus quia in primordiis ecclesiae, dum praedicata fuisset gratia redemptoris nostri, alii crediderunt ex Iudaea, alii non crediderunt; sed hi, qui crediderunt, ab infidelibus despecti sunt et persecutionem passi quasi in uia gentium disessisse iudicati sunt.* Traducción propia.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, 34, 657-659: *Sed ecce, pars ista, quae ex Iudaea credit, persecutionem ab infidelibus iudaeis passa est, afflicta multis tribulationis pressa.* Traducción propia.

no permite ir más allá y las comparaciones realizadas a partir de él, deben ser trabajadas con cautela. No podemos dejar de mencionar, sin embargo, que un grado alto de presencia de hebreos hermenéuticos en esta obra, se condice con nuestra hipótesis de que, a mayor profundidad exegética del texto gregoriano, mayor implantación de *topoi* antijudíos.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA *REGULA PASTORALIS*

LA REGULA PASTORALIS

Ya hemos recordado, al momento de estudiar las *Homiliae in Evangelia*, como Carlomagno había establecido que los obispos debían conocer, entre otras obras, el *Liber pastoralis* y las *Homiliae in Evangelia*¹²⁸¹. Esta mención a la *Regula pastoralis* de Gregorio Magno no era la primera en el Medioevo, ni sería –en absoluto– la última. En efecto, el texto fue referencia obligada para el clero secular en tiempos medievales e, incluso, posteriores¹²⁸². Obtuvo inmediata difusión en Hispania, llegando allí a través de Leandro de Sevilla. En Britania, por su parte, fue traducida por el rey Alfredo¹²⁸³. Si bien en Oriente no alcanzó igual grado de divulgación, la *Regula* también fue leída en griego. De hecho, la traducción había sido realizada en tiempos del pontífice, el cual se mostró incómodo dado que la versión había sido encargada por el emperador Mauricio y confeccionada sin aprobación del *Consul Dei*¹²⁸⁴.

Ya mencionamos que, a lo largo de sus tratados y epístolas, el Papa reflexionaba en torno al valor de la prédica y a la necesidad de alcanzar un equilibrio entre la vida activa y la contemplativa. Este comportamiento mixto encarnaba, para Dagens, el tipo perfecto de

¹²⁸¹ Para ver el texto, reenviamos a la nota n. 1213.

¹²⁸² MELONI, P., “*Regula Pastoralis*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia, op. cit.*, pp. 191-193.

¹²⁸³ LIZZI, R., “La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno dalla *Regula pastoralis* ai *Dialogi*”, en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo, op. cit.*, pp. 41-57; RICCI, C., “Chierici e laici allo specchio: testimonianze della recezione della *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno nell’occidente carolingio”, en GARGANO, G. (ed.), *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente, op. cit.*, pp. 229-235.

¹²⁸⁴ Así expresado por Gregorio en *Registrum* XII, 6 [junio, 602]. Imposible dirimir si la incomodidad es producto de la humildad –como parece reflejar Gregorio en la carta– o un malestar fruto del acceso de un emperador a una obra destinada a un auditorio eclesiástico. Lamentablemente, la versión griega no ha llegado a nuestros tiempos. Focio, hacia el siglo IX, menciona los *Dialogi* gregorianos pero no hace referencia a la *Regula*.

vida cristiana según Gregorio¹²⁸⁵. Markus, por su parte, argumentó que fue la práctica pastoral la que logró resolver uno de los aparentes dilemas de vida gregorianos: su predilección por la vida monástica, truncada por los cargos seculares que fue asumiendo acorde a las circunstancias¹²⁸⁶. Enfatizando la necesidad de hacer uso del don de la palabra y no dar la espalda a aquello que observaba como secreta disposición de Dios, Gregorio insta a todo hombre dotado de sabiduría e integridad a lanzarse a predicar en el marco de la Iglesia.

Existían, sin dudas, antecedentes en el análisis del rol y las responsabilidades del predicador en la praxis cristiana. Gregorio, aunque –en general– renuente a revelar sus fuentes, nombra a Gregorio Nacianceno¹²⁸⁷. También hay, como señalan la mayoría de los autores, rastros –cuanto menos en la intencionalidad del tipo de obra– del *De officiis* de Ambrosio de Milán y del *De sacerdotio* de Juan Crisóstomo¹²⁸⁸. De Agustín –uno de los escritores más reverenciados por Gregorio– pueden hallarse indicios del *De catechizandis rudibus* y del *De doctrina christiana*¹²⁸⁹.

¹²⁸⁵ DAGENS, C., “Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d’ « Ordo Praedicatorum » et d’ « Officium Praedicationis »”, en AA.VV., *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Bottega d’Erasmus, Torino, 1985, pp. 1059-1060.

¹²⁸⁶ MARKUS, R., “Gregory the Great’s Rector and his Genesis”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand, op. cit.*, pp. 137-146. El argumento fue repetido en su obra cumbre sobre Gregorio: MARKUS, R., *Gregory the Great and his World, op. cit.*, p. 26. Podemos estar, como bien señala Teja ante el habitual *topos* del rechazo al poder. Sobre el particular reenviamos a la nota n. 88.

¹²⁸⁷ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, prólogo, 1-5: *Quia igitur qualis esse debeat pastor ostendimus, nunc qualiter doceat demonstramus. Vt enim longe ante nos reuerendae memoriae Gregorius Nazanzenus edocuit, non una eademque cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos par morum qualitas astringit*. Porque, consecuentemente, hemos demostrado cómo debe ser el pastor, ahora demostramos cómo debe enseñar. Del mismo modo que enseñó antes de nosotros Gregorio Nacianceno –de venerable memoria– no corresponde a todos una misma exhortación, porque a todos no ata el mismo tipo de costumbres. Traducción propia. En efecto, Gregorio Nacianceno había reflexionado sobre la temática en su *Oratio secunda*. Dado que aún no está lista la versión del *Corpus Christianorum* sobre la *Regula*, trabajaremos a partir del texto latino de la edición de *Sources Chretiennes*. No especificaremos volumen dado que la numeración es correlativa. En la misma obra, la traducción francesa. JUDIC, B. - ROMMEL, F. – MOREL, C. (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Règle Pastorale, op. cit.*

¹²⁸⁸ DAGENS, C., “Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d’ « Ordo Praedicatorum » et d’ « Officium Praedicationis »”, *op. cit.*, p. 1055; RECCHIA, V., “La memoria di Agostino nell’esegesi bíblica di Gregorio Magno”, *op. cit.*; *Ibid.*, “Il ‘Praedicator’ nel pensiero e nell’azione di Gregorio Magno (Immagini e moduli espressivi)”, en RECCHIA, V., *Gregorio Magno. Papa ed Esegeta bíblico, op. cit.*, pp. 84-140; STRAW, C., “The Classical Heritage and a new spiritual Synthesis”, *op. cit.*

¹²⁸⁹ Además de la bibliografía ya citada, véase en particular a PARONETTO, V., “Une presence augustinienne chez Gregoire le Grand: le *De Catechizandis Rudibus* dans la *Regula Pastoralis*”, *op. cit.*

Como bien señalaba Judic en un artículo ya seminal, la *Regula pastoralis* es una obra unitaria y sistemática¹²⁹⁰. Es el corolario de años de pensamiento gregoriano sobre las necesidades parenéticas en el orbe cristiano. Si bien el *Consul Dei* no puede prescindir de algunos elementos de la retórica clásica, el grueso de sus influencias recae en la patrística y configura una retórica *sui generis*; una retórica –en palabras de Dagens– pastoral¹²⁹¹. Más allá de influjos y derivaciones, es original en Gregorio el especial énfasis dado al auditorio. Así, a aquello que Agustín había analizado en un capítulo del *De catechizandis rudibus*, Gregorio dedica la parte más larga de la *Regula*, la tercera, compuesta de cuarenta secciones. Sin embargo, es de hacer notar que el análisis del tipo de oyente se limita a un conjunto de pares antitéticos que redundan en un catálogo de virtudes y pecados que deben ser exhortados o combatidos por el *praedicator*. No se establecen, en ningún momento de la obra, nuevas herramientas retóricas¹²⁹². Gregorio, en palabras de James Murphy, explica qué predicar y no cómo¹²⁹³.

Siguiendo la línea de Judic –la que, aún, no ha sido superada– tres son los objetivos que parece perseguir la *Regula*. En primer término, opera a modo de manual para el predicador¹²⁹⁴. En segundo lugar, se orienta a beneficiar al propio lector, enfatizando la conducta correcta del que debe predicar en particular y de cualquier individuo en general. Por último, de índole más práctica, la *Regula* sirvió a Gregorio para formar sus propios cuadros¹²⁹⁵.

¹²⁹⁰ JUDIC, B., “Structure et fonction de la *Regula Pasotralis*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand*, *op. cit.*, pp. 409-417. Los argumentos fueron ampliados y repetidos en la introducción realizada por el mismo autor a la edición de *Sources Chrésiennes*

¹²⁹¹ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, *op. cit.*, pp. 124-127.

¹²⁹² MASSA, E., “Gregorio Magno e l’arte del linguaggio. Alcune osservazioni”, *op. cit.*

¹²⁹³ MURPHY, J., *Rhetoric in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 296-297: *In short, Gregory Pastoral Care is not a preceptive rhetorical treatise. It does not recommend ways to find and arrange ideas, nor how to put words to them before a living audience. Instead, Gregory stressed the preaching responsibility and then proceeds to summarize some moralizing approaches that might be made to thirty six pairs of individual audience types. He treats sin as “disease” to be removed with the help of the pastor, but the Pastoral Care remains a treatise on moral pathology rather than a guide to future rhetorical practice. He answers the question, What to preach? He does not answer the question How to preach?*

¹²⁹⁴ Vera Paronetto se ubicaba en la misma línea. PARONETTO, V., “La figura del ‘Praedicator’ nella ‘Regula Pastoralis’ di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Miscellanea Pietro Amado Frutaz*, Roma, 1978, pp. 167-182.

¹²⁹⁵ JUDIC, B., “Structure et fonction de la *Regula Pasotralis*”, *op. cit.*, p. 414 ss.

Sobre los judíos, incluso los hermenéuticos, Gregorio apenas habló en la *Regula*. Aparecen solo cuatro pasajes donde los hebreos, siempre bíblicos, son mentados. La cifra, apenas inferior a la de la *Expositio in Canticum Canticorum* es, relativamente, más baja, dado que la *Regula* es cinco veces y medio más extensa que aquel fragmento. Así, la *Regula* solo se encuentra por sobre los *Dialogi* en la *ratio* entre tamaño y menciones a judíos. Por otra parte, a diferencia de la *Expositio*, aquí no estamos ante un texto fragmentario sino ante el material completo.

No tiene sentido, obviamente, realizar un análisis estadístico en base a estas menciones, de las cuales una es presentada, explícitamente, como una figura¹²⁹⁶. Por tanto, podemos ya analizarlas. Lo más cercano a una referencia benévola –de hecho, indirecta– puede hallarse, en un pasaje del III libro, cuando el pontífice afirma:

Por cierto, Balaam, mirando las tiendas de los justos [referencia al campamento de Israel], dijo: *Muera mi alma la muerte de los justos, y sea mi fin similar al de ellos*¹²⁹⁷.

Tal como vemos, el pasaje refiere principalmente al Israel histórico, usándolo como ejemplo y casi sin implicaciones sobre la imagen de los hebreos. De impacto similar, pero rememorando un hecho negativo, dice Gregorio:

De aquí que Pedro primero destruye, para luego construir, cuando en vez de advertir a los judíos qué debían hacer, los amonestaba por lo que habían hecho...¹²⁹⁸.

Los judíos son nominados como infieles, aunque de modo tangencial, en el libro II:

¹²⁹⁶ GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 11, p. 318: *Vnde recte sub Iudaeae specie per prophetam contra peccantem animam excusantemque se, dicitur: Ibi habuit foueram ericius*. De donde se dice rectamente, a través del profeta, bajo la figura de Judea y contra el alma que peca y que se excusa: *Allí tuvo su cueva el erizo*. Traducción propia. La referencia bíblica es *Isaías* 34, 15. Dado que estamos ante la mención explícita de una figura, no contabilizaremos el pasaje.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, III, 30, 57-59: *Balaham quippe, iustorum tabernacula respiciens, ait: Moriatur anima mea morte iustorum, et fiant nouissima mea horum similia*. Traducción propia. La referencia bíblica es a *Números* 23, 10.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, III, 34, 35-38: *Hinc est quod Petrus prius euertit, ut postmodum construat, cum nequaquam Iudaeos monebat quid iam facerent, sed de his quae fecerant...* Traducción propia.

De aquí, nuevamente, dijo: *A los judíos, me hice como judío*. Lo que, ciertamente demostraba, no abandonando la fe, sino extendiendo la piedad, para que, transformándose en la persona de los infieles, desde sí mismo aprendiera cómo hubiese debido compadecerse de los otros, al punto de esforzarse en aquellos, como el mismo, si fuera como ellos, hubiese deseado que se esforzaran rectamente¹²⁹⁹.

Este pasaje, si bien histórico, contribuye a fortalecer la idea del judío hermenéutico como infiel. Más hostil es, sin dudas, el texto presente en III, 26:

En efecto, de aquí que la tierra de Canaán es prometida a la plebe israelítica para que sea provocada en ella la esperanza por las cosas eternas. Ciertamente, aquel pueblo rudo no hubiese creído en las promesas de Dios para tiempos tardíos, si no hubiese percibido también algo cercano por parte de quien prometía¹³⁰⁰.

Recordemos que hemos hallado un pasaje, con la misma idea pero asociando tal conducta a la carnalidad hebrea, en las *Homiliae in Evangelia*¹³⁰¹. Los judíos aparecen, así, como seres que siguieron a Dios, no por amor sino por interés.

Hasta aquí llegan las escasísimas y, como hemos visto, inocuas, referencias al judaísmo en la *Regula pastoralis*. De hecho, solo en dos ocasiones, lo afirmado por Gregorio pudo afectar la imagen de los hebreos.

No debe sorprendernos la virtual ausencia del problema judío en la *Regula*. En primer lugar no se trata de una obra exegética, donde, sobre esto volveremos en las conclusiones, los judíos hermenéuticos aparecen por la misma dinámica del discurso cristiano. La *Regula* intenta ser un manual sobre cómo predicar a la población cristiana. En tal sentido, no aspira a evangelizar; otorga herramientas para construir discurso frente a auditorios cristianizados.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, II, 5, 29-34: *Hinc rursus ait: Factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus. Quod uidelicet exhibebat non amittendo fidem, sed extendendo pietatem, ut in se personam infidelium transfigurans, ex semetipso disceret qualiter aliis misereri debuisset, quatinus hoc illis impenderet, quod sibi ipse, si ita esset, impendi recte uoluisset.* Traducción propia. La cita bíblica es *Corintios* 9, 20.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, III, 26, 59-63: *Hinc est enim quod plebi Israeliticae Channan terra promittitur ut quandoque ad aeterna speranda prouocetur. Neque enim rudis illis populus promissionibus Dei in longinquum crederet, si a promissore suo non etiam e uicino aliquid percepisset.* Traducción propia.

¹³⁰¹ El pasaje en cuestión fue citado en nota n. 1237.

De este modo, la *Regula* confirma las preocupaciones gregorianas ya vertidas en los *Moralia*: la necesidad de predicar y de generar en la población comportamientos adecuados. La moral, nuevamente, ocupa el lugar principal. Porque, como dijimos, el Papa no explica cómo predicar sino, más bien, qué predicar. Y aquello que se debe predicar es, siempre en su lógica, la caridad, el desapego a las realidades materiales, la humildad, etc. La preocupación por convertir judíos está ausente, confirmando el escaso número de epístolas dedicada al tema en el *Registrum*.

En realidad, el mejor uso que podemos dar a la *Regula* en relación a la problemática hebrea, se vincula más a la actitud allí sugerida que a las menciones explícitas al judaísmo. Porque si bien, como advertimos, el texto está orientado a la parénesis sobre cristianos, las estrategias que allí sugiere son similares a las que adoptó frente a los judíos en la práctica. En efecto, cuando analizamos el *Registrum* vimos como el Papa adoptaba una posición flexible frente a los hebreos. Precisamente la lectura atenta de la *Regula* pone de manifiesto que el *Consul Dei* siempre se mostraba abierto a utilizar estrategias diversas al momento de lograr imponer su mensaje. Así, por ejemplo, en II, 6, recomendaba lograr un equilibrio entre la suavidad y la severidad¹³⁰². Cuando David había escrito “tu vara y tu báculo” en el salmo XXII, estaba pensando en la vara que golpea para corregir y el báculo del consuelo para sostener¹³⁰³. En el mismo pasaje recordaba que el Espíritu Santo podía ser paloma o fuego¹³⁰⁴. Otro ejemplo, venía dado por el diamante, el cual no recibía la incisión del hierro

¹³⁰² *Ibid.*, II, 6, 198-201: *Miscenda ergo est lenitas cum seueritate; faciendum quoddam ex utroque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate soluantur.* Se debe mezclar, entonces, la blandura con la severidad; poniendo una y otra en la justa proporción, para que, ni sometidos a mucha aspereza sean heridos, ni, por excesiva benignidad, se pierdan. Traducción propia.

¹³⁰³ *Ibid.*, 205-210: *Hinc Dauid ait: Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt. Virga enim percutimur, baculo sustentamur. Si ergo et districtio uirgae quae feriat, sit et consolatio baculi quae sustentet. Sin itaque amor, sed non emolliens; sit uigor, sed non exasperans.* He aquí que David dijo: *Tu vara y tu báculo me consolaron.* Con la vara, en efecto, somos golpeados, en el báculo somos sostenidos. Existe, entonces, no solo la rigurosidad de la vara que hiera, sino también el consuelo del báculo que sostiene. Así, que haya amor, pero que no relaje; que haya vigor, pero que no exaspere... Traducción propia. La referencia bíblica es *salmos* 22, 4.

¹³⁰⁴ *Ibid.*, III, 16, 24-29: *Idcirco namque sanctus Spiritus in columba nobis est et in igne monstratus, quia uidelicet omnes quos implet, et columbae simplicitate mansuetos, et igne zeli ardentis exhibet.* Pues, de tal modo, el espíritu santo se mostró como paloma y como fuego, porque ciertamente a todos los que llena, los exhibe como mansos en la simplicidad de la paloma y ardientes en el celo del fuego. Traducción propia.

pero se ablandaba con la suave sangre de cabra, decía Gregorio, limitado por los conocimientos de la época, cuando sugería estrategias graduales para persuadir¹³⁰⁵.

En resumen, creemos que la *Regula*, analizada junto al resto de la evidencia gregoriana, sirve para reforzar la idea de que el Papa no veía al problema judío como una realidad urgente. Al momento de escribir un manual sobre la prédica, se limitó a imaginar un auditorio cristiano y a sugerir qué tópicos morales debían ser enseñados. No creyó necesario, en ningún momento, explicar el modo en el que los judíos podían ser acercados al cristianismo. No era un problema. O, mejor dicho, no era un problema urgente.

JUDÍOS HERMENÉUTICOS EN LA OBRA DE GREGORIO MAGNO: CONCLUSIONES GENERALES

Al cerrar el análisis de cada obra, así como también el estudio cuantitativo, hemos adelantado las consideraciones finales. No obstante ello y a riesgo de ser redundantes, creemos pertinente cerrar esta sección de la tesis aglutinando las ideas principales que nos ha dejado el estudio de los judíos hermenéuticos en los textos gregorianos.

La primera conclusión, la cual no debe ser soslayada, es que la imagen de los judíos que construye Gregorio en sus obras de corte exegético es abrumadoramente negativa. Hemos visto, a lo largo de los *Moralia*, las *Homiliae in Hiezechichelem* y las *Homiliae in Evangelia* constructos discursivos primordialmente hostiles hacia el judaísmo. Incluso en el fragmento de la *Expositio in Canticum Canticorum* y en las escasísimas referencias a judíos bíblicos halladas en la *Regula pastoralis* se resaltan los rasgos negativos de los hebreos. Los judíos hermenéuticos, en Gregorio Magno, son, siempre, figuras asociadas a comportamientos repudiables o, en el mejor de los casos, imperfectos.

La diferencia con el judío de los *Dialogi* y con los hebreos del *Registrum*, es clara. En el epistolario, si los judíos no exceden las normas establecidas, se les asegura la supervivencia, incluso en el marco de su religión, sin cargar las tintas en calificativos negativos. En los *Dialogi*, el hebreo solo es convertido voluntariamente, luego de observar un milagro. Es un ser vacío, no un enemigo. Pero en los tratados que vimos en esta sección, solo los judíos que aceptaron a Cristo o, de modo parcial, los hombres santos previos a la

¹³⁰⁵ GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, III, 13, 87-89: *Et durus adamans incisionem ferri minime recipit, sed leni hircorum sanguine mollescit*. El duro diamante no recibe la incisión del hierro, pero se ablanda con la suave sangre del macho cabrío. Traducción propia.

llegada de Cristo, son presentados como individuos justos. En la gran mayoría de los pasajes sobre hebreos –hemos descubierto una cifra superior al 80%– estos son criticados, tanto por su acción antes de la llegada del Mesías cristiano, como por su actuación durante tal evento y su persistencia posterior en la religión judía.

Debemos recordar una vez más, antes de continuar, que las menciones a judíos ocupan un espacio pequeño en la exégesis gregoriana. No debemos perder de vista tal aspecto porque el hecho de que esta Tesis tenga por objetivo analizar a los hebreos y a sus imágenes, no debe llevarnos a sobredimensionar la importancia del problema judío en la obra del *Consul Dei*. Los judíos históricos, como hemos visto, aparecen solo en ocasiones contadas. Los hermenéuticos ocupan, también, un lugar mínimo, relativamente, en relación a otras temáticas que preocupaban a Gregorio. Los judíos teológicos aparecen, de hecho, como auxiliares para clarificar el plan divino y para construir el comportamiento adecuado de los cristianos; no como una temática autónoma. Por tal razón, excepto en el *Registrum*, apenas aparecen menciones en presente. Tampoco adquieren un rol privilegiado en las amonestaciones vertidas sobre la población en las *Homiliae in Evangelia*, momento en el cual, si la problemática hubiese sido considerada importante, debería haber sido abiertamente mentada.

Hemos dejado en claro, en esta línea, que la frecuencia con la que Gregorio utilizaba las figuras de los hebreos, dependía del tipo de obra, el cual, a su vez, era producto de la concepción del auditorio que tenía el obispo de Roma en mente. Así, en textos que el *Consul Dei* orientaba a públicos especializados –*Expositio in Canticum Canticorum*, *Moralia* y *Homiliae in Hiezechihelam*– encontramos más referencia a los judíos hermenéuticos, quienes aparecen, insistimos, como herramientas para demostrar, en su gran mayoría, comportamientos criticables que no debían ser repetidos por cristianos. Por tal razón, hallamos una dependencia entre profundidad exegética y utilización de *topoi adversus Iudaeos*, realidad que se comprueba por la visiblemente menor cantidad de referencias a judíos hermenéuticos en el *Registrum*, los *Dialogi* y la *Regula pastoralis*. En cuanto a las *Homiliae in Evangelia*, vimos que se insertaban en un espacio intermedio. Si bien, en esencia, son discursos contruidos en base al análisis de diversas perícopas neotestamentarias, la intención didáctica de Gregorio –que se expresa en un lenguaje más claro, la apelación a *exempla* y la menor densidad alegórica– llevó a una menor utilización

de figuras testamentarias y, por ende, de tópicos antijudíos. Pero debemos aclarar, una vez más, que menor frecuencia no implica cambio de imagen. Los judíos hermenéuticos de los *Moralia* son iguales a los de las *Homiliae in Evangelia*. Aparecen menos en el texto, pero son incrédulos, malvados, ciegos espiritualmente y conspiraron para que Cristo fuera asesinado.

No es necesario, creemos, repetir los tópicos principales. Baste con recordar que la minoría presentaba una imagen benévola del antiguo Israel, otro grupo pequeño daba lugar a ambigüedades y la gran mayoría se encolumnaba en la literatura *adversus Iudaeos*. Esta proporción era típica en la época y no representa innovación alguna por parte de Gregorio. Es, como ya hemos afirmado, coherente con el discurso cristiano. Los tópicos antijudíos eran necesarios para la comprensión del plan divino, así como también algunas líneas positivas debían ser erigidas respecto del Israel Antiguo. En tal pueblo había descansado el mensaje de Dios y el anuncio del futuro advenimiento de Cristo. Aunque Israel había fallado en comprender la propia Ley que le había sido encomendada y en aceptar al Mesías que le había sido anunciado, su vínculo con Dios, siempre en la ontología cristiana, era innegable. Ello explica no solo las menciones benévolas sino también las ambiguas. El Israel santo fue condición necesaria para la constitución de la Iglesia. El pecado de Judea fue otro componente ineludible para que el plan divino de llevar la fe a todos los pueblos pudiera cumplirse. En la lógica cristiana, Israel debía ser parcialmente santo antes de Cristo; completamente pecador, después.

Gregorio repite la tópica previa. No innova. Cierto es que desplaza parcialmente la responsabilidad del deicidio, pero no lo hace con un fin práctico. Intentaba expresar que toda la humanidad había sido culpable; no solo los judíos. Pero no dudaba –recordemos la homilía pronunciada en la Pascua– que los judíos habían sido cómplices de quienes habían matado a Dios. No escribía pensando en la repercusión sobre la problemática judía; lo hacía teniendo en mente un auditorio cristiano que, en su concepción, no estaba en peligro de ser absorbido ni influenciado por otra religión.

Aunque Gregorio tuviera un pequeño margen de maniobra, sus tratados teológicos, centrados en la moral, se nutrían de líneas previas. Su falta de originalidad, como vimos, desalentó a varios estudiosos. Las palabras de Gillet, si bien aplicadas en general, pueden ilustrarnos sobre la tópica antijudía:

*Who is even slightly familiar with patristic literature constantly feels that he is reading things he has already come across. But what if he searches for the source of what he has just read? It is most often the case that there is no possibility of making a precise comparison. He merely finds himself in the presence of an immense communal ambience*¹³⁰⁶.

Ahora bien, frente a este panorama, ¿qué puede aportarnos la lectura del *corpus* heurístico gregoriano al debate sobre la literatura *adversus Iudaeos*? Creemos haber demostrado a lo largo de nuestro análisis, que los textos del obispo de Roma son una plataforma ideal para comprender la dinámica de la literatura contra judíos. Conocemos, gracias al *Registrum* la posición de Gregorio frente a los judíos de su tiempo. En sus epístolas protegió, en líneas generales, a los hebreos. No se dedicó a hostilizarlos ni desde el plano práctico ni desde el discursivo. Solo en un caso, Gregorio asimiló, indirectamente, a los judíos a la figura del enemigo. En el resto de las oportunidades, se limitó a garantizar su continuidad, sin adoptar calificativos negativos, relacionarlos al deicidio o vincularlos al diablo. En los *Dialogi*, el hebreo que termina convirtiéndose nunca es postulado como un adversario y, de hecho, él mismo es enemigo de los demonios. Nadie podría afirmar, a la vista de la evidencia, que los judíos de fines del siglo VI encontraron en Gregorio a un enemigo. Tampoco encontraron a un aliado, pero sí a un sujeto dispuesto a permitir su supervivencia.

Pero este cuadro, dijimos, muta cuando abordamos textos de interpretación bíblica, como la *Expositio in Canticum Canticorum*, los *Moralia* o ambos cuerpos homiléticos. Allí emergen los tradicionales tópicos antijudíos. Los hebreos como incrédulos, duros de corazón, faltos de fe, ignorantes. Seres que rechazaron al mesías que habían anunciado, que impulsaron su asesinato. Individuos asociados al diablo, aliados del anticristo. Pueblo abandonado y castigado a causa de su terquedad. No falta ningún *topos* antijudío en las señaladas obras mientras que en el *Registrum* están ausentes. Gregorio podría haber advertido a Brunegilda que los judíos habían disfrutado de la muerte de Cristo, o bien podría haber explicado al pretor de Sicilia que hebreos como Nasas eran aliados del diablo.

¹³⁰⁶ Afirmado en la introducción a la traducción de los *Moralia*. AA.VV. (trads.), *Grégoire le Grand. Morales sur Job, op. cit.* SC 32b, p. 13.

Sin embargo, no lo hizo. En sus cartas no hay tópicos contra los judíos porque el antijudaísmo gregoriano solo aparece con los hebreos hermenéuticos.

Gregorio, el mismo que motivaba la suavidad frente a los seguidores de Moisés en el epistolario, era quien los consideraba aliados del diablo en los *Moralia*. No en vano Parkes imaginó la escena del *Consul Dei* interrumpiendo la escritura de un pasaje antijudío para enviar una misiva donde pedía moderación frente a los hebreos de Terracina.

¿Incoherencia? No. No era incoherencia. El epistolario registra la voluntad política. Allí aparece el cónsul. Los judíos no eran un problema central; podían existir si no alteraban el paisaje religioso. Pero en los textos de corte exegético, afloraba el hombre de Dios que discurría entre las escrituras. En tales escritos, tampoco los hebreos eran importantes. Sin embargo, existían. Estaban en los textos y en la tradición patristica. Debían ser explicados; servían para explicar. Gregorio buscaba, no nos cansaremos de decirlo, establecer pautas de comportamientos para la población cristiana. Los judíos hermenéuticos ofrecían modelos para ello; algunos positivos, pero la abrumadora mayoría, negativos. Cuando el hombre de Roma recordaba a su feligresía –o a sus lectores especializados– que habían sido judíos sin fe los que habían rechazado a Cristo, no pensaba en los hebreos de su tiempo sino en los cristianos a los que aleccionaba. En los *Moralia* y en las *Homiliae* los hebreos son simples herramientas simbólicas.

En Gregorio, los judíos hermenéuticos no existen para hostigar a los judíos históricos; aparecen para aleccionar a los cristianos. Son actores de reparto puestos al servicio, en primer lugar, de la moral y, en segundo término, de la teología. Los judíos hermenéuticos en Gregorio no son hijos de los judíos históricos. Viven solo en el texto cristiano y para los cristianos.

Así, evidentemente, nos acercamos a los planteos de Ruether y de Taylor con los que hemos abierto la sección. Gregorio, al momento de analizar una pericopa neotestamentaria o de explicar el libro de *Job*, utilizó figuras simbólicas de diverso tipo, entre las que estaban los judíos. La apelación a los hebreos no era casual; todo lo contrario. Para clarificar los designios divinos, los judíos debían aparecer como portadores imperfectos del mensaje de Dios. Imperfectos, porque Dios no los había elegido para llevar la fe hacia el resto de los hombres e imperfectos porque representaban solo la primera parte del plan divino. Para explicar a sus diversos auditorios el derrotero de Dios, Gregorio debía, incluso en el siglo

VI, tornar inteligible el hecho de que quienes habían sido los primeros en creer en Dios, lo habían rechazado.

Estamos, entonces, ante lo que Ruether denominó antijudaísmo teológico. Recordemos, también, que años más tarde Taylor fue más allá y constituyó el concepto de antijudaísmo simbólico, el cual, a su vez, estaba compuesto por el antijudaísmo teológico, el reafirmativo y el ilustrativo. El antijudaísmo, para esta autora, no dependía de un conflicto sino de cuestiones endógenas al cristianismo. Era teológico, cuando se debía explicar el plan divino; reafirmativo, cuando era necesario rescatar al Antiguo Testamento; ilustrativo cuando los hebreos eran utilizados como modelos negativos tanto para fortalecer las conductas de los cristianos como para estigmatizar a opositores doctrinales de turno. Todas estas categorías, operaban en el plano simbólico.

Ya hemos señalado que si bien los planteos de Ruether y Taylor eran coherentes, su tendencia a generalizar había llevado a ambas autoras –sobre todo a Taylor– a perder potencialidad explicativa. Tal como hemos dicho, existen textos de hombres de Iglesia donde prima un antijudaísmo hijo del conflicto real y textos donde la hegemonía está en las razones teológicas. Para el caso gregoriano, los indicios que hemos suministrado confirman que cuando el hombre de Roma utilizó *topoi* antijudíos, lo hizo en el marco del antijudaísmo simbólico. Ello no implica considerar, a diferencia de Taylor, que toda la literatura contra judíos descansa en este tipo de operatoria pero sí concebir que para determinados casos como el aquí analizado, los imperativos de orden simbólicos explican, por sí mismos, la hostilidad discursiva frente a los judíos.

El antijudaísmo gregoriano, entonces, no nace de un conflicto entre monoteísmos sino de la propia estructura del discurso cristiano. Insistimos, los tópicos antijudíos no buscan hostilizar a judíos como los de Palermo sino, por un lado, explicar a los cristianos las vicisitudes del derrotero histórico y, por el otro, demostrarles cómo no debían comportarse. Se podrá argüir, contra nuestra hipótesis, que Gregorio, hombre lúcido, no pudo haber pasado por alto la peligrosidad, para su propia praxis, de construir una efigie de los hebreos tan negativa. A tal planteo, respondemos explicitando los objetivos del *Consul Dei*. Si bien en el *Registrum* –incluso en los *Dialogi*– Gregorio mostró una tibia voluntad de evangelizar a arrianos, paganos e, incluso, a algunos judíos, en sus obras de exégesis la vocación es pedagógica y se circunscribe a la moral dentro de su feligresía. Gregorio habla

para los cristianos, no para paganos, arrianos o judíos. En efecto, los consejos que da en la *Regula* no se orientan a forjar herramientas para cooptar a tales grupos. Sí, seguramente pudo imaginar los efectos de una imagen negativa del judío. Pero era la misma imagen que arrastraban el evangelio y la patrística. Como hemos dicho al principio de esta Tesis, Gregorio era un conservador. Si bien no centró su virulencia en los hebreos, tampoco elidió los ataques a estos. Se montó en la tradición; no innovó.

Naturalmente, nuestra investigación no cierra el debate. No obstante, creemos haber suministrado suficientes pruebas de que los tópicos antijudíos presentes en la *Expositio*, los *Moralia* y las *Homiliae* no dependían de la situación real de la Península Itálica. Existían conflictos, los vimos en el *Registrum*. Pero las palabras gregorianas vertidas en las citadas obras no buscaban operar sobre tales conflictos. Tenían otros objetivos. Los judíos hermenéuticos de Gregorio Magno no guardan relación alguna con los judíos históricos. No nos dicen nada sobre ellos. No fueron utilizados a causa de ellos.

CONSIDERACIONES FINALES

Cuando, ya seis años atrás, concebimos esta investigación, teníamos en mente solo el análisis de la situación de los judíos en la Italia de Gregorio Magno. Creíamos suficiente estudiar las epístolas en profundidad. No obstante, la lectura de bibliografía pero, sobre todo, de las propias fuentes, nos llevó, forzosamente, a ampliar la investigación. En primer lugar, descubrimos que la información era escasa y que, para obtener un perfil más completo de la vida de los hebreos entre los siglos VI y VII debíamos recurrir no solo a fuentes externas al *Consul Dei*, sino también a herramientas de la epigrafía y la arqueología. Ello nos llevó, como se observa en la segunda parte de la Tesis, a interrelacionar los diversos tipos de evidencia, enriqueciendo el material ofrecido por el epistolario y construyendo un cuadro más claro sobre el modo en el que los judíos itálicos de fines de la Antigüedad Tardía vivían.

Pero las fuentes nos llevaron más allá. Descubrimos que la potencialidad del *corpus* heurístico gregoriano era aún mayor y no solo nos permitía conocer a los judíos sino también intentar comprender las razones que llevaban a ciertos hombres de Iglesia a utilizar tópicos de la literatura *adversus Iudaeos*. Tal tipo de análisis conllevaba, naturalmente, un cambio de foco e, incluso, de metodología. Emergió, de la investigación de textos como los *Moralia* o las *Homiliae*, la imposibilidad de conocer a los judíos históricos. Nuestro referente, así, se desdibujaba. No obstante, el análisis de tales textos nos otorgaba la posibilidad de aproximarnos a otro elemento clave en los vínculos entre judíos y cristianos: la proliferación y persistencia de la literatura contra judíos. Tal como observamos en la tercera parte de la Tesis, el obispo de Roma entre el 590 y el 604, gracias a conjugar en su producción textos tan diversos, se presentó como un personaje histórico ideal para explorar los caminos de la hostilidad discursiva frente a los judíos en el primer milenio.

El resultado de este derrotero fue, como se pudo observar, la construcción de una investigación que, tras el objetivo general de conocer los vínculos entre judíos y cristianos entre los siglos VI y VII, se orientó a resolver dos grandes interrogantes: ¿Cómo vivían los hebreos en el nadir de la Antigüedad Tardía? ¿Por qué un hombre de Iglesia como Gregorio Magno, que había protegido a los judíos desde su cargo, los hostilizaba discursivamente en sus tratados? Obviamente, detrás de estos interrogantes existieron otros, pero, sinceramente,

estas fueron las preguntas que animaron la investigación. Creemos haberlas respondido. No reiteraremos las conclusiones ya que ambas secciones finalizan con consideraciones de cierre y sería ocioso repetirlas.

Pero sí es válido remarcar que la lectura de bibliografía y fuentes modificó los enfoques generales desde los cuales habíamos comenzado a abordar la temática. En cuanto a los judíos históricos, comenzamos los estudios desde un paradigma que, como hemos visto, puede ser llamado optimista. Decididos a rechazar los ecos de la historiografía lacrimosa e influenciados por la obra de Blumenkranz, abordamos las cartas de Gregorio Magno buscando a una comunidad judía firme y segura de sí misma. En principio, la encontramos. Descubrimos judíos actuando en diversas esferas de la economía, desafiando normas, respondiendo a las agresiones y obteniendo apoyo del Papa y de otros hombres de Iglesia. La sinagoga de Bova Marina nos demostraba, también, la posibilidad de birlar la normativa imperial y la epigraffa ponía de manifiesto la continuidad del asentamiento judío en zonas no documentadas desde las fuentes tradicionales.

Sin embargo un análisis atento comenzó a brindarnos indicios disonantes. Sí, los judíos apelaban a Gregorio y obtenían una respuesta. Pero en 14 años documentados habían perdido las sinagogas en tres ciudades. Sí, podían comerciar con esclavos cristianos. Pero no podían mantenerlos para uso propio e, incluso en el comercio, debían venderlos antes de los tres meses. No eran víctimas de matanzas o campañas sistemáticas conversión. Pero eran hostigados –en Terracina expulsados dos veces de su casa de culto– y, en algunos casos aislados, impelidos hacia la conversión, como en la Clermont de Avito o en la Marsella de tiempos gregorianos. El escenario, así, ganó en complejidad. Sin recaer en la historia lacrimosa, pusimos de relieve que la suerte de los judíos no dependía de grandes marcos generales, sino de situaciones locales. En Terracina eran agredidos; a 100 km., en Roma, podían continuar con su vida sin grandes sobresaltos. Por supuesto, como ya hemos remarcado, ello no implica equiparar –Elukin ha coqueteado con la idea– la situación de los hebreos en tiempos previos a la Primera Cruzada con la realidad observada en los siglos XII, XIII y XIV. Pero sí ha sido importante para escapar a generalizaciones que sacrifican fuentes en pos de obtener modelos rígidos. Los judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno no eran asesinados por ser judíos ni perseguidos sistemáticamente por ello. Su supervivencia no se ponía en juego día a día. Pero estaban en una situación de desventaja y

sus destinos dependían de los entramados de poder local. El posicionamiento de un monarca, un líder militar, un laico encumbrado o un obispo, incluso en pequeñas ciudades, tenía injerencia directa en el cotidiano de los hebreos.

La investigación modificó, aún más radicalmente, nuestra percepción de la literatura *adversus Iudaeos*. Cuando comenzamos la investigación y entramos en contacto con textos como los de Ruether o Taylor, instintivamente, los rechazamos. Si nuestra intención era investigar a los judíos y los tópicos antijudíos no nos hablaban de ellos sino de los propios cristianos, perdíamos la posibilidad de analizar una cuantía de material importante, sobre todo en un período donde las fuentes no abundaban. Comenzamos leyendo los textos gregorianos desde una óptica más cercana a la de Simon, priorizando la búsqueda del conflicto antes que razones estrictamente teológicas. Pero, más allá de nuestros intentos, Gregorio no nos ofrecía nada concreto. Las referencias a hebreos en los *Moralia*, las *Homiliae in Hiezechihelem* y las *Homiliae in Evangelia*, estaban en su abrumadora mayoría formuladas en pasado y no poseían intención confrontativa evidente. No existía una vocación por desestimular prácticas judías o por criticar a quienes judaizaban, ni siquiera en las *Homiliae in Evangelia* que llegaban directamente al pueblo. Comprendimos, luego de leer cada una de las obras, que el perfil de los judíos era estable y no parecía relacionado con el auditorio. Es decir, la efigie de los hebreos que construía Gregorio, no mutaba acorde al público. Como si los *topoi* antijudíos tuvieran vida propia, más allá de las condiciones de producción del texto. La comparación entre la hostilidad en estos tratados y la neutralidad vislumbrada en el *Registrum* terminó por volcarnos, como dejamos en claro en el cierre de la tercera parte de la Tesis, a considerar que eran razones teológicas, endógenas al discurso cristiano, las que motivaban, en Gregorio, la utilización de tópicos antijudíos. Debemos insistir en que ello no implica que consideremos que toda la literatura *adversus Iudaeos* depende de imperativos simbólicos, pero sí que en algunos autores se limita a ello. En otros –vale la pena recordar los casos paradigmáticos de Juan Crisóstomo y Agobardo de Lyon– era el conflicto el que atizaba la utilización de *topoi* antijudíos.

Hasta aquí, nuestra investigación. Esperamos que haya servido para echar luz sobre un período histórico no demasiado estudiado. Deseamos, también, que logre despertar el interés de quienes accedan al texto. Ciertamente no hemos construido esta Tesis con un fin político. No obstante, no podemos dejar de lado nuestro ferviente deseo de que estas líneas

puedan contribuir a lograr un mayor entendimiento entre individuos de diversas religiones y/o credos. Los cánones galos del siglo VI prohibían las comidas en común entre judíos y cristianos pero estas seguían realizándose. Que las barreras identitarias que hoy se intentan reforzar desde los centros de poder, no impidan que judíos, cristianos y musulmanes confluyan en busca de un mundo más justo; más allá de religiones, creencias o ideologías.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES (EDICIONES CRÍTICAS Y TRADUCCIONES)

- AA.VV. (trads.), *Grégoire le Grand. Morales sur Job*, SC. 32b, 212, 221, 476, 525, 538, Cerf, París, 1975-2010 (solo han sido publicados algunos libros).
- ADRIAEN, M. (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera. Comentarii in Prophetas Minores. Commentariorvm in Amos prophetam*, Brepols, Turnhout, 1969.
- (ed.), *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, CCSL 142, Brepols, Turnhout, 1971.
- (ed.), *Gregorius Magnus. Moralia in Iob*, CCSL 143, 143A y 143 B, Brepols, Turnhout, 1979-1985.
- ARNDT, W. - KRUSCH, B. (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, MGH, Hanóver, 1969.
- (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Liber vita patrum*, MGH, Hanóver, 1969.
- (ed.), *Gregori episcopi turonensis miracula et opera minora. Liber in gloria confessorum*, MGH, Hanóver, 1969.
- ASCOLI, I.G., *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaichi del napoletano*, Loescher, Torino-Roma, 1880.
- BARCELLONA, R. – SPINELLI, M., *I concili Gallici*, v. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010.
- BÉLANGER, R., *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC. 314, Cerf, París, 1984.
- BETHMANN, L. – WAITZ, G. (eds.), *Pauli Historia Langobardorum*, MGH, Hannover, 1878.
- BORETIVS, A. (ed.), *Capitula de Examinandis ecclesiasticis*, MGH, Hanóver, 1883.
- BRADBURY, S. (ed y trad.), *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- CALATI, B. (ed.) – AA.VV. (trads), *Opere di Gregorio Magno. Dialoghi*, Città Nuova, Roma, 2000.
- CASANOVAS MIRÓ, J., *Las inscripciones funerarias hebraicas medievales de España*,

- Brepols, Turnhout, 2004.
- CASPAR, E. (ed.), *Gregorii VII Registrum*, MGH, Berlín, 1928.
- CASTALDI, L. (ed.), *Iohannes Hymmonides diaconus Romanus. Vita Gregorii I papae (B.H.L. 3641-3642). La tradizione manoscritta*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2004.
- CAZIER, P. (ed.), *Isidorus Hispalensis Sententiae*, CCSL v. 111, Brepols, Turnhout, 1998.
- CHWOLSON, D. (ed.), *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, Schmitzdorff, San Petesburgo, 1882.
- CLERCQ, C., *Concilia Galliae 511-695*, CCSL v. 148a, Brepols, Turnhout, 1963.
- COLGRAVE, B. (ed.), *The Earliest Life of St. Gregory the Great by an Anonimus Monk of Whitby*, University of Kansas Press, Lawrence, 1968.
- COLGRAVE, B. – MYNORS, R. (eds. y trads.), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- CREMASCOLI, G. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Città Nuova, Roma, 1994.
- DAGENS, C. (trad.), *Commento morale a Giobbe*, Roma, Città Nuova, 1992.
- DELAGE, M. (trad.), *Césaire d'Arles. Sermons au Peuple*, v. 1, Cerf, París, 1971.
- DE VOGÜÉ, A. – ANTIN, P. (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Dialogues*, SC. 251. 260 y 265, Cerf, París, 1978-1980.
- DE VOGÜÉ, A. – VUILLAUME, C. (eds y trads.), *Grégoire le Grand. Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, SC. 351 y 391, Cerf, París, 1989-1993.
- DE VOGÜÉ, A. (ed.), *Grégoire le Grand (Pierre de Cava). Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, SC. 432, 449, 469 y 482. 1998-2004.
- DUEMMLER, E. (ed.), *Epistolae Karolini aevi*, MGH, Berlín, 1925.
- EIDELBERG, S. (ed. y trad.), *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chroniclers of the first and second crusades*, Winsconsin, 1977.
- ÉTAIX, R. (ed.) *Gregorius Magnus. Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, Brepols, Turnhout, 1999.
- ÉTAIX, R. – BLANC, G. – JUDIC, B. (eds. y trads.), *Grégoire le Grand. Homélie sur l'Évangile. Homélie XXI-XL*, SC.522, Cerf, París, 2008.
- ÉTAIX, R. – MOREL, C. – JUDIC, B. (eds. y trads.), *Grégoire le Grand. Homélie sur*

- l'Évangile. Homélie I-XX*, SC. 485, Cerf, París, 2005.
- EWALD, P. – HARTMANN, L. (eds.), *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, MGH, Berlín, 1892-1899.
- FALLER, O. - ZELZER, M. (eds.), *Sancti Ambrosii opera*, CSEL 82, 4 vols, Austrian Academy of Sciences, Viena, 1968-1990.
- FREY, J-B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1936 (CIJ).
- FREY, J-B. – LIFSHITZ, B., *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D. v. 1: Europe*, Ktav Publishing House, Nueva York, 1975 (CIJ²).
- FRIDH, A. (ed.), *Cassiodorus. Variarum libri XII*, CCSL 96, Brepols, Turnhout, 1973.
- GALLARDO, P. – MELQUIADES, A. (trad. y ed.), *Obras de San Gregorio Magno*, Editorial Católica, Madrid, 1958.
- GUNDLACH, W. (ed.), *Epistolae Wisigoticae*, MGH, Berlín, 1892.
- HARTMANN, W. (ed.), *Die Konzilien der karolinischen Teilreiche 860-874*, MGH, Hanóver, 1998.
- JUDIC, B. - ROMMEL, F. – MOREL, C. (ed. y trad.), *Grégoire le Grand. Règle Pastorale*, SC. 381-382, Cerf, París, 1992.
- KOBER, A., “Jewish Monuments of the Middle Ages in Germany: One Hundred and Ten Tombstones Inscriptions from Speyer, Cologne, Nüremberg and Worms (1085-c. 1428)”, *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, vv. 14-15, 1944-45, pp. 149-220; 1-90.
- KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, Goldblach, Kelp, 1998.
- KRUSCH, B. – LEVISON, W. (eds.), *Historia Wambae regis. Auctore Iuliano episcopo Toletano*, MGH, Hanóver - Leipzig, 1910.
- , *Gregorii episcopi tvronensis. Libri historiarum X*, MGH, Hanóver, 1951.
- LEONARDI, C. (ed. y trad.), *Opere di Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma, 2011.
- MANSI, J., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960-1961 (1758-1798).

- MARTÍNEZ DíEZ, G – RODRIGUEZ, F. (ed.), *La colección canónica hispana*, v. 5: concilios hispanos: segunda parte, Instituto Enrique Florez – CSIC, Madrid, 1992.
- , *La colección canónica hispana*, v. 5, CSIC, Madrid, 1992.
- MIGNE, J-P., (ed.), *Isidorus hispalensis. De fide catholica ex Veteri et Novo testamento contra Judaeos ad Florentiam sororem suam*, PL 83, París, 1862.
- , *Sancti Gregorii Magni Registrum Epistolarum*, *Patrologia Latina*, Garnier Fratres - Migne, v. 77, París, 1896.
- MINARD, P. – REYDELLET, M. (trads.), *Grégoire le Grand, Registre des Lettres. Livres III-IV*, SC. 520, Cerf, Paris, 2008.
- MINARD, P. (trad.), *Grégoire le Grand, Registre des Lettres. Livres I-II*, SC. 370 y 371, Cerf, Paris, 1991.
- MOREAU, J. (ed.), *Excerpta Valesiana*, Teubner, Leipzig, 1961.
- MOREL, C. (trad.), *Grégoire le Grand. Homélie sur Ézéchiél*, SC. 327 y 360, Cerf, París, 1986-1990.
- MORICCA, U. (ed.), *Gregorii Magni Dialogi Libri IV*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1966 (1924).
- MUNIER, C., *Concilia Galliae 314-506*, CCSL v. 148, Brepols, Turnhout, 1963.
- NAHON, G. (ed.), *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Belles Lettres, París, 1986.
- NORBERG, D. (ed.), *Gregorius Magnus. Registrum Epistolarum*, CCSL 140 y 140A, Brepols, Turnhout, 1982.
- NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (*JIWE I*).
- , *Jewish Inscriptions of Western Europe. v. II: Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (*JIWE II*).
- ORLANDI, G. (ed.) *Iohannis Hymmonidis et Gauderici Veliterni, Leonis Ostiensis: Excerpta ex Clementis recognitionibus a Tyrannio Rufino Translatis*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milán, 1968.
- PRICOCO, S. – SIMONETTI, P. (ed. y trad.), *Gregorio Magno. Storie di Santi e Diavoli*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 2006.

- RECCHIA, V. (trad.), *Opere di Gregorio Magno. Lettere*, 4 vols., Città Nuova Editrice, Roma, 1996.
- RECCHIA, V. (ed.), GANDOLFO, E., (trad.), *Gregorio Magno. Omelie su Ezechiele*, Città Nuova, Roma, 1992.
- REYDELLET, M. (ed. y trad.) *Venance Fortunat. Poèmes. Livres V-VIII*, Les Belles Lettres París, 1998.
- RICO PAVÉS, J. (trad.), *Gregorio Magno. Libros Morales/1-2*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998-2004 (Hasta la fecha solo hasta el libro X).
-----, *Libros morales*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998 (libros I al V) – 2004 (libros VI al X).
- RODRIGUEZ ALONSO, C. (ed. y trad.), *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, Fuentes y estudios de Historia Leonesa, León, 1975.
- ROUGÉ, J. (trad.) – DELMAIRE (introducción y notas), en base a la edición de Mommsen, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose II (312-438)*, Les Editions Du Cerf, Paris, 2005.
- SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 1-2.
- TCHERIKOVER, V., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v.1, Harvard University Press, Cambridge, 1957 (*CPJ I*).
- TCHERIKOVER, V.A., - FUKS, A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v. 2, Harvard University Press, Cambridge, 1960 (*CPJ II*).
- TCHERIKOVER, V.A., - FUKS, A., - STERN, M., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, v. 3, Harvard University Press, Cambridge, 1964 (*CPJ III*).
- THIEL, A. (ed.), *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, t. 1, Brunsberg, 1868, pp. 506-508.
- TUZZO, S. (ed.), *Vita Sancti Gregorii Magni*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2002.
- UBIETA, J. (ed.), *Biblia de Jerusalén. Edición Española*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967.
- VERBRAKEN, P. (ed.), *Gregorius Magnus. In Canticum canticorum. In Librum primum Regum*, CCSL 144, Brepols, Turnhout, 1963.
- VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC – Instituto Enrique Flórez,

Barcelona-Madrid, 1963.

ZEUMER, K., *Leges Visigothorum, MGH*, Hanover-Lepizig, 1902.

ZIOLKOWSKI, V., *De fide catholica of Saint Isidorus, Bishop. Book I (Latin text)*,
University Microfilms International, Michigan, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Gregorio di Tours. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale*, Accademia Tudertina, Todi, 1977.
- , *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980.
- , *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986.
- , *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.
- , *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 1 : *Antiquité Tardive et christianisme ancien (III^e – VI^e siècles)*, Institut d'études augustiniennes, 1992.
- , *Giudei fra pagani e cristiani*, Ecig, Genova, 1993.
- , *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998.
- , "Aux sources du sabbat. Lectures croisées de L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. -1440 ca.)", *Médiévales*, v. 21, n. 42, 2002.
- , *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2003.
- , *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004.
- ABULAFIA, D., "Gli ebrei di Sardegna", VIVANTI, C., (comp.) *Gli ebrei in Italia, Annali della storia d'Italia*, v. XI, Torino, 1996, pp. 83-94.
- ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum espistularum*, Signifier, Madrid, 2006.
- ADAMS, J. N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- AGUS, I., “Preconceptions and Stereotypes in Jewish Historiography”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 51, 1961, pp. 242-253.
- ALBERT, B-S., “Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique”, *Revue des études juives*, v. 135, nn. 1-3, 1976, pp. 3-29.
- , “*De fide catholica contra Judaeos* d’Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l’Espagne du VII siècle”, *Revue des études juives*, v. 141, nn. 3-4, 1982, pp. 289-316.
- , “Isidore of Seville: His attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 80, 1990, pp. 207-220.
- , “*Aduersus Iudaeos* in the Carolingian Empire”, en LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, 1996, pp. 119-142.
- ALEXANDER, P., “‘The Parting of the Ways’ from the Perspective of Rabbinic Judaism”, en DUNN, J. (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135*, William Eerdmans Publishing Company, Michigan-Cambridge, 1999, pp. 1-25.
- ALONSO AVILA, A., “Aspectos económicos de la sociedad judía en la España visigoda”, *Hispania Antiqua*, v. 8, 1978, pp. 231–255.
- AMENGUAL I BATLE, J., - ORFILA, 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*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 197-245.
- AMSTRONG, G., WOOD, I. (Eds.), *Christianizing Peoples and Coverting Individuals*, Brepols, Turnhout, 2000.
- ANNÉ, L., *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Desclée de Brouwe, Lovaina, 1941.
- APPLEBAUM, S., “The organization of the Jewish Communities in the Diaspora”, en SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Amsterdam, 1976, pp. 464-503.
- ARCE, J. – DELOGU, P. (eds.), *Visigoti e longobardi: Atti del seminario, Roma, 28-29 aprile 1997*, All’Insegna del Giglio, Florencia, 2001.

- ARENDRT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harvest book. San Diego–Nueva York–Londres, 1976.
- ARENSEN, S., “Medieval Jewish Seafaring between East and West”, *Mediterranean Historical Review*, v. 15, n. 1, 2000, pp. 33-44.
- ARMORY, P., *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- ARNALDI, G., “Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII”, *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, v. 68, 1956, pp. 355-381.
- ARNALDI, G., “Gregorio Magno e i suoi *Dialogi*: l’intero e una parte. Riflessioni sugli studi gregoriani di Sofia Boesch”, en VOLPATO, A. (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Viella, Roma, 2008.
- ASTELL, A. – GOODHART, S., *Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2011.
- ATKINSON, K., “On Further Defining the First-Cenury CE Synagogue: Fact or Fiction?”, *New Testament Studies*, v. 43, n. 4, 1997, pp. 491-502.
- ATTIAS, J., “Paternite et filiation dans quelques biographies juives de Jesus au Moyen-Age”, en *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986, pp. 69-74.
- AUBIN, P., “Intériorité et extériorité dans les *Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand”, *Revue des Sciences religieuses*, v. 62, 1974, pp. 117-166.
- AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- AUGENTI, A., “Il potere e la memoria. Il Palatino tra IV e VIII secolo”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, v.111, 1999, pp. 197-207.
- AVI-YONAH, M., *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Blackwell, Oxford, 1976.
- AZZARA, C. – GASPARRI, S. (eds.), *Le leggi dei longobardi: Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, La Storia, Milán, 1992.
- AZZARA, C., *L’ideología del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*,

- Centro Italiano di Studi Sull'alto medioevo, Spoleto, 1997.
- , "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*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006, pp. 93-110.
- , (ed.), *Gregorio Magno, l'impero e i regna. Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno (Fisciano, 30 settembre – 1 ottobre 2004)*, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008.
- BACHRACH, B., "A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711", *The American Historical Review*, v. 78, n. 1, 1973, pp. 11-34.
- , *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.
- , *Jews in Barbarian Europe*, Coronado Press, Kansas, 1977.
- BALTRUSCH, E. – SCHUOL, M., "Die Juden un das Meer in der Antike", *Mediterraneo Antico*, v. 4, n. 1, 2001, pp. 103-126.
- BALTRUSCH, E., "Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden", *Historische Zeitschrift*, v. 259, n. 1, 1994, pp. 39-58.
- BAMMEL, E., "Christian Origins in Jewish Tradition", *New Testament Studies*, v. 13, 1966-1967, pp. 317-335.
- , (ed.), *The Trial of Jesus*, SCM Press, Londres, 1970.
- , "Gregor der Grosse und die Juden", 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, pp. 283-291.
- BANNIARD, M., "Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 477-488.
- , *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident Latin*, París, 1992, pp. 105-180.
- BARBERA, I. – DALLA ZUANNA, G., "Le dinamiche della popolazione nell'Italia medievale.

- Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici”, *Archeologia Medievale*, v. 34, 2007, pp. 19-42.
- BARDY, G. et alia (eds.), *Élie le prophète*, Desclée de Brower, Brujas, 1956.
- BARNES, T., *Tertullien: a Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- BARON, S., “Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, *Menorah*, v. 14, 1928, pp. 515-526.
- , *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York, 1952-1983 (1937). También en español como *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- BARTELINK, G., “Pope Gregory the Great’s Knowledge of Greek”, en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, pp. 17-36.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., “Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un’antropologia medievale”, en MARCONI, G. – TERMINI, C. (Eds.), *I volti dio Giobbe. Percorsi intersicplinari*, EDB, Bologna, 2003, pp. 127-145.
- BATIFFOL, P., *Saint Grégoire le Grand*, Lecoffre, París, 1928.
- BAUMGARTEN, A., “The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince”, en SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, SCM Press, Londres, 1981, pp. 213-225.
- BAVANT, B., “Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique”, en *Mélanges de l’Ecole française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes*, v. 91, n. 1, 1979, pp. 41-88.
- BAVANT, B., “Cadre de vie et habitat urbain in Italie centrale Byzantine (Vie-VIIIe siècle)”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps Modernes*, v. 101, n. 2, 1989, pp. 465-532
- BÉLANGER, R., “Anthropologie et Parole de Dieu dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des Cantiques”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 245-254.

- BEMPORAD, E., “Da letteratura del popolo a storia del popolo Simon Dubnov e l’origine della storiografia russo-ebraica”, *Annali di Storia dell’essegesi*, v. 18, n. 2, 2001, pp. 533-557.
- BEN SASSON, H. et alia, *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.
- BENOR, S., “Do American Jews Speak a “Jewish Language”? A Model of Jewish Linguistic Distinctiveness”, *Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, pp. 230-269.
- BERLINER, A., *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, Kauffmann, Frankfurt, 1893.
- BERTOLINI, O., “Appunti per la storia del Senato di Roma durante il dominio bizantino”, en BANTI, O. (ed.), *Scritti scelti di storia medievale*, Il Telegrafo, Livorno, 1968, pp. 228-268.
- , *Roma e i Longobardi*, Istituto di Studi Romani, Roma, 1972.
- BICKERMAN, E., "The Altars of the Gentiles: A Note on the Jewish `ius sacrum'" en *Ibid.*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees*, (editado por TROOPER, A.), Brill, Leiden–Boston, 2007 (1958), pp. 596-617.
- , “Symbolism in the Dura Synagogue: A Review Article”, *The Harvard Theological Review* V. 58, N. 1, 1965, p. 127-151.
- BLOCH, M., *Introducción a la Historia*, México, FCE, 2006.
- BLOOMFIELD, M., *The Seven Deadly Sins. An introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan, 1952.
- BLUMENKRANZ, B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Helbing & Lichtenhahn Bâle, 1973 (1946).
- , “Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme”, *Recherches augustiniennes*, V.1, 1958, pp. 225-241.
- , *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris, 1960.
- , *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, Paris, 1963.

- , *Le juif médiévale au miror de l'art chrétien*, Études augustiniennes, París, 1966.
- , "Perfidia", en BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Variorum Reprints, Londres, 1977, pp. 157-170.
- , "Du nouveau sur Bodo-Eleazar?", en BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Variorum Reprints, Londres, 1977, pp. 35-42.
- , "El estatuto de los judíos en el Occidente cristiano del siglo XI", *Concilium*, v. 150, 1979, pp. 490-497.
- BOESCH GAJANO, S., " 'Narratio' e 'expositio' nei *Dialoghi* di Gregorio Magno", *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, v. 88, 1979, pp. 1-33.
- , "Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", *Quaderni Medievali*, v. 8, 1979, pp. 21-23.
- , "La proposta agiografica dei "dialoghi" di Gregorio Magno", *Studi Medievali*, V. 21, 1980, pp. 623-664.
- , "Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 181-188.
- , *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Viella, Roma, 2004
- BOGNETTI, G. P., "Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 98, n. 2, 1954, pp. 193-203.
- BOHAK, G., "The Ibis and the Jewish Question: Ancient "Anti-Semitism" in Historical Context", en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Yad ben-Zvi Press, Jerusalén, 2003, pp. 27-43.
- , *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge University Press,

Cambridge, 2008.

- BONFIL, R., “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, AA.VV., *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Pubblicazioni degli Archivi in Stato, Roma, 1983, pp. 135-158.
- , “The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century, as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons”, en DAN, J. – HACKER, J. (eds.), *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy, and Ethical Literature Presented in Isaiah Tishby on his Seventy-fifth Birthday*, Jerusalén, 1986, pp. 327-349.
- , “Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times”, *Jewish History*, v. 11, n. 1, 1997, pp. 7-40.
- , *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima’az ben Paltiel*, Brill, Leiden - Boston, 2009.
- BONINI, R., “Giustiniano e il problema italico”, en AA.VV., *Bisanzio, Roma e l’Italia nell’alto medioevo*, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1988, pp. 73-92.
- BONZ, M., “The Jewish Donor Inscriptions from Aphrodisias: Are They Both Third-Century, and Who Are the Theosebeis?”, *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 96, 1994, pp. 281-299.
- BOODENS HOSANG, E., *Establishing Boundaries Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, Brill, Leiden–Boston, 2010.
- BORCHARDT, C., “The Ongoing debate on the Gregorian *Dialogues*”, *Studia Historiae Ecclesiasticae*, v. 18, 1992, pp. 96-107.
- BORGEN, P., “Proselytes, Conquest, and Mission”, en BORGEN, P.- ROBBINS, V. – GOWLER, D., *Recruitmen, Conquest and Conflict. Strategies on Judaism, Early Christianity and the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, 1998, pp. 57-77.
- BOTTICINI, M. – ECKSTEIN, Z. “From Farmers to Merchants. Voluntary Conversions and Diaspora: A Human Capital Interpretation of Jewish History”, *Journal of the European Economic Association*, v. 5, n. 5, 2007, pp. 885-926.
- BOUSTAN, R., “Augustine as Revolutionary? Reflections on Continuity and Rupture in

- Jewish-Christian Relations in Paula Fredriksen's *Augustine and the Jews*", *The Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, pp. 74-87.
- BOYARIN, D., *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stantford University Press, Stantford, 1999.
- , *Border Lines: tha Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004.
- BOYER, A. – HAYOUN, M.R., *La historiografía judía*, FCE, México, 2008.
- BRADBURY, S., "The Jews of Spain: C. 235 – 638" en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 508-518.
- BRAVI, A., "Immagini dell'identità giudaica a Roma in epoca Flavia: il *Templum pacis* e la *Menorah* sull'Arco di Tito", *Mediterraneo Antico*, v. 9, n. 2, 2006, pp. 449-461.
- BRENNAN, A., "The Conversion of the Jews of Clermont, AD 576", *Journal of Theological Studies*, n. 36, 1985, pp. 321-337.
- BRESC, H., "La schiavitù in casa degli ebrei siciliani tra tre e quattrocento", *Quaderni Storici*, v. 126, pp. 679-698.
- BROWN, P., "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", *The Journal of Roman Studies*, v. 58, 1968, pp. 85-95.
- , *Augustine of Hippo: A Biography. New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1984.
- , *El primer milenio de la cristiandad Occidental*, Crítica, Barcelona, 1997.
- BROWN, T. S., *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-880*, British School at Rome, Roma, 1984.
- BRUNDAGE, J., "Intermarriage between Christians and Jews in medieval canon law", *Jewish History*, v. 3, n. 1, 1988, pp. 25-40.
- BUCARIA, N., "I beni culturali ebraici in Sicilia", *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 70, n. 3, 2004, pp. 145-162.
- BURGARELLA, F., "Il Senato", en AA.VV., *Roma nell'Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2001, pp. 121-175.
- CABANISS, A., "Agobard of Lyons", *Speculum*, v. 26, n. 1, 1951, pp. 50-76.
- , "Bodo-Eleazar: A Famous Jewish Convert", *The Jewish Quarterly*

- Review*, v. 43, n. 4, 1953, pp. 313-328.
- CALATI, B., “Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu *Moralia in Job 35,26*”, *Judaica*, v. 47, n. 1, 1991, pp. 31-37.
- CALIRI, E., *Società ed economia della Sicilia di VI secolo attraverso il Registrum Epistularum di Gregorio Magno*, A. Siciliano, Mesina, 1997.
- CAMERON, A., *Procopius and the Sixth Century*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- CANELLA, T., “Tolleranza o intolleranza religiosa? Principi di buon governo e convivenza civile nel dibattito culturale cristiano tardoantico”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 28, n. 1, 2011, pp. 205-239.
- CAPELLE, B., “Les homélies de saint Grégoire sur le cantique”, *Revue Bénédictine*, v. 41, 1929, pp. 204-217.
- CAPPELLETTI, S., *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- , “Biblical Quotations in Greek Jewish Inscriptions of the Diaspora”, en DE LANGE, N. – KRIVORUCHKO, J.- BOYD-TAYLOR, C. (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, pp. 128-141.
- CARILE, A., “La società ravennate dall’Esarcato agli Ottoni”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna v. II: Dall’età bizantina all’età ottoniana, t. 2: Ecclesiologia, cultura e arte*, Marsilio Editori, Venecia, 1992, pp. 379-404.
- CARLETON PAGET, J., “Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?”, *Journal for the Study of the New Testament*, v. 62, 1996, pp. 65-103.
- , “Anti-Judaism and Early Christian Identity”, en: *Ibid.*, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 43-76.
- CARNEVALE, L., *Giobbe dall’antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010.
- CASSUTO, U., “Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa”, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, v. 4, 1934, pp. 1-9.
- , “Le iscrizioni ebraiche del secolo IX a Venosa”, *Qedem*, v. II, 1944, pp. 99-120.

- CASTALDI, L., “Nuovi testimoni della «Vita Gregorii» di Paolo Diacono [BHL 3639], en CHIESA, P. (ed.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli, Udine 6-9 maggio 1999*, Forum, Udine, 2000, pp. 75-126.
- , (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005.
- , “*In Librum primum Regum expositionum libri VI*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 290-312.
- , “L’archivium lateranense’ e la trasmissione delle opere di Gregorio Magno”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 67-71.
- CASTALDI, L., “Giovanni Immonide, Diacono romano”, en CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008, pp. 156-157.
- CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006.
- CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.
- CAVALCANTI, E., “L’ética cristiana nei *Morala in Iob* di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 67-87.
- , “Interiorità e identità nel commento a *Giobbe (Moralia)* di Gregorio Magno”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 22, 2005, pp. 11-35.
- CAVALLERO, J., “La didáctica de San Gregorio Magno en los ‘*Moralia in Iob*’”, *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, v. 41, n. 124, 1990, pp. 129-188.
- CAVALLO, G., *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- , “Quale Bisanzio nel mondo di Gregorio Magno?”, *Augustinum*, v. 47,

- n. 1, 2007, pp. 209-225.
- CAZIER, P., “De la coercition à la persuasion. L’attitude d’Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains visigothiques”, en NIKIPROWETZKY, V. (ed.), *De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1979, pp. 125–146.
- , *Isidore de Seville et la naissance de l’Espagne catholique*, Beauchesne, Paris, 1994.
- CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, Brepols, Turnhout, 1986.
- , *Thesaurus Augustinianus*, Brepols, Turnhout, 1989.
- , *Thesaurus Iohannis Cassiani*, Brepols, Turnhout, 1992.
- , *Thesaurus Sancti Ambrosii*, Brepols, Turnhout, 1994.
- , *Thesaurus Sancti Hieronymi*, Brepols, Turnhout, 1990.
- CHADWICK, H., “Gregory the great and the mission to the Anglo-saxons”, 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, pp. 199-212.
- CHAZAN, R., “The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives”, *AJS Review*, v. 16, nn. 1-2, 1991, pp. 31-56.
- , *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- , *God, Humanity and History. The Hebrew First Crusade Narratives*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- , “From the First Crusade to the Second: Evolving Perceptions of the Christian-Jewish Conflict”, en SIGNER, M. – VAN ENGEN, J. (Eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2001, pp. 46-62.
- , *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 1-18.
- CHIAT, M. – MAUCK, M., “Using Archeological Sources”, en BRADSHAW, P. – HOFFMAN, L., *Making of Jewish and Christian Worship*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1991, pp. 69-106.

- CHIESA, P. (ed.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli, Udine 6-9 maggio 1999*, Forum, Udine, 2000.
- , "Giovanni Diacono (Giovanni Immonide)", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 56, 2001, pp. 4-7.
- CHILTON, B., "The Epitaph of Himerus from the Jewish Catacomb of the via Appia", *The Jewish Quarterly Review*, v. 79, nn.2-3, 1988-1989, pp. 93-100.
- CICCARESE, M., *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, Modelli, Testi*, Nardini, Florencia, 1987, pp. 115-123.
- CLARK, F., "The Authenticity of the Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 429-443.
- , *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Brill, Leiden, 1987.
- , "St. Gregory and the Enigma of the *Dialogues*: A Response to Paul Meyvaert", *Journal of Ecclesiastic History*, v. 40, 1989, pp. 323-346.
- , "The Authorship of the Gregorian *Dialogues*: an old controversy renewed", *The Heythrop Journal*, v. 30, 1989, pp. 257-272.
- , *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Brill, Leiden–Boston, 2003.
- CLAUDE, D., "Gregor von Tours un die Juden: Die Zwangsbekehrungen von Clermont", en *Historisches Jahrbuch*, v. 111, n. 1, 1991, pp. 137-147.
- COCCHINI, F., "La vita cristiana a confronto con la Bibbia: Girolamo e Gregorio Magno", en SINISCALCO, P. – PANI ERMINEI, L. (comps.), *La comunità cristiana di Roma*, v. 1, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2000, pp. 193-206.
- COGGINS, R., *Samaritnas and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Blackwell, Oxford, 1975.
- COHEN, J., "Review: Early Medieval Policy in Western Europe - Bernard Bachrach", *Journal of the American Oriental Society*, v. 99, 1979, pp. 473-474.
- , "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", *Traditio*, v. 39, 1985, pp. 1-27.

- , "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom", *The American Historical Review*, v. 91, n. 3, 1986, pp. 592-613.
- , "'Slay them not': Augustine and the Jews in Modern Scholarship", *Medieval Encounters*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 78-92.
- , *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, California, 1999.
- , "A 1096 Complex? Constructing the First Crusade in Jewish Historical Memory, Medieval and Modern", en SIGNER, M. – VAN ENGEN, J. (eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2001, pp. 9-26.
- , *Sanctifying the name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004.
- , "The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis", *The Harvard Theological Review*, v. 98, n. 3, 2005, pp. 247-281.
- COHEN, N., "Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity", *Journal for the Study of Judaism*, v. 7, 1976, pp. 97-128.
- COHEN, S., "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review*, v. 72, n. 1, 1981, pp. 1-17.
- , "'Anti-semitism' in Antiquity: the Problem of Definition", en BERGER, D. (ed.), *History and Gate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Jewish publication Society, Filadelfia, 1986.
- , "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *The Harvard Theological Review*, v. 82, n. 1, 1989, pp. 13-33.
- , "The rabbinic conversion ceremony", *Journal of Jewish Studies*, v. 41, 1990, pp. 177-203.
- , "'Those Who Say They are Jews and Are Not': How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?", en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 9-10.
- , *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*,

- University of California Press, Berkeley, 1999, pp. 144-148.
- , "Your Covenant That you Have Sealed in our Flesh: Women, Covenant, and Circumcision", en COHEN, S. – SCHWARTZ, J. (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Brill, Leiden–Boston, 2005, pp. 29-42.
- , "The Temple and the Synagogue", en HORBURY, W., DAVIES, W., STURDY, J. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 298-325.
- COLAFEMMINA, C., "Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto", en PAONE, M. (ed.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, Mario Congedo Editore, Galatina 1972, pp. 233-239.
- , "Nova e vetera nella catacomba ebraica di Venosa", *Studi Storici*, 1974, pp. 87-95.
- , "L'iscrizione brindisina di Baruch bem Yonah e Amittai da Oria", *Brindisii Res*, v. 7, 1975, pp. 294-300.
- , "Un'iscrizione venosina inedita dell'822", *La rassegna mensile d'Israel*, v. 43, nn. 5-6, 1977, pp. 261-263.
- , "Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc.IV-X)", en FONSECA, C. (ed.), *La chiesa di Taranto*, Galatina, 1977, pp. 109-127.
- , "Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa", *Vetera Christianorum*, v. 15, 1978, pp. 369-381.
- , "Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare", en AA. VV., *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 197-227.
- , "Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza", *Vetera Christianorum*, v. 20, 1983, pp. 443-448.
- , "Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", en AA.VV., *Italia Judaica. Atti del convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Pubblicazioni degli Archivi in Stato, Roma, 1983, pp. 199-211.
- , "Documenti per la storia degli ebrei in Basilicata", *Bollettino*

- della Biblioteca Provinciale di Matera, v. 6, 1983, pp. 3-11.
- , "Iscrizione ebraica inedita di Lavello", *Vetera Christianorum*, v. 23, 1986, pp. 171-176.
- , "Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa", *Vetera Christianorum*, v. 24, 1987, pp. 201-209.
- , "Gli ebrei in Basilicata", *Bollettino Storico della Basilicata*, n. 7, 1991, pp. 9-32.
- , "Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello", *Vetera Christianorum*, v. 29, 1992, pp. 411-421.
- , "Epigraphica hebraica Venusina", *Vetera Christianorum*, v. 30, 1993, pp. 353-358.
- , "Ipogei ebraici a Sicilia", en AA.VV., *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Pubblicazioni degli archivi di Stato, Roma, 1995, pp. 304-329.
- , "I martiri ebrei della prima Crociata", *Nicolaus*, v. 24, 1997, pp. 105-126.
- , (introducción y traducción), *Ahima'az ben Paltiel. Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze*, Messaggi, Bari, 2001.
- , "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sícula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta", en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 119-146.
- , (ed.), *Gli ebrei a Taranto: Fonti documentarie*, Società di storia patria per la Puglia, Bari, 2005.
- COLLINS, J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Michigan, 2000.
- COLLINS, R., "The Western Kingdoms", en CAMERON, A. – WARD-PERKINS, B. – WHITBY, M. (eds.), *The Cambridge Ancient History. V. 14: Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425-600*, Cambridge University Press, 2007, pp. 112-134.
- , "Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow: Three Viewpoints on Augustine's Mission", en BARTON, S. – LINEHAN, P. (eds.), *Cross, Crescent and*

- Conversion*, Brill, Leiden – Boston, 2008, pp. 43-64.
- COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, Giuffrè, Milán, 1964.
- , “Gli ebrei nei territori italiani a nord de Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII”, *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 241-307.
- CORDERO NAVARRO, C., “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *España Medieval*, v. 40, 2000, pp. 9-40.
- CORDIER, P., “Les Romains et la circoncisión”, *Revue des études juives*, v. 160, nn.3-4, 2001, pp. 337-355.
- COSETINO, S., *Prosopografia dell'Italia Bizantina*, Editrice lo Scarabeo, Bologna, 2000.
- COSTAMAGNA, L., “La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 611-631.
- , “La sinagoga di Bova Marina”, en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 93-118.
- COURCELLE, P., “Saint Benoit, le merle et le buisson d'épines”, *Journal des savants*, v. 3, 1967, pp. 154-161.
- CRACCO RUGGINI, L., *Ebrei e Orientali nella'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1959.
- , *Economia e società nell'Italia annonaria: rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Giuffrè, Milán, 1961.
- , “Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo (A proposito di un libro e di altri contributi recenti)” *Rivista Storica Italiana*, v. 76, 1964, pp. 926-956.
- , “Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo”, en LAZZATI, G. (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*.

- Milano 2-7 dicembre 1974, Vita e Pensiero, Milán, 1976, v. 1, pp. 230-265.
- , "Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo antico", *Antichità Altoadriatiche*, v. 17, n. 1, 1980, pp. 139-160.
- , "Gregorio Magno, Agostino e i quatri Vangeli", *Augustinianum*, v. 25, 1985, pp. 253-263.
- , "Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World", *Classical Philology*, v. 82, n. 3, 1987, pp. 203-204.
- , "La lettera di Anna a Seneca", en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, pp. 301-325.
- , "A propósito di Dura Europos: l'acculturazione ebraica nel tardo ellenismo", *Mediterraneo Antico*, v. 6, t. 2, 2003, pp. 661-682.
- , "Gregorio Magno el il mondo mediterraneo", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 13-36.
- CRACCO, G., "Uomini di Dio e Uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei Dialoghi di Gregorio Magno)", *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, v. 12, 1977, pp. 163-202.
- , "Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno", en FUMAGALLI, V.-ROSSETTI, G. (eds.), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 361-379.
- , "Francis Clark e la storiografia sui Dialoghi di Gregorio Magno", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, n. 27, 1991, pp. 115-124.
- , "Dai longobardi ai carolingi: i percorsi di una religione condizionata", en DE ROSA, G. – VAUCHEZ, T. (eds.), *Storia dell'Italia religiosa. 1. L'Antichità e il Medioevo*, Laterza, Bari, 1993, pp. 111-154.
- , "Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno", en DE ROSA, G. – CRACCO, G. (ed.), *Il Papato e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 13-54.
- , "Gregorio 'morale': la costruzione di una identità", en *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 171-198.

- , “Alla ricerca dell’ultima grande opera di Gregorio Magno: L’expositio in librum I Regum”, *Richerche di storia sociale e religiosa*, v. 70, 2006, pp. 7-43.
- , – CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno e i ‘Libri dei Re’” en ROUSSEAU, P. – PAPOUTSAKIS, M. (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Ashgate, Burlington, 2009, pp. 223-258.
- CRANFIELD, C., *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistle to the Romans*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.
- CRAWFORD, J., “Jews, Christians, and Polytheist in Late-Antique Sardis”, en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999, pp. 168-177.
- CREMASCOLI, G., *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Pàtron, Bologna, 1979.
- , “Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una vexata quaestio”, *Benedictina*, v. 36, 1989, pp. 179-192.
- , “La fine dei tempi in Gregorio Magno”, *Parola, spirito e vita*, v. 36, n. 2, 1997, pp. 283-295.
- , *L’esegesi biblica di Gregorio Magno*, Queriniana, Brescia, 2001.
- , “Gregorio Magno esegeta: rapporti tra commentari e omelie”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 141-152.
- , “Leggere i Dialogi di Gregorio Magno”, en CHIESA, P., *I Dialogi di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 3-14.
- , “L’ars artium nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno”, *Studi Medievali*, 2009, v. 50, n. 2, pp. 673-686.
- , “Pagani, ebrei ed eretici nel “Regimen animarum” di Gregorio Magno”, en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell’incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*,

- Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009, pp. 17-31.
- CREMASCOLI, G. – DEGL'INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008.
- CROSSAN, J., *Who Killed Jesus? Exploring the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper Collins, Nueva York, 1995.
- CUOQ, J., *L'Église d'Afrique du Nord du II au XII siècle*, Paris, Le Centurion, 1984.
- CUTERI, A., "La Calabria nell'Alto Medioevo (VI-X sec.)", en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell'alto medioevo italiano alla luce dell'archeologia*, École français de Rome – Università degli Studi di Siena, Florencia, 1994, pp. 339-359.
- D'IMPERIO, F., *Gregorio Magno: bibliografía pero gli anni 1980-2003*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2005.
- DAGENS, C., "La fin des temps et l'Église selon Saint Grégoire le Grand", *Recherches de Science Religieuse*, v. 58, 1970, pp. 273-278.
- , *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris, 1977.
- , "Grégoire le Grand et le monde oriental", *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, v. 17, 1981, pp. 244-245.
- , "Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d' « Ordo Praedicatorum » et d' « Officium Praedicationis »", en AA.VV., *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1985, pp. 1059-1060.
- , "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, pp. 33-45.
- , "Saint Grégoire le Grand inspirateur d'une nouvelle culture chrétienne à l'aube du moyen âge", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 209-220.
- DAGRON, G., "Rome et l'Italie vues de Byzance" (IV^e-VII^e siècles)", en AA.VV., *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1988, pp. 46-72.

- DAGRON, G. – DÉROCHE, V., *Juifs et chrétiens en Orient Byzantin*, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2010.
- DAHAN, G., "Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge", *Histoire, économie & société*, v. 2, n. 3, 1983, pp. 355-356.
- , "Saints, Demons et Juifs", en AA.VV., *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989, pp. 609-642.
- , *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Cerf, Paris, 1999
- DANIEL, J., "Antisemitism in the Hellenistic-Roman Period", *Journal of Biblical Literature*, v. 98, n. 1, 1979, pp. 45-65.
- DAUBE, D., "Elijah" en *Ibid.*, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, University of London, Londres, 1956.
- DAVID, A., "Sheluhei Erez Israel", en *Encyclopedia Judaica*, McMillan-Keter, Jerusalén-Farmington Hills, 2007, p. 447-450.
- DAVIES, A. (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York, Paulist Press, 1979.
- DE BONFILS, G., "CTH. 3, I, 5 e la politica ebraica di Teodosio I", *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "Vittorio Scialoja"*, vv. 31-32, 1989-1990, pp. 47-72.
- , *Gli schiavi dagli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto*, Cacucci Editore, Bari, 1992.
- , "L'obbligo di vendere lo schiavo cristiano alla Chiesa e la clausola del 'competens pretium'", *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana*, v. 10, 1995, pp. 503-528.
- DE FRANCESCO, D., "Chiesa romana e proprietà fondiaria nell suburbio fra il IV secolo e l'età gregoriana", en PERGOLA, P. – SANTANGELI VALENZANI, R. – VOLPE, R. (eds.), *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, École Française de Rome, Roma, 2003, pp. 516-543.
- DE LANGE, N., "The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretation", en GILMAN, S. – KATZ, S. (eds.), *"Anti-Semitism" in Antiquity in Times of Crisis*, New York University Press, Nueva York, 1991.
- , "The Hebrew Language in the European Diaspora", en ISAAC, B. –

- OPPENHEIMER, A. (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Ramot Publishing, 1996, pp. 111-138.
- , "The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE", *Jewish Studies Quarterly*, v. 3, n. 4, 1996, pp. 342-358.
- DE LANGE, N. – KRIVORUCHKO, J. – BOYD-TAYLOR, C. (eds.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.
- DE ROSA, G., "Gregorio Magno e l'arte del linguaggio", *Ricerca di storia sociale e religiosa*, v. 62, 2002, pp. 53-101.
- DE ROSSI, G. (ed.), *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, Philippi Cvggiani, Roma, 1888.
- DE STE. CROIX, G. "Why Were the Early Christians Persecuted?", *Past & Present*, v. 26, 1963, pp. 23-27.
- , "Why Were the Early Christians Persecuted – a Rejoinder?", *Past & Present*, v. 27, 1964, pp. 28-33.
- DE VAATE, B. – VAN HENTEN, J., "Jewish or non-Jewish?: Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor", *Bibliotheca Orientalis*, v. 53, nn.1-2, 1996, pp. 16-28.
- DE VOGÜÉ, A., "Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours", *Analecta Bollandiana*, v. 94, 1976, pp. 225-233.
- , "Grégoire le grand et ses *Dialogues* d'après deux ouvrages récents", *Revue d'histoire ecclésiastique*, v. 83, 1988, pp. 281-348.
- , "Les *Dialogues*, œuvre authentique et publiée par Grégoire lui même", 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, pp. 27-40.
- , "L'Auteur du *Commentaire des Rois* attribué a saint Grégoire: un moine de Cava?", *Revue Bénédictine*, v. 106, 1996, pp.319-331.
- , "Du nouveau sur les *Dialogues* de saint Grégoire ?", *Collectanea Cisterciensia*, v. 62, n. 2, 2000, pp. 193-198.
- DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East* -traducción de STRACHAN, L.- Harper & Brothers, Nueva York – Londres, 1922.
- DEL LUNGO, S., "Il paesaggio e l'organizzazione agricola negli scritti di Gregorio

- Magno”, en ERMINI PANI, L. (Ed.), *L'orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*, v. 2, Vallicelliana, Roma, 2007, pp. 303-406.
- DEL VALLE, C., “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus”, *Sefarad*, v. 63, n. 1, 2003, pp. 183-193.
- DEL'INNOCENTI, A., “Dialogorum libri IV”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 253-270.
- DELCOGLIANO, M., *Gregory the Great. On the Song of the Songs*, Cistercian Publications, Kentucky, 2012.
- DELEEUW, P., “Gregory the Great's homilies on the gospels”, *Studi Medievali*, 1985, pp. 855-869.
- DELOGU, P., “Longobardi in Italia: necropoli altomedievali e ricerca storica”, en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell'alto medioevo italiano alla luce dell'archeologia*, École française de Rome – Università degli Studi di Siena, Florencia, 1994, pp. 57-69.
- , “*Solium imperii-urbs ecclesiae. Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, v. 25, 2000, pp. 83-108.
- DELOGU, P., GUILLOU, A., ORTALLI, G., *Longobardi e Bizantini* en GALASSO, G., (dir.) *Storia d'Italia*, UTET, Torino, 1995.
- DELOGU, P., PAROLI, L. (eds.), *La storia economica nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, All'insegna del Giglio, Florencia, 1993
- DEMOUGEOT, E., “Grégoire le Grand et la conversion du roi german au VI siècle”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 191-203.
- DEQUEKER, L., “L'iconographie de l'arche de la Torah dans le catacombs juives de Rome”, en AA.VV., *Cristianesimo e Giudaismo: Eredità e confronti*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, pp. 437-460.
- DEROVAN, D., “Tashlikh”, en *Encyclopedia Judaica*, McMillan-Keter, Jerusalén-Farmington Hills, 2007, v. XIX, pp. 524-525.

- DEXINGER, F., “Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example”, en SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, SCM Press, Londres, 1981, pp. 88-114.
- DI SEGNI, R., *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Newton Compton editori, Roma, 1985.
- , “Due nuovi fonti sulle *Toledoth Jeshu*”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 55, 1989, pp. 127-132.
- DIEHL, C., *L’Afrique Bizantine*, Paris, Leroux, 1896.
- DÍEZ MERINO, L., “San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana”, en DEL VALLE RODRIGUEZ, C., (ed.), *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, CSIC, Madrid, 1998, pp. 77–110.
- DOERING, L., “Sabbath Laws in the New Testament Gospels”, en AA.VV., *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden – Boston, 2010, pp. 207-253.
- DOIGNON, J., “La méditation d’Augustin sur le relation de cet événement à la conquête romaine et à la défaite juive”, *Cahiers de Biblia Patristica*, v. 3, 1991, pp. 43-52.
- DONNINI, M., “‘Arrianae hereseos damnatio’ nei ‘Dialogi’ di Gregorio Magno”, en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell’incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009, pp. 63-79.
- DREWS, W., “Jews as pagans? Polemical definitions of Identity in Visigothic Spain”, *Early Medieval Europe*, v. 11, 2002, pp. 189-207.
- , *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Sevilla*, Brill, Leiden – Boston, 2006.
- DUBNOW, S., *Manual de la historia judía: desde los orígenes hasta nuestros días*, Judaica, Buenos Aires, 1944.
- DUDDEN, F., *Gregory the Great. His Place in History and in Thought*, Russell & Russell, Nueva York, 1905.

- DUMÉZIL, B., “Une source méconnue sur les conversions forcées du roi Sisebut : le « canon 10 du concile de séville »”, SABATÉ, F., DENJEAN, C. (eds.), *Chrétiens et Juifs au Moyen Age: sources pour la recherche d'une relation permanente. Tables Rondes à Carcassone (23 - 25 octobre 2003)*, Milenio, Lleida, 2006
- DUNN, J., *Romans*, World Books, Dallas, 1988.
- , (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135*, William Eerdmans Publishing Company, Michigan-Cambridge, 1999.
- DUVAL, Y., “La discussion entre l’apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 347-365.
- , “Grégoire et l’église d’Afrique”, 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, pp. 129-158.
- EFROYMSON, D., “Tertullian’s Anti-Jewish Rhetoric: Guilt by Association”, *Union Seminary Quarterly Review*, v. 36, 1980, pp. 25-37.
- , Reseña de *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, *The Jewish Quarterly Review*, v. 87, 1997, pp. 380-382.
- ELSNER, J., “Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura-Europos”, *Classical Philology*, Vol. 96, 2001, pp. 269-304.
- , “Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, *The Journal of Roman Studies*, v. 93, 2003, pp. 115-128.
- ELUKIN, J., *Living together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2007.
- ENGEL, D., “Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobaronism, and the Study of Modern European Jewish History”, *Jewish History*, v. 20, nn. 3-4, 2006, pp. 243-264.
- EPSTEIN, L., *The Jewish Marriage Contract. A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*, Lawbook Exchange, Clark, 2004 (1927).

- , *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- ERMINI PANI, L., “Antichità cristiana e Alto Medio Evo in Sardegna attraverso le più recenti scoperte archeologiche”, en AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*, Herder Editrice, Roma, 1981, pp. 903-911.
- , “La storia dell’altomedioevo in Sardegna alla luce dell’archeologia”, en FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell’alto medioevo italiano alla luce dell’archeologia*, Ècole français de Rome – Università degli Studi di Siena, Florencia, 1994, pp. 388-401.
- , “La Roma di Gregorio Magno”, en ERMINI PANI, L. (Ed.), *L’orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*, v. 1, Vallicelliana, Roma, 2007, pp. 19-47.
- ESCRIBANO PAÑO, M.V., “Uniones mixtas y adulterio en C.Th. III, 7, 2 = IX, 7, 5. 388”, *Augustinianum*, v. 49, 2009, pp. 273-294.
- ESPOSITO, A., “Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei”, en VAUCHEZ, A., (Comp.), *Roma medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 213-239.
- ESPOSITO, A., “Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI”, en CAFARELLI, E. – POCCHETTI, P. (eds.), *L’onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Società Editrice Romana, Roma, 2009, pp. 145-154.
- ETAIX, R., *Le liber testimoniorum de Paterius*, *Revue des sciences religieuses*, v. 32, 1958, pp. 66-78.
- , “Note sur la tradition manuscrite des *Homélies sur l’évangile de Saint Grégoire le grand*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 551-559.
- EVANS GRUBB, J., *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine’s Marriage Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- , *Women and the Law in the Roman Empire. Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, Routledge, Londres, 2002.
- EVANS, G., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge University Press, Cambridge,

1988 (1986).

EVANS, J., *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*, Routledge, Londres–Nueva York, 1996.

FALCO, G., *La santa romana repubblica*, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1987 (1942).

FASOLA, U., “Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, v. 52, nn. 1-2, 1976, pp. 7-62.

FAUCI, C., *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teología della storia nelle epistole ed Omelie di Gregorio Magno*, Grafite, Nápoles, 2000.

FEDALTO, G., “Lo scisma tricapolino e la politica giustiniana”, en AA.VV., *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2004, pp. 629-659.

FEINER, S., *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Littman Library of Jewish Civilization, Portland, 2002.

FELDMAN, L., “Jewish ‘sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 81, 1950, pp. 200-208.

-----, “Proselytes and “sympathizers” in the Light of New Inscriptions from Aphrodisias”, *Revue des études juives*, v. 148, nn. 3-4, 1989, pp. 265-305.

-----, “Pro Jewish Intimations in Tacitus’ Account of Jewish Origins”, *Revue des études juives*, v. 150, nn.3-4, 1991, pp. 332-360.

-----, “The Contribution of Professor Salo W. Baron to the Study of Ancient Jewish History: His Appraisal of Anti-Judaism and Proselytism”, *AJS Review*, v. 18, n. 1, 1993, pp. 1-27.

-----, *Jews and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

FELLE, A., “Echi della polemica anti giudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale. Un primo approccio”, *Annali di storia dell'esegesi*, v. 14, n. 1, 1997, pp. 207-219.

-----, “Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Roma”, en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, Quasar, Roma,

- 1999, pp. 670-678.
- , "Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th CENT. C.E.), en *Henoch*, v. 29, n. 2, 2007, pp. 354-377.
- FERLUGA, J. "L'esarcato", en CARILE, A., *Storia di Ravenna, v. II: Dall'età bizantina all'età ottoniana, t.I: Territorio, economia e società*, Marsilio Editori, Venecia, 1991, pp. 351-377.
- FERRUA, A., "Titulus di una sinagoga", *Rivista di Archeologia Cristiana*, v. 35, 1959, pp. 253-259.
- FILIPPI, D., "Il Campidoglio tra alto e basso Medioevo. Continuità e modifiche dei tracciati romani", *Archeologia Medievale*, v. 27, 2000, pp. 21-38.
- FINE, S. (ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999.
- , *Art & Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- , "'When I Went to Rome.. There I Saw the Menorah'. The Jerusalem Temple Implements During the Second Century CE", en EDWARDS, D. – MCCOLLOUGH, T. (eds.), *The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and the "Other" in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers*, American School of Oriental Research, Boston, 2007, pp. 169-180.
- FLORIANI SQUARCIAPINO, M., "La sinagoga di Ostia", *Bolletino d'arte*, v. 40, 1961, pp. 326-337.
- , "Ebrei a Roma ed a Ostia", *Studi Romani*, v. 11, n. 2, 1963, pp. 129-141.
- , "Plotius Fortunatus Archisynagogus", *La Rassegna mensile di Israel*, v. 36, nn. 7-9, 1970, pp. 183-191.
- FLORIANI SQUARCIAPINO, M., DESCOEUDRES, J-P. (dir.), "La Synagogue d'Ostie", en *Ostia. Port et porte de la Rome Antique*, Georg, Genova, 2001, pp. 272-277.
- FOERSTER, G., "A Survey of Ancient Diaspora Synagogues", en LEVINE, L. (ed.),

- Ancient Synagogues Revealed*, The Israel Exploration Society, Jerusalén, 1982, pp. 164-171.
- , “The Ancient Synagogues of the Galilee”, en LEVINE, L. (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Cambridge, 1992, pp. 289-320.
- FONTAINE, J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1959
- , “Agustin, Grégoire et Isidore: Esquisse d’une recherche sur le style des *Moralia in Iob*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 499-509.
- , *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid, 2002.
- FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986.
- FRANCOVICH, R. – NOYÉ, G. (eds.), *La storia dell’alto medioevo italiano alla luce dell’archeologia*, Ècole français de Rome – Università degli Studi di Siena, Florencia, 1994
- FRANKFURTER, D., *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah Egyptian Christianity*, Fortress, Minneapolis, 1993.
- FRASSETTO, M., “Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti –Semitism”, *Church History*, v. 71, 2002, pp. 1-15.
- (ed.), *Christian Attitudes Towards The Jews in the Middle Ages*, Routledge, Nueva York-Londres, 2007.
- FRAY, J-L., “La presence juive au très haut Moyen Age”, en JARRASSÉ, D. (ed.), *Les juifs de Clermont. Une histoire fragmentée*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2000.
- FREDRIKSEN, P., “*Excaecati Occulta Justitia Dei*: Augustine on Jews and Judaism”, *Journal of Early Christian Studies*, v.3, n. 3, 1995, pp. 299-324.
- , “Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope:

- Another Look at Galatians 1 and 2”, en BORGEN, P.- ROBBINS, V. – GOWLER, D., *Recruitmen, Conquest and Conflict. Strategies on Judaism, Early Christianity and the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, 1998, pp. 210-244.
- , “*Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine*”, en KLINGSHIRN, E., - VESSEY, M. (eds.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antiquity Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, Michigan, 1999, pp. 26-41.
- , “Augustine and Israel: *Interpretatio ad litteram*, Jews, and Judaism in Augustine’s Theology of History”, en WILES, M.F., - YARNOLD, E.J. (eds.), *Studia Patristica. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 119-135.
- , *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York, 2008.
- FREDRIKSEN, P. – IRSHAI, O., “Christian anti-judaism: Polemics and Policies”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, v. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 977-1034.
- FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.
- , “Persecutions: Genesis and Legacy”, en MITCHEL, M., - YOUNG, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. pp. 503-523.
- GABBA, E. (ed.), *Il Senato nella Storia, t.1: Il Senato nell’età romana*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1998.
- GAGER, J., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York–Oxford, 1985.
- , “Judaism as seen by outsiders”, en KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, Fortress Press, Filadelfia, 1986, pp. 99-116.
- GANDOLFO, E., *Gregorio Magno. Servo dei servi di Dio*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 1998.
- GARCIA GARRIDO, M., *Diccionario de jurisprudencia romana*, Dyjinson, Madrid,

1982.

GARCIA IGLESIAS, L., “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”, *Memorias de Historia Antigua*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1977, pp. 257-268.

-----, *Los Judíos en la España Antigua*, Cristiandad, Madrid, 1978.

GARCIA MORENO, L., *Los judíos de la España Antigua*, RIALP, Madrid, 1993.

GARGANO, G. (ed.), *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale “Gregorio Magno 604-2004”, Roma 10-12 marzo 2004*, Gabrielli, Roma, 2005.

GARGANO, G. – GANDOLFO, E. (ed. y trad.), *Commento al primo libro dei Re/I*, Città Nuova, 2007.

GARNSEY, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

GAROFALO ZAPPA, G., “Nuove bolli laterizi di Ostia”, en AA.VV., *Terza Miscellanea Greca e Romana*, Istituto Italiano Per la Storia Antica, Roma, 1971, pp. 257-289.

GASPARRI, S., *I duchi longobardi*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma, 1978.

-----, *Il regno dei longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2004.

-----, “Roma y los longobardos”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vv. 37-38, 2004-2005, pp. 31-48.

-----, “La situazione storica al tempo di Gregorio Magno”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 27-40.

-----, “La vuelta del siglo VIII: los longobardos de la propaganda pontificia y la historiografía italiana contemporánea”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 40, 2008, pp. 91-102

GATTO, L., “Riflettendo sulla consistenza demografica della Roma altomedievale”, en DELOGU, P. (ed.), *Roma Medievale. Aggiornamenti*, All’insegna del Giglio, Florencia, 1998, pp. 143-158.

GAUDEMET, J., “L’originalité des fiançailles romaines”, en *Ibid.*, *Sociétés et mariage*, Cerdic Publications, Estrasburgo, 1980, pp. 15-46.

GAUTHIER, N. – GALINIÉ, H. (eds.), *Grégoire de Tours et l’espace gaulois : actes du*

- congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*, Association Grégoire, Tours, 1994.
- GEBBIA, C., “Comunità ebraiche nella Sicilia imperiale e tardo antica”, *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, v. 75, 1979, pp. 241-275.
- GELICHI, S., “Il paesaggio urbano tra V e X secolo”, en CARILE, A., *Storia di Ravenna, v. II: Dall’età bizantina all’età ottoniana, t.I: Territorio, economia e società*, Marsilio Editori, Venezia, 1991, pp. 153-165.
- GERDMAR, A., *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*, Brill–Leiden–Boston, 2009.
- GHILARDI, M., “Le catacombe di Roma dal Medioevo alla Roma sotterranea di Antonio Bosio”, *Studi Romani*, v. 49, 2001, pp. 27-56.
- , “Del cimitero degli antichi ebrei’: La catacomba ebraica di Monteverde nel IV centenario della scoperta”, *Studi romani*, v. 51, 2003, pp. 15-43.
- , “La sinagoga di Ostia Antica e gli ebrei di Roma: riflessioni in margine ad un recente libro”, *Mediterraneo Antico. Economie società cultura*, v. 6, n. 1, 2003, pp. 311-324.
- GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001.
- GIL, J., “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, V. 30, 1977, pp. 9-110.
- GILLET, R., “Grégoire le Grand”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 6, 1967, cc. 872-910.
- , “Les Dialogues sont-ils de Grégoire?”, *Revue de Études Augustiniennes*, v. 36, 1990, 309-314.
- GILULA, D., “La satira degli ebrei nella letteratura latina”, en LEWIN, A. (Ed.), *Gli Ebrei nell’Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001, pp. 195-215.
- GINZBURG, C., “Présomptions sur le Sabbat”, *Annales*, v. 39, n. 2, 1984, pp. 341-354.
- , *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991.
- , “La conversion degli ebrei di Minorca (417-418)”, *Quaderni Storici*, v. 79, 1992.
- GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Gredos, Madrid, 1983.
- GLICK, L., *Abraham’s Heirs: Jews and Christians in Medieval Europe*, Syracuse University Press, New York, 1999; GOLDIN, S., “Juifs et juifs convertis au Moyen

- Âge: «es-tu encore mon frère?»», *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, v. 54, 1999, pp. 851-874.
- , *Marked in your Flesh. Circumcision from ancient Judea to Modern America*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- GOFFART, W., *Barbarians and Romans A.D., 418-584*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- , “Foreigners in the *Histories* of Gregory of Tours”, *Florilegium*, v. 4, 1982, pp. 80-99.
- , *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- , “The Conversions of Avitus of Clermont and Similar Passages in Gregory of Tours“, *Rome’s Fall and After*, Hambledon Press, Londres, 1989, pp. 293-317.
- GOLDENBERG, R., “The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”, en *ANRW*, v. 11, n. 9, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1979, pp. 414-447.
- GOLDSTEIN, J., “The Judaism of the Synagogues (Focusing on the Synagogue of Dura-Europos)”, en NEUSNER, J (Ed.), *Judaism in Late Antiquity*, v. II, Brill, Nueva York, 1995, pp. 109-157.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., “Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii”, *Gerión*, v. 16, 1998, pp. 437-450.
- , “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C.”, *Arys*, v. 3, 1998, pp. 267-277.
- , “Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía”, *Cassiodorus*, v. 4, 1998, pp. 247-255.
- , “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en FERREIRO, A. (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 1999, pp. 123-150.
- , *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, Trotta,

- Madrid, 2000.
- , *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma, 2000.
- , “Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, ROMERO, E., (ed.) *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 399-408.
- , *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003.
- , “*Synagogae Iudaeorum, fontes persecutionum?* Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni anticristiane durante l’Impero Romano”, *Vetera Christianorum*, v. 43, 2006, pp. 93-104.
- , “Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda”, en SÁNCHEZ-LAFUENTE PÉREZ, J. – AVELLO ÁLVAREZ, J. (eds.), *El mundo judío en la Península ibérica: sociedad y economía*, Alfonsópolis, Cuenca, 2012, pp. 5-18.
- , “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, en DE LANGE, N. – TOLAN, J. (eds.), *Colloque international. Les juifs dans les droits ecclésiastique, romano-barbare et byzantin (VI^e-XI^e siècles): évolutions, ruptures, adaptations*, Brepols, Turnhout, 2012 (en prensa).
- GOODENOUGH, E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols, Pantheon Books, Nueva York, 1953-1968.
- GOODING, R., “Les Dialogues de Grégoire le Grand. À propos d’un livre récent”, *Analecta Bollandiana*, v. 106, 1988, pp. 201-229.
- , *Bibliografía di Gregorio Magno /1890-1989/*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.
- , “Cento anni di ricerche su Gregorio Magno: a proposito di una bibliografía”, 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, pp. 293-304.
- , “Tra due aniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-

- 2003)”, AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 89-96.
- GOODMAN, M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- , *Judaism in the Roman World*, Brill, Leiden – Boston, 2007.
- , *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilization*, Knof, Nueva York, 2007.
- GÖRRES, F., “Papst Gregor I der Große und das Judentum”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, 1908, pp. 489-505.
- GOTZMANN, A. – WIESE, C., *Modern Judaism and Historical Consciousness*, Brill, Leiden–Boston, 2007.
- GOURDAIN, J-L., “La Polémique anti-juive sur l’interprétation de l’écriture dans les homélies de Saint Jérôme”, en POINSOTTE, J-M. (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, Rouen, 2001, pp. 85-96.
- GRABOÏS, A., “Écoles et structures sociales des communautés juives dans l’occident aux IX^e-XII^e siècles”, en AA.VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1980 pp. 937-962.
- , “La Chronographie hébraïque des Croisades: mémoire et rédaction des témoignages”, *Revue des études juives*, n. 159, 2000, pp. 79-98.
- GRAETZ, H., *Geschichte der Juden*, v. V: *vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-Spanischen Cultur (1027)*, Leiner, Leipzig, 1871 (1860).
- GRAYSEL, S., “The Papal Bull *Sicut Iudaeis*”, *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Meir Ben-Horin, Leiden, 1962, pp. 243-280.
- , “The Jews and the Roman Law”, *The Jewish Quarterly Review*, v. 59, n. 2, 1968, pp. 93-117.
- GRELLE, F., “Patroni ebrei in città tardoantiche” en FANIZZA, L., *Diritto e società nel mondo romano*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 2005, pp. 381-401.
- GRESCHAT, K., *Die Moralia in Job Gregors des Großen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

- GRISAR, H., *San Gregorio Magno (590-604)*, Desclée, Roma, 1904.
- GRUEN, E., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- GUEVIN, B., "A New Gregorian Controversy: The Authorship of the Commentary on First King in Doubt", *American Benedictine Review*, v. 50, 1999, pp. 437-443.
- GUGLIELMETTI, R., "Expositio in canticum canticorum", en CREMASCOLI, G. – DEGL'INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008, pp. 141-144.
- GUILLOU, A., *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VIIe siècle. L'exemple de l'exarchat et de la pentapole d'Italie*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma, 1969.
- , "L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles: un modèle", *Bibliothèque de l'École des chartes*, v. 131, n. 1, 1973, pp. 5-19.
- , "Demografia e società nell'età esarcale", en CARILE, A., *Storia di Ravenna, v. II: Dall'età bizantina all'età ottoniana, t.I: Territorio, economia e società*, Marsilio Editori, Venecia, 1991, pp. 103-108.
- GUILLOU, A. – BURGARELLA, F., *L'Italia bizantina: dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia*, UTET, Torino, 1988.
- GUTMANN, J., "Programmatic Painting in the Dura Synagogue.", en ORLINSKY, H. (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, Ktav Publishing House, Nuev York, 1975, pp. 210-232.
- GUYON, J., *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, École Française de Rome, Roma, 1987.
- , "Peut-on vraiment dater une catacomb? Retour sur le cimetière 'Aux deux Lauriers', ou catacombe de saints Marcellin-et-Pierre, sur la via Labicana à Rome", *Boreas*, v. 17, 1994, pp. 89-103.
- HACHLILI, R., "The Niche and the Ark in Ancient Synagogues", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, v. 223, 1976, pp. 43-53.
- , *Ancient Synagogues in Israel*, BAR, Jerusalén, 1989.
- , "The Origin of the Synagogue: A Reassement", *Journal for the Study of Judaism*, v. 28, 1997, pp. 34-47.

- , *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Brill, Leiden–Boston, 1998.
- , *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden – Boston – Colonia, 2001.
- HALDON, J., *Warfare, state and society in the Byzantine world. 565-1204*, UCL Press, Londres, 1999.
- HALFOND, G., *The Archaeology of the Frankish Church Councils, AD 511-768*, Brill, Leiden – Boston, 2010.
- HALL, S., *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- HALPERN, B., “History as a Jewish Problem”, en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – SARNA, N. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, v. 1, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 3-21.
- HALSALL, G., “Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory’s Writings of History”, en WOOD, I. – MITCHEL, K., *The World of Gregory of Tours*, Brill, Leiden, 2002, pp. 337-350.
- HARE, D., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- , “The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts”, en DAVIES, A. (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York, Paulist Press, 1979, pp. 28-38.
- HARNACK, A., “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, en HARNACK, A. – GEBHARDT, O., *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 1, III, Akademie Verlag, Berlín, 1991 (1883), pp. 1-136.
- , *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, v. 3, Mohr, Freiburg-Leipzig-Tübingen, 1897.
- HASAN ROKEM, G., *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Londres, 2003.
- HAUBER, R., *The Late Latin Vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great. A Morphological and Semasiological Study*, Catholic University of America,

- Washington, 1938.
- HAYWARD, P., "Gregory the Great's as 'Apostle of the English' in Post-Conquest Canterbury", *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 55, 2004, pp. 19-57.
- HEFELE, K., LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1911.
- HEIL, J., "Jenseits von 'History and Memory' Spuren jüdischer Geschichtsschreibung im Mittelalter", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, v. 55, 2007, pp. 989-1019.
- HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- HEITZ, C., "Les monuments de Rome a l'époque de Gregoire le Grand", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 31-38.
- HENNING, J. (Ed.), *Post-Roman Towns, trade and Settlement in Europe and Byzantium*, De Gruyter, Berlín, 2007.
- HENRIK PIETRAS, S., *L'escatologia della chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *La España Visigoda frente al problema de los judíos*, Estudio Teológico San Esteban, Salamanca, 1967.
- HESTER, K., *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great. The Christological Synthesis of Gregory's Morals on the Book of Job*, Paternoster, Milton Keynes, 2007.
- HEZSER, C., "Jewish Literacy and the Use of Writing in Late Roman Palestine", en KALMIN, R. – SCHWARTZ, S. (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Lovaina, 2003, pp. 149-196.
- HIMMELFARB, M., "The Ordeals of Abraham: Circumcision and the *Aqedah* in Origen, the *Mekhilta*, and *Genesis Rabbah*", *Henoch*, v. 30, n.2, 2008, pp. 289-310.
- HIPSHON, D., "Gregory the Great's Political Thought", *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 53, n. 3, 2002, pp. 439-453.
- HJELM, I., "What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies", *Currents in Biblical Research*, v. 3, n. 1, 2004, pp. 9-59.
- HOFFMAN, C., *Juden un Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. Und 20.*

- Jahrhundert*, Brill, Leiden–Nueva York, 1988.
- HOLLENDER, E., “Il *Piyyut* italiano- Tradizione e innovazione”, *La rassegna Mensile d’Israel*, v. 60, 1994, pp. 23-41.
-, *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Brill, Leiden-Boston, 2005.
- HOLMES, W., *The Age of Justinian and Theodora. A History of the Sixth Century A.D.*, Gorgias Press, New Jersey, 2002 (1905).
- HOLTZ, T., “The Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel: I Thes 2, 15-16 and Rom 11, 25-26”, en COLLINS, R. – BAUMERT, N. (eds.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven University Press, Lovaina, 1990, pp. 284-294.
- HONIGMAN, S., “The Birth of a Diaspora: The Emergence of a Jewish Self-Definition in Ptolemaic Egypt in the Light of Onomastics”, en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 93-128.
- HORBURY, W., “The Benediction of the *Minim* and Early Jewish Christian Controversy”, *The Journal of Theological Studies*, v. 33, n. 1, 1982, pp. 19-61.
- , *A Critical Examination of the Toledoth Yeshu* (tesis de doctorado no publicada)
- HORSLEY, G., “The Fiction of ‘Jewish Greek’”, en HORSLEY, G. (ed.), *New Documents Illustrating early Christianity*, v. 5: *Linguistic Essays*, Macquarie University, Sydney, 1989, pp. 5-41.
- HUNT, E., “St. Stephen in Minorca”, *The Journal of Theological Studies*, v. 33, n. 1, 1982, pp. 106-123.
- IACOBONE, N., “La patria di Orazio, Venusia, centro stradale dell’Apulia e della Lucania”, *Japigia*, v. 6, 1935, pp. 585-590.
- IADANZA, M., “Il tema della paternità gregoriana dei Dialogi e la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII. Note per una riconsiderazione della questione” *Benedictina*, v. 42, 2005, pp. 315-334.
- IDINOPULOS, T., BOWEN WARD, R., “Is Christology Inherently Anti-Semitic? A Critical Review of Rosemary Ruether's: ‘Faith and Fratricide’”, *Journal of the American Academy of Religion*, v. 45, n. 2, 1977, pp. 193-214.
- ILAN, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, t. III: *The Western Diaspora* 330

- BCE – 650 CE, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- ISAAC, J., *Jésus et Israël*, Fasquelle, Paris, 1948.
- , *Genèse de l'antisémitisme ; essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1956.
- , *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*, Fasquelle, Paris, 1960.
- , *L'Enseignement du mépris : vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, Paris, 1962.
- ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009.
- JANOWITZ, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, Routledge, Londres, 2001.
- JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- JUDANT, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique*, Du Cédre, Paris, 1969.
- JUDGE, E., "Jews, Proselytes and God-fearers Club Together", en *Ibid.*, *Jerusalem and Athens. Cultural Transformation in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, pp. 121-130
- JUDIC, B., "Structure et fonction de la *Regula Pasotralis*", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 409-417.
- JUSTER, J., *La condition légale des juifs sous les rois visigoths*, Paul Geuthner, Paris, 1912.
- , *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paul Geuthner, Paris, 1914.
- KAEGI, W., "The Capability of the Byzantine Army for Military Operations in Italy", en CARILE, A. (ed.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente. Congresso Internazionale. Ravenna, 28 settembre – 2 ottobre 1992*, Longo Editore, Rávena, 1995, pp. 80-99.

- KAHN, Z., *L'esclavage selon la Bible et le Talmud*, Louis Guérin, Paris, 1867.
- KAHSER, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Mohr, Tübingen, 1985.
- KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- KAMINSKI-GDALIA, N., "Peintures murales antiques en Mésopotamie romaine. Une conception de l'espace dans la synagogue de Doura-Europos", *Revue archéologique de Picardie*, v. 10, 1995, pp. 219-230.
- KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- KATZ, S., "Pope Gregory the Great and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, 24, Pennsylvania, 1933, pp. 113-136.
- KATZOFF, R. - SCHREIBER, B., "Week and Sabbath in Judaeen Desert Documents", *Scripta Classica Israelitica*, v. 17, 1998, pp. 1-10.
- KEDAR, B., "The Forcible Baptism of 1096: History and Historiography", en BORCHARDT, K., BÜNZ, E., *Forschungen zur Reichs-Papst und Landesgeschichte: Meter Herde dargebracht*, Stuttgart, 1998, pp. 187-200.
- KELLY, A., "Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours", *Gregorio de Tours, Journal of Medieval History*, v. 23, n. 2, 1997, pp. 103-115.
- KIM, S., "The 'Mystery' of Rom 11.25-26 Once More", *New Testament Studies*, v. 43, n. 2, 1997, pp. 412-429.
- KIMELMAN, R., "Birkat Ha-Minim and the lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", SANDERS, E. – BAUMGARTEN, A. – MENDELSON, A. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, v. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, SCM Press, Londres, 1981, pp. 226-244.
- KINZIG, W., "'Non-Separation': Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century", *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, 1991, pp. 27-53.
- KISZELY, I., "On the True Face of the Longobards in Italy", en AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*, Herder Editrice, Roma, 1981, pp. 887-911.

- KOCHAN, L., *The Jew and his History*, Schocken Books, Nueva York, 1977.
- KONIKOFF, A., *Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990.
- KRAABEL, T., "Paganism and Judaism: The Sardis Evidence", en SIMON, M. (ed.), *Mélanges offerts à Marcel Simon. Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, De Boccard, París, 1978, pp. 13-33.
- , "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik", *ANRW*, v. 11, n. 9, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1979, pp. 477-510.
- , "The Disappearance of the 'God-Fearers'", *Numen*, v. 28, n. 2, 1981, pp. 113-126.
- , "Unity and Diversity among Diaspora Synagogues", en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, ASOR, Filadelfia, 1987, pp. 49-60.
- KRAELING, C., "The Jewish Community at Antioch", *Journal of Biblical Literature*, v. 51, n. 2, 1932, pp. 130-160.
- , "The Present Status of the Sabbath Question", *the American Journal of Semitic Languages and Literatures*, v. 49, n. 3, 1933, pp. 218-228.
- KRAEMER, R., "On the Meaning of the Term "Jew" in Greco-Roman Inscriptions", *The Harvard Theological Review*, v. 82, n. 1, 1989, pp. 35-53.
- KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, Fortress Press, Filadelfia, 1986.
- KRAUSS, S., "The Jews in the Work of the Church Fathers", *Jewish Quarterly Review*, vv. 5-6, 1892-1893, pp. 122-157 y 225-261.
- , *Das leben Jesu nac jüdischen Quellen*, Calvary, Berlín, 1902.
- , *The Jewish-Christian Controversy from the earliest time to 1789*, Mohr Siebeck, 1995 (edición y revisión de HORBURY, W.).
- KRAUTHEIMER, R., *Rome: Profile of a City, 312–1308*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- KROLL, J., "The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue", *The Harvard Theological Review*, v. 94, 2001, pp. 5-55.
- KRYGIER, R., "Le chabbat de Jésus", *Recherches de Science Religieuse*, v. 93, 2005, pp.

9-25.

- KÜNZEL, R., “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode”, *Annales*, v. 47, 1992, pp. 1055-1069.
- LA PIANA, C., *La teologia della predicazione in San Gregorio Magno*, Pontificae Universitatis Gregoriana, Roma, 1986.
- LA ROCCA, C. (ed.), *Italy in the Early Middle Ages : 476-1000*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- , “Antenati, distruttori, semplicemente inetti. I longobardi nella storiografia locale tra Otto e Novecento”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 40, 2008, pp. 103-118.
- LACERENZA, G. (ed.), *Sabbatay Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli, Nápoles, 2004.
- , “Attività ebraiche nella Napoli medievale: un *excursus*”, en AA.VV., *Tra Storia e urbanistica. Colonie Mercantili e minoranze etniche in Campania tra Medioevo ed Età moderna*, Edizioni Kappa, Roma, 2008, pp. 33-40.
- LACOMA CASTAN, L., “San Isidoro de Sevilla. Apologista antijudaico”, en DIAZ Y DIAZ, M. (ed.), *Isidoriana. Colección de Estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV Centenario de su Nacimiento*, Centro de Estudios San Isidoro, León, 1961, pp. 445–456.
- LADERMAN, S., “A new look at the second register of the west wall in Dura Europos”, *Cahiers archeologiques*, v. 45, 1997, 5-18.
- LANGENWALTER, A., *Agobard of Lyon: An exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations*, Universidad de Toronto, 2009.
- LANGER, J., *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- LANGMUIR, G., “Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism”, *Viator*, v. 2, 1971, pp. 383-389.
- , “Review: Early Medieval Policy in Western Europe - Bernard Bachrach”, *Speculum*, v. 54, n. 1, 1979, pp. 104-107.
- , “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, AA. VV., *Gli ebrei nell’alto*

- medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 313-368.
- , "Prolegomena to any present analysis of hostility against Jews", *Social Science Information*, v. 15, nn. 4-5, 1976, pp. 689-727.
- , *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley, 1990.
- LAPIN, H., "Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", *The Jewish Quarterly Review*, v. 101, n. 3, 2011, pp. 311-346.
- , *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestina, 100-400 CE*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- LAPORTE, J., "Une théologie systématique chez Grégoire ?", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 235-243.
- LAUTERBACH, J. "Tashlik: A Study in Jewish Ceremonies", *Hebrew Union College Annual*, v. XI, 1936, pp. 207-340.
- LE BOHEC, J., "Juifs et judaisantes dans l'Afrique. Remarques Onomastiques", *Antiquités Africaines*, v. 17, 1981, pp. 209-229.
- LE GOFF, J., "L'ebreo negli exempla medievali: il caso dell'*Alphabetum narrationum*", en *Ibid.*, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente Medievale*, Roma, Laterza, 1983, pp. 145-162.
- (comp.), *L'uomo medievale*, Roma, Laterza, 1998.
- , *La bolsa y la vida*, Gedisa, Madrid, 2003.
- LEE, A., "The Empire at War", en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 113-133.
- LEIGH GIBSON, E., "The Jews and Christians in the Martyrdom of Polycarp. Entangled or Parted Ways?", en BECKER, A. – YOSHIKO REED, A. (eds.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 145-158.
- LEIWO, M., "From contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy", en ADAMS, J. – JANSE, M. – SWAIN, S. (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language*

- Contact and Written World*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 168-194.
- , "Greek or Latin, or Something in Between? The Jews of Venusia and their Language", en SOLIN, H. – LEIWO, M. – HALLA-AHO, H. (eds.), *Latin vulgare latin Tardif VI. Actes du VI^e colloque international sur le latin vulgare et tardif. Helsinki, 29 août – 2 septembre 2000*, Olms – Weidmann, Hildesheim, 2003, pp. 253-264.
- LEON, H., "The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 58, 1927, pp. 210-233.
- , "The Name of the Jews of Ancient Rome", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 59, 1928, pp. 205-224.
- , "The Jews of Venusia", *The Jewish Quarterly Review*, v. 44, n. 4, 1954, pp. 267-284.
- , *The Jews of Ancient Rome. The Social life of the Jews of Ancient Rome gleaned from the Caracomb Inscriptions*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1960.
- LEONARDI, C., "La 'Vita Gregorii' di Giovanni Diacono", en AA.VV., *Roma e l'età carolingia: atti delle giornate di studio, 3-8 maggio 1976*, Multigrafica Editrice, Roma, 1976, pp. 381-393.
- , "Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo", en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 27-40.
- LEVI, L., "Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", *La rassegna mensile di Israel*, v. 28, nn. 3-4, 1962, pp. 132-153.
- LEVINE, L., "The Jewish patriarche (Nasi) in Third Century Palestine", *ANRW*, 19.2, Berlin, 1979.
- , "The Synagogue of Dura-Europos", en LEVINE, L. (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, The Israel Exploration Society, Jerusalén, 1982, pp. 172-177.
- , "Synagogue Leadership: The case of the Archisynagogue", en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 195-213.

- , *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1998.
- , "The patriarchate and the Ancient Synagogue", en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999, pp. 77-88.
- , "The History and Significance of the Menorah in Antiquity", en WEISS, Z., LEVINE, L., *From Dura To Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity (Journal of Roman Archaeology. Supplementary series, v. 40, 2000, pp. 131-153.*
- , *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, 2005.
- , "Jewish Archaeology in Late Antiquity: Art, Architecture and Inscriptions", en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 519-555.
- LEVINSON, J., "Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity", *The Harvard Theological Review*, v. 93, n. 4, 2000, pp. 343-372.
- LEWIN, A. (Ed.), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001.
- LEYSER, C., "'Let me Speak, Let me Speak': Vulnerability and Authority in Gregory's Homilies on Ezekiel" 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, pp. 169-182.
- LIBERANOME, D., "Gli ebrei al tempo di Teodorico e il ruolo della chiesa di Roma", *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 64, n. 3, 1998, pp. 21-39.
- LIEU, J., "Aspetti storici e teologici nella visione cristiana del giudaismo", en AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, Ecig, Genova, 1993, pp. 111-132.
- , *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, T & T Clark, Edimburgo, 1996.
- , *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo – Nueva York, 2002.
- , "Accusation of Jewish Persecution in Early Christian Sources with Particular

- Reference to Justin Martyr and the *Martyrdom of Polycarp*”, en LIEU, J., *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo –Nueva York, 2002, pp.135-150.
- , “Do God-fearers make Good Christians?”, en *Ibid.*, *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo –Nueva York, 2002, pp. 31-48.
- , “The Race of the God-fearers”, en *Ibid.*, *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Edimburgo –Nueva York, 2002, pp. 49-69.
- LIFSHITZ, B., “Les juifs à Venosa”, *Rivista di Filologia e istruzione classica*, v. 40, 1962, pp. 367-371.
- LIMONE, O., “La Vita di Gregorio Magno dell’Anonimo di Whitby”, *Studi Medievali*, v. 19, n. 1, 1978, pp. 37-67.
- , “La tradizione manoscritta della «Vita Gregorii» di Paolo Diacono (B.H.L.: 3639). Censimento dei Testimoni”, *Studi Medievali*, v. 29, 1988, pp. 887-953.
- , “Anonimo di Whitby”, en CREMASCOLI, G. – DEGL’INNOCENTI, A. (eds.), *Enciclopedia gregoriana*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2008, pp. 14-16.
- LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, 1996.
- LINDBECK, K., *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.
- LINDER, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Wayne State University Press, Michigan, 1987.
- , *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Wayne State University Press, Detroit, 1997.
- LIZZI, R., “La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno dalla Regula pastoralis ai Dialogi”, 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, pp. 41-57.
- LOSEBY, S., “Marseille ant the Pirenne Thesis, I: Gregory of Tours, the Merovingian Kings, and ‘un grand port’”, en HODGES, R. – BOWDEN, W., *The Sixth Century*.

- Production, Distribution and Demand*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 1998, pp. 203-229.
- LUPIERI, E., “La fuga del sabato. Il mondo giudaico di Matteo, seguace di Gesù”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 20, n. 1, 2003, pp. 57-73.
- LUZZATI, M., “Gli ebrei e le crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico”, en AA.VV., *Verso Gerusalemme. Il Convegno Internazionale nel IX centenario della I Crociata (1099-1999) (Bari, 11-13 gennaio 1999)*, Università degli Studi di Lecce, Galatina, 1999, pp. 151-159.
- MAKUJA, D.O., “Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking ‘true’ Conversions”, *Sacris Erudiri*, n. 48, 2009, pp. 35-76.
- MALINGREY, A.M., "La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours Adversus-Judaeos" en NIKIPROWETZKY, V. (ed.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1979, pp. 87-104.
- MALKIEL, D., “Jewish-Christian Relations in Europe, 840-1096”, *Journal of Medieval History*, n. 29, 2003, pp. 55-83.
- MARAVAL, P., “La politique religieuse de Justinien”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 389-455.
- MARCHI, M. – SABBATINI, G., *Venusia*, Leo Olschki Editore, Florencia, 1996.
- MARCONE, A., “A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization”, en *Journal of Late Antiquity*, v. 1, n. 1, 2008, pp. 4-19.
- MARIN, M., “Gli eretici fra realtà e símbolo nei ‘Moralia in Iob’”, en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l’eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell’incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009, pp. 47-62
- MARKUS, R., “Gregory the Great’s Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, v. 31, 1981, p. 21.
- , “Gregory the Great’s Rector and his Genesis”, en FONTAINE, J. –

- GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 137-146*
- , “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, 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, pp. 159-166.*
- , *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , “The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos”, en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, pp. 1-15.
- , *Signs and Meanings. World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool University Press, Liverpool, 1996.
- , *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , “Gregory the Great’s Pagans”, en GAMESON, R., LEYSER, H., (eds.), *Belief & culture in the Middle Ages*, Oxford University, Oxford, 2001, pp. 23-34.
- MARTELLO, F., “Il pubblico del predicatore nelle Homiliae in Hiezechihelam di Gregorio Magno”, en GARGANO, G. (Ed.), *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale “Gregorio Magno 604-2004”, Roma 10-12 marzo 2004, Gabrielli, Roma, 2005, pp. 201-228.*
- MARTINDALE, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire. A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- MARTINEZ MAZA, C., “La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno”, *Athenaeum*, v. 90, 2002, pp. 507-519.
- MASSA, E., “Gregorio Magno e l’arte del linguaggio. Alcune osservazioni”, 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, pp. 59-104.*
- MASSIE, A., *Peuple Prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum*

- manichaeum de saint Augustin, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2011.
- MAXWELL, J., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- McKAY, H., *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Brill, Boston – Leiden, 2001.
- McKNIGHT, S., *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- MEAGHER, J., “As the Twig Was Bent: Antisemitism in Greco-Roman and Earliest Christian Times”, en DAVIES, A. (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York, Paulist Press, 1979, pp. 1-26.
- MEEKS, A., WILKEN, R., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, Scholars Press, Missoula, 1978.
- MÉLEZÈ-MODRZEJEWSKI, J., “How to be a Greek, and yet a Jew in Hellenistic Alexandria”, en FREICHS, E. – COHEN, S. (eds.), *Diasporas in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 65-92.
- , *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Adrian*, Varda Books, Illinois, 2001.
- MELONI, P., “Regula Pastoralis”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 191-193.
- MENEGHINI, R – SANTANGELI VALENZANI, R., “Sepolture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII secolo” en DELOGU, P., PAROLI, L. (eds.), *La storia economica nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, All'insegna del Giglio, Florencia, 1993, pp. 53-70.
- MENESTÓ, E., “I longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno” en ISOLA, A. (ed.), *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza. Atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Perugia, 1-2 dicembre 2004)*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2009, pp. 131-146.
- MESNIL DU BUISSON, R., “L'inscription de la niche centrale de la synagogue de Doura-Europos”, *Syria*, v. 40, 1963, pp. 303-314.

- MEYER, M., "The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs", *History and Theory*, v. 27, n. 4, 1988, pp. 160-175.
- , "Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums", *Modern Judaism*, v. 24, n. 2, 2004, pp. 105-119.
- MEYERS, E., "The Current State of Galilean Synagogue Studies", en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, ASOR, Filadelfia, 1987, pp. 127-137.
- , "The Torah Shrine in the Ancient Synagogue", en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999, pp. 178-197.
- MEYERS, E. – KRAABEL, T., "Archaeology, Iconography and Nonliterary Written Remains", en KRAFT, R. – NICKELSBURG, G. (eds.), *Early Judaism and his Moderns Interpreters*, Fortress Press, Filadelfia, 1986, pp. 175-202.
- MEYVAERT, P., "A New Edition of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle and I Kings", *Journal of Theological Studies*, v. 9, 1968, pp. 215-225.
- , *Benedict, Gregory, Bede and Others*, Variorum Reprints, Londres, 1977.
- , "The date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings", *Sacris erudiri*, v. 23, 1978-9, pp. 191-216.
- , "The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A response to Francis Clark", *Journal of Ecclesiastical History*, v. 39, 1988, pp. 335-381.
- , "A letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great", en CAVADINI, J. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, pp. 94-116.
- , "Bede, Cassiodorus, and the Codex Amiatinus", *Speculum*, v. 71, n. 4, 1996, pp. 827-883.
- MILANO, A., "Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII", *La rassegna mensile di Israel*, v. 43, 1977 (1938), pp. 568-637.
- , *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino, 1963.
- MILLAR, F., "I Giudei della diaspora. 312-438", en AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, Ecig, Genova, 1993, pp.133-164.
- MIRECKI, P. – MEYER, M., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Boston –

- Leiden – Colonia, 2002.
- MITCHEL, M., - YOUNG, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- MITCHEL, S. – GREATREX, G. (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Londres, 2000.
- MODENA, M., “Le choix ‘hébraïque’ dans le lexique des langues juives”, AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986, pp. 85-94.
- MOFFA, F., “Un grave delitto di Venafro in una lettera di Gregorio Magno”, *Almanacco del Molise*, v. 17, 1985, pp. 271-276.
- MOMIGLIANO, A., “Persian, Greek, and Jewish Historiography”, en *Ibid.*, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Sather, Berkeley 1990 (1961), pp. 5-28.
- , “Le regole del gioco nello studio della storia antica”, *Storia e storiografia Anticua*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 15-24.
- , *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987.
- , “La nueva carta de ‘Anna’ a ‘Séneca’”, en *Ibid.*, *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996.
- , *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México, 1996.
- MOMMSEN, T., “Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I”, *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, v. 1, 1893, pp. 43-59.
- MONACI CASTAGNO, A., “I giudaizzanti di Antiochia: Bilancio e nuove prospettive di ricerca”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 304-338.
- MONTERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Anaya-Muchnik, Madrid, 1992.
- MOORE, R.I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Crítica, Barcelona, 1989 (*The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford – Nueva York, 1987).
- MOORHEAD, J., “Beede on the Papacy”, *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 60, n. 2, 2009, pp. 217-232.

- , “Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century”, *Studi Medievali*, v. 52, n. 2, 2011, pp. 665-680.
- MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Yad ben-Zvi Press, Jerusalén, 2003.
- MORAG, S., “Lo studio delle tradizioni linguistiche delle comunità ebraiche della diaspora”, *Henoch*, v. 19, n. 1, 1997, pp. 69-80.
- MOREAU, D., “Les patrimoines de l’Église romaine jusqu’à la mort de Grégoire le Grand : Dépouillement et réflexions préliminaires à une étude sur le rôle temporel des évêques de Rome durant l’Antiquité la plus tardive”, *Antiquité Tardive*, v. 14, 2006, pp. 79-94.
- MOREIRA, I., *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, Nueva York, 2000, pp. 101-103.
- MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS, Paris, 1986*, pp. 337-346.
- MORETTI, L., “Iscrizioni greco-giudaiche di Roma”, *Rivista di archeologia cristiana*, v. 50, 1974, pp. 213-220.
- MOSINO, F., “Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)”, *Mélanges de l’école française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 667-668.
- MURPHY, J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles – Londres, 1981.
- MURRAY, A., *After Rome’s Fall*, University of Toronto Press, Toronto, 1998.
- MUSCA, G., “Il Vangelo e la Torah. Cristiani ed ebrei nella primo Crociata”, *Quaderni medievali*, v. 45, 1998, pp. 63-128.
- MUSSIES, G., “Greek in Palestine and the Diaspora”, en SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Amsterdam, 1976, pp. 1040-1064.
- , “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources“, en VAN

- HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, pp. 242-251.
- MYERS, D., “Of Marranos and Memory. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History”, en CARLEBACH, E. – EFRON, J. – MYERS, D. (eds), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Brandeis University Press, Hanóver-Londres, 1998, pp. 1-25.
- MYERS, D. – ROWE, W. (Eds.), *From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, University of Scranton Press, Scranton, 1997.
- MYERS, D. – RUDERMAN, D. (eds.), *The Jewish Past Revisited*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- NAUROY, G., “Ambroise et la question juive à Milan à la fin du VI^e siècle. Une nouvelle lecture de l’*Epistula* 74 (=40) à Théodose”, en POINSOTTE, J-M. (ed.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l’occident latin au IV^e siècle*, Rouen, 2001, pp. 37-59.
- NEDERMAN, C., “Introduction: Discourses and Context of Tolerance in Medieval Europe”, en LAURSEN, J.C., NEDERMAN, C., *Beyond Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1998.
- , *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration c. 1110 – c. 1550*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.
- NEMO-PEKELMAN, C., *Rome et ses citoyens juifs (IV^e-V^e siècles)*, Honoré Champion, Paris, 2010.
- NEUSNER, J., “Jewish use of pagan symbols after 70 C.E.”, *The Journal of Religion*, v. 43, 1963, pp. 285-294.
- , “Judaism at Dura – Europos”, *History of Religions*, v. 4, 1964, pp. 81-102.
- , *Judaism, the evidence of the Mishna*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- , “The Synoptic Problem in Rabbinic Literature: The Cases of the Mishna, Tosepta, Sipra, and Leviticus Rabba”, *Journal of Biblical Literature*, v. 105, n. 3, 1986, pp. 499-507.

- , *Judaism & Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, The University of Chicago Press, Chicago–Londres, 2007 (1987).
- , *Judaism. Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM, Londres, 1992.
- , *Judaic Law from Jesus to the Mishna: a systematic reply to Professor E.P. Sanders*, Scholars Press, Atlanta, 1993.
- , “Paradigmatic versus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism”, *History and Theory*, v. 36, n. 3, 1997, pp. 353-377.
- , *The Halakha: Historical and Religious Perspectives*, Brill, Leiden–Boston–Colonia, 2002.
- , “Theological Foundations of Tolerance in Classical Judaism”, *Gregorianum*, v. 89, n. 1, 2008, pp. 52-68.
- NEUHAUSER, R., *The Seven Deadly Sins. From communities to Individuals*, Leiden–Boston, 2007.
- NEWMAN, H., “Jerome’s Judaizers”, *Journal of Early Christian Studies*, v. 9, 2001, pp. 421-452.
- NEWMAN, L., *Jewish influence on Christian Reform Movements*, AMS Press, Nueva York, 1966 (1925).
- NICOLOTTI, A., “*Perfidia Iudaica*. Le tormentate vicende di un’orazione litúrgica prima e dopo Erik Peterson”, en CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2012, pp. 477-514.
- NIRENBERG, D., “Les juifs, la violence et le sacré”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 50, 1995, pp. 109-131.
- , *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- NODET, E., “Ben-Sira, God-Fearers and the First Christian Mission”, en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, pp. 137-151.
- NORBERG, D., “Style personnel et style administratif dans le Registrum Epistularum de

- Saint Gregoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 489-498.
- NORELLI, E., “Ignazio di Antiochia combatte veramente del cristiani giudaizzanti?”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 237-252.
- NOVAK, D., “Gentiles in Rabinnic Thought “, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 647-662.
- , *The Image of the Non-Jew in Judaism. The Idea of Noahide Law*, Littman, Oxford, 2011
- NOY, D., “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, pp. 162-182.
- , “Where were the Jews of the Diaspora buried?”, en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 75-89.
- , “Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community”, en AA.VV., *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, Quasar, Roma, 1999, pp. 603-612.
- , “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, en HORBURY, W. (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, T & T Clark, Edimburgo, 1999, pp. 135-146.
- , “Inmigrants in Late Imperial Rome”, en MITCHEL, S. – GREATREX, G. (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Londres, 2000, pp. 15-30.
- , *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Duckorth, Londres, 2000.
- , “Inmigrant and Jewish Families at Rome in the 2nd-5th centuries”, en REBILLARD, E. – SOTINEL, C. (eds.), *Les frontières du profane dans l’antiquité tardive*. École Française de Rome, Roma, 2010, pp. 199-211.
- NOY, D. – RAJAK, T., “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”, *The Journal of Roman Studies*, v. 83, 1993, pp. 75-93.
- NUZZO, D., *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogei delle vie*

- Ostiense, Ardeatine e Appia*, Archeopress, Oxford, 2000.
- ÖHLER, M., *Elia im Neuen Testament*, Walter de Gruyter, Berlín, 1997.
- OLIN, M., “‘Early Christian Synagogues’ and ‘Jewish Art Historians’”. The Discovery of the Synagogue of Dura-Europos”, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 27, 2000, pp. 7-28.
- OLSON, B. - MITTERNACHT, D. – BRANDT, O., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, Svenska Institutet I Rom, Jonsered, 2001.
- OPPENHEIMER, A. – MÜLLER-LUCKNER, E. (eds.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schurer*, Oldenbourg, Munich, 1999.
- ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodocatólico de España”, en AA.VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 149-178.
- OSBORNE, J., “Death and Burial in Sixth-Century Rome”, *Echos du Monde Classique*, v. 28, 1984, pp. 291-299
- PAGELS, E., *The Origin of Satan*, Vintage Books, Nueva York, 1995..
- PAKTER, W., *Medieval Canon Law and the Jews*, Rolf Gremer, Ebelsbach, 1988.
- PARAVICINI BAGLIANI, A., “Gregorio Magno. Roma, Bisanzio, Europa”, en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 11-26.
- PARENTE, F., “La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo”, *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 529-639.
- , “Verus Israel di Marcel Simon a cinquant’anni dalla pubblicazione” en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 19-46.
- PARKES, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Meridian Books, New York, 1961 (1934).

- PAROLI, L., “Roma dal V al IX secolo: uno sguardo attraverso le stratigrafie”, en PAROLI, L. – VENDITTELLI, L. (eds.), *Roma dall’antichità al medioevo*, v. II: *Contesti tardoantichi e altomedievali*, Electa, Milán, 2004, pp. 11-40.
- PARONETTO, V., “La figura del ‘Praedicator’ nella ‘Regula Pastoralis’ di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Miscellanea Pietro Amado Frutaz*, Roma, 1978, pp. 167-182.
- , *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d’Europa*, Studium, Roma, 1985.
- , “Gregorio Magno tra romani e ‘barbari’”, *Vetera Christianorum*, v. 23, 1986, pp. 183-190.
- , “Une presence augustinienne chez Gregoire le Grand: le *De Catechizandis Rudibus* dans la *Regula Pastoralis*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 511-519.
- PAUL, A., “Naples: a case of urban survival in the early Middle Ages?”, *Mélanges de l’ècole Française de Rome*, v. 103, n. 2, 1991, pp. 759-784.
- PELLEGRINI, P., “«Differences in ecclesial and religious perspective» fra le opere di Gregorio Magno? Un contributo di storia sociale al problema dell’autenticità dei *Dialogi*”, *Mediterraneo Antico*, v. 2, 2003, pp. 537-568.
- , *Militia clericatus. Monachici ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Edizioni del Prisma, Catania, 2008.
- PERANI, M., “Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: Testimonianze storiche e archeologiche”, *La rassegna mensile di Israel*, v. 57, 1991, pp. 305-344.
- , *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003.
- , “Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna”, en , *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 147-164.
- PÉREZ SÁNCHEZ, D., “Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)”, *Gerión*, v. 10, 1992, pp. 275-286.
- PERGOLA, P., “Vandales et lombards en corse: sources historiques et archéologiques”, en

- AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*, Herder Editrice, Roma, 1981, pp. 913-917.
- , “Gli interventi di Gregorio in Corsica” 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, pp. 103-108.
- , “Il suburbio romano in età tardoantica ed altomedievale”, en *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, v. 111, 1999, pp. 267-273.
- PERGOLA, P. – SANTANGELI VALENZANI, R. – VOLPE, R. (eds.), *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, École Française de Rome, Roma, 2003.
- PERKINS, A., *The Art of Dura-Europos*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 55-65.
- PESCE, M., “Antigiudaismo nel Nuovo Testamento e nella sua utilizzazione. Riflessioni metodologiche”, *Annali di storia dell’esegesi*, v. 14, n.1, 1997, pp. 11-38.
- PETERSEN, J., “Did Gregory the Great Know Greek?”, *Studies in Church History*, v. 13, 1976, pp. 121-134.
- , “Greek Influences upon Gregory the Great’s Exegesis of Luke 15, 1-10 in *Homelia in Evang.* II, 34”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 266-275.
- , “‘Homo omnino latinus’? The theological and cultural background of Pope Gregory the Great”, *Speculum*, v. 62, 1987.
- PETERSON, E., “Perfidia Judaica”, *Ephemerides Liturgicae*, v. 50, 1936, pp. 296-311.
- 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, pp. 3-26.
- PIACENTE, D., “Testimonianze epigrafiche occidentali sul Patriarca degli Ebrei”, *Romanobarbarica*, v. 19: PLEBANI, E. (ed.), *Società e cultura in età tardoantica e altomedievale. Studi in onore di Ludovico Gatto*, Herder, Roma, 2006-2009, pp. 83-94.

- PIATELLI, D., “Lo status dello schiavo liberato in Israele”, en PARENTE, F. (ed.), *Atti del III Convegno tenuto a Idice, Bologna, Novembre, 1982. Associazione italiana per lo Studio del giudaismo*, Carucci, Roma, 1985, pp. 47-66.
- PIETRI, CH. (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age – III^e-XIII^e*, CNRS, Paris, 1984.
- PIETRI, CH. – PIETRI, L. (dirs.), *Prosopographie chrétienne du bas-empire. 2 : Italie (313-604)*, École française du Rome, Roma, 1999.
- PIETRI, CH., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, École Française de Rome, Roma, 1976.
- , “La Rome de Grégoire”, 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, pp. 9-32.
- 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*, v. III:
- PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 839-914.
- PIETRI, L., “Pastor et Consul Dei : Mission spirituelle et gouvernement temporel” en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 841-852.
- PILARA, G., “I vescovi di Roma fra i nuovi signori d'Italia e l'Impero di Bisanzio nel secolo VI”, *Augustinianum*, v. 49, n. 1, 2009, pp. 223-250.
- PINNA, T., “La configurazione del campo religioso in Sardegna attraverso l'epistolario gregoriano”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 238-255.
- PIRENNE, H., *Mohamed et Charlemagne*, Bruselas, 1937.
- POHL, W., “The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiation in the Sixth Century”, en POHL, W., *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Brill, Leiden – Nueva York – Colonia, 1997, pp. 75-133.
- , “Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity”, en WOOD, I. – ARMSTRONG, G. (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*,

- Brepols, Turnhout, 2000, pp. 47-60.
- , "Justinian and the Barbarian Kingdoms", en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 448-476.
- POHL-RESL, B., "Legal Practice and Ethnic Identity in Lombard Italy", en POHL, W. – REIMITZ, H. (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Brill, Leiden – Boston – Colonia, 1998, pp. 205-220.
- POLIAKOV, L., *The History of Anti-semitism*, Schocken Books, Nueva York, 1974.
- POZAS GARZA, R., *Estudio crítico de los tratados "adversus Iudaeos" en la Alta Edad Media*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultum Theologiae, Roma, 1996.
- PRICE, J., "The Jews and the Latin Language", en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Yad ben-Zvi Press, Jerusalén, 2003, pp. 165-180.
- PRICOCO, S., "Le rinnovate proposte di F. Clark sulla tesi dei Dialogi di Gregorio Magno", *Rivista di Storia del cristianesimo*, v. 1, n. 1, 2004, pp. 149-174.
- , "Gregorio Magno Scrittore", en RICCI, L. (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006, pp. 51-66
- PRINZIVALLI, E., "«Sicubi dubitas, hebraeos interroga» Girolamo tra difesa dell'*Hebraica veritas* e polemica anti giudaica", *Annali di Storia dell'esegesi*, v. 14, n. 1, 1997, pp. 179-206.
- , "Gregorio Magno e la comunicazione omiletica", en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 153-170.
- , "Gregorio Magno e l'eresie", *Vetera Christianorum*, n. 45, 2008, pp. 125-138.
- PROSPERI, A., "Incontri rituali: il papa e gli ebrei", en VIVANTI, C., (ed.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, v. XI, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996.
- PUCCI BEN ZEEV, M., "Cosa pensavano I romani degli ebrei", *Athenaeum*, n. 65, 1987, pp. 335-359.
- PUGLISI, G., "Aspetti della trasmissione della proprietà fondiaria in Sicilia. La massa

- ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno” en GIARDINA, A. (ed.), *Società Romana ed Impero Tardoantico*, t. III, Laterza, Roma, 1986, pp. 521-529.
- PUMMER, R., *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.
- RABELLO, A., “La conversione di reccaredo al cattolicesimo (587) e le sue ripercussioni sulla condizione giuridica degli Ebrei”, *Index*, v. 12, n. 4, 1983, pp. 378-390.
- , “Sisebuto, re di Spana (612-621) ed il battesimo forzato”, *La Rassegna mensile di Israel*, v. 51, 1985, pp. 33-41.
- , *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Giuffrè, Milán, 1987-1988.
- , “Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della chiesa (IV-VI secolo)”, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: VII Convegno Internazionale*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988, pp. 213-224.
- , “La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo”, en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (eds.), “*Humana Sapit*”. *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 411-422.
- , “Justinian and the Revision of Jewish Legal Status” en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 1073-1077.
- RÄISÄNEN, H., “Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research”, en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – BORGAN, P. – HORSLEY, R. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Press, Filadelfia, 1988, pp. 178-206.
- RAJAK, T., “La autoseparazione della comunità ebraica”, en AA.VV., AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, Ecig, Genova, 1993, pp. 29-52.
- , “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, en VAN HENTEN, J., VAN DER HORST, P. (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden, 1994, pp. 226-241.
- , “Jews, Pagans and Christians in Late Antique Sardis: Models of

- Interactions”, en RAJAK, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Brill, Leiden–Boston–Nueva York, 2001, pp. 431-446.
- , *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Brill, Leiden–Boston–Nueva York, 2001
- , “The Jewish Diaspora”, en MITCHEL, M., - YOUNG, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 59-60.
- , *Translation & Survival. The Greek bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- RAMELLI, I., “L’Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis. Documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano”, *Augustinianum*, v. 44, n. 1, 2004, pp. 25-50.
- RAPISARDA LO MENZO, G., “L’écriture sainte comme guide de la vie quotidienne”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 215-225.
- RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley, 2005.
- RAVEAUX, T., “Aduersus Iudaeos Antisemitismus bei Augustinus?”, en AA.VV., *Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer Osa zum 60. Geburtstag*, Augustinus-Verlag Würzburg, Würzburg, 1989, pp. 38-51.
- RAY, J., “The Jew in the Text: What Christian Charters Tell us about Medieval Jewish Society”, *Medieval Encounters*, v. 16, nn. 2-4, 2010, pp. 243-267.
- REBENEICH, S., “The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas", *Vigiliae Christianae*, v. 47, 1993, pp. 50-77.
- REBILLARD, E., *Religion et sépulture. L’Eglise, les vivants et les morts dans l’Antiquité Tardive*, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003.
- , *Église et sépulture dans l’Antiquité tardive (Occident latin, IIIe-VIe siècles)*, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003.
- , *The Care of the Death in Late Antiquity*, Cornell University Press, Ithaca, 2009.

- RECCHIA, V., “La visione di S. Benedetto e la *compositio* del secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, *Revue Bénédictine*, v. 82, 1972, pp. 140-155.
- , *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1976.
- , *Gregorio Magno e la società agricola*, Studium, Roma, 1978.
- , “La memoria di Agostino nell'esegesi biblica di Gregorio Magno”, *Augustinianum*, v. 25, 1985, pp. 405-434.
- , *Gregorio Magno. Papa ed Esegeta biblico*, Inviolata Lucernis - Universidad de Bari, Bari, 1996.
- REINACH, T., “Le cimtière juif de Monteverde”, *Revue des études juives*, v. 71, 1920, pp. 113-126.
- REYDELLET, M., “La conversion des juifs de Clermont en 576”, en AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 1 : *Antiquité Tardive et christianisme ancien* (III^e – VI^e siècles), Institut d'études augustiniennes, 1992, pp. 371-379.
- REYNOLDS, J.- TANNEMBAUM, R., *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- RICCI, C., *Mysterium dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno*, Herder, Roma, 2002.
- , “Chierici e laici allo specchio: testimonianze della recezione della *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno nell'occidente carolingio”, en GARGANO, G. (ed.), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale “Gregorio Magno 604-2004”, Roma 10-12 marzo 2004*, Gabrielli, Roma, 2005, pp. 229-235.
- , “I barbari a Roma nella *Weltaunschauung* di Agostino e Gregorio Magno”, en *Roma Barbarica*, v. 18, 2005, pp. 339-350.
- , “Economía divina e santità nei *Dialogi* gregoriani”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 257-272.

- RICCI, L., “La retorica nella *Regola Pastorale* di Gregorio Magno”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 273-278.
- (ed.), *Gregorio Magno e l’invenzione del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2006.
- (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2007.
- RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.
- , *Consol of God: The Life and Times of Gregory the Great*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Boston, 1980.
- RICHÉ, P., *Educazione e cultura nell’Occidente barbarico. Dal sesto all’ottavo secolo*, Armando Editore, Roma, 1966, pp. 125-156.
- , *L’Europe barbare de 476 a 774*, Sedes, París, 1989.
- RIESCO TERRERO, A., “El problema judío en la mente de tres importantes personajes del siglo VII: un papa, un obispo español y un rey visigodo”, *Espacio, tiempo y forma*, v. 6, 1993, pp. 585-606.
- RIESS, F., “From Aachen to Al-Andalus: the Journey of Deacon Bodo (823-76)”, *Early Medieval Europe*, v. 13, n. 2, 2005, pp. 131-157.
- RIST, R., “Papal Protection and the Jews in the Context of Crusading: 1198-1245”, *Medieval Encounters*, 2007, pp. 197-216.
- RIVKIN, E., “The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History”, *Jewish Quarterly Review*, v. 48, 1957, pp. 183-203.
- ROBERTS, M., *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, The University of Michigan Press, Michigan, 2009.
- ROCHETTE, B., “Juifs et romains. Y a-t-il eu un antijudaïsme romanin ?”, *Revue des études juives*, v. 160, nn.1-2, 2001, pp. 1-31..
- RODGERS, Z., *Making History. Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden–Boston, 2007.

- ROHRBACHER, S., "The Charge of Deicide. An Anti-Jewish Motif in Medieval Christian Art", *Journal of Medieval History*, v. 14, n. 4, 1991, pp. 297-331.
- ROKEAH, D., *Jews, Pagans and Christians in conflict*, Brill, Jerusalén-Leiden, 1982.
- , "The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use", en ALMOG, S. (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Pergamon Press, Oxford, 1988.
- , "Tacitus and Ancient Antisemitism", *Revue des études juives*, v. 154, nn.3-4, 1995, pp. 281-294.
- , "Christian Greek and Latin Authors on Jews and Judaism", *Henoch*, v. 20, n. 1, 1998, pp. 57-82.
- ROMERO, E., (ed.) *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, CSIC, Madrid, 2002.
- ROSE, E., "Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont", en WOOD, I. – MITCHEL, K., *The World of Gregory of Tours*, Brill, Leiden, 2002, pp. 307-320.
- ROSENFELD, B-Z. – MENIRAV, J., "The Ancient Synagogue as an Economic Center", *Journal of Near Eastern Studies*, v. 58, n. 4, 1999, pp. 259-276.
- ROSSELLA, R., "Il Colosseo. Destrutturazione e riuso tra IV e VIII secolo", *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, v. 111, 1999, pp. 183-195.
- ROTH, C., *The History of the Jews of Italy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1946.
- , "Essays in Bibliography and Criticism XLV. The Economic History of the Jews", *The Economic History Review*, v. 14, n. 1, 1961, pp. 131-135
- ROTH, N., *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1994.
- ROUCHE, M., "Grégoire le Grand face a la situation économique de son temps", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S., (eds.) *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Editions du CNRS, Paris, 1986, pp. 41-58.
- RUETHER, R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.
- , "Anti-Semitism in Christian Theology", *Theology Today*, v. 30, 1974, pp.

364-381.

- , "The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism", en SZARMACH, P. (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1979, pp. 27-50.
- RUNESSON, A., "The oldest Original Building in the Diaspora: A response to L. Michael White", *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 4, 1999, pp. 409-433.
- RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, B., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Boston, 2008.
- RUTGERS, L.V., "Archaeological Evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archaeology*, v. 96, n. 1, 1992, pp. 101-108.
- , "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman's 'Jew and Gentile in the Ancient World'", *The Jewish Quarterly Review*, n. 85, 1995, pp. 391-392.
- , *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995.
- , "Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 115, 1997, pp. 245-256.
- , "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch" en RUTGERS, L.V. - VAN DER HORTS, P. - HAVELAAR, H. - TEUGELS, L. (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Peeters, Lovaina, 1998, pp. 287-304.
- , "Death and Afterlife: The Inscriptional Evidence", en NEUSNER, J. - AVERY-PECK, A. - CHILTON, B. (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, v. III, Brill, Nueva York, 1998, 293-310.
- , *The Jews in Late Ancient Rome, op. cit.*, pp. XVII-XVIII; *Ibid*, "Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome", *Radiocarbon*, v. 44, n. 22, 2002, pp. 541-547.
- , "The Jews of Italy: C. 235 - 638" en KATZ, S. (Ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 492-

508.

-----, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Peeters, Lovania, 2009.

-----, "Justinian's Novella 146 between Jews and Christian", en *Ibid.*, *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Peeters, Lovania, 2009, pp. 49-77.

RUTGERS, L.V. - VAN DER BORG, K.- DE JONG, A. F. M. - PROVOOST, A., "Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Rome", *Babesch*, v. 81, 2006, pp. 169-184.

SACCHI, A., *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma, 2000.

SAFRAI, S. – STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Van Gorcum, Amsterdam, 1976.

SAITTA, B., "I giudei nella Spagna visigota. Da Suintila a Rodrigo", *Quaderni Catanesi*, v. 5, 1983, pp. 79-146.

-----, *L'antisemitismo nella Spagna Visigotica*, "L'erma" di Bretchneider, Roma, 1995.

SALZMANN, M., "Echi dell'osservanza del sabato e delle feste nei reperti archeologici di Israele", *La rassegna mensile di Israel*, v. 43, 1977, pp. 88-91.

SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres, 1977.

-----, "Common Judaism and the synagogue in the first century", en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999, pp. 1-15.

SANDERS, G., "L'építaphe de Grégoire le grand: banalité ou message?", 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, pp. 251-278.

-----, "Un fondateur de l'Europe : Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale", en AA.VV., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, t. 1 : *Antiquité Tardive et christianisme ancien (III^e – VI^e siècles)*, Institut d'études augustiniennes, 1992, pp. 223-238.

SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2007.

- SANTI, F., “*Homiliae in Hizechihelem prophetam*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Sismel, Florencia, 2005, pp. 152-153.
- SAPIR ABULAFIA, A., *Religious Violence Between Christians and Jews. Medieval Root, Modern Perspectives*, Macmillan, New York, 2002.
- SARTORELLI, A., “Chiesa e sinagoga nel pensiero e nell’azione del vescovo Ambrogio”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 70, n. 3, 2004, pp. 1-32.
- SATLOW, M., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- SAVIGNI, R., “L’immagine dell’ebreo e dell’ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia”, *Annali di Storia dell’Esegesi*, v. 17, n. 2, 2000, pp. 417-461.
- SAVINO, E., “Ebrei a Napoli nel VI secolo D.C.”, en LACERENZA, G., (comp.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università degli studi di Napoli, Nápoles, 2005, pp. 299-313.
- SAVON, H., “L’Antéchrist dans l’œuvre de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 389-204.
- SAXER, V., “La Chiesa di Roma dal V al X secolo: Amministrazione centrale e organizzazione territoriale”, en AA.VV., *Roma nell’Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2001, pp. 515-521.
- SCHÄFER, P., “Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages”, *Journal of Jewish Studies*, v. 41, n. 1, 1990, pp. 75-91.
- , *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Londres, 1998.
- , “Agobard and Amulo’s *Toledot Yeshu*”, en SCHÄFER, P., MEERSON, M., DEUTSCH, Y. (eds.), *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 31-32.
- SCHORCH, I., *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Brandeis University Press, Hanóver–Londres, 1994.
- SCHRECKENBERG, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos- Texte und ihr literarisches un historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt–Maguncia, 1990.
- SCHRECKENBERG, H. – SCHUBERT, K., *Jewish Historiography and Iconography in*

- Early and Medieval Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- SCHUBERT, K., "Jewish Programmatic Painting: the Dura Europos Synagogue", en SCHRECKENBERG, H. – SCHUBERT, K., *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 171-188.
- SCHWARTZ, S., "Power and Identity in Ancient Palestine", *Past & Present*, v. 148, 1995, pp. 3-47.
- , "The Patriarchs and the Diaspora", *Journal of Jewish Studies*, V. 50, n. 2, 1999, pp. 208-222.
- , *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- , "Rabbinization in the Sixth Century", en SCHÄFER, P., *The Talmud Yerushalmi and Graeco – Roman Culture III*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 55-69.
- , "Sunt Lachrymae Rerum", *The Jewish Quarterly Review*, v. 99, n. 1, 2009, pp. 56-64.
- SCHWARZFUCHS, S., *Les juifs au temps des croisades: en Occidente et en Terre sainte*, Albin Michel, París, 2005.
- SCORSCH, I., "The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism", *Leo Baer Institute Yearbook*, v. 28, 1983, pp. 413-437.
- SEAGER, A., "The Building History of the Sardis Synagogue", *American Journal of Archaeology*, v. 76, 1972, pp. 425-435.
- , "The Synagogue at Sardis", en LEVINE, L. (ed.), en LEVINE, L. (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, The Israel Exploration Society, Jerusalén, 1982, pp. 178-184.
- SEAGER, A. - KRAABEL, T., "The Synagogue and the Jewish Community", en HANFMANN, G. (ed.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, pp. 168-190.
- SEGAL, L., "R. Matiah ben Heresh of Rome on Religious Duties and Redemption: Reaction to Sectarian Teaching", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 58, 1992, pp. 221-241.

- SEGAL, S., *Elijah. A Study in Jewish Folklore*, Behrman's Jewish Book House, Nueva York, 1935.
- SERFASS, A., "Slavery and Pope Gregory the Great", *Journal of Early Christian Studies*, v. 14, 2006, pp. 77-103.
- SERRA, P., "i barbaricini di Gregorio Magno", en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 289-361.
- SEVENSTER, J., *The Roots of Pagan Anti-semitism in the Ancient World*, Brill, Leiden 1976.
- SHARF, A., *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Ktav, Nueva York, 1976.
- , *Jews and other minorities in Bizantium*, Bar-Ilan University Press, Jerusalén, 1995.
- , "Shabbetai Donnolo as a Byzantine Jewish Figure", en SHARF, A., *Jews and other minorities in Bizantium*, Bar-Ilan University Press, Jerusalén, 1995, pp. 160-177.
- SHAVER, B., *The Prophet Elijah in the Literature of the Second Temple Period: The Growth of a Tradition*, Tesis de Doctorado, Universidad de Chicago, 2001.
- SIERRA, S., "La poesia sinagogale del Medio Evo", *La rassegna mensile di Israel*, v. 22, nn. 6-10, 1957, pp. 263-270; 310-314; 372-376; 422-428; 446-454.
- SIGNER, M. – VAN ENGEN, J. (eds.), *Jews and Christians in Twelfth Century Europe*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2001.
- SIMON, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, Paris, 1964 (1948).
- SIMONETTI, M., "Gregorio teologo", *Vetera Christianorum*, n. 45, 2008, pp. 5-17.
- SIMONSOHN, S., "The Hebrew Revival among the Early Medieval European Jews", en LIEBERMAN, S. (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, Jerusalén, 1975, pp. 831-858.
- , *The Jews in Sicily*, v. 1: 383-1300, Brill, Leiden, 1997.

- SINGERMAN, R. - GOLD, D. (ed.), *Jewish Given Names and Family Name: a New Bibliography*, Brill, Londres-Boston-Colonia, 2001.
- SINISCALCO, P., “Le età del mondo in Gregorio Magno”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS*, Paris, 1986, pp. 377-387.
- , “Moralia sive expositio in Iob”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Pero una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 21-23.
- , “Qualque nota sulla fortuna dei *Moralia* di Gregorio Magno”, en AA.VV., *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 364-366.
- SIVAN, H., “Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity”, *Revue des Études juives*, v. 156, 1997, p. 59-100.
- , *Palestine in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- SIZGORICH, T., *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.
- SKINNER, P., “Confronting the ‘Medieval’ in Medieval History: The Jewish Example”, *Past & Present*, n. 181, 2003, pp. 219-247.
- , “Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, 800-1150 CE”, en FRASSETTO, M. (ed.), *Christian Attitudes Towards The Jews in the Middle Ages*, Routledge, Nueva York-Londres, 2007, pp. 1-15.
- SOLIN, H., “Heidnisch und christlich. Überlegungen zur frügeschichte der Personennamens Petrus”, *Boreas*, v. 17, 1994, pp. 223-229.
- , “Noterelle sugli ebrei di Ostia Antica”, en CARRIE, J-M. – LIZZI, R. (eds.), *Humana Sapit”. Études d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 63-66.
- , *Die griechischen Personennamen in Rom*, Walter de Gruyter, Berlin – Nueva York, 2003.
- SOLIN, H. - SALOMIES, O., *Repertorium Nominum gentilium et cognominun Latinorum*,

- Olms – Weidmann, Hildesheim – Zurich – Nueva York, 1994.
- SOMEKH, A., “Teoderico e gli ebrei di Ravenna”, en CARILE, A. (ed.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente. Congresso Internazionale. Ravenna, 28 settembre – 2 ottobre 1992*, Longo Editore, Rávena, 1995, pp. 137-149.
- SOTINEL, C., “Les églises et la *reconquista* bizantine : Italia”, en AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 719-745
- , “Rome et l’Italie de la fin de l’empire au royaume gotique”, en AA.VV., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 279-320.
- , “L’échec en occident : l’affaire des trois chapitres”, AA.VV., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, v. III: PIETRI, L., (ed.), *Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Desclée, Paris, 1998, pp. 427-456.
- , “Le Concile, l’empereur, l’évêque : les statuts d’autorité dans la querelle des Trois Chapitres”, en ELM, S. – REBILLARD, É. – ROMANO, A. (eds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire, École Française de Rome*, Roma, 2000, pp. 277-299.
- , “Emperors and Popes in the Sixth Century”, en MAAS, M., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 267-290.
- SPANU, P.G., *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, S’Alvure Oristano, Oristano, 1998.
- STEMBERGER, G., *Judaica Minora*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (2003).
- , “Exegetical Contacts Between Christians and Jews in the Roman Empire”, en STEMBERGER, G., *Judaica Minora*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (2003), pp. 88-102,
- , “Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik”, en STEMBERGER, G., *Judaica Minora*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (2003), pp. 88-102.
- , “Was There a ‘Maintream Judaism’ in the late Second Temple Period”, en STEMBERGER, G., *Judaica Minora*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010

- (2003), pp. 395-410.
- , *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, T&T Clark, Edimburgo, 2000, pp. 230-268.
- STERN, J., “Israel et l’église dans l’exegese de Saint Grégoire le grand”, AA.VV., *L’esegesi dei padri latini. Dalle Origini a Gregorio Magno, Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, 2000, pp. 675-689.
- STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, The Israel Academy sciences and Humanities, 2 vols., Jerusalén, 1976.
- STERN, S. – MANCUSO, P., “An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy”, *Aleph*, v. 7, 2007, pp. 13-41.
- STOW, K., “Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century”, *AJS Review*, v. 6, 1981, pp. 161-184.
- , “The Church and the Jews”, en ABULAFIA, D. (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, v.V: *c.1198 – c. 1300*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 204-219.
- , *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Ashgate, Aldershot, 2007.
- STRANGE, J., “The Art and Archaeology of Ancient Judaism”, en NEUSNER, J. (ed.), *Judaism in Late Antiquity, t. I: The literary & Archaeological Sources*, Brill, Leiden–Nueva York–Boston, 1995, pp. 64-116.
- STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1988.
- , “Gregory’s politics: Theory and practice”, 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, pp. 47-63.
- , “The Classical Heritage and a new Spiritual Synthesis”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 107-133.
- STRICKLAND, D., *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton University Press, Princeton, 2003

- STROUMSA, G., “Le radicalisme religieux du premier christianisme: contexte et implications”, en PATLAGEAN, E. – LE BOULLUEC, A. (eds.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Lovaina-Paris, 1993, pp. 357-382.
- , “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, en LIMOR, O. – STROUMSA, G., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, 1996, pp. 1-26.
- SUKENIK, E., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Milford, Londres, 1934.
- SWARTZ, M., “Jewish Magic in Late Antiquity”, en KATZ, S. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, t. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 699-720.
- SYNAN, E., *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, Nueva York, 1965.
- SZNOL, S., “Sefer Ha Razim – el libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, *Erytheia*, v. 10, 1989, p. 265-288.
- TABATA, K., *Città dell’Italia nel VI secolo D.C.*, Bardi, Roma, 2009.
- TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden–Nueva York–Colonia, 1995.
- TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1959.
- TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999.
- , “Auctoritas vs. Potestas: El liderazgo social de los obispos en la sociedad Tardo-Antigua”, en TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 97-107.
- , “La cristianización de los ideales en el mundo clásico: el obispo” en TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta, Valladolid, 1999, pp. 75-107.
- THEIßEN, G., “Röm 9 – 11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich Selbst: Versuch einer Psychologischen Auslegung”, en DUNDERBERG, I. – TUCKETT, C. – SYREENI, K. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill, Leiden–Boston–Colonia,

- 2002, pp. 311-341.
- TILLY, M., "Formen und Funktionem der Polemik in Josephus", en WISCHMEYER, O. – SCORNAIENCHI, L., *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, De Gruyter, Berlín, 2011.
- TIOLLIER, V., *Saint Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*, École professionnelle de Sacuny, Brignais, 1913.
- TOAFF, A., "Matia ben Cheresch e la sua accademia rabbinica di Roma", *Annuario di studi ebraici*, v. 2, 1964, pp. 69-80.
- TOV, E., "The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues", en TOV, E., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 171-188.
- TOWNSEND, J., "The New Testament, the Early Church, and Anti-Semitism", en NEUSNER, J. – FRERICHS, E. – SARNA, N. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, v. 1, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 3-21.
- TRACHTENBERG, J., *The Devil and the Jew*, Varda Books, Skokie, 2001 (1943), pp. 188-196.
- TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- , "I timorati di Dio", LEWIN, A. (Ed.), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Florencia, 2001, pp. 161-193.
- TREGGIARI, S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- TROIANI, L., "La circoncisione nel Nuovo Testamento e la testimonianza degli autori greci e latini", en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 95-107.
- TROMBA, E., *La sinagoga dei giudei in epoca romana: presenza ebraica a Reggio Calabria e provincia*, Istar, Reggio Calabria, 2001. El autor resalta, en p. 83, que las ánforas poseían sellos con forma de *menorah*.
- TRÜMPER, M., "The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered", *Hesperia*, v. 73, 2004, pp. 513-598.

- TSAFRIR, Y., “The Byzantine setting and its influence of Ancient Synagogues”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, ASOR, Filadelfia, 1987, pp. 147-157.
- , “On the Source of the Architectural Design of the Ancient Synagogues in the Galilee: A New Appraisal”, en URMAN, D. – FLESHER, P., *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Brill, Leiden, 1994, pp. 70-86.
- TUCKER, B., “God-fearers: Literary foil or historical reality in the book of acts”, *Journal of Biblical Studies*, v. 5, 2005, pp. 21-39.
- TURNER, N., *Grammatical Insights into the New Testament*, T & T Clark, Londres, 2004.
- TURTAS, R., “La cura animarum in Sardegna e Corsica dall’epistolario di Gregorio Magno”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l’Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 391-418.
- ULLMANN, W., *The growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1962.
- , *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Routledge, New York, 2003 (1972).
- , *Gelasius I (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.
- URBACH, E., *The Laws regarding Slavery*, Amo Press, Nueva York, 1979.
- VAN BEKKUM, W., “Language and Theme in the Piyyut – פיוט and its Derivations”, en AA.VV., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, August 4-12, 1985*, t. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalén, 1986, pp. 63-68.
- VAN DAM, R., *Leadership & Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Londres, 1985.
- , *Saints and their Miracles*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- VAN DER HORST, P., “Lord, help the Rabbi. The interpretation of Seg. XXXI 1578b”, en *Ibid.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1990, pp. 182-186.

- , *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1990.
- , “The Samaritan Diaspora in Antiquity”, en *Ibid., Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1990, pp. 136-147.
- , “A New Altar of a Godfearer”, *Journal of Jewish Studies*, v. 43, n. 1, 1992, pp. 32-37.
- , *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Pharos, Kampen, 1996.
- , “Was the synagogue a place of sabbath worship before 70 CE?”, en FINE, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheist in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Routledge, Londres, 1999, pp. 16-37.
- , “Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century”, en PORTER, S., PEARSON, B. (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
- , “The Last Jewish Patriarch(s) and Greco-Roman Medicine”, en MOR, M. – OPPENHEIMER, A. – PASTOR, J. – SCHWARTZ, D. (eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Yad ben-Zvi Press, Jerusalén, 2003, pp. 87-96.
- , *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- , “Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism”, en VAN DER HORST, P., *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, pp. 134-150.
- VAN DER HORST, P. – NEWMAN, J., *Early Jewish Prayers in Greek*, Walter de Gruyter, Berlín–Nueva York, 2008.
- VANA, L., “La Birkat Ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 147-189.

- VANNINI, M., “*Homiliae II in Canticum Canticorum*”, en CASTALDI, L. (comp.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Florencia, Sismel, 2005, pp. 81-89.
- VELTRI, G., “*Die Novelle 146 περί Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrages in Justinians Politik*”, en HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, pp. 116-130.
- , “The Rabbis and Pliny the Elder: Jewish and Greco-Roman Attitudes toward Magic and Empirical Knowledge”, *Poetics Today*, v. 10, n. 1, 1998, pp. 63-89.
- VERA, D., “Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità”, en GIARDINA, A. (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, v. 1, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp. 347-447.
- , “Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell’Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo”, en AA.VV., *Morfologie sociale e culturali in Europa tra tarda Antichità e Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1998, pp. 293-342.
- VERBRAKEN, P., “La tradition manuscrite du commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine*, v. 73, 1963, pp. 277-288.
- , “Un nouveau manuscrit de commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des cantiques”, *Revue Bénédictine*, v. 75, 1965, pp. 143-145.
- VIDAL-NAQUET, P., *Los judíos, la memoria y el presente*. FCE, Buenos Aires, 1996.
- VILELLA MASANA, J. – MAYMÓ I CAPDEVILA, P. “Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in *Hispania* (409-589)”, *Romano Barbarica*, v. 17, 2002, pp. 193-236.
- VINAY, G., *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, Guida, Nápoles, 1978.
- VISMARA, C., “Il cimiteri ebraici di Roma”, en GIARDINA, A., *Società Romana e Imperio Tardoantico. Roma: política, economía, Paesaggio urbano*, Laterza, Roma, 1986, pp. 351-389.
- , “Orientali a Roma: Nota sull’origine geografica degli ebrei nelle testimonianze di età imperial”, *Dialoghi di archeologia*, v. 5, n. 1, 1987, pp. 119-121.

- VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: problemi storico-letterari”, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, v. 108, 1974, pp. 108-122.
- VITALE, M., “Recenti progressi dell'archeologia ebraica in Italia”, *Espacio, tiempo y forma*, v. 6, 1993, pp. 263-270.
- , “Le catacombe di Villa Torlonia e di vigna Randanini a Roma, la sinagoga di Ostia”, en PERANI, M., *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 47-54.
- VOGELSTEIN, H., - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, Mayer & Müller, Berlín, 1895-1896.
- VOLPE, G. – TURCHIANO, M. (eds.), *Paessagi e insediamenti rurali nella Italia in Italia meridionale fra tardoantico e altomedioevo. Atti del Primo Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia meridionale (Foggia 12-14 febbraio 2004)*, Edipuglia, Bari, 2005.
- WALLACE-HADRILL, J., *The Barbarian West, A.D. 400-1000: The Early Middle Ages*, Hutchinson, Londres, 1952.
- WALLRAFF, M., “Templi pagani e chiese cristiane. Continuità e discontinuità ai tempi di Gregorio Magno e dei suoi successori”, en CASULA, L. – GIAMPAOLO, M. – PIRAS, A. (eds.), *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006, pp. 419-426.
- WANDER, B., *Timorati di Dios e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoge della diaspora*, Edizioni San Paolo, Milán, 2002 (original, en alemán, publicado por Paul Siebeck en 1998 bajo el título *gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagoggen*).
- WARDY, B., “Jewish Religion in Pagan Literature during the late Republic and Early Empire”, en *ANRW*, v. 11, n. 9, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1979, pp. 592-644.
- WASSERSTEIN, D., “Langues et frontières entre juifs et musulmans en Al-Andalus”, en FIERRO, M. (ed.), *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 1-11.

- WEGNER, J., *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, Nueva York–Oxford, 1988.
- WEISS, Z. - LEVINE, L. (eds.), *From Dura To Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity (Journal of Roman Archaeology. Supplementary series, v. 40, 2000.*
- WEITZMAN, S., “Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology”, *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 1, 1999, pp. 37-59.
- WENZEL, S. “The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research”, *Speculum*, v. 43, n.1, 1968, pp. 1-22.
- WERBLOWSKY, R., “Wissenschaft als Beruf”, *Jewish Studies Quarterly*, v. 3, n. 2, 1996, pp. 105-111.
- WERNER, E., "Melito of Sardes, the First Poet of Deicide," *Hebrew Union College Annual*, v. 37, 1966, pp. 191-210.
- WEXLER, P., “Jewish Interlinguistics: Facts and Conceptual Framework”, *Language*, v. 57, n. 1, 1981, pp. 99-149.
- WHITE, M., “The Delos Synagogue Revisited: Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora”, *The Harvard Theological Review*, v. 80, n. 2, 1987, pp. 33-60.
- , “Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence”, *The Harvard Theological Review*, v. 90, 1997, pp. 23-58.
- , “Reading the Ostia Synagogue: A reply to A. Runesson”, *The Harvard Theological Review*, v. 92, n. 4, 1999, pp. 435-464.
- WICKHAM, C., *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000*, Macmillan Press, Londres, 1981.
- , *Land and Power: Studies in Italian and European Social History*, British School at Rome, Roma, 1994.
- , *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- WIENER, A., *Prophet Elijah in the Development of Judaism*, Routledge, Londres, 1978.
- WILKEN, R., “The Jews and Christian Apologetics after Teodosius I Cunctos Populos”, *The Harvard Theological Review*, v. 73, nn. 3-4, 1980, pp. 451-471.
- WILL, E. – ORRIEUX, C., “*Proselitisme juif ?*” *Histoire d’une erreur*, Les Belles Lettres,

- Paris, 1992.
- WILLIAMS, A. L., *Adversus Judaeos: A bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935.
- WILLIAMS, M., "The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 41, n. 3, 1992, pp. 297-310.
- , "The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 41, n. 3, 1992, pp. 297-310.
- , "The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the light of Evidence from Palestine and the Diaspora", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 101, 1994, pp. 165–182.
- , "The Structure of Roman Jewry Re-Considered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 104, 1994, pp. 129-141.
- , "The Structure of the Jewish Community in Rome", en GOODMAN, M. (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 215-228.
- , "The Jews of Early Byzantine Venetia: The Family of Faustinus I, the Father", *Journal of Jewish Studies*, v. 50, 1999, pp. 38-52.
- , "The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism", en HORBURY, W., DAVIES, W., STURDY, J. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, t. III, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 75-93.
- , "The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity", *Journal for the Study of Judaism*, v. 38, v. 3, 2007, pp. 307-327.
- WILMART, A., "Le recueil Grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris", *Revue Bénédictine*, v. 29, 1927, pp. 81-104.
- WILSON, S (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Ontario, 1986.
- , "Melito and Israel", en WILSON, S (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic*, Canadian Corporation for Studies in

- Religion, Ontario, 1986, pp. 81-102.
- , *The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*, UCL Press, Londres, 1998.
- , “Οι ποτε Ιουδαιοι: Epigraphic Evidence for Jewish Defectors”, en WILSON, S. – DESJARDINS, M. (eds.), *Texts and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2000, pp. 354-371.
- WISCHMEYER, W., “Die Epistula Anne ad Senecam. Eine jüdische Missionsschrift des lateinischen bereichs”, en VAN AMERSFOORT, J. – VAN OORT, J. (eds.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen, Kok, 1990, pp. 72-93.
- WOOD, I., “Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century: The Example of Mérida”, en HEATHER, P. (ed.), *The Visigoths. From Migrations to the Seventh Century*, Centre of Interdisciplinary Research on Social Stress, San Marino, 1999, pp. 191-223.
- , *The Merovingian Kingdoms 450-471*, Longman, Londres, 1994.
- WOOD, I. – MITCHEL, K., *The World of Gregory of Tours*, Brill, Leiden, 2002.
- YAHALOM, J., “Piyyut as Poetry”, en LEVINE, L. (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, ASOR, Filadelfia, 1987, pp. 123-134.
- YAVETZ, T., “Latin Authors on Jews and Dacians”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 47, 1998 pp. 77-107.
- YERUSHALMI, Y.H., “Medieval Jewry: From Within and From Without”, en SZARMACH, P. (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1979, pp. 1-26.
- , “Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vv. 46-47, 1979-1980, pp. 607-638.
- , *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle – Londres, 1982 (también en español: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Anthropos, México, 2002)
- ZEVI, F., “La sinagoga di Ostia”, *La Rassegna Mensile di Israel*, v. 38, n. 3, 1972, pp.

131-145.

ZOVATTO, P., “Le antiche sinagoghe di Aquileia e di Ostia”, *Memorie storiche forogivlesi*, v. 44, 1960-1, pp. 53-73.

ZURUTUZA, H., - BOTALLA, H., “La diocesi di Ravenna al tempo de Gregorio Magno: il vescovo Marinianus”, AA.VV., *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale*, Centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2005, pp. 1151-1159.

-----, *Gregorio Magno & su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.