

ESTUDIOS DE HISTORIA DE ESPAÑA XXV/2



UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA



Buenos Aires
2023

DOSSIER

JUDAÍSMOS Y CRISTIANISMOS EN EL MUNDO VISIGODO

JUDAISMS AND CHRISTIANITIES IN THE VISIGOTHIC WORLD

JUDAÍSMO E CRISTIANISMO NO MUNDO VISIGÓTICO

Introducción

DOLORES CASTRO¹

Universidad Nacional de General Sarmiento

RODRIGO LAHAM COHEN²

*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín
Universidad de Buenos Aires*

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p99-101>

Los vínculos entre los diversos grupos cristianos y las minorías judías en el espacio visigodo representan casos de estudio que, aunque investigados en muchas ocasiones y desde múltiples perspectivas y disciplinas, continúan ofreciendo claves para pensar las relaciones entre grupos religiosos no solo en el período tardoantiguo sino también en épocas posteriores e, incluso, en nuestra actualidad.

Es imposible, en el marco de una breve introducción, exponer la ingente cantidad de trabajos que han jalonado el estudio tanto del mundo visigodo, como del judaísmo tardoantiguo. Incluso sería ocioso referir a la multiplicidad de trabajos que enfocaron en las diversas aristas que caracterizaron los vínculos entre judíos, cristianos –tanto nicenos como arrianos– y politeístas. Vale la pena, no obstante, resaltar un aspecto que recorre toda la panoplia de investigaciones sobre relaciones inter e intrarreligiosas en el período estudiado: la escasez de fuentes. Para el caso de los judíos, es de sobra conocida la dependencia que existe de documentos producidos por cristianos y, dentro de estos, se ha destacado el peso de la normativa, tanto la promulgada por las *leges* visigodas como por aquella surgida de los diversos concilios eclesiásticos del período. Esta abundancia, sin duda, problemática, dadas las características específicas de estas morfologías documentales, contrasta fuertemente con la escasez de elementos –textuales y materiales–

¹ Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Ciencias, Universidad de General Sarmiento. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8790-3821> . Dirección postal: J.M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, B1613GSW, Argentina. E-mail: dolorescastro@gmail.com.

² Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-7747>. Dirección postal: Saavedra 15, Ciudad de Buenos Aires, C1083ACA, Argentina, E-mail: R_lahamcohen@hotmail.com.

disponibles para abordar el estudio de esta minoría religiosa en la península. En efecto, tal como ocurre en todas las regiones con presencia judía excepto Egipto, Mesopotamia y Palestina, no han sobrevivido textos producidos por judíos, más allá de algunas y debatibles posibilidades como la *Collatio legum Romanarum et mosaicarum*, la *Epistola Anne ad Senecam* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Para recuperar estas voces contamos, por lo tanto, con serias limitaciones. Cabe destacar, no obstante, la existencia de un repertorio epigráfico escueto, pero valioso, y algunos elementos arqueológicos, entre los que destaca –no sin controversias– la sinagoga de Elche.

Tampoco el caso arriano arroja una perspectiva auspiciosa en ese sentido. Como destaca Eleonora Dell’Elicine en este volumen, la escasez de fuentes se constata tanto desde el punto de vista de la producción textual –no contamos con textos arrianos de índole teológica, litúrgica ni pastoral– como de la evidencia arqueológica.

Este desequilibrio que presentan nuestras fuentes no ha impedido –ni tiene por qué hacerlo– que se avance en la investigación. Ello se debe a que, por una parte, la evidencia producida por judíos y arrianos, aunque limitada, debe ser analizada a la luz de las nuevas técnicas y perspectivas disponibles. Por otra parte, porque no solo es importante conocer la realidad social de estas minorías, sino también comprender qué papel desempeñaron en los discursos cristianos en un período en el que la identidad cristiana nicena se encontraba aún en proceso de construcción.

Frente a este panorama, este dossier propone dos objetivos centrales: por un lado, analizar los modos en que las identidades cristianas –arrianas, nicenas– fueron construidas en el mundo visigodo y cómo se articularon con las realidades políticas y sociales de la época. Por el otro, contribuir al conocimiento de la historia de los judíos y judías en particular, y del judaísmo en general, e incentivar futuras búsquedas que permitan enriquecer la diversidad de perspectivas así como también fomentar la emergencia de renovados interrogantes y desafíos.

Las contribuciones reunidas en este volumen abordan sus temáticas desde diversos puntos de vista, alternando metodologías, disciplinas y tipos de documentación. Desde el registro arqueológico y epigráfico hasta fuentes teológicas, pastorales y litúrgicas elaboradas por las elites cristianas del período, los autores y las autoras proponen un abanico de enfoques para explorar las relaciones entre grupos religiosos y los procesos que intervienen en la construcción de las comunidades y de las identidades en el Occidente posromano.

Con fuerte énfasis en el repertorio epigráfico –pero sin descuidar las evidencias arqueológicas y literarias– Alexander Bar-Magen Numhauser analiza, en “La epigrafía hispanojudía del reino visigodo de Toledo: revisando una “protohistoria” judía del largo siglo VII”, la cuestión de la presencia o ausencia de comunidades judías en el reino visigodo. Es la epigrafía, precisamente, la que permite al especialista poner en duda la existencia de una ruptura tajante en las prácticas judaicas en el siglo VII. La persistencia, siempre en la lógica del autor, de una expresividad pública por parte de los judíos del período evidenciaría una continuidad en el asentamiento judío entre los siglos VI y VIII. Bar Magen Numhauser postula que las incongruencias entre el material epigráfico y las fuentes producidas por fuentes legislativas –tanto laicas como eclesiásticas– no deben instar a revisar la validez de estas para la reconstrucción de los vínculos entre judíos y cristianos en el período. No menos importante, el autor insiste en la dificultad para recuperar evidencia que podamos catalogar como judía debido a la posible ausencia de marcadores identitarios en esta.

En “La construcción de una minoría religiosa. El caso de los arrianos en la Península Ibérica (siglo VI)”, Eleonora Dell’Elicine, por su parte, aborda la construcción de la minoría arriana en la Península Ibérica del siglo VI. A partir de un salpicado recorrido por las pocas fuentes que disponemos para su estudio, desde Gregorio de Tours y sus *Decem libri* a las *Vitas Patrum Emeritensium*, la autora analiza el significativo papel de la aristocracia –explorando el conjunto de razones y estrategias que movilizaba la adhesión al credo y su afinidad con la estructura clientelar– y también del rey como articuladores de esta comunidad religiosa. De acuerdo con Dell’Elicine, esta minoría habría desplegado un proyecto de dominación social exitoso a partir del cual pudo regularse, hasta la conversión de Recaredo a finales de la sexta centuria, la competencia intraelite a través de la mediación regia y el credo religioso.

Poniendo el foco en otro tipo de fuentes –hagiográficas, teológicas, pero también legislativas– “Cristianos esclavizados y propietarios judíos en la hagiografía, la teología y el derecho visigodos”, de Kati Ihnat, analiza la situación de los esclavos cristianos en poder de los judíos. Es en la *Passio Mantii* donde explora cómo se proyectó un orden social inverso al deseable con el fin de poner en evidencia lo que vislumbraban como peligro de la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos. No menos importante, la autora no se limita a indagar en el orden social promovido por los hombres de Iglesia, sino que también aspira a explicar las razones de la insistencia –jurídica y teológica– en la prohibición de la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos, enfatizando que, más allá de lo que podamos rescatar de la realidad social, este tipo de discursos fue fundamental en la construcción de la identidad cristiana en oposición a la judía.

La tensión que generan los textos cristianos que refieren a judíos, en el sentido de nuestra dificultad de dirimir cuánto el material nos permite penetrar en la realidad social del período y cuánto se limita a una construcción deliberada de la identidad cristiana empleando judíos hermenéuticos o de papel, queda en evidencia también en el trabajo de Dolores Castro y Rodrigo Laham Cohen que cierra este monográfico: “El prefacio del *Comprobatione Sextae Aetatis* en el contexto de las relaciones entre ‘judíos’ y cristianos en el siglo VII: análisis y traducción”. Allí, a través del análisis del prefacio del *De comprobatione sexta aetatis*, se analiza, por una parte, la posibilidad de que Julián de Toledo haya revelado parte de las mutaciones sufridas por el judaísmo en el período, esto es, la llegada de ciertas ideas rabínicas al judaísmo hispano del período. El asunto, como se observa en el artículo, ha sido largamente debatido, pero –más allá de las controversias– nos ponen en guardia sobre la necesidad de no imaginar un judaísmo tardoantiguo homogéneo. Por otra parte, en una línea similar a Ihnat, el análisis del texto del *De comprobatione* permite a la autora y al autor, una vez más, explorar sobre las formas en las que un autor cristiano puede construir discursivamente un adversario judío teniendo como auditorio principal a cristianos y como objetivo central la delimitación de la identidad cristiana deseada.

**LA EPIGRAFÍA HISPANOJUDÍA DEL REINO VISIGODO DE TOLEDO:
REVISANDO UNA “PROTOHISTORIA” JUDÍA DEL LARGO SIGLO VII***

**HISPANOJEWISH EPIGRAPHY OF THE VISIGOTHIC KINGDOM OF
TOLEDO: A REVIEW OF THE JEWISH “PROTOHISTORY” OF THE LONG
7TH CENTURY**

**A EPIGRAFIA HISPANO-JUDICA DO REINO VISIGÓTICO DE TOLEDO:
REVISANDO UMA “PROTO-HISTÓRIA” JUDAICA DO LONGO VII SÉCULO**

ALEXANDER BAR-MAGEN NUMHAUSER**

Investigador independiente

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p102-128>

Resumen

El III Concilio de Toledo en 589 inició un largo siglo VII hasta la invasión islámica en 711, coincidiendo con el período católico del reino visigodo. Para las poblaciones judías de la *Hispania* tardoantigua, este largo período de unos 122 años es considerado como un paréntesis “protohistórico”, en que se ausentan fuentes internas de los propios judíos en casi su totalidad. Este carácter “protohistórico” del judaísmo del siglo VII fue aceptado por parte de la historiografía convencional a través de la lectura de las fuentes externas y a menudo hostiles a los judíos, como las eclesiásticas y las regias, describiendo una creciente persecución que acabó en parte o totalmente con la vida judía hispana. Sin embargo, la epigrafía judía de los siglos VI al VIII nos brinda una visión distinta de su devenir durante su supuesta persecución. Las prácticas epigráficas judías en territorios controlados por los reyes visigodos muestran una clara continuidad antes, durante y después del largo siglo VII. Una presencia judía continuada a lo largo de este período invita a reflexionar sobre la dependencia historiográfica de las fuentes documentales para conocer al judaísmo hispano del reino visigodo de Toledo.

Palabras clave

Judaísmo, reino visigodo, epigrafía, arqueología judía, protohistoria.

Abstract

The period known as the “long 7th century”, starting from the III Council of Toledo in 589AD up until the Islamic invasion in 711AD, coincided with the Catholic period of the Visigothic Kingdom in the Iberian Peninsula. For the Late Antique Hispanian Jewish communities, this long 122-year period is considered as a “protohistoric” parenthesis, in which internal Jewish sources are almost entirely absent. This historiographical aspect of 7th century Judaism was accepted by sections of conventional research who follow external, and often hostile ecclesiastical and royal sources on the Jews, describing an increasingly virulent persecution that ultimately ended Jewish life in *Hispania*, whether partially or completely. However, a different view of their fate through their apparent persecution is provided by Jewish epigraphy between the 6th and 8th centuries. The epigraphic Jewish practices before, during and after the “long 7th century” show a continuity of public displays of their Judaism in territories controlled by the Visigothic kings. Such a documented Jewish presence found during this period invites us to reflect on the historiographic

dependency of documentary sources when studying Hispanian Judaism under the Visigothic Kingdom of Toledo.

Keywords

Judaism, Visigothic Kingdom, epigraphy, Jewish archaeology, protohistory.

Abstrato

O Terceiro Concílio de Toledo em 589 iniciou um longo século VII até a invasão islâmica em 711, coincidindo com o período católico do reino visigodo. Para as populações judaicas da Antiguidade Tardia Hispania, esse longo período de cerca de 122 anos é considerado um parêntese "proto-histórico", no qual as fontes internas dos próprios judeus estão quase inteiramente ausentes. Esse caráter "proto-histórico" do judaísmo do século VII foi aceito pela historiografia convencional por meio da leitura de fontes externas e muitas vezes hostis aos judeus, como fontes eclesiásticas e régias, descrevendo uma crescente perseguição que terminou parcial ou totalmente com os a vida judaica hispânica. No entanto, a epigrafia judaica dos séculos VI a VIII dá-nos uma visão diferente de seu destino durante sua suposta perseguição. As práticas epigráficas judaicas em territórios controlados pelos reis visigodos mostram uma clara continuidade antes, durante e depois do longo século VII. A continuidade da presença judaica ao longo deste período nos convida a refletir sobre a dependência historiográfica das fontes documentais para conhecer o Judaísmo Hispânico do reino visigodo de Toledo.

Palavras chave

Judaísmo, reino visigodo, epigrafia, arqueologia judaica, proto-história.

1. Introducción

Uno de los mayores obstáculos para la historia de los judíos en el Mediterráneo occidental es la ausencia general de fuentes de los propios judíos hispanos en la Antigüedad Tardía. Esto condicionó inexorablemente nuestra percepción historiográfica sobre estos grupos, al depender de fuentes externas y hostiles a los judíos con casi total exclusividad. Por lo tanto, el abordaje de esta historiografía se debe hacer mediante métodos alternativos a las fuentes documentales tradicionales. Se requiere relativizar las fuentes "externas" mediante las fuentes arqueológicas que nos informan de la vida material de los judíos que vivieron bajo el dominio de los monarcas católicos del reino visigodo de Toledo.

El largo siglo VII coincide el período católico del reino visigodo, desde el III concilio de Toledo en 589 hasta la conquista islámica de 711. Este período fue visto como un momento de cambios fundamentales en el desarrollo político y cultural de la península ibérica. La historiografía nacionalista decimonónica vio a este reino como el gestor de los valores culturales que definirán los reinos católicos hispanos de la Edad Media.¹ Una

* Fecha de recepción: 10/02/2021. Fecha de evaluación: 15/10/2022 Fecha de aceptación definitiva: 31/01/2023.

** Doctor en arqueología por la Universidad Autónoma de Madrid, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0942-3600> , E-mail: alexander.barmagen@gmail.com

¹ SALVATIERRA CUENCA, 2015, 248-249

historiografía más crítica a partir de los años 70 de nuestro siglo vio a la monarquía visigoda como un régimen integrado en las dinámicas postromanas occidentales, cuyos intelectuales como San Isidoro de Sevilla, San Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo dieron aportaciones monumentales al desarrollo de la iglesia católica occidental.²

Para la historia del mundo judío, el largo siglo VII es tratado más como un paréntesis entre el judaísmo tardorromano y el surgimiento del judaísmo andalusí posterior a la conquista islámica. Esta postura surge de una visión del judaísmo occidental tardoantigua como “protohistórica”, definida por la ausencia casi generalizada de fuentes directas y la dependencia a fuentes hostiles en extremo de los concilios de Toledo, las legislaciones draconianas antijudías visigodas y los tratados eclesiásticos sobre los judíos, sugieren la desaparición progresiva y forzada de las comunidades hispanojudías que serían obligadas a vivir en la clandestinidad o fuera de la legalidad de la monarquía.

Sin embargo, una lectura arqueológica de la epigrafía tardoantigua, presenta una imagen marcadamente distinta a la ofrecida por la historiografía tradicional. Inscripciones como la del *dominus Paragorus* de Narbona o de *Isidora* de Pallaresos, fechadas justamente al período visigodo católico, señalan la existencia de unas comunidades judías capaces de expresar públicamente su pertenencia religiosa. La evidencia de los siglos anteriores y posteriores del siglo VII muestra, por su parte, una marcada continuidad que rompe con la idea de un paréntesis persecutorio de la monarquía visigoda católica. Esta incongruencia entre los dos tipos de fuentes, las documentales y las epigráficas/arqueológicas, nos hacen exigir un análisis crítico no sólo de las fuentes documentales convencionales, sino además de los elementos arqueológicos que brindan una información contextual crucial para entender a un judaísmo integrado en las sociedades de la Antigüedad Tardía.

2. El largo Siglo VII y la protohistoria hispanojudía

Tratar una población de época histórica como parte de una “protohistoria” parece a primera vista poco razonable. La protohistoria, concepto desarrollado a partir de la arqueología de posguerra británica y francesa, corresponde con el período de la prehistoria reciente en que la información sobre las sociedades ágrafas se obtiene mediante fuentes escritas propias de época histórica.³ Las poblaciones protohistóricas, en sentido más amplio, son aquellas del cual tenemos información de fuentes “externas” para conocer su historia, pero de las que no tenemos fuentes “internas” más allá que las arqueológicas. Por lo tanto, son funcionalmente poblaciones ágrafas.

La arqueología judía de la Antigüedad Tardía presenta en muchos puntos aspectos semejantes a una “protohistoria”, especialmente en ciertas épocas como el período católico del reino visigodo de Toledo, posterior a la conversión del III Concilio de Toledo en 589. Los propios judíos se asentaron en la península ibérica en torno al siglo I e.c.,⁴ manteniendo una presencia aparentemente continua hasta 1498 cuando se completa su expulsión por parte de los reyes católicos y el rey de Portugal. Su llegada forma parte de un proceso de romanización gradual de *Hispania*, que incluye el influjo religiones orientales de carácter místico y salvífico. Hacia finales del siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio romano, la presencia judía en *Hispania* rondaba los cuatrocientos años. Para cuando se llevó a cabo el III Concilio de Toledo, los judíos estaban presentes por más de cinco siglos.

² PAYNE, 2007, 49

³ GRACIA ALONSO y MUNILLA CABRILLANA, 2004, 13-15

⁴ BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 42, 171-185

A diferencia de la protohistoria prerromana, las poblaciones hispanojudías tardoantiguas tienen dos fuentes “internas” de gran utilidad para la investigación actual. En primer lugar, las fuentes epigráficas. Los judíos no eran ágrafos, por lo que producían inscripciones que fosilizaron expresiones escritas de cara al público, sobre todo en contextos funerarios. El segundo tipo de fuente es “interno” en cuanto a su origen judío, pero no es hispano: la literatura rabínica, que incluye textos recopilados a lo largo de siglos posterior a la Antigüedad Tardía como lo son la *Mishná*, *Talmud* y lo *Midrashim*.

La literatura rabínica permite realizar comparaciones con las poblaciones judías tardoantiguas de la diáspora judía mediterránea, incluyendo las comunidades del mediterráneo occidental. Sin embargo, su uso historiográfico es limitado por tres motivos. En primer lugar, se trata de una fuente producida internamente para un grupo reducido de judíos orientales, ya sean de Galilea o de Iraq. Su visión sobre aspectos de la vida material cotidiana de los judíos parte de una clase intelectual y privilegiada con una agenda ideológica y religiosa específica.⁵ En segundo lugar, se tratan de fuentes orientales, provenientes de regiones con gran cantidad de poblaciones judías que de alguna forma u otras se asociaban al liderazgo institucionalizado de un patriarca o un exiliarca. No tenemos conocimiento suficiente sobre la organización comunitaria occidental para asegurar que este tipo de movimiento rabínico se limitaba a los territorios de Palestina y Babilonia, si el judaísmo occidental formaba parte de esta organización, o si existían organizaciones paralelas a este modelo en otros focos comunitarios judíos.⁶ En tercer lugar, las fuentes rabínicas no eran fuentes historiográficas ni obras geográficas descriptivas de la realidad material donde vivían. Con una similitud a la literatura patristica de la época, no podemos afirmar hasta qué punto los rabinos buscaban defender una postura ideológica concreta en el momento de composición y edición de los dichos rabínicos, o si se trataba de presentar la realidad tal como la veían.⁷ Estos hechos hacen que la literatura rabínica sea funcionalmente una fuente externa más para el judaísmo hispano tardoantiguo.

En cuanto a la epigrafía, de momento debemos detenernos en los problemas historiográficos sin entrar en los casos concretos que veremos más adelante. Uno de los mayores problemas es que la mayoría de las inscripciones hispanojudías fueron descubiertas fuera de contexto. La mayoría se recuperaron fortuitamente, o mediante excavaciones sin un estudio estratigráfico metódico. Esto ocurrió no solo en excavaciones antiguas, sino también en descubrimientos recientes, como la inscripción de *Annianus Peregrinus Onorificus* de Mérida en 2009.⁸ Esta considerable pérdida de información causa estragos a la hora de conocer el uso concreto de las inscripciones, sus orígenes y los significados de las inscripciones con sus decoraciones. Solo en casos específicos, como las tres inscripciones del mosaico de la basílica de *Ilici* (Alcudia de Elche, Alicante), posiblemente pertenecientes a una sinagoga, se conservó su contexto original.⁹ Este obstáculo es especialmente gravoso al asumir que la epigrafía no es solo el estudio de una pieza como fuente escrita, sino también como objeto arqueológico. A pesar de la

⁵ KALMIN, 1999, 27-33; MILLER, 2006, 301-302

⁶ EDREI y MENDELS, 2007, 94-95

⁷ YERUSHALMI, 1996, 24-26

⁸ GARCÍA IGLESIAS, 2010; BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 85-89

⁹ Aunque cabe señalar que su primera excavación en 1905 causó la pérdida de los estratos superiores al mosaico. Finalmente, el pavimento fue removido de su sitio original en 1948 al Museo Histórico y Arqueológico de Elche por parte de Alejandro Ramos Folqués. Recién en la restauración de la basílica en 1990 se colocó de nuevo el mosaico, aunque las campañas arqueológicas llevadas a cabo causaron que al recolocarlas, el suelo no esté en su lugar original. Ver LORENZO DE SAN ROMÁN, 2004; RONDA FEMENIA, 2018, 135-148; BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 334

pérdida de contexto, la dualidad metodológica de la epigrafía impulsa el estudio de la pieza como objeto arqueológico. Esto incluye el uso de *spolia* provenientes de edificios públicos y/o monumentales como soportes para las inscripciones, dando lugar a explorar cuestiones sobre los hispanojudíos del reino visigodo no consideradas anteriormente.

La segunda limitación es el propio uso de las piezas epigráficas. Las inscripciones asociadas a las comunidades hispanojudías son en casi su totalidad de carácter funerario. Las excepciones son destacables, incluyendo una lámina de filacteria fechada al siglo III,¹⁰ un *titulus pictus* de un ánfora hallada en Mérida de inicios siglo IV,¹¹ unas inscripciones incisas sobre un ánfora vinaria en *Castulo* (Jaén) del siglo V,¹² los textos del ya mencionado mosaico de la basílica de *Ilici* de finales del siglo IV, y un ladrillo con decoración moldeada hallada en Ronda, Málaga, tratada más adelante. Las inscripciones funerarias por lo general ofrecen poca información, que además está condicionada por su función de exponer públicamente los valores familiares de una *gens* o *collegium* al que pertenecía la persona inhumada. En los siglos del reino visigodo destaca el alto coste de las inscripciones, cosa que los hace claramente accesibles a un sector muy reducido de la población.¹³ Por lo general, la epigrafía funeraria judía de la Antigüedad Tardía tenía una función de ostentación pública de la familia al que el/la difunto/a pertenecían. Por lo tanto, a pesar de que la epigrafía es la única fuente escrita interna del mundo hispanojudío tardoantiguo, lamentablemente representan a pocos dentro de un contexto histórico poco cotidiano.

Por último, el obstáculo más destacable para la epigrafía hispanojudía es una supuesta ausencia de inscripciones del que demuestre una presencia judía en el largo siglo VII hispano. Aunque es cierto que hay poca epigrafía judía fechada a este siglo, el motivo para esta reducción cuantitativa de inscripciones no es la falta de fuentes disponibles comparado con otros períodos tardoantiguos sino, más bien, historiográfico. La historia tradicional de la monarquía visigoda distingue a grandes rasgos dos períodos: la arriana (desde inicios del siglo V hasta el III Concilio de Toledo en 589) de mayor tolerancia religiosa a grupos no cristianos ortodoxos, y la católica (desde 589 hasta la conquista islámica en el 711) con una mayor intolerancia explícita a los grupos no cristianos ortodoxos, incluyendo, y especialmente, a los judíos.¹⁴ Una lectura positivista de las fuentes visigodas del siglo VII nos haría asumir que la corona forzó la conversión de los judíos bajo el reinado de Sisebuto en 616, seguido por una persecución sistemática contra los judíos que lograron evitar esta conversión.¹⁵

De hecho, de las veinticuatro inscripciones asociadas a los judíos de la Antigüedad Tardía en *Hispania* (que incluye *Mauritania Tingitana*, hoy el norte de Marruecos), cinco se fechan claramente al siglo VI, dos al siglo VII largo y otros dos probablemente al siglo VIII. Si queremos ampliar la franja cronológica, siete se fechan a entre el siglo IV y V.¹⁶ Esta realidad no impidió a numerosos autores señalar una ausencia general de inscripciones judías en *Hispania* con la muy importante excepción de la de *Paragorus* y sus tres hijos, fechados año 688 o 689, que veremos más adelante.

¹⁰ GASCÓ LA CALLE *et al.*, 1993

¹¹ GONZÁLEZ CESTEROS *et al.*, 2016

¹² CEPRIÁN DEL CASTILLO *et al.*, 2016

¹³ SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 275

¹⁴ GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 123-124; GONZÁLEZ SALINERO, 2003. Salinero demuestra que se trata de una división artificial, al menos hasta las conversiones forzadas de Sisebuto de 616.

¹⁵ GARCÍA IGLESIAS, 1978, 107-108; ORLANDIS ROVIRA, 1988, 225-226

¹⁶ Para un estudio más completo de estas piezas y las estadísticas epigráficas de toda la Antigüedad Tardía, ver BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, Capítulo 2.

Las fuentes escritas son difíciles de interpretar. Las eclesiásticas, ya sean tratados como los de Isidoro de Sevilla o de Julián de Toledo, dan información de lo que la Iglesia percibió como “judaísmo”. Pero Isidoro de Sevilla describe un “judaísmo” basado en los tópicos religiosos de la “ceguera” y “perfidia” judía que impide la lectura correcta de las Sagradas Escrituras. Isidoro describe un judaísmo como una antítesis al cristianismo, cosa que se hace evidente por la “literalidad” judía hasta en los sacrificios de Pascuas, o la comparativa polémica entre *sinagoga* de la carne y *ecclesia* espiritual¹⁷. Tanto Isidoro como Braulio de Zaragoza atacan sobre todo las festividades y rituales del judaísmo, incluyendo el *Shabbat*, como reflejo de la interpretación bíblica a través de la “carne”, frente al *Shabbat* espiritual ofrecida por la Iglesia.¹⁸ Julián de Toledo, activo en la segunda mitad del siglo VII, escribió sobre los judíos en el reinado de Wamba en su *Historia Rebellionis Pauli adversus Wambam*. Su denuncia de la excesiva tolerancia de los narbonenses sobre la población judía se asocia a la colaboración de estos con revuelta del Ilderico y Paulo en la *Septimania* contra el rey en Toledo, pero dice poco de la realidad histórica. De su obra se esgrime una argumentación política sobre la sedición contra el rey, considerándolo como una especie de “herejía” en el seno del territorio visigodo, en parte materializada por el apoyo de los judíos a la rebelión.¹⁹

Las fuentes legales como el *Breviarium*, así como los cánones de los sucesivos concilios de Toledo y el *Liber Iudicorum* en sus versiones de Recesvinto (653) y Ervigio (680), tampoco son de gran ayuda en acercarnos a la vida de los judíos en el reino visigodo. Además de las ediciones repetidas de los doce tomos del *Liber Iudicorum* que recoge la *Lex Visigothorum* de los siglos anteriores, se añade la reiteración de leyes contra el judaísmo y los judíos centrados en prácticas concretas. Pero el problema principal es la poca claridad sobre la ambigüedad cuando las leyes tratan los *Iudaei*. En algunos casos se presentan los *Iudaei baptizati* (“judíos bautizados”) como un grupo distinto y sospechoso frente a los *christiani*, a pesar de su bautismo.²⁰ Esto llevó a las autoridades visigodas a exigir *placita* o juramentos de obligada pronunciación para prevenir su judaización, indicando su aparente situación “híbrida”.²¹ Por otro lado, existen claros ejemplos de prohibiciones concretas sobre los *Iudaei* que apuntan a la presencia de dichas poblaciones en el reino visigodo católico posterior a las conversiones sisebutianas, pero que estaban en una situación de persecución y restricciones civiles similares a las impuestas en el Imperio romano oriental.²² Estas ambigüedades en las fuentes convencionales hacen imposible aclarar si existían comunidades judías tardoantiguas en la *Hispania* visigoda, o si efectivamente existió un paréntesis en la historia judía peninsular que se solventó recién con una “vuelta” o “liberación” islámica del siglo VIII.

Cabe recordar que la propia disponibilidad de las fuentes es un producto de la conservación selectiva medieval, cosa que modifica nuestra percepción del período: un mayor énfasis en polémicas antijudáicas contrastado con la desaparición completa de casi todas las obras que intelectuales judíos pudieron escribir a lo largo de los siglos en las múltiples costas mediterráneas. La similitud percibida entre el antijudaísmo visigodo, las sospechas sobre los judeoconvertos y las polémicas de época medieval han sido reconocidos por varios autores.²³ Lo que quedan son las fuentes directas conservadas de

¹⁷ DREWS, 2006, 137-138; GONZÁLEZ SALINERO, 2013, 206

¹⁸ GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 133.

¹⁹ STEINBACH, 2020, 124

²⁰ BENVENISTE, 2007, 78-79

²¹ LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016, 152

²² GONZÁLEZ SALINERO, 2003, 407-408

²³ CORDERO NAVARRO, 2000, 36-37; MARTIN, 2019, 52-53.

un judaísmo tardoantiguo que estaba en contacto con el horizonte hispanorromano y visigodo.

3. Fuentes hispanojudías visigodas epigráficas

A pesar de las dificultades enumeradas anteriormente, partimos con una importante ventaja. A diferencia de la protohistoria prerromana, la “protohistoria” hispanojudía visigoda permite tener una comparación entre el punto de partida (siglo VI) y el punto de llegada (siglo VIII). Dicho de otro modo, si bien lo ideal sería el estudio de evidencias directas del siglo VII largo, la comparación entre los dos períodos cercanos nos da mucha información sobre el desarrollo del judaísmo hispano del período visigodo católico. Por lo tanto, se requiere un análisis más pormenorizado de las prácticas y los objetos epigráficos fechados a estos períodos.

Sólo un número muy reducido de inscripciones presentan una cronología firme. Los judíos no solían poner la fecha de fallecimiento o de comisión de la pieza, como es más habitual entre las piezas cristianas eclesiásticas.²⁴ Una excepción destacable son la inscripción con *menorá* (candelabro de siete brazos) de Mértola (Portugal) que felizmente menciona la fecha de comisión de la lápida: cuarto día para las nonas de octubre de 520 de la era hispánica (año 482). Otro caso, más relevante para este artículo, es la fecha dada en la inscripción de *Paragorus* de Narbona, tratado más adelante. Sin embargo, estas son destacables excepciones. La falta de contexto original arqueológico de la casi totalidad de estas piezas es otra dificultad sustancial para conocer el período concreto de su producción. A falta de estos referentes, se dispone a fechar las piezas mediante el análisis tipológico de la paleografía paleográfica, que sin embargo siempre supondrán un riesgo notable de error. Asumiendo la dificultad de fechar estas inscripciones (o incluso identificar el siglo de su producción), se asumirán las que por motivos paleográficos se hayan fechado al siglo VI, previo al siglo VII largo, que es el objeto de estudio.

3.1. Epigrafía hispanojudía del siglo VI

Del siglo VI destacan cinco inscripciones hispanojudías: la inscripción trilingüe de *Melliosa* (Tortosa, Tarragona); la inscripción bilingüe del *didascali Sies* (Tarragona); las tabletas de plomo de Ses Fontanelles (Mallorca, Baleares), el ladrillo de Ronda (Málaga) y la inscripción de *Yosef*, hijo de *Rabí Nahman de Volubilis*. El ladrillo de Ronda se obviará como evidencia epigráfica, puesto que a pesar de tener la inscripción de la palabra griega ΜΙΧΑΛ (traducido al nombre del ángel *Mijael*), la inscripción tiene una función figurativa y simbólica, no descriptiva.²⁵ Una última inscripción, la piletta trilingüe de Tarragona, no tiene una fecha clara, pero posiblemente corresponde al siglo V o VI por la representación iconográfica. Lamentablemente, es muy difícil aclarar su fecha a partir de la paleografía de la pieza, añadiendo una iconografía que puede pertenecer a cualquier período entre los siglos IV al VII.²⁶ Por ese motivo, también se obviará para este estudio.

La inscripción trilingüe de *Melliosa* es una lápida de 67 x 41 x 6 centímetros. Es probablemente la pieza más espectacular de la epigrafía hispanojudía tardoantigua. Realizada sobre mármol blanco rosáceo, fue hallado en 1860 por Emil Hübner en la casa

²⁴ SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 275-276

²⁵ BARROSO CABRERA y MORÍN DE PABLOS, 1996, 53-54; GOZALBES CRAVIOTO, 1987; BARMAGEN NUMHAUSER, 2021, 71-76

²⁶ CANTERA BURGOS, 1955; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 350-353; NOY, 1993, 254-256

de un coleccionista de antigüedades llamado Francisco González en la calle Santa Ana de Tortosa (Tarragona), cerca de la bancada del río Ebro. Fue estudiado por múltiples autores como Fita, Frey, Cantera Burgos, Millás Vallicrosa y Noy entre otros.²⁷ La inscripción presenta claras evidencias que fue utilizada en el umbral de una puerta, como indica el considerable orificio en su esquina inferior derecha, más las marcas en la parte del texto griego, que indican que fue pulido por un movimiento semicircular.

El campo epigráfico es rectangular enmarcado por un bajorrelieve de un patrón *guilloche* o en espiral. El borde superior de la pieza se perdió, pero por suerte se conservó casi todo el texto:

Transcripción:

שלום על ישראל (*pentagram*)
הקבר הזה של מוללאשא ברת ל
יהודה ולקירא מאריס [זכר] צדקת
לברכה. לחיי עולם תנ[וה]
5 נפשה בצרור החים. אמן כן [— —]
שלום
IN NOMINE DOMINI (*pentagrama*) (*menorá* de cinco brazos)
HIC [ES]T [MEM]ORIA VBIRE
QVIESC[IT] BENE MEMORIA
10 MELIOSA FILIA IVΔANTI ET
CVRA MARIES VIXIT AN
[NOS VIGI]NTI ET QUATTVOR
CUM PACE AMEN
[EN T]ω [ΣΝ]ώ[ΜΑ]ΤΗ Κ(ΥΡÍΟ)Ν
15 ωΔΕ ΞΕΣΤΕΝ ΜΕ
ΜΝ[Ι]ΟΝ [Ν] ὠΠΟΥ ΑΝΑ
Π[ΑΥΕΤ]ΑΗ ΠÁΜΜΝΗ
ΣΤΟΣ Μ[ΕΛΙΩΣ]Α [ΦΗ]ΛΗΑ ΎΔΑΝΤ
[ΟΣ ΚΑÍ Κ(ΥΡ)ÍΑΣ] ΜΑΡÉS ΖΗΣ[ΑΣΑ
20 ΕΤΗ ΕΙΚΟΣΙ] ΤΕΣΕΡΑ ΗΝ
[EIRHNH AMHN]

Desarrollo:

שלום על ישראל/הקבר הזה של מוללאשא ברת ל/יהודה ולקירא מאריס. [זכר]
צדקת/ לברכה. נשמתה לחיי עולם. תנ[וה]/ נפשה בצרור החים. אמן כן [...] /...⁶ שלום
/In nomine Domini./ Hic est m[e]moria ubi re⁹quiescit benememoria/
Meliosa filia Iudanti et/ Cura Maries. Vixit an/¹²[nos vigi]nti et quattuor/
cum pace amen/ *Ev τω [σν]ώ[μα]τε κ(υρίο)ν*¹⁵ *ωδε ξστέν με/μν[ι]ον*
*[ν] ὠπου ανα/π[αυετ]αυ παμμνη*¹⁸ *στος Μ[ελιώσ]α [φη]ληα Ύδαντ/[ος και*
*κ(υρίας] Μαρές ξεσ[ασα/ετη εικοσι] τεσερα ην*²¹ *ειρενε αμεν.*

Traducción:²⁸

Paz sobre Israel. Esta es la tumba de Melliosa, hija de Judá y de la Señora (Kira) Maris. Bendita sea su memoria (¿como?) mujer justa. Que su alma descanse para la eternidad. Que su alma descanse en los ligamentos de la vida. Amén, que haya... paz.

²⁷ FITA y COLOMER, 1883, 201-202; FREY, 1936, 57; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 267-273; NOY, 1993, 247-253

²⁸ Basado en CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 248-249; NOY, 1993, 248-249. En negrita: hebreo; en cursiva: griego.

Latín: En nombre del Señor. Aquí está el memorial donde yace Meliosa, recordada por sus buenos (hechos), hija de Judá y Cura (señora) Maries. Ella vivió veinticuatro años. Con paz, amén.

Griego: *En nombre de nuestro Señor. Aquí está el memorial donde yace la recordada Meliosa, hija de Judá y la Señora Maries. Vivió veinticuatro años. Con paz, amén.*

A través de la lectura de esta pieza se percibe que los textos en latín y griego son traducciones casi idénticas, dando una información relevante sobre *Melliosa* y su pertenencia a la élite social de los judíos de Tortosa. Sin embargo, el texto en hebreo, si bien también presenta su pertenencia familiar, añade plegarias funerarias como “descanse su alma en los ligamentos de la vida”, cosa vista también en inscripciones altomedievales como la de los dos rabinos de Mérida (ver más adelante). Es evidente que, si bien el griego y el latín eran las lenguas habituales de las poblaciones hispanojudías del siglo VI, el hebreo se usó como lengua ritual a los que se asocian las plegarias. Además, es al final de la inscripción en hebreo que se dan las representaciones simbólicas: una *menorá* o candelabro de cinco brazos y una “estrella de Salomón” de cinco puntas.

De igual interés es la relevante mención de los padres de *Melliosa*. Su mención no es una mera indicación de los comitentes de la lápida. Se menciona en el texto latino y griego a *Iudanti/Iúdavtroç* y a *Cura Maries/Kypa Mapiñç*. Aquí la madre aparece con el título de “señora” transcrita del griego (*κυρα*) que indica claramente el estatus social de *Maries*. Por otro lado, el padre, Judá, no presenta título alguno. Por su parte, en el texto en hebreo señala también la ascendencia de la difunta: יהודה (Judá) y קירא מאריס (y *Kyra Maris*). Autores como Cantera Burgos y Millás Vallicrosa, seguidos por Noy, señalaron que la letra anterior al nombre del padre en hebreo era una *resh* (ר). Esto indicaría el uso del título “Rabbi” para el padre de *Melliosa*, cosa asumida con dudas por Lapin en un artículo más reciente.²⁹ Sin embargo, considerando el uso del prefijo *le-* en el nombre materno, y destacando que la letra previa al nombre *Yehuda* está mal conservada, no hay motivo para asumir que se trata de una *resh*, sino una *lamed*. Por tanto, se descarta la presencia del título *Rabbi*. Esto se hace más evidente considerando que el título señorial de la madre se tradujo íntegramente en los tres idiomas, mientras el padre carece de títulos en los textos grecolatinos.

La insistencia en mencionar el título de *Maries* forma parte de las prácticas epigráficas funerarias de la Antigüedad Tardía. Los comitentes de las lápidas eran por lo general miembros de la *gens* familiar de los difuntos, práctica visible desde época romana altoimperial en yacimientos hispanos como Carmona.³⁰ Las creencias personales o incluso la identidad de la difunta, *Melliosa*, es secundaria frente al estatus social de su *gens*, que enterraba en espacios visibles en público, generalmente a las afueras de las ciudades. Las lápidas funerarias eran ocasión de dar mayor visibilidad a este estatus social, mediante la mención de los personajes más ilustres a los que se relacionaba *Melliosa*, así como el propio valor de la lápida funeraria.³¹

Se puede encontrar una práctica similar en la inscripción bilingüe del *didascali* de Tarragona. Presenta el siguiente texto:

Transcripción:

IN NOMINE D[– –]
VI REQVIESCI[T – –]

²⁹ LAPIN, 2011, 318, nota 28

³⁰ ABAD CASAL y BENDALA GALÁN, 1975, 305-306; Vaquerizo Gil, 2010, 240-247

³¹ *Vid supra*, nota 13.

- TA IN QVISIC[– –]
 LASIES·SOCE[– –]
 5 DIDASCALI·F[– –]
 CIT·CVM PAC[– –]
 ENΘA AKATAK[– –]
 PAB ΛΑΤΟΥΣ[– –]
 PA ΤΟΥ ΜΑΚ[– –]
 10 ΤΟΥ ΚΑ[...]Ε? [– –]
 ARXHCY[– –]
 KYZHKE[– –]
 ΔΗΚΕΩ[– –]
 ΓΗΑΝΗ[– –]
 15 ΝΕΥΑΩ[– –]
 ΚΥΡΗΕ[– –]
 ΤΕΘΝΕΚ[Ε – –]
 (Menorá)

Desarrollo:

In nomine D[omini ...] / ui requiesci[t ...]³ na]ta in Quisic[o... Rab] / la Sies socer[ra] / didascali fe[li] /⁶cit(er) cum pac[e ...] / Ενθα ακάκ[είται] / Ραβλα του Σ[ίεζ εκύ] /⁹ρα του μακ[αρή] / του και [δηκ]εο[τάτου], / αρχησν[ναγωγοῦ] / -ος ἀπό] /¹² Κυζηκο[υ.] [Μνήα] / δηκέω[ν ής] / εύλο] / γήαν (εύλογία). ή[της εζήσε ά] /¹⁵νευ λώ[βης έτη ...] / κυρηε, (κυρύε) ε[ύλογει τούς] / τεθνεω] της]

Traducción:³²

“En nombre del Señor, aquí yace... nacido en Cícico... Rabla, suegra de Sies el maestro, felizmente en paz... *Aquí yace Rabla, suegra de Sies el bendecido y que mantiene las normas del archisinagogo de Cícico. La memoria del bienhechor será bendecida. Suplico vivir sin defectos... Señor, elógiale en su muerte.*” (Menorá incisa).

Esta pieza de mármol blanco de unos 48 x 20 x 9 centímetros presenta un texto repetido en latín y griego. Las características paleográficas, entre ellas la S invertida en el texto latino, lo fechan no antes del siglo VI. El texto fue estudiado por J. Gil en 1982 para el texto en latín, e I. Canós y J. Curbera en 1996 y 1997 respectivamente para el griego, con añadidos por D. Feissel en 2006 que simplifica el texto.³³ La ausencia de parte sustancial de esta pieza no le quita valor como fuente histórica de gran importancia. En primer lugar, aparece en el texto griego una referencia bíblica, indicando la importancia de plegarias basadas en las Sagradas Escrituras para la comunidad judía. Aunque está en griego, es una traducción de Proverbios 10:7: זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, con paralelos hallados en inscripciones funerarias romanas.³⁴

La inscripción es una lápida dedicatoria a Rabla, suegra de Sies³⁵ el *didascalus*, vinculado al *archisinagogo* de Cícico. Una vez más, la clave de esta inscripción es el estatus social de la *gens* que dedica esta lápida desde el otro lado del Mediterráneo. Esto se asocia a la responsabilidad del jefe de la *gens* o del grupo familiar a llevar a cabo las

³² En cursiva: griego.

³³ GIL, 1982, 363-364; VV.AA., 2001; ALFÖLDY, 2017, 328-332

³⁴ CAPPELLETTI, 2006, p. 185

³⁵ Derivado del nombre hebreo *Shai* (שׂי). Ver VV.AA., *Hispania Epigrafica*, 371; también BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 126-127.

adecuadas prácticas funerarias para sus miembros.³⁶ La persona que supuestamente dirigía los ritos funerarios es el que tiene mayor estatus social, expresado mediante el rango que ostenta dentro de una comunidad judía.

La distancia geográfica entre *Sies*, ubicado en una ciudad cerca de Constantinopla, y su suegra *Rabla* enterrada en unas de las necrópolis de la ciudad de la *Tarraco* tardoantigua, nos informa sobre una realidad rara vez mencionada en los textos legales visigodos del siglo VII: la comunicación entre comunidades judías Mediterráneas a lo largo de la Antigüedad Tardía. Esto no es una novedad si se consideran las inscripciones de la necrópolis sud-italiana de Venosa, donde nos encontramos con referencias a la comunicación entre la comunidad judía local y Palestina.³⁷ La presencia de múltiples inscripciones plurilingües hispanojudías en la Antigüedad Tardía es probablemente producto de la necesidad comunicativa entre las comunidades judías, que vivían tanto en los reinos postromanos occidentales, como en el imperio romano oriental.³⁸

Los lazos familiares judíos y las vinculaciones de las *gens* mencionadas arriba no parecen haberse limitado por las fronteras de los estados presentes en los distintos puntos del Mediterráneo postromano. Esto nos brinda una nueva dimensión sobre normativas específicas del reino visigodo católico del siglo VII que prohibieron, o buscaban impedir, la “judaización” de “judíos” (*Iudaei*) a través de un contacto con judíos no bautizados ni convertidos, como apunta la *Lex Visigothorum* 12, 3, 20 y 12, 3, 21. Estas leyes exigían a los “judíos” que viajen a otras ciudades a presentarse ante el obispo de la nueva localidad para asegurar que no se “contaminaran” con la celebración del Sábado u otras fiestas.³⁹ La ambigüedad del término *Iudaei* en este contexto, que parece señalar a los conversos, no oculta el temor por parte de las autoridades visigodas a la existencia de contactos “judaizantes” entre comunidades mediterráneas.

También del siglo VI (o posiblemente del siglo VII) se da una inscripción de *Augusta Emerita* (Mérida) hallada y publicada por J. Vives en 1942.⁴⁰ Tallada sobre mármol blanco de unos 23 centímetros de ancho y 3,5 centímetros de grosor, presenta unas letras propias de una fecha tardía como la S invertida de similar tipo a la inscripción bilingüe mencionada anteriormente. Esta pieza está fragmentada en tres pedazos, con el siguiente texto:

Transcripción:

[...]+AFAMVLVS[...]
[D?]EIFIVSDOMV[...]
[...]+ETRE[...]
[V]IXITAN[...]
5 <XX>IETPAVS[...]
INRE(QI)EET[...]
BONA

Desarrollo: “[...]ia famulus [.../D]ei fi(l)ius domu[s ...^β ...]Ç+ I et re[.../V]ixit añ[...]/XXI et pausa[uit]^δ in re(q(u)i)e et [...]/ bona.”

Traducción: “... ia, sirviente de Dios, hijo de la casa [...] y re[...], vivió (o vivió más que) veintiún años que pausaron en el descanso, y [...] bien.”

³⁶ WILLIAMS, 1994, 171-175

³⁷ NOY, 1993, 117-118

³⁸ MILLÁS VALLICROSA, 1957, 9

³⁹ LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016, 160

⁴⁰ VIVES GATELL, 1942, 164; CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 410-411

El texto muestra formulas percibidas también en inscripciones cristianas, en particular por el uso de la formula *Famulus Dei* presente en la Mérida tardoantigua. Sin embargo, la palabra *pausauit* en la línea 5 apunta al carácter judío de la inscripción, con paralelos en otras tardoantiguas contemporáneas o algo más tardías, como la de *Isidora* de Pallaresos fechado al siglo VII y la de los dos rabinos de Mérida del siglo VIII, tratados más adelante. La afiliación judía se fortalece asumiendo el sufijo *-ia* para el nombre del difunto, de género masculino, al asumir que es *filius domus*. Esta fórmula apunta, una vez más, a la práctica funeraria de encargo de la lápida y enterramiento por parte del grupo familiar o casa al que pertenecía el difunto.

La inscripción de Ses Fontanelles en la isla balear de Mallorca, fechada al siglo V según Casanovas Miró y al siglo VI según Noy,⁴¹ presenta un contexto mejor registrado, aunque perdido durante su descubrimiento. Se trata de tres láminas de plomo con la particularidad de haberse encontrado dentro de una tumba de falsa cúpula o *tholos* de ladrillo en 1957.⁴² Se ubicó a tres kilómetros de una necrópolis cercana a un edificio basilical perdido de Santa María del Camí, evidenciando un área de uso funerario, posiblemente usado por individuos de múltiples comunidades religiosas. Las tres láminas son similares en tamaño y disposición. De unos 25 a 28 centímetros de alto y 35 a 38 centímetros de ancho, presentan en su cara superior un texto en una línea: שמואל בר חגי (Samuel bar-Haggai, o “Samuel, hijo de Haggai”) (Fig. 1).



Fig. 1: Las tres láminas de plomo de *Samuel bar- Haggai*⁴³

Las láminas de plomo se habrían adjuntado o amarrado a un sudario con el que el difunto se inhumó. Sin embargo, a diferencia de las lápidas de carácter público, las láminas de plomo muestran solamente el nombre del difunto. Se desconoce el motivo exacto para colocar este ajuar funerario, pero ciertamente no era para ser visto públicamente, teniendo probablemente una función dentro de los ritos funerarios en el momento de la inhumación del difunto.

⁴¹ CASANOVAS MIRÓ, 2013, 16; NOY, 1993, 238-239.

⁴² MILLÁS VALLICROSA, 1958, 4-5.

⁴³ CASANOVAS MIRÓ, 2013, 13-14, figuras 1, 2 y 3.

Un sector de *Hispania* que suele no ser tenido en cuenta es la provincia *Mauritania Tingitana*, donde hay importantes evidencias epigráficas similares a las que se encuentran en la península ibérica. Ese es el caso de la inscripción de *Yosef ben Rabí Nahman*, encontrado en *Volubilis* cerca de la actual Meknes, Marruecos. La ciudad que era hasta finales del siglo III una de las principales urbes de la *Mauritania Tingitana*, formaba parte del Imperio romano hasta su abandono por orden del emperador Diocleciano. Sin embargo, aparentemente la vida ciudadana continuó en los siglos posteriores.

Esta inscripción es una de dos inscripciones en hebreo encontradas en la localidad mencionada. Descubierta en 1886 por Thouvenot en *Volubilis*, el área epigráfica, dentro de una moldura en bajorrelieve rectangular con arco de media punta, presenta el siguiente texto⁴⁴ (**Fig. 2**):

Transcripción:

יוסף ב[...]
רבי נח[...]
תנוח נ[...]
בצרור
החיי[.]

Desarrollo: יוסף ב[ן]/רבי נח[מן]/3 תנוח נ[פשו]/ בצרור/ החיי[ם]

Traducción: “Yosef, hijo de Rabí Nahman, que descansa su vida en los ligamentos de la vida.”

Una vez más nos encontramos con la fórmula de *descanse su alma en los ligamentos de la vida*, que se dio en la inscripción trilingüe de Melliosa de Tortosa. También en esta inscripción destaca la existencia del título *Rabí* para el padre del difunto, en hebreo. La palabra no aparece reducida en un acrónimo, siendo posible que es un título de implantación reciente o, cuanto menos, que no se asocia con el movimiento rabínico propio de los textos talmúdicos de Oriente. Tampoco aparece el título asociado al difunto, sino al padre que obtendría el mayor rango social dentro de esta inscripción.

⁴⁴ Basado en FÉVRIER (ed.), 1956, 42; VADJA, 1966, 136-137; VILLAVARDE VEGA, 2001, 408.



Fig. 2: Inscripción de *Yosef*, hijo de *Rabí Nahman*.⁴⁵

3.2. Las inscripciones del siglo VII

Del siglo VII largo se pueden fechar dos inscripciones hallados en la península ibérica: la de *Isidora* de Pallaresos y la *Paragorus* de Narbona. La inscripción de *Isidora*, hija de *Iona* (Jonás) y *Axiaes*, fue descubierta en 1918 en Pallaresos (cerca de Tarragona) junto a otros restos funerarios y fragmentos de ánforas en un olivar.⁴⁶ Presenta el siguiente texto (**Fig. 3**):

Transcripción:

(*lulav*) (*menorá*) HI(*lulav*)C EST (*menorá*) (*lulav*)
 MEMORIA BONE RE
 CORDATIONIS ISID
 ORA FILIA BENE ME
 5 MORII IONATI ET AX
 IAES PAUSET ANI
 MA EIUS IN PACE CU
 M OMNE ISRAEL
 [A]MĒN AMEN AMEN

Desarrollo: “Hic est/ memoria bon(a)e re³cordationis Isid/ora filia bene me/morii(!) Ionati et Ax/⁶iaes(!) pauset ani/ma eius in pace cu/m omne(!) Israel(!)⁹ [a]men amen amen.”

Traducción: “Este es el entierro (o monumento conmemorativo) levantado en buena memoria de *Isidora*, hija del bien recordado *Iona* y *Axiaes*. ¡Que tu alma descanse con todo Israel! Amen, Amen, Amen.”

⁴⁵ VADJA, 1966, 5, lámina III.

⁴⁶ ARCO, 1918, 499.



Fig. 3: Lápida de *Isidora* de Pallaresos.⁴⁷

Esta pieza presenta un texto exclusivamente en latín, pero con una simbología inequívocamente judía. Una vez más destacan las fórmulas habituales para las inscripciones funerarias de los hispanojudíos tardoantiguos: la mención de la difunta junto a la de su ascendencia que denota su estatus social. Termina con una plegaria y la exclamación *Amen* repetida tres veces. La palabra *Hic* se destaca por tener dos *menorot* y dos *lulavim* (ramas de palmera) flanqueándola, más un *lulav* intercalado. Los *lulavim* se asocian a festividad judía de Tabernáculos o *Sucot*, que no tiene paralelos en el calendario cristiano, y de hecho fue objeto de una prohibición por parte de los legisladores visigodos del siglo VII como aspecto de judaización.⁴⁸

Transcripción:

(*menorá*)ICREQUIESCUNT
 INPACEBENEMEMORI
 TRESFILIDNIPARAGORI
 DEFILIOCONDAMDNISA
 5 PAUDIIDEСТИUSTUSMA
 TRONAETDULCIORELLAQUI
 UIXERUNTIUSTUSANNOS
 XXXMATRONAANNSXXDULCI
 ORELAANNOSVIII שלום על ישראל
 10 OBVERVNRANNOSECVNDODMIEGICANI
 REGIS

Desarrollo:

“(H)ic requiescunt/ in pace benememori³ tres fili(i) d(omi)ni Paragori/ de filio Condam (Quondam) d(omi)ni Sa/paudi, id es(t) Iustus Ma⁶trona et Dulciorella qui/ vixerunt Iustus

⁴⁷ ARCO, 1918, 496.

⁴⁸ GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 133-134.

annos/ XXX Matrona ann(o)s XX Dulci⁹orela annos VIII. (!) שלום על ישראל / Obverun^t
(r=t?) annos secundo d(o)mi(ni) Egicani/ Regis.”

Traducción:⁴⁹

“Aquí yacen en paz los tres hijos bendecidos de Paragorus, hijo del fallecido señor Sapaudo, que son los siguientes: Iustus, Matrona y Dulciorella; cada uno vivió Iustus 30 años, Matrona 20 años y Dulciorella 8 años. **¡Paz sea sobre Israel!** Murieron en el segundo año del reinado de Égica.”

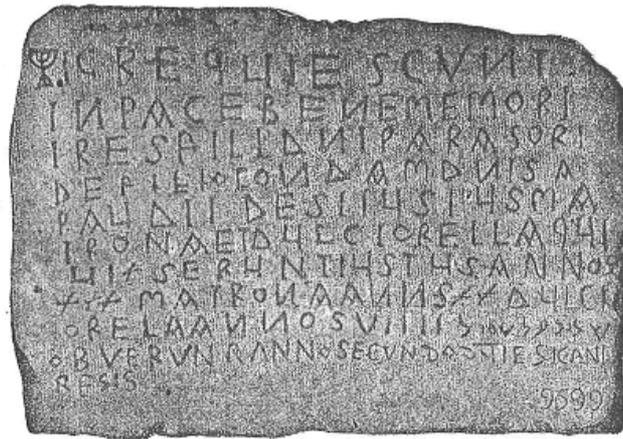


Fig. 4: Inscripción de los hijos de *Paragorus* de Narbona.⁵⁰

La lectura de este texto nos da muestra una vez más una clara continuidad en la práctica epigráfica vista en otras inscripciones tardoantiguas hispanojudías. De nuevo, nos encontramos con la descripción de fórmulas como *in pace benememori* visto en la inscripción de *Isidora* de Pallaresos. La onomástica es claramente latina, pero los dos nombres masculinos de padre e hijo (*Paragorus* e *Iustus*) podrían ser latinizaciones de nombres hebreos: *Paragorus* – Παρήγορος que significa “consolador” y puede provenir de מנחם; *Iustus* – que significa “justo”, y puede provenir of צדיק.⁵¹ *Matrona*, *Dulciorella* y *Sapaudus* son claramente nombres grecolatinos. El nombre *Matrona* tiene un claro paralelo en la inscripción de *Matrona hija de Rabí Judá* de la ciudad de *Volubilis* en el norte de Marruecos (ver más adelante).

La presencia de la *menorá* al inicio del texto y la plegaria *shalom ‘al Israel* dejan pocas dudas sobre el origen judío de la persona que encarga esta inscripción. Una inscripción funeraria de estas características se coloca a la vista del público de Narbona, y por lo tanto hacía difícil evitar las supuestas persecuciones y leyes draconianas impuestas por el monarca visigodo, uno de los cuales se menciona de forma explícita e inequívoca en este texto.

¿Cómo podemos interpretar la incongruencia planteada por esta inscripción frente a las persecuciones visigodas descritas en las fuentes documentales? Una solución presentada por algunos autores era insistir que la publicidad del judaísmo es posible gracias a la excepcionalidad la *Narbonense*.⁵² Los que abogan por postura indican que, a

⁴⁹ En negrita: hebreo.

⁵⁰ JOSEPH JACOBS *et al.*, 1905, 455.

⁵¹ REINACH, 1889, p. 80; FITA Y COLOMER, 1905, 369.

⁵² BACHRACH, 1977, 18; GARCÍA IGLESIAS, 1978, 171-172; GARCÍA MORENO, 2005, 124; LAHAM COHEN, 2018, 43.

diferencia de otros territorios del reino visigodo, esta provincia extrapeninsular era un territorio fronterizo donde la monarquía no podía proyectar las persecuciones anti-judías como en el resto del reino visigodo. Esto se demostraría por fuentes cercanas a la fecha de la propia inscripción, como la ya mencionada crónica de la rebelión de la *Narbonense* de Julián de Toledo, donde los judíos parecen haber tenido un protagonismo en apoyo a los rebeldes Ilderico y Paulo.

A su vez están los concilios XVI y XVII de Toledo (693 y 694) convocados por el propio rey Égica, que redacta un *tomus* remitida al concilio XVII de Toledo. En este texto, señala la existencia de una supuesta conspiración contra el reino visigodo alentado por las comunidades judías contra el cristianismo. En consecuencia, en su canon 8 los obispos ordenan la destrucción de toda comunidad judía organizada, la esclavización de los que se mantienen judíos y la educación forzada de sus hijos mayores de siete años por cristianos.⁵³ Es destacable que aquel rey establece una excepción a favor de los judíos de la *Septimania*, que sin embargo estarían obligados a entregar sus propiedades.⁵⁴ Esta supuesta excepción legal por parte de Égica ante su normativa draconiana antijudía llama la atención, puesto que evidenciaría a primera vista una aparente fuerza de esta comunidad a nivel local, con la capacidad de dar apoyo a las rebeliones de Ilderico y Paulo.

Existen varios problemas con la teoría de la excepcionalidad narbonense, pero me centraré en dos. En primer lugar, *sensu stricto* la fecha de producción de esta inscripción ocurre quince años después de que la rebelión de Paulo es aplastada por Wamba, lo cual lleva, de hecho, a la expulsión de las comunidades judías.⁵⁵ La mención explícita del monarca Égica, hijo político de Ervigio, deja pocas dudas que la autoridad de Toledo se sentía en Narbona, incluso si era débil. Además, considerando la historia del reino visigodo, esta debilidad política era una cuestión presente en todas las provincias del reino, no solo en Narbona. Ya en 693 la rebelión de Sisberto y Suniefredo en la mismísima capital Toledo nos muestra los considerables problemas políticos que tuvo el rey para establecer su legitimidad sobre el trono.⁵⁶ La *Narbonensis* era, por su parte, una provincia fronteriza, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

En segundo lugar, la fecha es cuatro o cinco años anterior al XVI concilio de Toledo, y unos cinco o seis del XVII, pero a su vez es siete años posterior a las reformas legislativas aplicadas por Ervigio tras el XII concilio de Toledo, donde la excepcionalidad narbonense no se menciona. Tampoco ocurre en otras legislaciones anteriores a Égica, que se considera como una excepción única en la legalidad visigoda.⁵⁷

La excusa dada por Égica para la excepción de la *Septimania* era la despoblación provocada por el “azote de plagas y guerras” que diezmaron la provincia. Sin embargo, independientemente de la veracidad de esta realidad, la propia legislación presenta unos detalles que llaman la atención: primero, un aparente temor de la influencia que los judíos de ultramar podían tener sobre los de la península ibérica –a pesar de haber pasado sesenta años desde la supuesta conversión forzosa de los judíos bajo Sisebuto–. Se asumió que los judíos podían ser quintacolumnistas de una supuesta invasión extranjera, y que serían culpables de intentar agredir no sólo la fe cristiana, sino el propio país y sus habitantes.⁵⁸ De ahí que el Canon 8 del XVII Concilio de Toledo parezca una norma contra la

⁵³ GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 148.

⁵⁴ GARCÍA IGLESIAS, 1978, 132; CORDERO NAVARRO, 2000, 28; MARTIN, 2019, 56-66

⁵⁵ GARCÍA IGLESIAS, 1978, 172.

⁵⁶ COLLINS, 2004, 107.

⁵⁷ GARCÍA IGLESIAS, 1977, 266, nota 27.

⁵⁸ CHERNINA, 2009, 19.

sedición,⁵⁹ en línea con el rol que los judíos narbonenses tenían en la crónica de Julián de Toledo. Independientemente de la motivación por el que los judíos fueron perseguidos, se afirma la evidencia de contactos entre comunidades dentro y fuera del territorio visigodo, afectando no solo a Narbona, sino a otros puntos de la península ibérica.

La fuente de Julián de Toledo es igualmente problemática. Si bien nos habla de la presencia explícita de judíos influyendo en las políticas del reino visigodo, el metropolitano de Toledo parece tener el interés de mostrar a los judíos como un elemento de rebelión contra el rey visigodo, que a su vez muestra la ilegalidad de la rebelión del conde Paulo contra Wamba. Para el clero visigodo, los judíos y su aparente influencia sobre los cristianos sería una supuesta causa para la aparición de herejías y, en consecuencia, de traición contra la autoridad legítima.⁶⁰ Un autor como Julián de Toledo, que comprendía que la monarquía visigoda se legitima como una implantación tentativa de un reino divino en *Hispania*, encuentra que la rebelión de Paulo debió ser herética o, cuanto menos, influida por una herejía que rompía los lazos de juramentos de lealtad al rey legítimo.⁶¹ Esto forma parte de una intención ideológica de los Padres visigodos como Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza o Julián de Toledo en afirmar la unión entre *regnum* y *ecclesia* a partir del III Concilio de Toledo.⁶² A pesar de que los judíos se mantenían como una *religio licita*,⁶³ ellos eran percibidos por el clero como una amenaza a esa unidad política que legitimaban su relación con el rey visigodo católico. Dicho de otro modo: su presencia cuestionaba la unicidad entre el reino y la iglesia en *Hispania*. Sin embargo, esto nos obliga a ver a los judíos de autores como Isidoro de Sevilla o Julián de Toledo como una creación ideológica y reificada, más que una realidad religiosa y social.

Por lo tanto, las fuentes no parecen explicar bien el motivo por el que *Paragorus* pudo crear esta inscripción explícita de su judaísmo. Revisando el texto inscrito, nos percatamos de que la inscripción se coloca claramente en las prácticas epigráficas de la Antigüedad Tardía. El linaje mostrado es de alto rango, con un *dominus Sapaudi*, padre de *Paragorus*, siendo un referente de liderazgo y estatus social que se ve en otras inscripciones funerarias hispanojudías. Pero de especial interés es que el hijo mayor de *Paragorus*, *Iustus*, murió a los treinta años. Asumiendo que *Iustus* era el primogénito, y que *Paragorus* podría tener en torno a 16 años cuando tuvo su primer hijo, se entiende que el padre pudo haber nacido en torno al año 642. Si *Sapaudus* tuviera 16 años al nacer *Paragorus*, este pudo haber nacido en torno a 626. Esto significa que, de haberse permanecido en Narbona, esta familia judía habría habitado en la *Septimania* visigoda a lo largo de casi todo el período posterior a la supuesta conversión forzada de Sisebuto.

Naturalmente, no se puede descartar que tanto *Sapaudus* como *Paragorus* podían haber mudado a Narbona en algún momento posterior al decreto de Sisebuto, por lo que nos indica la posibilidad que el mundo visigodo no prohibió (o no logró prohibir) el culto judío en sus dominios, sino simplemente realizó conversiones forzadas de aquellos judíos que ya vivían en sus territorios. Sin embargo, la evidencia epigráfica del siglo VII apunta a una clara continuidad en las prácticas epigráficas de los judíos de la Antigüedad Tardía en pleno reino visigodo católico. No existe evidencia alguna de que sus comunidades se hayan desmantelado o destruido a raíz de las legislaciones anti-judías de los monarcas

⁵⁹ MARTIN, 2019, 59.

⁶⁰ CORDERO NAVARRO, 2000, 11.

⁶¹ MARTIN, 2019, 62.

⁶² GONZÁLEZ SALINERO, 1999, 128.

⁶³ BENVENISTE, 2007, 78.

visigodos, independientemente de lo que pueden relatar o sugerir las fuentes “externas” cristianas de la época.⁶⁴

Si bien las pocas inscripciones fechables al siglo VII nos apuntan a la existencia de una continuidad y la existencia de aquellas comunidades en centros urbanos importantes del reino visigodo, se debe también abordar la evidencia epigráfica del siglo VIII completar lo más posible la imagen de las comunidades judías en el reino visigodo católico.

3.3. Epigrafía hispanojudía del siglo VIII

De las fuentes hispanojudías epigráficas, la única fechada claramente al siglo VIII es la inscripción de los dos rabinos de Mérida. Esta inscripción fue partida en dos y descubierta en momentos distintos: la primera mitad en 1871, publicada por de E. Hübner, en la casa privada de un tal Juan Fernández, y la segunda mitad en el Cerro de San Albín cerca de Mérida tras las excavaciones del arqueólogo Martín Almagro Basch, publicado por A. Marcelo Pous. Las dos piezas fueron publicadas juntas Navascués en 1959, concluyendo que la mitad derecha de la pieza fue separada en la antigüedad y reutilizada para otros fines.⁶⁵

La pieza es un cimacio cuadrado de mármol, reutilizado como lápida mediante la talla de su campo epigráfico en su cara lisa superior (**Figs. 5-6**). La parte dorsal de la pieza presenta todavía las decoraciones que formarían parte de algún edificio decorado, posiblemente público, al que tendrían acceso las personas que encomendaron la inscripción. Presenta el siguiente texto:

Transcripción:

SIT NOMEN [...] EDICTUM QUIBI
UIUIICAT ET MOR [...] AT BENIAT PAX ET
PAUSET IN SEPULCRO TUO: EGO IACOB FI
LIUS DE REBBIS SENIORI PAVSO ANIMO
5 SVPORANS IN SORTE IVSTRORUM ABLIGA
TVS IN LIGATORIUM VITE ANGELI PA
CIS APERITI PORTA[S] PACIS DICITI ILLI
INGREDECVM PACE VIXI ANNOS
LXIII REPLETVS SAPIENTAM
10 PREDVCENS ARTEM ARVITICUM:
EGO SIMEON FILIUS DE REBBI IA[CO]B EDIVICABI DO
[...] MI[S]SAM [...] PAX

Desarrollo:

“Sit nomen [D(omi)ni ben]edectum quibi/ vivi[f]i`cat et mor- [tivi]cat. Beniat pax et/³ pauset in sepulcro tuo. Ego Iacob fi/lius de rebbi Seniori pauso animo/ suporans in sorte iustorum ab (a`d`) liga/⁶tus in ligatorium vite. Angeli pa/cis, aperitis porta[s], dicti illi: / ingrede cum pace. Vixi annos/⁹ LXIII repletus sapientam/ preducens artem artivicum./ [E]go Simeon filius de rebbi Ia[co]b edivicabi do[mum]./¹² [...] mi[s]sam[...] paḡ.”

⁶⁴ Contra GONZÁLEZ SALINERO, 2013, 210, que plantea la permanencia de las comunidades judías pero en la clandestinidad.

⁶⁵ HÜBNER, 1871, 11; NAVASCUÉS, 1959, 78-91; NOY, 1993, 279.

Traducción:

“Que esté bendecida el nombre del Señor, que hace la vida y la muerte. Que la paz llegue y quede en tu tumba. Soy Jacob hijo de Rabí Senior, llegué a mi fin y mi alma, durmiendo con los justos, se liga en el ligamento de la vida. Ángeles de la paz, decidle al estar ante las puertas: ‘entrad en paz’. Viví 63 años, llenos de sabiduría, primero en la artesanía de los artesanos. Yo, Simón hijo de Rabí Jacob, construyó la casa... enviado (?)... en paz.”



Fig. 5: Cara frontal de la inscripción de los dos rabinos de Mérida.



Fig. 6: Cara dorsal de la inscripción de los dos rabinos de Mérida.

Esta pieza presenta una serie de elementos que demuestran cambios importantes durante o después de la conquista islámica de la Península ibérica. Se distingue el uso del latín como lengua epigráfica para las inscripciones funerarias de la época, cuyos cambios paleográficos y gramaticales señalan un latín altomedieval y, por lo tanto, más tardío de las vistas anteriormente.

Esta es la primera inscripción que menciona de forma expresa la presencia del título “rabino” (*Rebbi*), tanto para el difunto *Rabí Jacob*, así como para su padre *Rabí Senior*. La mención explícita de este título forma parte de cambios que se perciben tanto en la Península ibérica como en la *Mauritania Tingitana* (norte de Marruecos) como se verá más adelante. El *Rebbi Senior* parece afirmar doblemente su señoría y estatus prominente dentro de una comunidad judía altomedieval. A diferencia de títulos comunitarios vistos en la *Hispania* del siglo VI, el título *Rebbi* no parece asociarse a una función precisa

dentro de la organización de una comunidad judía, como es un *didascalus* o un *archisynagogos*. Más bien, se trata a la vez de un título de liderazgo social e intelectual entre los judíos. Por esa razón, la inscripción apunta a que el *Rebbi Iacob* vivió sesenta y tres años *repletus sapientiam, y producens artem artivicum*. Claramente se busca asociar al difunto y, por tanto, a su hijo Simón, quien comisionó la inscripción, a un estatus de líder intelectual para los judíos de esta época.

A pesar de la importancia de ser la primera mención conocida del título “Rabí” en la Península ibérica, esta inscripción presenta una continuidad clara con el período tardoantiguo anterior. Arqueológicamente, destaca que el campo epigráfico se colocó sobre la parte superior de un cimacio usado como *spolia* de un edificio con decoración arquitectónica a bisel. Este tipo de decoración era más popular en el siglo VII, en plena época visigoda católica, lo cual apunta a que usaron elementos sacados de un edificio público o monumental, cosa que requería el permiso de las autoridades municipales de la Mérida altomedieval. Epigráficamente, nos encontramos con la clara voluntad de mencionar a los miembros más destacados de la familia de *Rebbi Iacob*, no solo para honrar al difunto, sino también su hijo. Como en época tardoantigua, el capital social que una lápida pública crea en beneficio de la familia que comisiona la inscripción. Esto supuso no solo la mención de los méritos del difunto como un sabio y líder comunitario, sino de su padre, *Rebbi Seniori*, abuelo de Simón, afirmando la herencia de los honores sociales vinculados con este título.

Las fórmulas presentes en esta inscripción son otro indicador de continuidad con la época preislámica. En la línea 1 aparece *vivificat et mortificat*, que se asocia a los versos bíblicos de Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 2:6 y el texto bíblico apócrifo Sabiduría de Salomón 16:13.⁶⁶ Las líneas 5 y 6 dicen: *pauso animo suporans in sorte iustorum ad ligatus in ligatorium vite*, que recuerdan la frase תנוּחַ נִפְשָׁהּ בְּצַרְוֹר הַחַיִּים, visto en el texto hebreo de la inscripción trilingüe de *Melliosa* en Tarragona. Ambos parten del verso 1 Samuel 25:29.⁶⁷ Sin embargo, como indicó Noy, la versión de la Vulgata en latín presenta este verso como *custodia quasi in fasciculo viventum*.⁶⁸ Dicho de otro modo, la inscripción tiene una versión del verso traducido del hebreo, cosa que afirma su uso ritual por la comunidad o de la persona que encomendó esta inscripción. Por su parte, la fórmula *Angeli pacis, aperitis portas, dicti illi: ingrede cum pace* (líneas 6 a 8) presenta un paralelo en una inscripción en hebreo de Brindisi (Italia) fechado al año 832: שומרי גיניזי גן עדן, פיתחו לה שערי גן עדן ותבוא לאה לגן עדן פיתחו לה שערי גן עדן (Guardianes de las puertas del Paraíso, abridle las puertas del Paraíso y traedla al Paraíso, abrid las puertas del Paraíso), ya mencionado por Cantera Burgos y Millás Vallicrosa.⁶⁹ Si bien se fecharía esta inscripción más al siglo VIII que al IX, ciertamente este tipo de fórmulas y plegarias plasmadas epigráficamente apuntan a una comunicación a través del mediterráneo entre comunidades judías, o al menos al nivel de su élite intelectual y social.

Un paralelo importante para este tipo de inscripción es la de *Matrona, hija de Rabí Yehudá*, encontrado en 1888 por Henri de la Martinère en *Volubilis*.⁷⁰ Fue tallado sobre una piedra amarillenta con letras algo menos cuadradas que la de *Yosef*, hijo de *Rabí Nahman*. La inscripción de *Matrona* dice así:

⁶⁶ NOY, 1993, 279.

⁶⁷ CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 414.

⁶⁸ NOY, 1993, 280.

⁶⁹ CANTERA BURGOS y MILLÁS VALLICROSA, 1956, 414.

⁷⁰ BERGER, 1892; BESNIER, 1904; MONCEAUX, 1904; VADJA, 1966; LE BOHEC, 1981, n. 80; VILLAVARDE VEGA, 2001, n. 34.

Transcripción:

מטרונא
בת רבי
יהודהנח

Desarrollo: מטרונה/ בת רבי/ יהודה. נח.

Traducción: Matrona: hija de Rabí Judá. Descansa.

Esta inscripción presenta aspectos muy similares a los vistos en la de *Yosef* hijo de *Rabí Nahman*. *Matrona* es mencionada como hija de *Rabí Judá*, indicando su estatus social por su asociación con alguien de alto rango en la comunidad judía de *Volubilis*. Destaca la presencia de un nombre en latín para la difunta, ya vista en la inscripción de *Paragorus* del siglo VII mencionada anteriormente. Los paralelos más cercanos son, curiosamente, de inscripciones altomedievales peninsulares, como las de *Rabí Lactosus* (רבי לכטושוש) y *Rabí Amicus* (רבי אמיקוש), hallados en lápidas del cementerio de Lucena fechados a los siglos X al XI.⁷¹

La presencia de la fórmula *descansa* (נח) tiene unos paralelos epigráficos en dos inscripciones en hebreo de los hipogeos de Venosa (Italia), CIJ I, 569 y CIJ I, 611, donde se menciona la frase נוח נפש (*descansa el alma*).⁷² En ambos casos, Frey señala que no se pueden fechar antes del siglo V, y que además no aparece mención alguna del título *Rabí*.⁷³ Asumiendo la fecha tardía de las catacumbas de Venosa y la inscripción de *Paragorus* de Narbona, además del uso del hebreo para una inscripción pública con paralelos en la península ibérica no anteriores al siglo IX, se puede afirmar que esta inscripción tendría una fecha tardía, entre los siglos VII y VIII.

Las inscripciones del siglo VIII muestran ante todo una sorprendente continuidad entre el judaísmo preislámico y el de época andalusí. En casos como la inscripción de *Paragorus*, *Matrona* de *Volubilis* y del *Rebbi Iacob* de Mérida, nos encontramos con grupos sociales o gentilicios que ostentan tanto su genealogía, como su conocimiento de los ritos y las Sagradas Escrituras judías hacia el público. Las prácticas de enaltecimiento del estatus social de los familiares o conocidos de los difuntos, a la vez que la demostración de múltiples fórmulas judaicas halladas en piezas de los siglos VI y VII, se perciben también después de la conquista islámica.

4. Conclusión

Este repaso de las fuentes “internas” de los judíos de la *Hispania* visigoda se centró tratar la cuestión de la presencia o ausencia de unas comunidades judías en el reino visigodo católico. Por lo tanto, se hizo un repaso a la epigrafía hispanojudía en tres períodos: los antecedentes del siglo VI, el propio siglo VII y el siglo VIII posterior. El repaso de las “fuentes internas” hispanojudías del reino visigodo refleja una realidad marcadamente distinta a la que se perciben en las fuentes escritas, usadas en la historiografía tradicional del reino visigodo.

Uno de los aspectos más destacables es la continuidad de prácticas epigráficas detectadas en las inscripciones hispanojudías. Las inscripciones funerarias colocadas en

⁷¹ BOTELLA ORTEGA y CASANOVAS MIRÓ, 2009, 10-15.

⁷² VADJA, 1966, 137.

⁷³ FREY, 1936, 422, 438-440; NOY, 1993, 108-110, 114-116.

público generalmente se darían en necrópolis mixtas, disponibles a los habitantes de los asentamientos variados de la *Hispania* tardoantigua.⁷⁴ Esto incluye los presentes en núcleos poblacionales de primer orden para la época, como *Tarraco*, *Augusta Emerita* y *Volubilis*. Por lo tanto, la continuidad de las fórmulas y tipos de mensajes inscritos en las lápidas funerarias presentan paralelos claros en las prácticas epigráficas tardoantiguas de las comunidades cristianas locales, que también manifestaban el poder de las familias y del clero.⁷⁵

La existencia de una continuidad diacrónica en las prácticas epigráficas hispanojudías es relevante para el estudio historiográfico del “largo siglo VII” visigodo, especialmente considerando que las fuentes convencionales, ya sean eclesiásticas como las legislativas conservadas, mencionan conversiones forzosas en repetidas ocasiones desde la del rey Sisebuto en 616. La evidencia epigráfica del propio siglo VII, que incluye a la inscripción de *Isidora* de Pallaresos y la de *Paragorus* de Narbona, reflejan individuos que forman parte de una alta clase social dentro de la comunidad judía, con una capacidad de mostrar abiertamente su pertenencia religiosa. No parece haber existido una “excepcionalidad narbonense” que permita tratar la inscripción de *Paragorus* de forma distinta a las demás piezas epigráficas hispanojudías tardoantiguas.

La continuidad referida también se demuestra con la permanencia de sus prácticas epigráficas en la inscripción emeritense de los dos *Rebbis* de Mérida, ya en el siglo VIII. Se mantiene la demostración de un liderazgo intergeneracional dentro de la comunidad judía y una insistencia en el estatus social de la *gens* o del familiar que encomendó la lápida. La utilización del título *Rebbi* como reflejo de este estatus comunitario parece ser una consecuencia de la creciente orientalización de la organización comunitaria judía tras la conquista islámica en el siglo VIII.

Tanto en el siglo VI como el VIII parece que la pertenencia a la organización o liderazgo comunitario judío se asocia a la “sabiduría” (ya sea un *archisinagogos*, *Rebbi* u otros). Los textos hacen énfasis en el conocimiento de plegarias judías traducidas o directamente sacadas del texto bíblico hebreo. Esto supone la familiaridad de estas plegarias y fórmulas por los artesanos de las lápidas, que a su vez demuestra un uso habitual de estas prácticas epigráficas en las comunidades hispanojudías. Lo mismo se puede decir de la simbología judía que acompaña a los textos. En el caso de las inscripciones funerarias tardoantiguas, abundan sobre todo las *menorot* o candelabros de siete brazos y los *lulavim* o ramos de palmera, asociados al desaparecido Templo de Jerusalén y la fiesta de *Sucot* o Tabernáculos. Son símbolos claramente judíos, cosa confirmada por la propia legislación que prohíbe a los judíos (o “judíos bautizados”) específicamente la celebración de *Sucot*.⁷⁶ Por otro lado, ambos símbolos hallados en inscripciones como la de los dos *Rebbis* de Mérida, la trilingüe de *Melliosa*, la de *Isidora* de Pallaresos y la de *Paragorus* de Narbona, se asocian con la resurrección y la esperanza de salvación del alma, cosa que sería familiar en la religiosidad cristiana de la época.

La evidencia epigráfica demuestra, por tanto, la existencia de una expresividad pública de las prácticas funerarias judías en distintos puntos de la península ibérica antes, durante y después del largo siglo VII. La incongruencia de este hecho con las fuentes eclesiásticas y legislativas conservadas requiere un estudio más pormenorizado y crítico

⁷⁴ No cabe hacer una relación completa de este tipo de enterramientos funerarios en yacimientos correspondientes con espacios periurbanos tardoantiguos. Dos casos de un uso de espacios funerarios por múltiples comunidades religiosas incluyen las de Águilas (Murcia) y Más Rimbau (Tarragona) entre los siglos IV y V, y la de Gózquez (Madrid) fechados al siglo VII. VIGIL-ESCALERA, 2015, 266-267; MACIAS I SOLÉ y REMOLLÀ VALLVERDÚ, 1995; BEA CASTAÑO y VILASECA CANALS, 2000; HERNÁNDEZ GARCÍA 1998.

⁷⁵ SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2020, 274-275.

⁷⁶ ROTH, 1994, 29.

sobre su validez como fuentes, para conocer mejor la presencia hispanojudía en el reino visigodo de Toledo. La propia conservación selectiva de las fuentes antiguas parece reflejar mejor las complicadas relaciones entre los judíos y cristianos medievales, que la realidad social de los judíos y judeoconvertos anteriores a la conquista islámica.

La evidencia epigráfica judía tardoantigua también adolece de una conservación parcial. Esto se agrava con las exigencias de arqueólogos e historiadores actuales para evidenciar el “judaísmo” de los objetos, obviando aquellas inscripciones que no tenían simbología incuestionablemente judía, pero que pudieron pertenecer a aquellas comunidades en la Antigüedad Tardía. Por lo tanto, la presentación de esta evidencia epigráfica “interna”, legible y producida dentro de los territorios controlados por los reyes visigodos católicos del siglo VII permiten iluminar, mediante su estudio arqueológico, una “protohistoria” hispanojudía que, al menos en lo epigráfico, no presenta evidencias de una ruptura a raíz de una persecución virulenta. Sin embargo, esta imagen es un reflejo parcial de un contexto histórico donde judíos y no judíos se mezclaban e interactuaban, independientemente de la hostilidad institucional visigoda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD CASAL, Lorenzo; BENDALA GALÁN, Manuel, “La Tumba de Servilia de la necrópolis romana de Carmona: su decoración pictórica”, *Habis*, 6, 1975, 295-325.
- ALFÖLDY, Geza, *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, Walter de Gruyter, 1975.
- _____, *Géza Alföldy: estudios tarraconenses* (1ª edición), Tarragona, Universitat Rovira i Virgili; Institut Català d’Arqueologia Clàssica, 2017.
- ARCO, Ángel del, “Lápida hebraico-cristiana en Tarragona”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 72, 4, 1918, 495-500.
- BACHRACH, Bernard S., *Early medieval Jewish policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.
- BAR-MAGEN NUMHAUSER, Alexander, *Hispanojewish archaeology: the Jews of Hispania in late antiquity and the early Middle Ages through their material remains*, Leiden; Boston, Brill, 2021.
- BARROSO CABRERA, Rafael, MORÍN DE PABLOS, Jorge, “Ensayo sobre el origen, funcionalidad e iconografía de los nichos y placas-nichos de época visigoda en la Península Ibérica”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 10, 1996, 11-87.
- BEA CASTAÑO, David; VILASECA CANALS, Albert, “Dues necròpolis del segle V d. n. E. a Tarragona: Excavacions al carrer de Prat de la Riba i al Mas Rimbau”, en ARBULO BAYONA, Joaquín Ruiz de (ed.), *Tàrraco 99. Arqueologia d’una capital provincial romana Tarragona, 15, 16 i 17 d’abril de 1999*, Tarragona, El Mèdol, 2000, 155-164.
- BENVENISTE, Henriette, “On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited”, *Historien*, 6, 2007, 72-87.
- BERGER, Philippe, “Rapport sur une Inscription punique trouvée a Lixus et sur une Inscription juive ancienne de Volubilis”, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 10, 1892, 62-66.
- BESNIER, Maurice, “Recueil des inscriptions antiques du Maroc”, *Archives marocaines*, 1, 1, 1904, 366-415.
- BOTELLA ORTEGA, Daniel; CASANOVAS MIRÓ, Jordi, “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 58, 2009, 3-25.
- CANTERA BURGOS, Francisco, “¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?”, *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 15, 1, 1955, 151-156.
- CANTERA BURGOS, Francisco; MILLÁS VALLICROSA, José María, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, CSIC, 1956.

- CAPPELLETTI, Silvia, *The Jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E.*, Leiden; Boston, Brill, 2006.
- CASANOVAS MIRÓ, Jordi, “Inscripcions per a no ser llegides, símbols per a no ser vistos”, *Tamid: Revista Catalana Anual d’Estudis Hebraics*, 9, 2013, 7-25.
- CEPRIÁN DEL CASTILLO, Bautista; SOTO CIVANTOS, Marcos; EXPÓSITO MANGAS, David, “Lucernas con «menorá» en Cástulo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 65, 2016, 11-31.
- CHERNINA, Liubov, “Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt... Egica and the Jews”, *Sefarad*, 69, 1, 2009, vol. 69, 7-24.
- COLLINS, Roger, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford; Malden, Blackwell Pub, 2004.
- CORDERO NAVARRO, Catherine, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 23, 2000, 9-40.
- DREWS, Wolfram, *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden; Boston, Brill, 2006.
- EDREI, Arye; MENDELS, Doron, “A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences I”, *Journal for the study of the Pseudepigrapha*, 16, 2, 2007, 91-137.
- FÉVRIER, James Germain (ed.), *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, París, Imprimerie Nationale, 1956.
- FITA Y COLOMER, Fidel, “Paleografía hebrea”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 2, 1883, 199-207.
- _____, “Epigrafía hebrea y visigótica”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 47 (5), 1905, 361-394.
- FREY, Jean-Baptiste, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936.
- GARCÍA IGLESIAS, Luis, “Motivaciones de la política antijudía del Reino Visigodo en el siglo VII”, *Memorias de Historia Antigua Oviedo*, 1, 1977, 257-268.
- GARCÍA IGLESIAS, Luis, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- _____, “Nueva inscripción judía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida”, *Anas*, 23, 2010, 11-26.
- GARCÍA MORENO, Luis, *Los judíos de la España antigua*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005.
- GASCÓ LA CALLE, Fernando; ALVAR, Jaime; PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo; NIETO GONZÁLEZ, Bartolomé; CARRILERO MILLÁN, Manuel, “Noticia de una inscripción griega inédita”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 11, 1993, 327-335.
- GIL, Juan, “Notas a la epigrafía de Tarragona”, en BURUAGA, Sáenz de y Arce, Javier (ed.), *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia; Excelentísima Diputación Provincial de Badajoz, 1982, 359-364.
- GONZÁLEZ CESTEROS, Horacio; DE ALMEIDA, Rui Roberto; CURBERA COSTELLO, Jaime, “Special Fish Products for the Jewish Community?”, *HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture*, 5, 2, 2016, 197-237.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain”, en FERREIRO, Alberto, *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden-Boston, Brill, 1999, 123-150.
- _____, “Los judíos en el reino visigodo de época arriana: consideraciones sobre un largo debate”, en ROMERO CASTELLÓ, Elena (coord.), *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, 399-408.
- _____, “Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda”, en GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid, Signifer Libros, 2013, 193-220.
- GOODENOUGH, Erwin Ramsdell, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New Haven, Parthenon Books, 1953.
- GOZALBES CRAVIOTO, Carlos, “Un ladrillo de época visigoda con simbología judía hallado en Ronda (Málaga)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36, 2, 1987, 89-94.
- GRACIA ALONSO, Francisco; MUNILLA CABRILLANA, Glòria, *Protohistoria: pueblos y culturas en el Mediterráneo entre los siglos XIV y II a.C.*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2004.

- HÜBNER, Emil, *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlín, Reimer, 1871.
- JACOBS, Joseph; LÉVY, Israel; BROYDÉ, Isaac, “France”, en SINGER, Isidore (ed.), *Jewish Encyclopedia*, Vol. 5, Nueva York-Londres, Funk and Wagnalls Company, 1906.
- KALMIN, Richard Lee, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 1999.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, *The Jews in late antiquity*, Leeds, ARC Humanities Press, 2018.
- LAHAM COHEN, Rodrigo; PECZNIK, Carolina, “Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos”, *Anuario de la Escuela de Historia*, 28, 2016, 141-169.
- LAPIN, Hayim, “Epigraphical Rabbis: A Reconsideration”, *Jewish Quarterly Review*, 101, 3, 2011, 311-346.
- LE BLANT, Edmond, *Inscriptions Chrétiennes de la Gaule Anterieurs au Siécle VIII*, París, L’Imprimerie Imperiale, 1865.
- LE BOHEC, Yann, “Inscriptions juives et judaïsantes de l’Afrique romaine” *Antiquites Africaines*, 17, 1981, 165-207.
- LORENZO SAN ROMÁN, Roberto, “La Basílica-Sinagoga de L’Alcudia d’Elx (1905-2005). Problemes i estat de la qüestió 100 anys després”, *Lucentum*, 23-24, 2004, 127-155.
- MACIAS I SOLÉ, Josep María, REMOLLÀ VALLVERDÜ, Josep Anton, “L’àrea funerària baix imperial de Mas Rimbau (Tarragona): anàlisi tipològica”, *Citerior: arqueologia i ciències de l’Antiguitat*, 1, 1995, 189-201.
- MARTIN, Céline, “Los judíos de Narbonense a finales del siglo VII: peste, persecución y articulación territorial”, en *Rostros judíos del occidente medieval. XLV Semana Internacional de Estudios Medievales, Estella-Lizarra 17/20 de julio de 2018*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Deporte y Juventud, 2019.
- MILLÁS VALLICROSA, José María, “Una nueva inscripción bilingüe en Tarragona”, *Sefarad*, 17, 1957, 3-10.
- _____, “Los plomos con inscripción hebráica de “Ses Fontanelles” (Mallorca)” *Sefarad*, 18, 1, 1958, 3-9.
- MILLER, Stuart S, *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel: a Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- MONCEAUX, Paul, “Enquete sur l’épigraphie chrétienne d’Afrique (suite)”, *Revue Archéologique*, Cuarta Serie, 3, 1904, 354-373.
- NAVASCUÉS, Joaquín María de, “El epitafio latino del Rebbi Iacob, hijo del Rebbi Senior”, en *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 1957*, Roma, ‘L’erma’ di Bretschneider, 1959, 29-44.
- NOY, David, *Jewish inscriptions of Western Europe*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ORLANDIS ROVIRA, José, *Historia Del Reino Visigodo Español*, Madrid, Rialp Ediciones S.A., 1988.
- PAYNE, Stanley G., “Visigoths and Asturians Reinterpreted: The Spanish Grand Narrative Restored?”, en CORFIS, Ivy A. y HARRIS-NORTHALL, Ray (eds.), *Medieval Iberia: changing societies and cultures in contact and transition*, Woodbridge; Rochester, Tamesis, 2007.
- REINACH, Theodore, “Inscription juive de Narbonne”, *Revue des études juives*, 19, 1889, 76-83.
- RONDA FEMENIA, Ana María, *L’Alcúdia de Alejandro Ramos Folqués: contextos arqueológicos y humanos en el yacimiento de la Dama de Elche*, Lucentum 24, Elche, Universidad de Alicante, 2018.
- ROTH, Norman, *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden-Nueva York, Brill, 1994.
- SALVATIERRA CUENCA, Vicente, “El lugar de visigodos y omeyas en la historiografía de los siglos XIX y XX. Aportaciones a un debate sobre continuidad y ruptura”, *Archivo Español de Arqueología*, 88, 2015, 247-261.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, Javier de, “Epigraphic Habit and Power in Visigothic Hispania”, en PANZRAM, Sabine y PACHÁ, Paulo (eds.), *The Visigothic Kingdom. The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 273-291.

- STEINBACH, Sebastian, “King Wamba’s Campaign against dux Paulus”, en PANZRAM, Sabine y PACHÁ, Paulo (eds.), *The Visigothic Kingdom. The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 117-136.
- TOURNAL, M., *Catalogue du Musée de Narbonne. Et notes Historiques Sur Cette Ville*, París, Emanuel Caillard, 1864.
- VADJA, Georges, “Inscriptions hébraïques”, *Études d’antiquités africaines*, 1, 1, 1966, 133-140.
- VAQUERIZO GIL, D., *Necropolis urbanas en Baetica*, Sevilla-Tarragona, Universidad de Sevilla – Institut Catala d’Arqueologia Classica, 2010.
- VIGIL-ESCALERA, Alonso, “La identidad de la comunidad local y las afiliaciones individuales en necrópolis de la Alta Edad Media (400-900 AD)”, en QUIRÓS CASTILLO, Juan A., *Identidad y etnicidad en Hispania. Propuestas teóricas y cultura material en los siglos V-VIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2015, 249-274.
- VILLAVARDE VEGA, Noé, *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Bibliotheca Archaeologica Hispana 11, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.
- VIVES GATELL, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) – Instituto Jerónimo Zurita, 1942.
- VV.AA., *Hispania Epigraphica*, vol. 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- WILLIAMS, Margaret, “The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of evidence from Palestine and the Diaspora”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101, 1994, 165-182.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*, Seattle, University of Washington Press, 1996.

**LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MINORÍA RELIGIOSA. EL CASO DE LOS
ARRIANOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA (SIGLO VI)***

**THE CONSTRUCTION OF A RELIGIOUS MINORITY. THE CASE OF THE
ARIANS IN THE IBERIAN PENINSULA (6th CENTURY)**

**A CONSTRUÇÃO DE UMA MINORIA RELIGIOSA. O CASO DOS ARRIANOS NA
PENÍNSULA IBÉRICA (VI SÉCULO)**

ELEONORA DELL' ELICINE**

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de General Sarmiento

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p129-141>

Abstract

A diferencia de otras minorías trabajadas en este volumen, la arriana constituyó una minoría dominante en la Península hasta la conversión de Recaredo. Al considerarla un derivado de la procedencia étnica, la historiografía tradicional no exploraba demasiado en el componente religioso de la dominación. En este artículo estudiamos lo más profundamente que las fuentes nos permiten la dimensión religiosa que propone este modo de ordenar la sociedad. Haremos este trabajo en dos niveles solidarios: el arrianismo como parámetro de jerarquía y el arrianismo como teología.

Palabras Clave

Minorías, sociedad visigoda, arrianismo, clientela, poder.

Summary

Unlike other minorities examined in this volume, the Arian one constituted a dominant minority in the Peninsula until the conversion of Reccared. While considering the Arian creed as an ethnic command, traditional historiography did not explore too much in the religious component of domination. As deeply as the sources allow us, in this article we study the religious dimension proposed by this way of ordering society. We will do this work on two converging levels: Arianism as a parameter of hierarchy and Arianism as theology.

Key words

Minority, Visigothic Society, Arianism, clientelism, power.

Resumo

Ao contrário de outras minorias trabalhadas neste volume, os arianos constituíam uma minoria dominante na Península até à conversão de Recaredo. Considerando-o um derivado de origem étnica, a historiografia tradicional não explorou muito o componente religioso da dominação. Neste artigo

estudamos tão profundamente quanto as fontes nos permitem a dimensão religiosa proposta por esta forma de ordenar a sociedade. Faremos este trabalho em dois níveis: o arianismo como parâmetro de hierarquia e o arianismo como teologia.

Palavras-Chave

Minorias, sociedade visigótica, arianismo, clientela, poder.

Cuando comparamos el corpus de fuentes que disponemos para estudiar el arrianismo ostrogodo y el que contamos para analizar el visigodo, la diferencia es tan grande que puede conducir al desánimo absoluto. Tampoco es que el corpus ostrogodo apabulle en cantidad: son de cuño arriano algunos códices de la Biblia de Ulfila, una colección de sermones para ceremonias litúrgicas, fragmentos de un comentario del Evangelio de Juan elaborado por Teodoro de Heraclea - compañero de Ulfilas-, y partes de un calendario litúrgico.¹ Esta lista se completa con las observaciones de sus rivales en la interpretación de la fe, papas, funcionarios, etc. Lo cierto es que tratándose de un asunto tan complejo, capaz de arrojar datos valiosos sobre la situación política en Italia, estatutos étnicos, relaciones con el Imperio, etc., la información que disponemos sobre el arrianismo ostrogodo es magra y nos obliga a empatizar con Cohen en la queja que formula.²

La situación relativa a la Península Ibérica es, sin embargo, infinitamente peor. Para empezar, no contamos de momento con ningún documento producido por arrianos que discorra específicamente sobre temas de fe. No disponemos de ningún texto sagrado o litúrgico de factura peninsular, tratado teológico ni fórmula pastoral; e incluso las observaciones que realizan los niceno-calcedonianos en contextos siempre polémicos son bastante exiguas. Es verdad que mucho ha sido amorosamente arrojado al fuego luego de la conversión, mas es probable también que no se hayan montado instituciones específicas orientadas a la creación o copia de textos religiosos.³

Del registro arqueológico tampoco obtenemos demasiado. Las plantas de las iglesias no muestran diferencias importantes con las del credo rival ni señal de programas ornamentales propios –tampoco los ostrogodos, apurémonos a observar.⁴ Las fuentes bautismales, que podrían enfatizar escalones o motivos de decoración, resultan igualmente parcas.⁵ Es claro que ni la producción intelectual ni el registro material constituyeron medios particularmente escogidos por la comunidad arriana en la península para expresar las verdades de su fe o diferenciarse de credos rivales.

* Fecha de recepción: 10/02/2021. Fecha de evaluación: 13/03/2022. Fecha de aceptación definitiva: 28/03/2023

** Doctora en Historia Universidad de Buenos Aires, Universidad de General Sarmiento. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1942-7787> . Dirección postal: Instituto de Ciencias, Universidad de General Sarmiento, JM Gutiérrez 1150, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires (CP 1613), E-mail: eleonoradellelicine@gmail.com.

¹ El *Argenteus* y el *Brixianus* constituyen los códices mejor conservados de la Biblia de Ulfilas (ver BERNDT; STEINACHER, 2014, 225-226; MATHISEN, 2014, 180-181). Para el resto de las fuentes enumeradas ver BRENNECKE, 2014, 128.

² COHEN, 2016, 518.

³ KOCH, 2016, 260. En la anatemización del credo que formula Tol.III,325-329, se incluyen los *codices*. Resulta obvio considerar que los *codices* se copiaban. Lo que ponemos en duda es la existencia de instituciones específicas.

⁴ Para la Península Ibérica, CHAVARRÍA, 2017. Un resumen breve del panorama arqueológico en MARTÍNEZ, SASTRE de DIEGO, TEJERIZO, 2018, 218-223. Para el caso ostrogodo, JOHNSON, 2016, 359-365; AMORY, 1997, 246-247. Para una comparación entre el caso ostrogodo y el vándalo, ver BOCKMANN, 2014, 201.

⁵ GODOY, 2004, 482-486; GODOY, 1989, 626-627, n. 48. Un repertorio fotográfico de fuentes bautismales en la Península Ibérica en CHAVARRÍA, 2017, 683.

1. La verdad y el poder. El arrianismo, una religión de clientelas

Dado entonces que solo tenemos datos escasos y silencios amplios, deberemos reorganizar nuestra información para advertir cuáles son los medios utilizados por las comunidades arrianas en la península para transmitir su verdad religiosa durante el siglo VI.

Una noticia que nos hace llegar Gregorio de Tours en sus *Decem Libri* nos puede servir de punto de partida. Tiene muchos de los problemas metodológicos que hemos señalado y otros más: es la versión de un contrincante, por ende tiene un claro objetivo polémico, y además tuvo lugar en tierra de los francos. En ella Gregorio relataba su debate con un legado del rey Leovigildo llamado Oppila, llegado a Tours en misión.⁶ Decidido a suavizar cualquier tensión por motivos religiosos, el arriano había aceptado presenciar la liturgia de pascua en la catedral niceno-calcedoniana. Sin embargo, la fórmula del *Gloria* que alababa en pie de igualdad a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo resultó a Oppila tan indigerible, que terminó envuelto en un debate público con el obispo en inferioridad de condiciones.⁷

Esta anécdota pone de relieve varios elementos. Oppila era un personaje laico, de la prosapia más noble. Su condición de aristócrata resultaba fundamental para Gregorio quien relató el hecho: el debate requería un rival que, aunque no ordenado, tuviera talla suficiente para medirse con el obispo de Tours. Por su parte, a excepción de su estatuto personal, el arriano no contaba con más elementos que concedieran autoridad a su palabra - ya sea compañeros, escenario o textos materiales-. Emplazado en circunstancias hostiles, confió en el capital que le proveía su rango para dar batalla en materia teológica.

Conectado a su condición aristocrática, estaba también su grado de cercanía al rey visigodo. Oppila era ciertamente miembro del entorno regio, un hombre de confianza del monarca arriano. En tierras del rey franco, la potencia de su palabra religiosa estaba rebajada por su doble carácter de extranjero y laico; mas, en dominio visigodo y por su cercanía al rey, el mensaje de Oppila adquiriría capacidad para incidir en el rumbo de algunas cosas. Su estatuto aristocrático y los *honores* regios concedían de hecho autoridad especial a su palabra.

Aunque estilizada sin duda por la pluma de Gregorio, la información de lo que sucedió en Tours con todas sus mediaciones permite advertir que en el arrianismo visigodo, el estatus aristocrático revestía un peso notable a la hora de generar creencia y adhesión. Podían sumarse ornamentos y delicias de la palabra escrita por hombres, pero lo que concretamente concedía autoridad al mensaje religioso era la cita y la potencia del emisor. El peso de la oralidad, del cuerpo presente, de la palabra autorizada, de los signos de comando convertían a ese mensaje en creíble y conforme a la verdad revelada. Esta indisponibilidad del cuerpo y soberanía del enunciado con poder acercan al arrianismo visigodo a la lógica de la clientela, modo de agrupamiento vertical que organizaba lealtades, circulación de favores y lazos de pertenencia alrededor de grandes poderes personales.⁸

⁶Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 40. Observemos que Oppila concede igual poder al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; pero no igual gloria. Un análisis particular de este pasaje en COLLINS, 2016, 510-511; JAMES, 2008, 57. Acerca de la relación de la ciudad de Tours con el arrianismo, HEIL, 2014, 277- 279. Sobre la consideración de las diferencias religiosas en Gregorio en relación con las étnicas DREWS, 2020, 122.

⁷ Esta fórmula ritual resume la teología niceno-calcedoniana y constituyó efectivamente un punto crítico en el debate entre los dos credos. En la lista de puntos que se condenan en Toledo III, la fórmula del *Gloria* arriana está expresamente anatemizada (Tol. III, 382-386). Los certámenes teológicos eran instancias de discusión muy importantes, puestas en escena de los poderes de turno, que contaban con la participación de los líderes y la plebe de la ciudad. Leovigildo ordenó uno, por ejemplo, entre el obispo arriano Sunna y el niceno-calcedoniano Masona (ver *Vitas Patrum* V, V, 42-49).

⁸ DÍAZ, 2007, 516; FERNÁNDEZ, 2017, 123-159.

2. El arrianismo visigodo ¿una religión étnica?

Sabido es que buena parte de la historiografía ha tradicionalmente postulado un lazo unívoco entre etnia visigoda y religión arriana. De acuerdo con estos estudiosos, la adhesión religiosa se explica mayormente por nacimiento.⁹ En el otro extremo del arco historiográfico, especialistas como Amory cuestionaron este vínculo umbilical, postulando al rey como el gran agente articulador de la comunidad religiosa arriana en Italia.¹⁰

A diferencia del caso italiano que estudia Amory, en la península ibérica no se conoce una tradición arriana significativa anterior al siglo V, ni hay registro de heterogeneidad de opciones religiosas en la familia real - todos argumentos que esgrime el historiador americano para avalar su tesis. Esto nos coloca en una situación incómoda para descartar de plano el planteo tradicional y abrazar modelos que corresponden a situaciones distintas. Estamos por ende obligados a reevaluar el vínculo entre etnia visigoda y religión arriana con los pocos datos específicos que disponemos.

La guía básica que utiliza la historiografía tradicional para vincular etnia y arrianismo es la onomástica. Durante el siglo VI, en efecto, no todos los nombres germánicos se asociaban al credo arriano,¹¹ pero a la inversa los fieles arrianos conocidos sí portaban onomástica germánica: las fuentes de hecho nos hablan de unos Oppila, Agila,¹² Segga, Sunna,¹³ Uldila,¹⁴ etc. Ciertamente, cada vez que se menciona a un creyente arriano, su nombre es germánico, índice que estrictamente señala una asociación entre credo y *nombre* – no entre credo y *etnia*.¹⁵ Al igual que el matrimonio, sabemos que el nombre constituye una estrategia familiar que pone énfasis en una vertiente particular del pasado del grupo descartando otras posibles; junto al credo, favorece y da consistencia a una política de alianzas.¹⁶ Adherir a la fe arriana y colocar nombres germánicos evidentemente respondía a un modo calculado de proyectar redes de contacto, son formas claras de autodefinición del grupo familiar.

De esto podemos desprender dos lecciones evidentes. En primer lugar, que efectivamente la estrategia familiar, y no la etnia, constituye la primera clave para entender la adhesión al credo arriano.¹⁷ La definición en la fe y el nombre sumaban al estatus personal la posibilidad de acceso concreto a apoyos poderosos. La pertenencia religiosa era resultante de

⁹ A modo de ejemplo ORLANDIS, 2000, 70; CASTILLO MALDONADO, 2007, 250. Una visión más compleja que enfatiza el rol activo del rey en la construcción del lazo en GARCÍA MORENO, 2002, 430.

¹⁰ AMORY, 1997, 257-259; SWIFT, 2016, 226. Para el caso visigodo, ver WOLFRAM, 2020, 149-150.

¹¹ El caso más conocido es Masona, “*genere quidem gotus*” (*Vitas Patrum* V, II, 2-3); pero en la epigrafía hay nombres visigodos que podrían adherir al credo niceno-calcedoniano (ver VIVES, ep. 167, datada por Vives en 572).

¹² Greg. Tur., *Decem Libri* V, 43, 11.

¹³ Juan de Biclano menciona a Segga y a Sunna de modo conjunto a raíz de su intento por rebelarse contra Recaredo (Joh. Bicl., *Chr.* 87, 318-321). Sunna, obispo arriano de *Emerita*, protagoniza uno de los relatos fundamentales de las *Vitas Patrum*: el V, como tendremos ocasión de analizar.

¹⁴ Joh. Bicl. *Chr.* 89, 325-331.

¹⁵ Muy interesante, como siempre, la observación que hace VELÁZQUEZ en su estudio sobre la lengua de las pizarras, deslindando onomástica de etnia (VELÁZQUEZ, 2004, 92). En el contexto particular que ella estudia, no es relevante la pertenencia étnica. Para lo que analizamos aquí, la etnia es relevante, pero como efecto de otras operaciones. Para la relación entre onomástica y etnia, ver MCBEIN, 1983; DINARÉS CABRERIZO, 2014.

¹⁶ Este énfasis en el pasado del grupo no necesariamente se expresa reponiendo nombres de ancestros (Para una práctica tal en el Bajo Imperio, DINARÉS CABRERIZO, 2014, 61- 62). Como explica VELÁZQUEZ, los nombres germánicos responden a un patrón bitemático (por ej. “Reccaredus”, 482) o a uno monotemático (por ej. “Manno”, 480). Lo que es relevante para este análisis es que el grupo familiar escoge nombres dentro de esta tradición. VELÁZQUEZ, 1989, 467 y ss. Un análisis de la carga religiosa en la elección del nombre a partir de ejemplos concretos en DINARÉS CABRERIZO, 2014, 69. Asimismo, la adhesión religiosa es un punto que estaría jugando en la legislación de la época sobre matrimonios mixtos JIMÉNEZ GARNICA, 1985; VALVERDE CASTRO, 2002.

¹⁷ HALSALL, 2007, 494-495.

una apreciación familiar, que en cada rama y generación tomaba posición respecto al pasado del grupo, y se proyectaba en relación con su presente y futuro. Lejos de ser un dato provisto al bagaje familiar por la continuidad de una procedencia lineal, la adhesión religiosa constituía un factor a considerar en la definición que cada nueva unidad doméstica hacía de su perfil, contorno y proyección, elementos cardinales a la hora de asegurar la reproducción de sus condiciones y de su estatus. Esto no quiere decir que la prosapia visigoda se inventara de la nada, sino que de la maraña de cruzamientos y ancestros, la familia colocaba todo el énfasis en unas líneas sobre otras posibles.

La segunda cuestión que se desprende de aquí es que la posición minoritaria de este credo constituía una estrategia buscada, una política orientada a la exclusividad y al privilegio. Nombre, prosapia, una fe de pocos eran formas de jerarquizar un tipo de autoridad y de definir claramente qué grupo la ejercía. Ese poder de mando pretendía restringirse al puñado de personas que acreditaban tales condiciones, ganando por ello distancia social en una élite de otro modo fluida y competitiva. Como enseguida intentaremos mostrar, el arrianismo en la Península nunca tuvo, siquiera con Leovigildo, un proyecto de constituirse en religión de masas.

3. Arrianismo, aristocracia y clientelas

Los estudiosos tienen razón al considerar al rey visigodo pieza clave en la articulación de la comunidad de fe arriana.¹⁸ Mas, como hemos visto en el caso de Oppila y en el de Agila también citado por Gregorio,¹⁹ la aristocracia reviste un papel insoslayable en esta tarea, y su presencia realza el prestigio del grupo.²⁰ ¿Qué resortes concretos los movían a renovar sus lazos de fidelidad con el arrianismo? ¿Qué cuestiones podía facilitar la adhesión a una religión minoritaria?

El motivo más evidente ya lo hemos nombrado: la lealtad al credo allanaba el acceso a contactos poderosos, muy especialmente al rey, fuente de distribución de favores y honores indispensables para marcar distancia en una elite competitiva. Los arrianos no colonizaron monopólicamente la llegada al monarca, como lo muestra el ejemplo de Claudio, duque de *Emerita* durante el gobierno de Leovigildo.²¹ Aunque el rey se reservaba un margen de elección, su preferencia por correligionarios obedecía a la necesidad de retener lealtades a la vez que confirmaba el prestigio de la fe del rey.

Asimismo, el contacto con las fuentes de poder generaba impacto sobre grupos de rango menor y poblaciones locales. El señor incrementaba fama a través de los beneficios que recibía a través de su adhesión religiosa. El reconocimiento de superioridad no necesariamente demandaría en este público conversión como contraparte, sino que ponía en marcha un conjunto ampliado de servicios y obligaciones.

Es muy probable que los señores arrianos hayan compartido con los niceno-calcedonianos algunos expedientes de poder que aumentaban su ascendente en la localidad, como por ejemplo el patrocinio de iglesias. Sabido es que el edificio sagrado organizaba

¹⁸ GARCÍA MORENO, 2002; KOCH, 2016.

¹⁹ La teología que defiende Agila es ligeramente distinta de la de Oppila, en tanto que este último, más acorde con las reformas promovidas por Leovigildo, defiende la igualdad entre el Padre y el Hijo y solo la subordinación del Espíritu Santo (ver nota 6). Agila, en cambio, aboga por un subordinacionismo tradicional, en línea con el concilio de Rímini, para el cual el Hijo es subordinado al Padre. Hasta Leovigildo este concilio había funcionado como referencia de ortodoxia para los arrianos en el reino visigodo.

²⁰ Fernández, con razón, coloca a la ciudad como otro escenario de manifestación del poder de las elites. Como podemos observar, los ámbitos de acción de las elites son múltiples y por ende muy heterogéneos los grupos sociales con quienes interactúan. FERNÁNDEZ, 2020, 267, 271. Para ámbito rural CASTELLANOS, 2009, 42-43.

²¹ *Vitas Patrum* V, X, 30-36.

devociones controladas por la familia o sus agentes, al tiempo que funcionaba como centro de referencia social y en el territorio. Analizando la gran cantidad de iglesias rurales que se levantaron en la península durante el siglo VI, Alexandra Chavarría se pregunta si acaso todas ellas deben considerarse niceno-calcedonianas, gesto que descartaría de antemano la posibilidad de que hayan tenido origen arriano.²²

Además de mecanismos de poder en común, los señores arrianos disponían de un protagonismo mayor que los niceno-calcedonianos en materia religiosa, como lo demuestran las actuaciones de Agila y Oppila ya analizadas.²³ Los argumentos que sostuvieron los legados arrianos en sus debates con el obispo de Tours - aunque probablemente calculados para confrontar con el rival niceno - indican familiaridad y buena formación laica en cultura bíblica. Estas capacidades añadían prestigio y señales de comando en un público heterogéneo y dispar.²⁴ Como podemos observar, el arrianismo generaba condiciones para fortalecer los lazos de lealtad para con el señor.

Hasta este punto lo que habíamos observado era que el modo de articular comunidad entre los arrianos - la demanda de presencias con estatus y poder, el peso de la oralidad y la palabra autorizada- se asemejaba a los parámetros clientelares, ampliamente difundidos en otros ámbitos de la sociedad. Lo que advertimos en este punto es que la adhesión al arrianismo activaba clientelas, ya sea como expediente para aspirar a otros poderes o como instrumento para acumularlo en intensidad. El arrianismo era profundamente solidario con la clientela como modo de organización de la sociedad.

Lo novedoso de la conversión que introdujo Recaredo es que el Rey separó credo arriano de acceso al rey, emplazando a las elites que hasta el momento habían adherido al modelo tradicional a buscar nuevas soluciones para garantizarse privilegios. Aparentemente una buena proporción se sumó a las innovaciones del rey, replegándose - como en seguida veremos - en una redefinición de la procedencia étnica y en una intensificación de los contactos con el rey, muchas veces por vía de alianzas matrimoniales. Solo unos pocos -Sunna, Udila, Gosvintha, etc.- se quedaron con el credo, aferrados a un orden que había cambiado por completo.²⁵

4. El rey, el clero y la forma de la comunidad

Como ya hemos visto, el rey tenía un papel fundamental en la articulación de la comunidad arriana, en la medida que sus elecciones prestigiaban a los señores que se beneficiaban y la presencia de estos realizaba a la comunidad en su conjunto. El arrianismo remitía un orden político que tenía como vértice al rey.²⁶

Asimismo hemos observado la afinidad de la organización del grupo con la estructura clientelar. La relación del rey con los señores arrianos milita en ese sentido. Sin embargo, sabemos de la existencia de jerarquía eclesiástica específica. ¿Acaso es compatible la presencia del clero, el registro de cargos y honores instituidos, con la forma clientelar?

²² CHAVARRÍA, 2015, 71; WARD-PERKINS, 2010, 268. Mathisen directamente da por hecho que la aristocracia arriana patrocina iglesias locales. Ver MATHISEN, 2014, 171. FERNÁNDEZ analiza la relevancia de la construcción o dotación de iglesias en el contexto de la competencia entre las elites. Ver FERNÁNDEZ, 2017, 155.

²³ MATHISEN, 2014, 172.

²⁴ Para redes clientelares que contemplan situaciones diversas, CASTELLANOS, 1998, DÍAZ, 2007, 514-515; VELÁZQUEZ, 2009, 92; OSLAND, 2019. Díaz y Castellanos argumentan a favor de la heterogeneidad de relaciones de dependencia y la flexibilidad de la noción de clientela, mas CASTELLANOS tiene una visión diferente, más tradicional en este punto que la de DÍAZ, en relación a la interpretación de las *Formulae* (cf. CASTELLANOS, 2009, 43). Generales del tema DELL' ELICINE, FRANCISCO, MICELI, MORIN, 2014.

²⁵ Tol. III,427-431.

²⁶ WARD-PERKINS, 2010, 268.

Muy poco es lo que sabemos del clero arriano antes de los gobiernos de Leovigildo y Recaredo. No tenemos ninguna información acerca de sus modos de supervivencia material, salvo la indicación indirecta de que en un caso Leovigildo había asegurado el sustento de un asceta niceno dotándolo de algunos siervos:²⁷ podemos suponer que este habría sido uno de los expedientes utilizados también para el clero arriano. Y, como hemos visto ya, los pocos nombres de sacerdotes que conocemos son germánicos.

En su importante contribución sobre el tema, Mathisen señala que hasta Leovigildo las fuentes solo reportan la existencia de presbíteros, no de obispos arrianos.²⁸ En los textos, la presencia de obispos se hace patente justamente a partir de la llegada de este rey; de modo paradójico recién el concilio de la conversión enumera una jerarquía eclesiástica semejante a la niceno-calcedoniana.²⁹ De acuerdo a Mathisen, estas cuestiones de la nomenclatura estarían expresando una eclesiología diferente de la de su clero rival: solo con Leovigildo la iglesia arriana habría adquirido una organización jurisdiccional con base en el territorio semejante a la de su contrincante.

No tenemos modo de confirmar el modelo propuesto por el historiador americano; de poder hacerlo habríamos avanzado bastante en despejar el vínculo que ligaba al clero arriano con el rey. Al igual que Mathisen, solo podemos trabajar con indicios débiles en este importante problema.

El primer indicio que aparece del vínculo entre clero y rey es por la vía negativa: en clara diferencia con el caso imperial, a lo largo del periodo estudiado no hay señal de disidencia, planteo o cuestionamiento del clero que tenga como blanco la política del rey. Hasta Recaredo ningún conflicto parece enfrentar a los sacerdotes o a una facción de ellos con el monarca. De haber existido, muy probablemente sus rivales nicenos lo habrían registrado.

El segundo indicio es una fuerte concentración de sacerdotes arrianos atendiendo el servicio del monarca testimoniado desde el siglo V.³⁰ Incluso cuando Leovigildo convoca su concilio, como enseguida veremos, lo hace en la capital. Esta intimidad con el rey, unida al respaldo a sus planes y políticas, apunta a una lógica clientelar. La existencia de cargos específicos no estaría remitiendo a formas de organización propias por fuera del rey o de un señor. Se trataría de una relación clientelar particular, que engazaría con otras cadenas clientelares que tenían como vértice el rey, y que a su vez movilizarían otras más. La comunidad arriana efectivamente sería muy heterogénea y jerárquicamente organizada, mas el liderazgo religioso lo retiene el rey y en menor medida, o a escala local, los señores.

Por los concilios niceno-calcedonianos, sabemos que a lo largo del siglo VI el rey visigodo se ocupaba activamente de las relaciones con el credo rival. Facilitando la organización de las reuniones o restando colaboración, el monarca se hacía de una herramienta eficaz para terciar en los asuntos de la iglesia mayoritaria.³¹ Asimismo a través de sus delegados en el terreno establecía alianzas potentes con obispos del otro credo.³²

²⁷ *Vitas Patrum* III, 34-44

²⁸ MATHISEN, 2014, 159-162; MATHISEN, 1997.

²⁹ Para precisarlo con algún detalle. La división entre *episcopi* y clero en Tol. III, 272; 593-594. Un alineamiento de *episcopi* y *presbyteri* con los *seniores Gothi*, Tol. III, 305-307, 307-311. La lista de obispos arrianos signatarios en Tol. III, 553-586. Como clero arriano unificado, TOL III, 615. Una enumeración unificada de cargos de ambos cleros en Tol. III, 997-998.

³⁰ Sid. Apoll. Ep. I, 2, 4, 5-6, *ad Agricolam*,. MATHISEN, 2014. 159.

³¹ Un resumen de la situación en THOMPSON, 1960, 9-10; se repite en 1969, 35. En el contexto de la conversión, Recaredo distancia a la monarquía de la decisión de no convocar a concilios (y de paso, a la jerarquía niceno-calcedoniana de no haberlos organizado) y responsabiliza de modo a “la herejía”. (Tol. III).

³² Varios concilios niceno-calcedonianos fueron convocados con la anuencia de los reyes arrianos (Tarragona, 516 y Girona, 517, convocados por Teodorico I; Toledo II en 531 por Amalarico; Lérida y Valencia en 546 y 549 respectivamente por Teodorico II. Toledo II permite advertir con claridad una connivencia activa entre la monarquía arriana y el nuevo obispo de la Carpetania, Montano. (Ver Tol II, *II Ep. Montano*, 235- 286).

Las *vitas Patrum* muestran al rey distribuyendo edificios religiosos,³³ disputando reliquias³⁴ y carismas,³⁵ azuzando conflictos y movilizandoprelados.³⁶

Gregorio y el Biclarense reportan acerca del concilio convocado por Leovigildo en Toledo alrededor de 580.³⁷ Ambos autores coinciden en resaltar el protagonismo de Leovigildo en la reforma, y conectan las decisiones teológicas del sínodo con la voluntad regia de ampliar las adhesiones al arrianismo a expensas de los niceno-calcedonianos. Básicamente, la nueva fórmula reconocía igualdad entre el Padre y el Hijo, pero no con el Espíritu Santo; y además facilitaba la conversión exigiendo sólo la imposición de manos.³⁸ Estas iniciativas de Leovigildo han sido vistas como un intento de imponer al arrianismo como religión universal en sus dominios.³⁹ Las fuentes, sin embargo, informan el recurso a la fórmula litúrgica para agilizar conversiones y no una declaración de intolerancia religiosa, mecanismo jurídico específico para ese tipo de políticas. Tampoco reportan conversiones masivas en la feligresía, sino la cooptación de miembros de peso que realzaran la importancia de religión del rey, rebajando de paso la del contrincante. Como podemos advertir, la actuación de Leovigildo remite a la lógica de fortalecer a su comunidad de fe sumando personajes con status. Su objetivo era intensificar la distancia social que le ofrecía el expediente religioso, y no inaugurar otras formas de vincularse con las elites.

Además de hacer mención a la jerarquía eclesiástica arriana en los mismos términos que la niceno-calcedoniana, el concilio III de Toledo ofrece datos firmes acerca del último arrianismo. Primeramente el concilio da cuenta de un repertorio de iglesias arrianas dispersas en el territorio, que estarían atendidas justamente por un clero especializado de rango diverso.⁴⁰ ¿Todo ello clientela del rey? Tampoco lo sabemos: muy probablemente el rango del personal sacerdotal haya sido indicativo de ello en su momento. Muchos clérigos inferiores bien habrían podido ser de modo directo miembros de clientelas aristocráticas. En segundo lugar, y de modo diferente a la experiencia ostrogoda,⁴¹ fue el propio Rey quien en el concilio ligó etnia visigoda y credo arriano.⁴² Esta fórmula puede pasar por descriptiva, pero no debemos perder de vista que constituyó una declaración de posiciones emitidas en un escenario político crítico para el Rey y para todos los asistentes. A través de ese enunciado, Recaredo presentaba ante la audiencia nicena la imagen de un grupo cerrado y cohesionado en torno suyo, un elemento humano al que los nicenos iban a acceder a través de la mediación regia.⁴³ Ante los nuevos convertidos, el enunciado sugería que aquellos privilegios que aseguraba el credo que estaban por perder podían retomarse por la vía de la etnia, medida esta vez no por la religión sino básicamente por el onomástico y la red de alianzas que los conectan con el rey. La deposición del credo arriano conllevó no solo un reordenamiento obvio de las elites, sino una redefinición de lo étnico. El punto que en este nuevo orden de cosas habría asegurado la continuidad de los privilegios sería la permanencia consecuente en la lealtad al Rey.

³³ *Vitas Patrum* V, V, 31-35.

³⁴ *Vitas Patrum*, V, VI, 48-50; Greg. Tur. *Decem Libri* VI, 18, 13-14.

³⁵ Por ejemplo, *Vitas Patrum* V, IV, 4-12.

³⁶ Por ejemplo el nombramiento de Sunna en *Emerita*, ver *Vitas Patrum* V, V, 6- 14.

³⁷ Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 18, 14- 16; Joh. Bicl. *Chr.*, 57. En la *Chronica*, Isidoro menciona a Leovigildo (*Chr.* I, 403), el conflicto con Hermenegildo (*Chr.* I y II, 405) y la anexión de los suevos (*Chr.* I y II, 407), pero no su programa de ordenamiento doctrinario. En *Historia Gothorum* también menciona sus éxitos militares (*Hist. Goth.* 49) y su conflicto con los niceno-calcedonianos (*Hist. Goth.* 50); pero no hace referencia alguna a sus reformas en el terreno de la teología.

³⁸ Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 18, 15-16; Joh. Bicl. *Chr.*, 57, 215-217.

³⁹ KOCH, 2016, VALVERDE CASTRO, 2002, 513.

⁴⁰ Tol. III, 789-792.

⁴¹ AMORY, 1997, 246.

⁴² TOL III, 91-102.

⁴³ Tol. III, 105-117, 593-596.

5. Un arrianismo de pocos

Hasta el momento, hemos hecho uso de la categoría “arrianismo” de un modo formular, para simplificar los razonamientos. Mas este mote, puesto a circular por los niceno-calcedonianos, reduce a una misma postura teológica un abanico de interpretaciones muy diferentes entre sí, cuyo único lazo en común era la preocupación por sostener la irreductibilidad del Padre con respecto al Hijo.⁴⁴

Desde el siglo IV al siglo VI, estas teologías se fueron adaptando a contextos históricos muy diferentes. La vertiente que sostenía la semejanza de naturalezas entre Padre e Hijo dictó incluso durante algunos años las líneas fundamentales de la política eclesiástica de los emperadores Constancio II (337-361) y Valente (364-378) -tampoco consiguiendo prevalecer de modo sistemático a lo largo de estos gobiernos. Ya decretada la hegemonía de interpretación niceno-calcedoniana en el Imperio, en 384 se reconoció a los ejércitos bárbaros libertad para adherir a la teología que defendía la estricta subordinación del Hijo en relación con el Padre. Esta situación de excepción en el contexto imperial mudó una vez más, cuando los ejércitos comandados por reyes se asentaron y organizaron sistemas de dominación estables en las antiguas provincias. A lo largo de estas mutaciones tan marcadas, como podemos observar, lo único que se mantuvo en firme fue la asociación íntima del credo arriano con las fuentes principales de poder de turno.⁴⁵

Algunas proposiciones de la teología arriana resultaron especialmente adecuadas al proyecto de dominación de la élite visigoda en la Península basado en la distancia religiosa. Como sabemos, hasta Leovigildo el lineamiento teológico fundamental era el que sostenía el credo de Rímini (359), que postulaba la estricta subordinación del Hijo. A partir de Leovigildo, como hemos visto, la subordinación se localizaba no ya en el Hijo sino en el Espíritu Santo. En un caso y otro, se colocaba como premisa religiosa la defensa de una divinidad plena que apela a agentes de mediación para salvar a los hombres, pero no se confunde con ellos. Aquellos que no entendieran a la divinidad en tales términos se habrían desorientado, no habrían llegado a penetrar con profundidad en los secretos revelados. Únicamente los pocos que pudieron mantenerse fieles a esos preceptos tradicionales serían verdaderamente salvados.

Como podemos advertir, dos ideas claves de esta teología podían articular bien con el proyecto de dominación ejercido por la minoría arriana. Por un lado, la más obvia: justamente la idea de minoría, de puñado de leales a la fe que no necesitaban del consenso del resto. Por otro lado, la idea de tradición. El arrianismo se pensaba como un credo respetuoso de la letra bíblica y la fe de los ancestros. En este sentido, contribuía a suturar todas las operaciones de inscripción familiar que hemos repasado: estrategia, cálculo, elección. El cambio y la permanente reevaluación de la situación se procesaban ideológicamente en valores contrarios, centrados en la custodia de la fe tradicional y en la memoria de los ancestros que se habían privilegiado. A través de la teología arriana, en suma, se repuso la idea de “ancestralidad”, central para el proyecto de esta minoría.⁴⁶

⁴⁴ Un análisis exhaustivo de las diferentes posiciones subordinacionistas, su evolución y relación con otros credos cristianos en HANSON, 1997. Resumen de los argumentos en NORRIS, 2007, 70-84; HEATHER; MATTHEWS, 1991, 128-132. Un estudio de sus fuentes en WILLIAMS, 2002.

⁴⁵ Un tratamiento de estas derivas en la colección de artículos que compilan BERNDT; STEINACHER, 2014.

⁴⁶ Como no podía ser de otro modo, la idea de ancestralidad aparece en la fórmula de conversión en Tol. III. Ver Tol.III, 391-393.

6. Conclusiones

A diferencia de otras minorías trabajadas en este volumen, la arriana ejercía un proyecto de dominación de la sociedad, que justamente consistía en regular la competencia en las elites a través de la mediación regia y el credo religioso.

Varios elementos explican el éxito del modelo: su lenguaje clientelar, su potencialidad para generar prestigio y nuevas clientelas, su capacidad para viabilizar equilibrios familiares, su eficacia para proveer de nociones clave para ejercer la hegemonía. A la inversa de lo que proponían las posturas más tradicionales, lo étnico es una deriva de la adscripción religiosa. La procedencia étnica no explica la fidelidad a un credo; sino que la adhesión religiosa, resultado de un verdadero trabajo de definición familiar, termina confirmando consistencia ideológica y práctica a la etnia.

La conversión introducida por Recaredo desarmó obviamente a la minoría y a su esquema de jerarquización de las elites por la vía religiosa. No se trataría tanto de un desgaste del modelo promovido por cambios sociales del tipo proliferación de casamientos cruzados; sino de un reordenamiento de la pauta de dominación de la sociedad en su conjunto y de los modos de regular la competencia de las elites. Recaredo de hecho aprovechó el incremento de la tensión religiosa generada por las reformas de su padre y el trabajo político liderado por un grupo de obispos nicenos radicalizados, para propulsar un esquema más centralizado. En este nuevo diagrama que prescindía de criterios formales, religiosos u otros, la monarquía obtendría un rol mayor en la tarea de arbitrar y administrar las relaciones entre las elites. Las prerrogativas que antes concedía la adhesión religiosa deberían ahora manifestarse en términos de pertenencias étnicas, definidas por la onomástica y alianzas parentales con el rey de turno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

MOMMSEN, Theodore; MEYER, Edward (eds.), *Theodosiani Libri XVI. Cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Weidmann, Berlín, 1905.

Concilios hispanos:

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (ed.), *La Colección Canónica Hispana IV. Concilios Galos, Concilios hispanos. Primera parte*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1984;

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo; RODRÍGUEZ, Felix (eds.), *La Colección Canónica Hispana. V. Concilios hispanos: Segunda parte*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Enrique Flórez, 1992.

Gregorii Episcopi Turonensis, Libri Historiarum X, MGM, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, T.I, P. I, Hanover, Hahn, 1951.

de TOURS Gregorio, *Los diez libros de la Historia*, en KRUSCH, Bruno y LEVISON, Wilhelmus (eds.), Isidoro de Sevilla, *Crónica*: MARTIN, José Carlos (ed.), *Isidori Hispalensis, Chronica*, Turnhout, Brepols, CCSL 112, 2003.

RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal (ed.), *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios y investigación "San Isidoro", 1975.

CARDELLE de HARTMANN, Carmen (ed.); COLLINS, Roger (com.), *Victoris Tunnensis, Chronicon, cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanus et Iohannis Biclarensis Chronicon*, CCSL 173a, Turnhout, Brepols, 2001.

ZEUMER. Karl (ed.), *Leges Visigothorum antiquiores*, MGH *Legum*, ed. Hanover-Leipzig, 1902.

- LÜTJOHANN, Christian; MOMMSEN, Theodore; LEO, Friederich; KRUSCH, Bruno (eds.), *Gai Sollii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina, Fausti aliorumque epistulae ad Ruricium aliosque Ruricii epistulae* MGM, *Auctores Antiquissimi* T. VIII, Weidmann, Berlín, 1887.
- MAYA SÁNCHEZ, Antonio (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium (Hagiographica)* CCSL 116, Turnhout, Brepols, 1992.
- VIVES, José (ed.), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda, Monumenta Hispaniae Sacra, serie patrística, 2*, Barcelona, Biblioteca Histórica Balmes-CSIC, 1969.

Fuentes secundarias

- AMORY, Patrick, *People and Identity in Ostrogothic Italy (489- 554)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland, “The *ecclesia legis Gothorum* and the Role of ‘Arianism’ in Ostrogothic Italy”, en *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 219- 229.
- BOCKMANN, Ralf, “The Non-Archaeology of Arianism. What Comparing Cases in Carthage, en BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 201-218.
- BRENNECKE, H., “Deconstruction of the So-called Germanic Arianism”, en BERNDT, Guido; STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate 2014, 117- 130.
- CASTELLANOS, Santiago, “Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)”. *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996. https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historia_Medieval/article/view/4464 (consultado el 27 de febrero de 2022).
- “Terminología textual y relaciones de dependencia en la sociedad hispanovisigoda: en torno a la ausencia de *coloni* en las *Leges Visigothorum*”, *Gerión*, 16, 1998, 451-460.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro, “Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía”, *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 2007, 247-284.
- CHAVARRIA, Alexandra, “Finding Invisible Arians: An Archaeological Perspective on Churches, Baptism and Religious Competition in 6th century Spain”, *Hortus Artium Medievalium*, 23, 2, 2017, 674-685.
- CHAVARRIA, Alexandra, “Local Churches and Lordship in Late Antique and Early Medieval Northern Italy”, en SANCHEZ PARDO, José y SHAPLAND, Michael, *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*, Turnhout, Brepols, 2015, 69-98.
- COHEN, Samuel, “Religious diversity”, en ARNOLD, Jonathan, BJORNLIIE, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden- Tournhout, Brill, 2016, 503- 532.
- COLLINS, Roger, “Gregory of Tours and Spain”, en CALLANDER MURRAY, Alexander (comp.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2016, 498–515.
- DELL’ ELICINE, Eleonora; FRANCISCO, Héctor; MICELI, Paola; MORIN, Alejandro (coords.), *Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas*, Los Polvorines, Ediciones Universidad de General Sarmiento, Colección Humanidades, 2014. http://www.ungs.edu.ar/cm/uploaded_files/publicaciones/648_Clientelismo,parentescoycultura_web.pdf. (consultado el 27 de febrero de 2022).
- DÍAZ, Pablo, “Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la *Hispania* visigoda (FV 32)”, *Studia Historica, Historia Antigua*, 25, 2007, 507-524.
- DINARÉS CABRERIZO, Oriol, “La onomástica como indicador de identidad en el Bajo Imperio romano. Una aproximación a las problemáticas analíticas”, *Polis*, 26, 2014, 51-80.
- DREWS, Wolfram, “Migrants and Minorities in Merovingian Gaul”, en EFFROS, Bonnie y MOREIRA, Isabel (eds.), *The Oxford Handbook of The Merovingian World*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 117- 138.

- FERNÁNDEZ, Damián, "Transformaciones institucionales y liderazgo cívico en la Hispania post-imperial", en CARNEIRO, André, Christie y NEIL, Diarte-Blasco, Pilar (eds.), *Urban Transformations in the Late Antique West: Monuments, Materials, and Models*, Coimbra, University of Coimbra Press, 2020, 259-278.
- FERNÁNDEZ, Damián, *Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300-600 C.E.*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2017.
- GARCÍA MORENO, Luis, "Etnia goda e iglesia hispana", *Hispania Sacra*, 54, 2002, 415-442.
- GODOY, Cristina, "A los pies del templo: espacios litúrgicos en contraposición al altar. Una revisión", *"Sacralidad y Arqueología"*, *Antigüedad Cristiana*, 21, 473-489.
- GODOY, Cristina, "Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): arqueología y liturgia", *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Roma, École Française de Rome, 1989, 607-634.
- GROS, Michel, "Les Wisigoths et les liturgies occidentales", en FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Christine (dirs.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992 <http://books.openedition.org/cvz/2119>. (consultado el 27 de febrero de 2022).
- HALSALL, Guy, *Las migraciones bárbaras y el Occidente romano (376-568)*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.
- HANSON, Richard, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edimburgo, T&T, 1997.
- HEATHER, Peter; MATTHEWS, John, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool, Liverpool University Press, 1991.
- HEIL, Uta, "The Homoians in Gaul", en BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate 2014, 271-296.
- JAMES Edward, "Gregory of Tours, the Visigoths and Spain", en BARTON, Simon; LINEHAN, Peter (eds.), *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 73), Leiden-Boston, Brill, 2008, 43-64.
- JIMENEZ GARNICA, Ana María, "El origen de la legislación civil visigoda sobre la prohibición de matrimonios entre romanos y godos: un problema de fundamento religioso", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 55, 1985, 735-748.
- JOHNSON Mark, "Art and Architecture", en ARNOLD, Jonathan; BJORNLIIE, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden- Tournhout, Brill, 2016, 350-389.
- MARTÍNEZ JIMÉNEZ, Javier, SASTRE de DIEGO, Isaac; TEJERIZO, Carlos, *The Iberian Peninsula between 300 and 850. An Archaeological Perspective*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018.
- MATHISEN, Ralf, "Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices" en BERNDT, Guido; STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 145-190.
- MATHISEN, Ralf, "Barbarian Bishops and the Churches", en *"Barbaricis gentibus" during Late Antiquity*, *Speculum*, 72, 3, 1997, 664-697.
- MCBEIN, Bruce, "Odovacer the Hun?", *Classical Philology*, 78, 4, 1983, 323-327.
- NORRIS, Frederick, "The Greek Christianities", en CASIDAY, Augustine y NORRIS, Frederick (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. II: From Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 70-117.
- ORLANDIS, José, "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)" *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 2000, 69-84.
- OSLAND, Daniel, "Patronage in Late Antique Mérida", *Studies in Late Antiquity*, 4, 2019, 581-625.
- SWIFT, Brian, "Goths and Gothic Identity in the Ostrogothic Kingdom", en ARNOLD, Jonathan, BJORNLIIE, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden-Tournhout, Brill, 2016, 203-233.
- THOMPSON, Edward, "The Conversion of the Visigoths to Catholicism", *Nottingham Medieval Studies* 4, 1960, 4-35.
- THOMPSON, Edward, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon, 1966.

- VALVERDE CASTRO, María del Rosario, “El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos”, *Gerión*, 20, 1, 2002, 511-527.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, “Sección II: Léxico y antroponimia”, en *Las pizarras visigodas: Edición crítica y estudio. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía VI*, Murcia, 1989, 464- 565.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, *Las pizarras visigodas. (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Burgos, Real Academia de la Lengua-Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- WARD-PERKINS, Bryan, “Where is the Archaeology and Iconography of Germanic Arianism?”, *Religious Diversity in Late Antiquity*, 6, 1, 2010, 265–89.
- WILLIAMS, Rowan, *Arius. Heresy and Tradition*, Michigan- Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- WOLFRAM, Herwig, “How to Stay Gothic without a Gothic King”, en PASZRAM, Sabine, PACHÁ, Paulo, *The Visigothic Kingdom The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, Amsterdam University Press, 2020, 139- 155.

**ENSLAVED CHRISTIANS, JEWISH OWNERS IN VISIGOTHIC
HAGIOGRAPHY, THEOLOGY AND LAW***

**CRISTIANOS ESCLAVIZADOS Y PROPIETARIOS JUDÍOS EN LA
HAGIOGRAFÍA, LA TEOLOGÍA Y EL DERECHO VISIGODOS**

**CRISTÃOS ESCRAVIZADOS E PROPRIETÁRIOS JUDEUS NA HAGIOGRAFIA,
TEOLOGIA E LEI VISIGODOS**

KATI IHNAT**

Radboud University Nijmegen

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p142-165>

Abstract

The Iberian *Passio Mantii* is a rare case of a late antique martyrdom account in which the protagonist, Mantius, is described as the Christian slave of Jewish owners who persecute him to death for not converting to Judaism. This unusual hagiographical text chimes with extensive legislation produced in Visigothic Iberia on the very question of Jewish ownership of Christian slaves. Placing these sources together and exploring their theological background allows us first to understand better the changes Visigothic legislators made to a long legal tradition of prohibiting both the conversion and ownership of Christian slaves by Jews. But it also allows us to go beyond the assumption that the sources reflect an active social practice and ask whether interest in Jews exercising power over Christians was part of the development of a discourse of Jewish danger that was itself fundamental to the elaboration of more clearly defined religious identities in the seventh century.

Keywords

Jewish-Christian relations, slavery, Visigothic law, hagiography, adversus Judaeos.

Resumen

La ibérica *Passio Mantii* es un raro relato de martirio tardoantiguo en el que el protagonista, Mantius, es presentado como un esclavo cristiano en manos de propietarios judíos, quienes lo hostigan hasta la muerte por no convertirse al judaísmo. Este inusual texto hagiográfico tiene puntos de contacto con la extensa legislación producida en la Iberia visigoda sobre la cuestión de la propiedad judía de los esclavos cristianos. Analizar estas fuentes y explorar su trasfondo teológico nos permite, en primer lugar, comprender mejor los cambios que los legisladores visigodos hicieron a una larga tradición legal de prohibir tanto la conversión como la propiedad de esclavos cristianos por parte de los judíos. Pero también nos permite, por otra parte, ir más allá de la suposición de que las fuentes reflejan una práctica social activa y preguntarnos si en realidad el interés en la temática en torno a judíos ejerciendo poder sobre cristianos fue parte del desarrollo de un discurso sobre el peligro judío que fue, a su vez, fundamental para la construcción de más nítidas identidades religiosas en el siglo VII.

Palabras clave

Relaciones judeo-cristianas, esclavitud, Ley visigoda, hagiografía, adversus Iudaeos.

Resumo

O *Passio Mantii Ibérico* é uma narrativa rara de martírio tardio-antigo, na qual o protagonista, Mantius, é apresentado como um escravo cristão nas mãos de proprietários judeus, que o assediam até à morte por não se converter ao judaísmo. Este incomum texto hagiográfico tem pontos de contacto com a extensa legislação produzida na Ibéria Visigótica sobre a questão da propriedade judaica dos escravos cristãos. A análise destas fontes e a exploração dos seus antecedentes teológicos permite-nos, antes de mais, compreender melhor as transformações que os legisladores visigodos fizeram numa longa tradição legal de proibição tanto da conversão como da propriedade judaica de escravos cristãos. Mas também nos permite, por outro lado, ir além do pressuposto de que as fontes reflectem uma prática social activa e perguntar se, de facto, o interesse pelo assunto em torno dos judeus que exercem o poder sobre os cristãos fazia parte do desenvolvimento de um discurso sobre o perigo judeu que, por sua vez, foi central para a construção de identidades religiosas mais claras no século VII.

Palavras chave

Relações judaico-cristãs, escravatura, lei visigótica, hagiografia, adversus Iudaeos.

Mantius is an unusual martyr saint. In his *passio*, he is described as having been enslaved by a family of Jews in Rome and taken to their estate in Lusitania, modern-day southern Portugal.¹ Refusing to convert to the Jewish faith on the basis of his firm belief in the Trinity, Mantius is subjected to terrible abuse at the hands of his owners and ultimately dies of his wounds while forced to work the land. Hastily buried by his persecutors, Mantius' body is miraculously found years later and eventually a large basilica is erected over the site of his martyrdom.

The *Passio Mantii* (PM)'s rare depiction of a Christian martyred by Jews makes the text stand out from the hagiographical canon. Jews often feature in late antique lives of saints, but mostly as witnesses and potential converts, attesting to the power of the saint by observing miracles the saint performs or as part of crowds of bystanders at the saint's public death.² To find Jews in the role of torturers and executioners of Christians, we mostly have to wait until the high middle ages and the emergence of the ritual murder and blood libel

* Fecha de recepción: 21/07/2022. Fecha de evaluación: 19/11/2022. Fecha de aceptación definitiva: 31/01/2023

** Ph.D. at Queen Mary, University of London. Radboud Institute for Culture and History, Radboud University Nijmegen. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2356-6053> . Postal Address: Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, E-mail: kati.ihn@ru.nl Research for this article was made possible with an NWO Vidi grant. I would like to thank David Addison, Emma Hornby, Marcus Jones, Rebecca Maloy, Melanie Shaffer, Emily Wride, for their feedback on a much earlier draft, and especially to Molly Lester. Thanks also to Rodrigo Laham Cohen for invaluable input at a later stage.

¹ YARZA URQUIOLA, 2020, 1158-62; RIESCO CHUECA, 1995, 325-333.

² CASTILLO MALDONADO, 2006; GUERREIRO, 1993.

accusations.³ Although the PM first appears in eleventh-century manuscripts, it has generally been thought to date to the seventh or eighth centuries.⁴ What then explains the PM's exceptional portrayal of tyrannical Jewish masters working a Christian slave to death for refusing to convert to Judaism? For most scholars who have discussed the text, the answer lies simply in history: these events must surely have happened as described.⁵ An assumed significant Jewish presence in early medieval Iberia, one that was wealthy and prone to proselytism, has provided the conditions for reading Mantius' story as one of fact. Even scholars who warn against the stereotyped vision of Jews in Iberian hagiographical texts have fallen back on the idea that historical events explain the PM.⁶ But historical study of hagiographical texts has come a long way since the tendency to read them as reflections of social realities, and there is a circularity to arguing that the PM is one of the primary pieces of evidence for a phenomenon – Jews owning slaves on large landed estates – that is also used to date the text.⁷

Rather than interpret the PM as an unmediated portrayal of social practice, this article will use the PM as a jumping off point for exploring the extensive late antique legislation governing the Jewish ownership of Christian slaves in Iberia. Considering these sources together shows how a longstanding fear of Jewish authority over Christian bodies took new forms in Visigothic Iberia and became the basis for a powerful legal discourse about the dangers Jews might pose to Christian souls.⁸ The issue of Jews owning non-Jewish slaves had a long history in the Roman West, beginning even before Christianity was legalized. Because of its longevity, the legislation has often been taken as a kind of background noise to the PM's composition: something that is not especially significant because such laws had been repeated regularly for centuries. The repetition of laws is also an assumed feature of the legal sources themselves, which tend to include laws from earlier bodies of law by convention, without immediate social relevance.⁹ As a result, although generally mentioned in studies of the PM, the legal evidence is largely skimmed over and taken as an unchanging preoccupation inherited from Roman law. After surveying the Roman legal heritage on the matter, we can appreciate that Visigothic law did not just blindly reiterate past legislation – in an 'incantatory' manner, as some scholars would have it.¹⁰ Roman law was obviously the basis for much of the law issued by church councils and kings in the sixth and seventh centuries, including the decretals of Gregory I, a figure of towering importance in Visigothic

³ A possible late antique precedent is found in GONZÁLEZ SALINERO, 2013. The account is nevertheless very different from what is described in the PM.

⁴ CASTILLO MALDONADO, 1999, 65-67; FERNÁNDEZ CATÓN, 1983, 170-87; GONZÁLEZ SALINERO, 1998; GARCÍA MORENO, 2013; GONZÁLEZ SALINERO, 2018; DÍAZ Y DÍAZ, 1982.

⁵ See the foundational study by FERNÁNDEZ CATÓN, 1983, followed by the more pointed examination by GONZÁLEZ SALINERO, 1998; GUERREIRO, 1993, 546, and questioned by BRONISCH, 2005, 154, n. 490.

⁶ CASTILLO MALDONADO, 2006, 196.

⁷ The debate between González Salinero (GONZÁLEZ SALINERO, 1998; GONZÁLEZ SALINERO, 2018) and García Moreno (GARCÍA MORENO, 2013) on the dating of the PM relies on both sides on the assumption of a wealthy Jewish community, whether Visigothic or Umayyad Iberia, respectively.

⁸ Although not unique to Iberia (Frankish councils also legislated on the issue), the difference lies in the density of the Iberian legislation, on which see FREIDENREICH, 2014, 80.

⁹ MARTIN AND NÉMO-PEKELMAN, 2008, 239.

¹⁰ MARTIN AND NÉMO-PEKELMAN, 2008. For a different approach looking at Gregory the Great's policies on Christian slaves under Jewish ownership, which chimes with the one taken in this article, see LAHAM COHEN, 2016, articulated esp. at 340.

culture.¹¹ But Visigothic law as we find it in the records of provincial and kingdom-wide ecclesiastical councils as well as the new codes of secular law, was constantly changing, articulating laws and their rationale in subtly different ways. Such changes could well reflect shifting dynamics on the ground, as repeated attempts to convert Jews *en masse* led to confusion about their identity, status and rights in the law. Different kings and ecclesiastical leaders had different approaches to dealing with the fallout of these conversion attempts, which serve to illuminate the variation in laws addressing what should happen to the Christian slaves in the possession of ‘former’ Jews. But there were also strong ideological incentives to create a discourse of danger around the power Jews might exercise over Christians founded in the theological principles of Christian supersession and Jewish servitude, each thought to be violated by the conversion of slaves to Judaism and the ownership of Christian slaves by Jews, respectively. Both of these theories find expression in Visigothic theological sources, namely the extensive polemical writing against the Jews best exemplified by Isidore’s *De fide catholica*. Only by placing these sources – hagiographical, legal and theological – in dialogue can we begin to understand the importance attributed Jews owning Christian slaves in Visigothic culture.

1. Jews owning slaves in late antique Roman law

Before looking at how the law dealt with the issue of Jewish slave-owning, it is worth asking what basis there may have been for the fear that Jews would convert – and circumcise – their Christian slaves on the basis of Jewish policy and practice.¹² Circumcising non-Jews was stipulated by Gen. 17:12-13, and would have presented certain advantages in Jewish households, allowing for the preservation of purity laws around meal preparation (e.g. Exod. 12:43-44) and partaking in the Passover sacrifice.¹³ Although not specified in the Torah, enslaved women may also have had to undergo ritual immersion in a mikveh to prevent ritual impurity from entering the home.¹⁴ In the first and second centuries CE, there nevertheless appears to have been disagreement between those rabbis who asserted Jews were permitted uncircumcised male slaves, as long as they did not work on the Sabbath, and those who argued that any male slave of a Jew must be circumcised.¹⁵ Whether agricultural labour, such as that represented by Mantius, would have likewise been concerned is even more uncertain, given that agricultural slaves may never have entered the home, posing little risk to ritual purity. Based on a lack of archaeological sources, it is also difficult to determine the extent to which Jews were in possession of large estates worked by slaves, something that, once assumed, has more recently been heavily questioned.¹⁶ As a result, we cannot state for certain that Jews in late antiquity and the early middle ages uniformly converted the slaves who came

¹¹ WOOD, 2016.

¹² On this, see LAHAM COHEN, 2016, 341-42.

¹³ HEZSER, 2005, 30-31. It is worth noting, however, that circumcision alone would not have made slaves fully-fledged Jews, although non-Jewish legislation no doubt did not make this distinction.

¹⁴ HEZSER, 2005, 37.

¹⁵ HEZSER, 2005, 35-47.

¹⁶ TOCH, 2012. On the existence of Jewish communities, see ALBERT, 2014; GARCÍA MORENO, 2005; SAYAS ABENGOECHEA, 1993.

into their possession, although it may have been desirable in domestic contexts.¹⁷ This has not stopped scholars from assuming that the PM, Visigothic legislation and Visigothic anti-Jewish polemic reveal active Jewish proselytism, especially among their slaves.¹⁸

Whether or not Jews were systematically converting their slaves, the legislation that emerged from the late Roman Empire returns to the question several times.¹⁹ Initially, it was the practice of circumcising non-Jewish slaves that occupied legislators, first in a second-century rescript of Antoninus Pius (found in Justinian's *Digest* via Modestinus' *Regulae*), which restricts Jews to circumcising their sons alone; we can understand by extension that the practice was prohibited from being performed on non-Jewish slaves.²⁰ By ca. 300CE, when the jurist Pseudo-Paul compiled his *Sentences*, the punishment for circumcising a non-Jewish slave was stipulated as banishment (with the concomitant loss of Roman citizenship and property) or death; doctors who performed the operation would receive capital punishment.²¹ Not long after, Constantine I repeated the law against the circumcision of slaves with the threat of immediate loss of the slave through manumission.²² Eusebius nevertheless memorialized Constantine as doing more than just banning circumcision, by enacting "a law that no Christian was to be a slave to Jews," because of the injustice committed if Christians were subjected to the yoke of Christ's killers.²³ The purchase of Christians by Jews was explicitly forbidden in 339 by Constantine II:

"If someone of the Jews shall believe that he should buy a slave of another nation or sect, the slave shall be immediately vindicated to the fisc [imperial treasury]; but if he shall circumcise the purchased slave, not only shall he suffer the loss of the slave, but he shall be punished, indeed, with capital punishment. But if a Jew shall not hesitate to purchase slaves who are associates in the venerable faith, all those found with him shall be immediately taken away, and he shall be deprived, in no time at all, of the possession of those men who are Christians".²⁴

The influential Theodosian Code, issued by Theodosius II in 384, took the same approach by specifying that Jews were not to buy or convert Christian slaves, and that those Christian slaves found in their possession would be taken from them by Christians, although in this case, in exchange for payment.²⁵ Concessions were occasionally made. In response to

¹⁷ Canon 31 of the Council of Orléans (541) could be read as evidence that Jews were promising to free their slaves – no doubt after a period of service – in exchange for their conversion to Judaism (Cf. LINDER, 1992, 472-73), on which see LAHAM COHEN, 2016, 343-44.

¹⁸ Claims of active proselytism by Jews have been made by HERNÁNDEZ MARTÍN, 1970, 100; JUSTER, 1976, 402-405; FONTAINE, 2000, 239; GONZÁLEZ SALINERO, 2000, 137-42. Arguing against this is DREWS, 2006, 125-126; COLOMINA TORNER, 1998, 186-187, and BRONISCH, 2005, 156-157. Because of confusion around who is deemed to have been a target of Jewish proselytism, if it was indeed active, whether only slaves or also freemen, I shall avoid using the term proselytism because of the general missionizing connotations it carries and which cannot be confirmed.

¹⁹ On this legislation, see MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, 229-231, HEZSER, 2005, 41-43, GLANCY, 2018, 38-41, and the useful summary (that includes Gaul), in LAHAM COHEN, 2016, 327-329.

²⁰ *Digesta* 48:8:11, cf. LINDER, 1987, 100. A correction to the idea of Hadrian being the first to legislate on the question appears in ABUSCH, 2003.

²¹ *Sententiae* 5:22:3-4, cf. LINDER, 1987, 118.

²² *Constitutio Sirmondiana* 4; CTh 16:8:5; CTh 16:9:1 (cf. LINDER, 1987, 139-142).

²³ Eusebius, *Life of Constantine* 4.27.1, 163.

²⁴ CTh, 16:9:2, cf. LINDER, 1987, 147-148.

²⁵ CTh 3:1:5, cf. LINDER, 1987, 176.

a petition made by Jews in Ravenna, they were permitted by Theodosius II and Honorius to keep their Christian slaves if these were left free to practice their own religion.²⁶ Inheriting and possessing Christian slaves was also permitted at another point by Theodosius II, on condition that they not be converted to Judaism.²⁷ The Theodosian code was nevertheless clear on the point of conversion, which was to result not just in the death of the Jewish slaveholder but the loss of all their property with the rationale that “whatever differs from the faith of the Christians is contrary to the Christian Law.”²⁸ Although exceptions were granted, the desire to forbid the physical enactment of conversion to Judaism on enslaved bodies thus came to encompass a ban on Jews acquiring non-Jews in the first place, over the first few centuries of the Christian Empire.²⁹

In the sixth century, controls on slave ownership became part of a wider policy to limit Jewish activity, in an attempt to prevent Jews from rising to a social position on par with Christians.³⁰ Laws against building new synagogues, reading the Hebrew Bible during services, or even testifying against Christians in court, were included alongside laws on the Jewish ownership and conversion of Christian slaves in the *Codex Justinianus*.³¹ Although these were largely reiterations of earlier laws, they added a fine of thirty pounds of gold for Jews found in possession of Christian slaves (CJ 1.10.2).³² Even Jewish converts to Christianity would lose their Christian slaves if these had become Christian before their owners’ conversion (CJ 1.3.54)³³ Significantly, the laws also gave a new role to the ecclesiastical authorities in policing Jews and their slave-holding.³⁴

Inspired by the Justinianic code, Gregory I, bishop of Rome between 590-604, took this role to heart. Although Gregory is generally seen as having a relatively sympathetic attitude to Jews under Christian rule, supporting and defending their right to live without threat of violence, such sympathy did not extend to the phenomenon of their owning Christian slaves.³⁵ Gregory addressed the issue on almost ten occasions in his letters, more than any other matter concerning Jews. He was especially severe towards secular rulers, such as the Merovingian kings Theoderic and Theodebert and the regent Brunhilda, and expressed his disappointment that they did nothing to prevent Jews from acquiring Christian slaves with the result that these were being converted.³⁶ Not only did conversion to Judaism represent an important violation of the divinely-established social order but it was a step back in his missionizing efforts, evinced by his willingness to have slaves forcibly converted to

²⁶ CTh 16:9:3, cf. LINDER, 1987, 273.

²⁷ CTh 16:9:4, cf. LINDER, 1987, 278.

²⁸ CTh 16:8:19, cf. LINDER, 1987, 257-2518; CTh 16:8:26, cf. LINDER, 1987, 291, and Theodosius’ *Novella* 3 (438), cf. LINDER, 1987, 326-332.

²⁹ Concerns about Jewish jurisdiction over Christians more generally is evident in the Christian Roman law codes, on which see MATHISEN, 2014, 44-47.

³⁰ Nevertheless, the reiteration of such laws suggests they were not being followed cf. MATHISEN, 2014, 53.

³¹ ABUSCH, 2003.

³² cf. LINDER, 1987, 370. The reiteration of Theodosian laws against the conversion of slaves is articulated in, for example, CJ 1:9:16, cf. LINDER, 1987, 293; CJ 1:9:18, cf. LINDER, 1987, 332; CJ 1:7:5, cf. LINDER, 1987, 333.

³³ CJ 1:3:54, cf. LINDER, 1987, 376-380

³⁴ *Novellae* 37, cf. LINDER, 1987, 382-387.

³⁵ On Gregory’s position vis. Jews, see COHEN, 1999, 73-94, and on ownership of Christian slaves as expressed in his letters more specifically, 78-79. See also, SAPIR ABULAFIA, 2014, 20-25; BACHRACH, 1977, s36.

³⁶ Ep. 9.214 and Ep. 9.216 (GREGORY THE GREAT, 2004, 678, 681), on which see especially LAHAM COHEN, 2016, 337-38.

Christianity.³⁷ In such cases as Christian slaves were found in Jewish ownership, Gregory himself made provision for purchasing their freedom, as happened in 597 in Narbonne (7.21).³⁸ Gregory nevertheless maintained a pragmatic approach to the issue, for example allowing three months for owners to sell newly-purchased slaves lest their owners be ‘unreasonably harmed’.³⁹ He also seems to have distinguished between slaves proper – perhaps serving in households – who must be freed immediately, and those who had been working the land for some time, and who should rather be made *coloni* – tenants tied to the land and owing their former owners payment for the right to cultivate it (4.21).⁴⁰ The determining factor was proximity and the concomitant risk of conversion to Judaism: the closer the slave was expected to live and act relative to their master, the greater the danger they might be forced to adopt Jewish rites and practices.⁴¹ Gregory’s concern lay, like his legal sources, in the threat that Christians under Jewish authority were in danger of being converted to Judaism, a danger he sought to address with urgency if not without some flexibility.

2. Legislation on Jewish ownership of Christian slaves in Visigothic Iberia

In contrast with his reaction to the Frankish monarchs, Gregory was ultimately more positive about the actions of Reccared, ruler of the Visigothic kingdom in Iberia.⁴² At first glance, Gregory’s letter to the priest Candidus of Narbonne of 597 could be read as implicit criticism of Reccared’s indifference to Christian slave-owning by Jews in an area that remained in the king’s jurisdiction, as one scholar has argued (7.21).⁴³ But not long after (599), another missive commended the same king for refusing the bribes Jews had apparently offered him to evade the regulations made against them (9.229b). There is no mention in the letter what the bribes were for nor the regulations involved.⁴⁴ But based on the limited legislation Reccared issued with respect to Jewish activity in his kingdom, we can imagine the payment had been offered by the Jews to maintain their Christian slaves. The Third Council of Toledo (589), presided over by Reccared, includes the prohibition of Jews purchasing Christian slaves for their own use (can. 14) and gives circumcised slaves their freedom.⁴⁵ A law attributed to Reccared but recorded in the later *Liber Iudiciorum*, states that no Jew should come into possession of a Christian slave – by purchase or by gift – and if found guilty of circumcising him, the owner should forfeit the price he paid for the slave and the circumciser should lose all his property while the slave is set free (12.2.12).⁴⁶ In Gregory’s view, Reccared’s refusal to give into the Jews seeking a way out of these laws

³⁷ SERFASS, 2006.

³⁸ Ep. 7.21 (GREGORY THE GREAT, 2004, 472).

³⁹ He was also willing to allow Jews a role in the slave trade, due to contemporary labour shortages, on which see LAHAM COHEN, 2016, 329-331. On Gregory’s pragmatism more generally, see further MAKUJA, 2009, esp. 68.

⁴⁰ GREGORY THE GREAT, 2004, 303.

⁴¹ SERFASS, 2006, 101.

⁴² On Gregory’s letters to Visigothic areas, see LAHAM COHEN, 2016, 336-37.

⁴³ GREGORY THE GREAT, 2004, 472. BACHRACH, 1973.

⁴⁴ GREGORY THE GREAT, 2004, 699-703. It could also concern the offspring of mixed marriages or the prohibition against carrying out public office, but most likely concerns slave ownership: LAHAM COHEN, 337.

⁴⁵ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 120-21.

⁴⁶ ZEUMER, 417, 1902, LINDER, 1997, 267-68.

made him a new King David, “preferring innocence to gold”.⁴⁷

Gregory’s congratulations to Reccared suggest that the issue of slave ownership by Jews was as live in Visigothic Iberia as it appears to have been in other parts of the former Roman Empire (see Table 1). Certainly, the Roman laws described above continued to be in force in the Visigothic kingdom as in the other Germanic kingdoms. The *Codex Theodosianus* became the basis for the *Breviarium Alaricii* (or *Lex Romana Visigothorum*), compiled in the early sixth century, and with it, laws limiting Jewish ownership of enslaved non-Jews in areas under Visigothic rule. The *Breviarium* contains multiple earlier laws (3.1.5, 16.4.1, 16.4.9) already discussed above, that prohibit the ownership⁴⁸ and circumcision⁴⁹ of non-Jewish slaves, on pain of loss of the slave, confiscation of all property, and even death in the case of circumcision. Although it has often been argued that the Arian kings of Visigothic Iberia were more lenient towards the Jews under their remit than their Catholic successors, this idea has largely been revised and the ban on Jewish ownership of Christian slaves certainly continued throughout the sixth century, along with prohibitions of Jews exercising public office and taking Christian wives.⁵⁰ The official conversion of the Visigothic aristocracy to Nicene Christianity in 589 under Reccared brought with it new legislation, issued by provincial and national church councils that began to meet with increasing frequency, and with this law-making and the religious unification of the kingdom, Jews came under new scrutiny as the only religious ‘others’. At first, the legislation issued at these councils appears largely to repeat that with which we have become familiar from Roman law, as with Reccared’s laws described above. Indeed, Reccared actually downgraded the punishment for circumcision of slaves from the death penalty – as stipulated in the *Breviarium* – to manumission with no compensation. On this basis, some scholars have argued that Reccared was an especially favourable monarch towards the Jews.⁵¹

By contrast, the legislation that followed Reccared’s reign became significantly more severe with respect to the activities of Jews within the Visigothic kingdom, among which was the ownership of Christian slaves. A turning point came with Sisebut (r. 612-621). Two laws attributed to him and included in the later *Liber Iudiciorum* are remarkably detailed on the question of slave ownership. In one of these laws, dated to the first months of his reign (12.2.14), Sisebut legislated sweeping restrictions on the authority that Jews might yield over Christians.⁵² Intended to apply to the entire kingdom, this pronouncement stipulates that no Jew should have a Christian in his patronage, service, or employ, be he slave or free:

“this divine law does not permit any Hebrew to have in his patronage or in his service a Christian man, free or slave, beginning with the felicific first year of our reign, nor to have any of these as a hired servant or as an attendant under any title.”

Those who still had Christian slaves in their ownership were allowed to sell them to a Christian for a just price and with enough property that the slave could be sustained by it. The Jewish owners could also manumit the slaves, but this had to be into complete freedom with all the privileges of Roman citizens; the freed slaves would maintain no legal or moral

⁴⁷ GREGORY THE GREAT, 2004, 701.

⁴⁸ CTh3:1:5, cf. LINDER, 1987, 176-77.

⁴⁹ CTh16:9:1, cf. LINDER, 1987, 139-41.

⁵⁰ RABELLO, 2004; GONZALEZ SALINERO, 2004.

⁵¹ BACHRACH, 1973, 15-16; GÖRRES, 1897, 288.

⁵² ZEUMER, 1902, 420-23; LINDER, 1997, 271-75.

ties (*obsequium*) to their former masters, as was otherwise standard practice, being free to live wherever they wished.⁵³ Another law (12.2.13) attributed to Sisebut, this time directed to several bishops in southern Iberia, gives more detail on the situation of recently freed slaves.⁵⁴ It specifies that liberated slaves had merely been transferred to the ownership of someone else or had been forced to remain as freedmen tied to their former masters through a bond of patronage. Those who found themselves in such a situation of bondage were to be restored to the status of freeborn, meaning “enabled to lead their life in freedom and on their own labours.”⁵⁵ Should Jews try to sell or manumit slaves into relative unfreedom, “in his fraudulent cunning,” they stood to lose their entire property, any Christian involved would be reduced to slavery, and informants would either gain the Jews’ property, if free, or receive freedom with recompense issued by the state, if enslaved. The circumcision of a male slave or the conversion of a woman, either slave, wife or concubine, would result in the death of the circumciser and the confiscation of all his property. Sisebut gave Jews until the kalends of July to comply, at which point they would lose half their property to the fisc, and ended his general decree (12.2.14) with a general warning of the damnation that would befall any transgressor on the day of Judgment, and a promise of “plentiful reward” on the Christians “who shall cherish this law in this life and to eternity,” a warning that adds an eschatological dimension to the prescription.

Sisebut’s laws have been noted for their harshness, especially in comparison with those of Reccared’s, which prohibited only the purchase of Christian slaves, not their possession, and was much softer on circumcision.⁵⁶ Most striking among Sisebut’s changes is a clause included in the letter directed to the southern Iberian bishops (12.2.13). Here, although there is no provision stipulated for Jews who circumcise their slaves, Christians who have been found to be circumcised, on the other hand, are condemned to punishment ‘according to the law’. This last clause is striking. Although it may not have been primarily directed at slaves, targeting instead Christian freemen who converted of their own free will to Judaism, the lack of specification and the context in which it is mentioned – a discussion about the consequences of Jewish ownership of Christian slaves – raises the possibility that Christian slaves were considered in some way liable for converting to Judaism. Sisebut issued a similar warning in his law for the entire kingdom (12.2.14), by which converts to Judaism who “wish to remain in their perfidy” would be condemned to public flogging, *decalvatio*, and perpetual servitude. Without mentioning the willingness or not of converted slaves to remain Jewish, the decree to the bishops appears to make all converts guilty at the point where they allow themselves to be circumcised. Tackling the issue of Jewish slave-owning by imposing sanctions on the slaves themselves was a new strategy found, to my knowledge, for the first time in Sisebut’s laws.

The rhetoric of Sisebut’s laws on Jewish ownership of Christian slaves is revealing of a change in approach to the presence of Jews in the Visigothic kingdom that ultimately led to his injunction in ca. 616 that all the Jews in the kingdom should be baptized by force. Scholars have differed on his potential motivation for taking such action – the first known instance of a conversion attempt undertaken on such a scale – citing his personal religious

⁵³ Indeed, the case of Christians freed from Jewish ownership is one of the only recorded instances where slaves were freed absolutely, maintaining no legal or moral ties to their former masters. CLAUDE, 1980, 166. On the meaning of Roman citizenship here, see CÓRCOLES OLAITZ, 2006, 345.

⁵⁴ ZEUMER, 1902, 418-20; LINDER, 1997, 268-71.

⁵⁵ CLAUDE, 1980, 165.

⁵⁶ BACHRACH, 1973. But also BRONISCH, 2005; HEN, 2010, among many others.

conviction,⁵⁷ apocalyptic fears,⁵⁸ or his desire to extend Reccared's religious unification of the kingdom to make *all* its citizens Nicene Christians.⁵⁹ One scholar has even argued that non-compliance with the laws he issued in 612, including that Jews give up their Christian slaves, led Sisebut to seek the eradication of Judaism altogether through mass conversion.⁶⁰ The same author has interpreted the move as, first, seeking to undermine the Jews' economic strength by removing their main labour force, both enslaved and free, and second, creating a new source of political support for the monarch in the form of recently freed slaves eager to oppose their former owners.⁶¹ This interpretation presupposes a strong Jewish faction capable of shifting the balance of power in royal elections, a point that has been undermined by revisions of just how numerous the Jewish population was in Visigothic Iberia.⁶² But ultimately, it can be said that underlying Sisebut's ramped-up policies was the general fear that Jews might exercise authority over Christians: "the deadly dominion of Jews over Christians should be abhorred," states one of his laws against slave ownership (12.2.14). The closing discussion of the same law shows he clearly considered this piece of legislation integral to establishing a kingdom that would have Christ's support. Seeing it defied in the years that followed may well have helped drive him to the unprecedented action of attempting to eliminate Judaism from the peninsula entirely.

Much of the legislation regulating Jewish activity found in the records of the Fourth Council of Toledo, held in 633 under the leadership of Isidore of Seville and king Sisenand, tried to untangle the complications brought about by the forced conversion attempt some decades earlier.⁶³ Lamenting that many of the Jews who had been baptized by force were now returning to their former Jewish practices, canon 59 complains that they even dared 'to perform abominable circumcisions' (*abominandas circumcisions exercere*).⁶⁴ As a result, the bishops were charged with punishing those who did engage in such practices by removing circumcised children from their parents, and giving circumcised slaves their freedom in compensation for the harm done to their bodies. Additional laws at the same council further stipulated the removal of children from their baptized parents (can. 61), prohibited baptized Jews from meeting with non-baptized Jews (can. 62), prohibited marriage between Jews and Christians (can. 63), prohibited apostates from testifying in court (can. 64), and prohibited all Jews, regardless of whether they were baptized or not, from holding public office in which they would be placed in charge of Christians (can. 65).⁶⁵ The perceived problem these laws sought to address was the (un)trustworthiness of baptized Jews, whose conversions were deemed insufficiently sincere to allow them to hold any kind of authority over Christians. Closely connected to and following directly on from the canons above, we find a law prohibiting once more the ownership of Christian slaves by Jews. Not only is the law justified with the argument that Jews will commit injustices against Christians if given half the chance,

⁵⁷ DREWS, 2006, 24-27; GONZALEZ SALINERO, 2020.

⁵⁸ GIL FERNÁNDEZ, 1977, and GARCÍA MORENO, 1998.

⁵⁹ MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, 237; BRONISCH, 2005, 50-51.

⁶⁰ BACHRACH, 1973, 16-17. Linked to this is the idea that forced conversions were meant to prop up a weak king: LINDER, 1978, 419.

⁶¹ BACHRACH, 1973, 19.

⁶² BACHRACH, 1973, 22, with criticism from TOCH, 2012; TOCH, 2005; TOCH, 2001.

⁶³ MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, 237; BRONISCH, 2005, 61-68; CHERNIN, 2019; BENVÉNISTE, 2006.

⁶⁴ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 237-238; LINDER, 1997, 487-88.

⁶⁵ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 238, 239, 239-40, 240, 240-41; LINDER, 1997, 488-91.

but “it would be a crime for members of Christ to serve the ministers of the Antichrist” (can. 66), an eschatological warning that echoes Sisebut’s earlier laws.⁶⁶ Any Christian slaves (male or female – *ancillae*) found in Jewish possession would be given their freedom by the king himself (*sublate ab eorum dominatu libertatem a principe consequantur*). And any Christian who would facilitate the violation of these laws would be subject to anathema (can. 58), which saw an attempt to control not just those directly involved in Jewish ownership of slaves, but those aiding and abetting it too.⁶⁷ Although some bishops had not been in favour of the forced baptism attempt, the Fourth Council set out a complete programme for limiting the sphere of influence of any backsliding converts, including regulating their slave-holding.⁶⁸

With the arrival in 654 under Recceswinth of a new corpus of civil law, the *Liber Iudiciorum*, and the confirmation of its laws at the Eighth Council of Toledo (653), we find further regulation of the ownership and conversion of Christian slaves by Jews. Some of the laws collected in the code belong to earlier kings, and we find the same laws of the *Breviarium Alaricii* (12.2.12) together with those of Sisebut (12.2.13; 12.2.14) and Recceswinth’s father, Chindaswinth (12.2.16). Here, they are grouped together with legislation that seek to eradicate Judaism by tackling its ritual expression: prohibiting the celebration of Jewish holidays and marriage, traditional dietary norms, and circumcision (12.2.7).⁶⁹ Regarding circumcision, as under Sisebut, the fault is said to lie not only with the perpetrator but with the person being circumcised: “no-one should suffer this to be done to him and remain unpunished. No slave, no freeborn or freedman, native or foreigner, should either undertake or dare to operate on another the disgrace of this detestable operation on any occasion whatever.” Anyone found to transgress these laws would suffer punishment “by the severity of the given law”. A later clause makes clear that this punishment was to be harsh: “if anyone should wish to violate or dare to frustrate the prohibitions enjoined by the above-mentioned laws or the oaths derived from them, he shall be immediately either stoned to death or burnt in fire at the hands of his nation.” Only the king’s leniency would transmute the death penalty to perpetual slavery and confiscation of all property (12.2.11).⁷⁰ The severity of this measure is striking in comparison to what had gone before. Punishing slaves with death for being circumcised by their Jewish owners appears an especially cruel consequence of what must not always have been a voluntary action.⁷¹ The inclusion of slaves in this law points to yet another sharpening of attitudes towards the ownership and conversion of Christian slaves by Jews, baptized or not.

A different means of curbing the practice appears in what may have been a law issued at the Tenth Council of Toledo, held by Recceswinth in 656. Canon 7 – found only in some manuscript recensions of the *Hispana* – sought to control not Jewish slave-owning, but Christian involvement in it, especially where it concerned clerics.⁷² A lengthy discussion

⁶⁶ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 241-42; LINDER, 1997, 491. On the apocalyptic overtones, see MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, 237.

⁶⁷ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 236-237; LINDER, 1997, 487.

⁶⁸ A lack of episcopal support for the measure is argued by, among others, HEN, 2010, 95–8; DREWS, 2006, 26–28, and especially BRONISCH, 2005, 52–55.

⁶⁹ ZEUMER, 1902, 415; LINDER, 1997, 264.

⁷⁰ ZEUMER, 1902, 417; LINDER, 1997, 267.

⁷¹ Noted by JUSTER, 1976, 406–407, without comment.

⁷² MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 551–558; LINDER, 1997, 505–513. See BRONISCH, 2005, 85–88.

appears in this law, which first laments that many bishops and clerics had, despite their calling to defend and promote the well-being of the church, been selling slaves to Jews knowing they would subsequently be converted to Judaism. This ‘execrable traffic’ stood in opposition to the imperative that clerics manumit Christian slaves. Such an attitude stood in contrast to the Jews themselves, who diligently followed their own precepts, including Ex. 21:2, which stipulated that any Jewish slave held by a Jew should be freed after the seventh year; it is unlikely that this precept was actually ever followed, which means the reference was no doubt intended to exaggerate how lax clerics were at following their own regulations.⁷³ The obligation of clerics to protect their flocks is evoked through appeal to many biblical passages, both Old and New Testament, and especially the example of the apostles. “...Which of the holy apostles ever sold a man?” the law asks, answering that the obvious exception was Judas. The crucial point raised here is that involvement in such transactions amounted to selling Christian souls into conversion to Judaism; it was not the selling of slaves that was problematic – the Iberian church had no problem with the slave trade, generally – it was the risk that their souls would fall into the ‘Jewish heresy’ (*in haeresem ceciderunt iudaice*).⁷⁴ The punishment was excommunication, coupled with the more eschatological threat of eternal damnation: “...he shall be placed outside of the church and punished in the present and future judgment together with Judas, for a similar crime, because he preferred to provoke the lord to anger with the price of his betrayal.”⁷⁵ The law thus uses the Bible to cast collusion with Jews in the traffic of Christian slaves as anathema to the duties and obligations of a church leader, representing a new approach to curbing the problem.⁷⁶

At the end of the seventh century, with the updated version of the *Liber Iudiciorum* compiled under the supervision of king Erwig and confirmed at the Twelfth Council of Toledo (671), the attempts to limit Jewish freedoms on the Iberian Peninsula went through another period of change. On the one hand, Erwig removed capital punishment for certain crimes.⁷⁷ Although Jews were universally ordered to be baptized along with their sons and slaves, upon failing to do so – or to “remove himself or his sons and servants from baptism”, presumably by returning to Jewish rites – they would suffer a public whipping, *decalvatio* and exile but not death (12.3.3).⁷⁸ Circumcision was to be punished with castration in the case for men and nose cutting in the case of women, including not just the circumciser but also the person undergoing the procedure (12.3.4).⁷⁹ This seeming relaxation in the law did not imply an equivalent softening in Erwig’s opinion of Judaism. In a further law (12.3.12) that dealt solely with the ownership of Christian slaves, he added the important specification that Jews should not be permitted to manumit their slaves.⁸⁰ The reason given is that Jews are soiled by their perfidy and are themselves languishing in servitude. They should therefore

⁷³ HEZSER, 2005, 17 and 307.

⁷⁴ On attitudes of the Visigothic church to the slave trade, see ESDERS, 2021.

⁷⁵ MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 558. The implications of a king issuing excommunication for such a crime has been discussed by CLAUDE, 1980, 147.

⁷⁶ Other canons at the same council e.g. Can. 3, which forbids clerics from acting as tax collectors, could indicate that the council was more generally concerned with the corruptive influence on clerics of particular economic practices, among which was slave-trading to Jews.

⁷⁷ On this, see MARTIN, 2020.

⁷⁸ ZEUMER, 1902, 432-33; LINDER, 1997, 292-93. See on this, BRONISCH, 2015, 98-99.

⁷⁹ ZEUMER, 1902, 433.

⁸⁰ ZEUMER, 1902, 438-40; LINDER, 1997, 303-305.

not be considered in a position of superiority over any Christian that they might grant him freedom: “it is unreasonable that darkness should clarify light or that servitude should grant freedom.” Jews still owning Christian slaves were therefore given sixty days to sell their slaves, after which point, they would lose half their property to the crown, or, if too poor, suffer *decalvatio* and one hundred lashes; their slaves would be freed with a portion of their master’s property. Erwig then envisioned a situation that logically followed from the two laws already mentioned: Jews might claim to convert to Christianity only for the purposes of maintaining their Christian slaves.⁸¹ In this case, he legislated (12.3.13) that all Jews wishing to keep their Christian slaves would have to prove their conversion by appearing before the local bishops, showing them signed documents declaring their change of religious status and swearing to their accuracy: “for Christian slaves could be subjected to their mastership in no other way, except through a clear proof that they are the most truthful Christians and that they are frequently joined to the society of Christians.”⁸² Found in contempt of this agreement, the person in question would suffer *decalvatio*, whipping and exile, as well as confiscation of all his properties. There was also provision made for the slaves themselves, who, if they did not announce their adherence to the Christian faith in good time, would be forced to remain in perpetual service to whomever the king should choose (reiterated in 12.3.16)⁸³ while those who did would obtain freedom immediately (12.3.18).⁸⁴ Anyone found taking bribes from Jews or not reporting them when suspected of violating the laws would be fined (12.3.24).⁸⁵ While eliminating the death penalty for many crimes formerly so punished, Erwig’s legislation nevertheless does not show disinterest in the question of Jews’ slave-holding, on the contrary, he merely sought alternative ways to prevent it.

The laws of Egica, articulated in the Seventeenth Council of Toledo (694) usually marks the end point in any discussion of Jewish history in the Visigothic kingdom, for decreeing the enslavement of the entire Jewish population, depriving them of all civic rights and freedoms.⁸⁶ According to the preamble of the council record, Jews had been called to convert to Christianity through various means, and had even had their Christian slaves returned to them on condition that the Jews remain in “true conversion and without any perfidy at heart.”⁸⁷ Although they had sworn oaths and made public statements, these baptized Jews had nevertheless apparently continued to practice Jewish rites and ceremonies, and so in order to ensure that the Christian faith prevailed, the decision was taken to enslave all Jews throughout the kingdom, regardless of whether they had been baptized or not, to remove their children to be raised by Christian families, and to hand their property over to whomever the king would designate. Among the recipients of former Jewish property were the Jews’ own Christian slaves, who would be manumitted immediately as of the decree. The decision to enslave the entire Jewish population, including Christian converts of Jewish origin, was completely unprecedented. Of particular interest for the purposes of this article is that one of the main reasons given for the injunction was that despite having their Christian

⁸¹ We see these doubts already in TIV, where it was legislated that any baptised Jew suspected of apostasy (which could apply to any of them) would be prohibited from testifying (can. 64). On the significance of this see MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, 239.

⁸² ZEUMER, 1902, 440-41; LINDER, 1997, 305-308.

⁸³ ZEUMER, 1902, 447; LINDER, 1997, 317-18.

⁸⁴ ZEUMER, 1902, 448; LINDER, 1997, 319-20. On these see BRONISCH, 2005, 100.

⁸⁵ ZEUMER, 1902, 452-53; LINDER, 1997, 326-28.

⁸⁶ On this, see especially MARTIN and NÉMO-PEKELMAN, 2008, but also BRONISCH, 2005, 116-125.

⁸⁷ VIVES, 1963, 524; LINDER, 1997, 529-35.

slaves returned to them, Jews were returning to Jewish practices, which would presumably have put those slaves at equal risk of apostasy. While the perceived threat of a violent trans-Mediterranean Jewish conspiracy must be acknowledged as another important justification for the sweeping sanctions, the centrality of slave ownership to the rationale given by Egica for his drastic move is striking.

This survey of the Visigothic legislation illustrates that far from merely repeating Roman law on the Jewish ownership of Christian slaves, there was variety in the way rulers went about trying to control the practice and the reasons given for doing so. We see that what started as a relatively straightforward reiteration of earlier laws by Reccared became increasingly detailed considerations of possible scenarios under Sisebut, Recceswinth, Erwig and Egica, with fluctuating consequences for those who contravened the rules. It is perhaps unsurprising that this particular set of kings, whose legal output demonstrates a clear interest in projecting themselves as defenders of the Christian faith, turned towards the ownership of slaves as part of a wider concern with limiting Jewish activity in the kingdom.⁸⁸ Attempts to regulate the purchase and ownership of enslaved Christians were carried out with threats (loss of the slaves, fines, loss of property) and incentives (repayment). Circumcision and conversion brought greater opprobrium, with penalties ranging from the confiscation of slaves and property to death. If it is difficult to discern a clear and consistent escalation in approaches and attitudes by rulers and councils to what should be done about the Christian slaves of Jews, there were nevertheless new developments over the seventh century. In addition to the laws targeting Jewish owners and circumcisers, we find an attempt to curb Christians selling slaves to Jews.⁸⁹ More significantly yet, penalties were imposed on the slaves themselves, as was first done under Sisebut and more radically under Recceswinth, but also under Erwig. Finally, the enslavement of all Jews, even those who had been baptized, represents the ultimate and extraordinary step in ensuring Jews would never again risk being in control of Christian bodies and souls – the slave-owners were themselves reduced to slavery.

On the back of this shifting legislation, we might assume that the situation on the ground is what called for an intensification – if not strictly speaking linear – of measures against the ongoing problem of Jews owning Christian slaves. The repeated attempts to forcibly baptize Jews and their subsequent apostasy would certainly be one explanation for the attention given to the issue.⁹⁰ The apparent lack of success of for Sisebut's mass baptism injunction created a situation in which a group of nominal Christians was permanently suspected of insincerity in its new religious identity, evinced by the raft of legislative controls to ensure their continued adherence to Christian beliefs and practices, including episcopal surveillance, forced participation in religious services and periodic public oaths.⁹¹ The baptized Jews were ultimately never considered fully Christian from a legal perspective and were always referred to as 'Jews' in the law.⁹² With the suspicion that baptized Jews were apostatizing came concerns about those under their authority: their wives, their children and their slaves. The laws against slave-owning can therefore be considered together with those attempting to prevent Jews from marrying Christian women and passing their faith on to their

⁸⁸ On the possible ethnic dimension of this attempt to find unity in the kingdom, see BUCHBERGER, 2019.

⁸⁹ STOCKING, 2008, 651.

⁹⁰ As noted by BRONISCH, 2005, 155.

⁹¹ GONZÁLEZ SALINERO, 2000, 81-85, 92-99; STOCKING, 2014.

⁹² CHERNIN, 2019; BENVÉNISTE, 2006, 78; GONZÁLEZ SALINERO, 2000, 99-110.

children,⁹³ many of which were issued by the same kings and councils. Although there were still non-baptized Jews present who were targeted by the same legislation, the baptized Jews may have appeared all the more threatening for the fact that they could own Christian slaves with impunity but might involve these in their own backsliding tendencies.⁹⁴ The uncertain legal identity of baptized Jews created a need to define with ever greater clarity the relationship these might have with those under their control.

Assuming that the baptism and apostasy of Jews were a driving force behind the legislation on Jewish slave-ownership is nevertheless not without its own dangers. We began by stating the risks of reading narrative sources such as the PM as reflections of historical fact, and we must be cautious not to replace the positivistic reading of one set of sources with that of another. Scholars have become increasingly wary of interpreting the Visigothic laws unproblematically as evidence of social practice, including the baptism and apostasy of Jews.⁹⁵ As Rachel Stocking has argued, these laws probably do more to reflect the nature of identity construction than tell us about what Jews and Christians were up to in their localities.⁹⁶ Jews may indeed have been caught up in broader processes of thinking about, first of all, the social and legal categories of free and unfree in the Visigothic kingdom, as argued by Céline Martin and Capucine Némo-Pekelman.⁹⁷ Visigothic law was very concerned generally with slaves and their status: almost half of the estimated 500 laws issued under Visigothic rule concern slaves in some way.⁹⁸ Legal scholars have read in these laws improvements in the status of slaves in Iberia over the Visigothic period that included greater rights of protection from abuses perpetrated by masters and also increased ability to testify in court.⁹⁹ This improved status, at least in theory, may help to explain why the potential conversion of slaves by Jewish masters so troubled the legislators: if slaves were increasingly seen as persons in their own right, their religious identity might have been seen all the more as something worth protecting. It may also explain why slaves themselves were targeted by the laws on conversion and circumcision. Although we might imagine they had little to say in the matter of their religious affiliation while enslaved, it could be that they were imagined to have such freedom. Indeed, the ‘plantation slave’ suggested in the Mantius account might not have been the dominant slave regime in Iberia, where some have argued for a predominance of *servi casati*: slaves with their own holdings and families; this much is suggested by Sisebut’s law of 612 (12.2.14) in which Jews are forced to give up their Christian slaves together with the properties the latter owned, whether for housing (*sessio*)

⁹³ An important moment of suspicion was the Third Council of Seville (624), where Jews were accused of presenting their Christian neighbours’ children for baptism in lieu of their own, a behaviour that could be compared to feigning adherence to Christianity to maintain control of their slaves. On which see STOCKING, 2014; DREWS, 2002.

⁹⁴ As evidence of their continued existence: TIV, can. 62: MARTÍNEZ DÍEZ and RODRÍGUEZ, 1992, 239.

⁹⁵ NÉMO-PEKELMAN and FOSCHIA, 2014, and ALBERT, 2014.

⁹⁶ STOCKING, 2008, 651-52.

⁹⁷ MARTIN AND NÉMO-PEKELMAN, 2008. On shifts in the status of slaves in Visigothic Iberia, see GARCÍA MORENO, 2001; BONNASSIE, 1991; BONNASSIE, 1985; CLAUDE, 1980.

⁹⁸ BONNASSIE, 1991, 71. For a comparison with other law codes, see BONNASSIE, 1985, 316-17. It is beyond the scope of this article to examine what exactly was being stipulated in all this legislation on and about slaves, which awaits more thorough examination for the Iberian peninsula.

⁹⁹ BONNASSIE, 1991, 73. On the other hand, laws to prevent runaway slaves grew increasingly harsh, *ibid*, 95-96.

or agricultural production (*mansio*).¹⁰⁰ We do not need to know whether these laws reflect social practice, once again, just that slaves were projected as having freedom enough that threats of perpetual servitude and death (vs. manumission if they revealed themselves as the Christian slaves of Jews) could have been considered a conceivable means to prevent their conversion to Judaism; through these laws they were imagined to have the legal power to resist.¹⁰¹ A change in the legal status of slaves may therefore have brought greater attention to their religious identity, prompting legislators to consider more carefully the potential threats to which this identity might be subject.

If we imagine that the Visigothic legislators were “experimenting with varying configurations of religious identity drawn partly from their own communities, partly from their stores of tradition, and partly from their contemporary goals, fears, and prejudices,” we must unpack the theological rationale that underpinned the laws made in a kingdom in which bishops wrote prolifically on theological issues while being active law-makers.¹⁰² This is perhaps most evident in the treatise by Julian of Toledo that concerned the very question of Jewish ownership of Christian slaves, now unfortunately lost.¹⁰³ Judging from what does survive, two fundamental theological problems might be said to govern Visigothic approaches to the ownership of Christian slaves by Jews. The first is the idealized relation of servitude between Christians and Jews that was thought to be reversed by Jews owning Christians. The reason why this was deemed unacceptable was that since the advent of Christ, Jews were thought to be in a position of deserved subjugation with respect to Christians.¹⁰⁴ Numerous Old Testament figures were interpreted to support the principle of Jewish servitude, including Cain (condemned to wander the earth), Ham (deservedly enslaved by his brothers), and Esau (born first but destined to forever serve his younger sibling, Jacob). Augustine rooted his doctrine of Jewish witness in these biblical allegories, but especially Ps. 58:12 (*God shall let me see over my enemies: slay them not, lest at any time my people forget*): the Jews were not to be destroyed because they preserved the books in which Christian prophecy about Christ is found, thus serving the Christian ‘truth’.¹⁰⁵ But the policy of ‘slay them not’ did not amount to a benevolent toleration. It still maintained that Jews should live in a state of permanent inferiority in order to illustrate how gravely they had erred in killing Christ and not believing he was the promised Messiah.

The Augustinian idea of Jewish servitude implied that the correct relationship between the two communities was one in which Jews served Christians, and went on to deeply influence Isidore of Seville, the seventh-century bishop who had an important hand in drafting legislation and writing foundational works of theology.¹⁰⁶ Isidore’s polemical treatise against the Jews, the *De fide Catholica*, articulated the idea of Jewish servitude in a

¹⁰⁰ This model of slave-ownership already existed in the Roman Empire: ROTH, 2016. For the growth in *servi casati* in Visigothic Iberia, see GARCÍA MORENO, 2001. For a useful discussion of the diversity of slave regimes, see DAVIES, 1996; RIO, 2017; SUTHERLAND, 2020.

¹⁰¹ The question of free will from a theological perspective, and its limits in Jews choosing to convert to Christianity is explored by NÉMO-PEKELMAN, 2017.

¹⁰² STOCKING, 2008, 621.

¹⁰³ *Item librum responsionum ad quem supra directum in defensione canonum et legum, quibus prohibentur christiana mancipia dominis infidelibus deseruire*. FELIX OF TOLEDO, 2014, 12.

¹⁰⁴ SAPIR ABULAFIA, 2014.

¹⁰⁵ For a summary, COHEN, 1999, 35-37.

¹⁰⁶ COHEN, 1999, 95-122. Although Isidore does not make much of the Augustine witness theory, it shapes his general view of the Old Testament’s service to Christianity, as articulated by DREWS, 2006, 158.

number of chapters.¹⁰⁷ In a chapter entitled, ‘the rejected Jews and reprobation of the Synagogue’, he interpreted the devastation prophesied in Isaiah 1:7 to mean that the Jews would be condemned to captivity, one that was to extend beyond that suffered historically under Babylon or Rome, and was to be eternal.¹⁰⁸ In a connected chapter, the Jews are again said to be doomed to an ‘irrevocable captivity’, based on Jer. 13:19 and 18:5.¹⁰⁹ Amos (5:1-2) had likewise foretold that God would never have mercy on the Jews but that they would remain permanently in desolation: “The house of Israel is fallen, and it shall rise no more. The virgin of Israel is cast down upon her land, there is none to raise her up.”¹¹⁰ Although these biblical texts are not directly cited in the Visigothic legislation, Isidore’s closeness to Sisebut may well explain the way some of the laws discussed above were articulated: “the perfidy of the Hebrews shall have absolutely no power over Christians,” because “the deadly dominion of the Jews over Christians should be abhorred,” reads Sisebut’s law (12.2.14).¹¹¹ Erwig’s legislation was also clearly shaped by this attitude:

“It is an unbearable crime that the Jewish nation, ever rebellious and impious toward the Lord, should have Christian slaves bound to its service and that in a travesty of our religion an honorable member of Christ is humiliated before the sons of the damned, and the part dedicated to Christ in baptism subjugated to the service of the perfidious, and thus the body of Christ would seem to be obedient to ministers of the Antichrist when, in a reversed order, those who oppose our faith in their way of life have servants of our faith obedient to their impiety.”¹¹²

We might recall that it was against this background that Erwig prohibited Jews from manumitting their slaves, because the owners were lower than those they were manumitting. According to the schema laid out by Isidore, under the influence of Augustine (and Gregory the Great), Jewish servitude was the basis for a properly-ordered Christian society, hence why it was imperative to prevent the reversal represented by Jews owning Christian slaves.

Connected to the issue of servitude and proper Christian hierarchy, another theological principle underlies concerns about the conversion of slaves to Judaism: Christian supersession. According to this idea, the advent of Christ had brought about the fulfillment of Mosaic Law. No longer were the sacrifices, dietary laws and other ceremonies prescribed in the Hebrew Bible necessary, because Christ’s sacrifice had rendered them meaningless and void. Not only that, they were a carnal manifestation of a covenant that was now supposed to be spiritual. An entire chapter of Isidore’s *De fide* is dedicated to circumcision as the former covenant now rendered superfluous.¹¹³ He explains that it was originally a practice necessary for ensuring that Christ came from the seed of Abraham, as it maintained Jews separate and distinct from the peoples among which they lived. Circumcision was the means by which God kept Abraham’s line from mixing until Christ was born in order to cleanse the hearts of all peoples, not through circumcision of the flesh but through the amputation of vices. Christ indeed marked the end of circumcision as a necessary or desirable

¹⁰⁷ On which see DREWS, 2006, 148, 152-156.

¹⁰⁸ *Isaias autem Iudaeorum captivitatem aeternam sic exprimit.* ISIDORE OF SEVILLE, PL 83:517.

¹⁰⁹ ISIDORE OF SEVILLE, PL 83:519.

¹¹⁰ ISIDORE OF SEVILLE, PL 83:519-20.

¹¹¹ LINDER, 1997, 271-73.

¹¹² LINDER, 1997, 303-304.

¹¹³ Chap. 16. (ISIDORE OF SEVILLE, PL 83, 524-526). For a very brief discussion, see DREWS, 2006, 142-44.

practice, and Isidore cited a number of Old Testament passages to indicate how the transition from corporeal to spiritual circumcision through baptism was foretold, for example, Isaiah 43:20 ('I have given waters in the wilderness, rivers in the desert, to give drink to my people, to my chosen'). Jews would not receive this true circumcision of the heart, which purges the faithful of illegitimate vices, until the end of times, as foretold by Jer. 9:26. By continuing to perform circumcisions, Jews neglected the spiritual circumcision performed in baptism, leading Isidore to condemn the practice as not just unnecessary but perfidious, because it came at the expense of the kind that really mattered: "those who venerate the circumcision of the flesh lose the purity of the heart."¹¹⁴ With this idea of circumcision in mind, we can see how Isidore and his contemporaries would have feared to expose Christians to the risks of being circumcised as not just an empty but a potentially damaging sign that placed their very souls in danger.¹¹⁵ Although we again do not find these particular biblical passages cited in law, Isidore's rationale for the end of circumcision is articulated in the oaths baptized Jews had to proclaim at various intervals throughout the seventh century (e.g. in 638).¹¹⁶ We can understand, therefore, why the idea of Christians being circumcised would have been thought so abominable as to prompt the density of legislation against it we see in the Visigothic kingdom, a society seeking to project itself as the most Christian of social polities, in theory and in practice.¹¹⁷

3. Conclusion

Returning now to our hagiographical starting point, the PM's unusual depiction of a Christian martyred by Jews resonates considerably with the Visigothic legislation and its repeated insistence on forbidding the ownership of Christian slaves by Jews, underpinned by theology. The PM showcases a tyrannical Jewish family in possession of and torturing a Christian slave in a reversal of what the author found the proper social order, together with legislators and theologians. For Jews to own Christian slaves exposed the latter not just to the violence of servitude – interpreted in the PM quite literally as extreme cruelty ending in death – but also to the risk of conversion, no doubt understood in Mantius' case as circumcision.¹¹⁸ Both of these separate but connected risks occupied lawmakers throughout the sixth and seventh centuries. Both violated fundamental theological principles discussed by contemporary theologians, such as Isidore of Seville. Although Jewish slave-ownership had a long legal and theological history, representing the legacy of Roman law and the thought of Augustine, it was also exacerbated by the unique situation in Visigothic Iberia, where intensified thinking about slaves and about Christian and Jewish identities in the wake of a mass forced baptism attempt raised significant confusion as to the status of the 'new Christians'. In an attempt to police the identities of potential apostates, laws sought to curb

¹¹⁴ Chap. 28. (ISIDORE OF SEVILLE, PL 83, 536).

¹¹⁵ Circumcision was also apparently used as a punishment against rebellious soldiers. BENVÉNISTE, 2006, 80.

¹¹⁶ LINDER, 1997, 494-500. On which see BRONISCH, 2005, 69-74. Recceswinth's oath does not contain quite the same close formulation, although it mentions Chintila's earlier oath. See LINDER, 1997, 278-281.

¹¹⁷ See for example, WOOD, 2012.

¹¹⁸ Although circumcision is never explicitly mentioned, the fact that Jews are condemned for following a faith more carnal than spiritual suggests this is what Mantius was facing: *cum Iudaice perfidie reppaculis duruissent, qui domini putabantur, religionem non in corde credentes esse sed carne... Iudaice supprestitutionis [sic] et confessionis summeret voluptatem*. YARZA URQUIOLA, 2020, 1158-59.

the control these suspect Jews were imagined to exercise over others: their wives, children, slaves, and any Christian. Perhaps the most noteworthy legal innovation of the period were the rules aimed at the potential victims, which cast them as agents in refusing or accepting conversion to Judaism by articulating a range of threats and incentives. Together with appealing to would-be Christian sellers of slaves to Jews, such new legislation envisioned an ideal society in which the supremacy of Christians (of any rank) over Jews would be universal: a social expression of the theological principles written about with such clarity by Visigothic writers. It therefore sought to shape the discourse around the Jewish presence in Visigothic society, by making any power Jews might wield over Christians an abomination of the correct social order.¹¹⁹ It did so on the back of old laws, but framed in new ways. Without needing to assume that these laws “were issued in response to real Jewish actions,” or that the problem was widespread, the very idea of Jews, especially baptized ones suspected of apostasy, having authority over Christians was so unacceptable in a Christian kingdom that was fashioning itself as the ‘new Israel’ that any instance would have been considered one too many.¹²⁰ While we may not learn much about the social realities of the ownership and conversion of Christian slaves by Jews from these texts, the insistence, specificity and variability of the Visigothic legislation suggests the issue loomed large for the authorities, kings and bishops alike, and included the cleric who composed the PM.

Table 1: Visigothic law on Jewish ownership/conversion of Christian slaves

Date	Law Code	Number	Prohibition	Punishment
506	Breviarium Alarici	3.1.5	Purchase Conversion	Christian slaves in possession of Jews repurchased
506	Breviarium Alarici	16.4.1	Purchase Circumcision	Circumcised slaves manumitted
506	Breviarium Alarici	16.4.2	Purchase Acquisition via gift Conversion of slave	Slave manumitted Capital punishment
589	TIII	14	Purchase	Circumcised slaves manumitted
612	Leges Visigothorum (attr. Sisebut)	12.2.13	Possession	Christian slaves in possession of Jews manumitted Circumcised Christians punished
612	Leges Visigothorum (attr. Sisebut)	12.2.14	Employ/ownership/patronage/service Conversion and circumcision	Capital punishment for conversion/ circumcision
633	TIV	59	Circumcision	Circumcised slaves manumitted
633	TIV	66	Possession Purchase Acquisition via gift	Christian slaves in possession of Jews manumitted by king

¹¹⁹ Law involves rhetorical positioning of Jews as all kinds of evil – it is an expressive medium, it communicates theological principles and narratives about social groups (BENVÉNISTE, 2006; WALTER, 2022).

¹²⁰ STOCKING, 2008, 649.

638	TVI	3	<i>Confirms all laws of TIV</i>	
654	Leges Visigothorum (Recceswinth)	12.2.12	Purchase Acquisition via gift Circumcision	Circumcised slaves manumitted Loss of property to fisc
656	TX	7	Sale (by clerics)	None specified
681	TXII	Opening	Possession	See Erwig's laws below
681	TXII	9	<i>Confirms all laws in Erwig's code (below)</i>	
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.12	Possession	Christian slaves freed (but not manumitted by Jews) Loss of half property to fisc/flogging and decalvatio
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.13	Ongoing possession under false conversion	Loss of property, 100 lashes, decalvatio, exile Christian slaves become responsibility of king
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.16	Christian slaves not revealing their identity	Perpetual slavery
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.17	Authority over Christians	For Jews: Loss of half property to fisc/flogging and decalvatio For Christians abetting: 5/10 pounds gold to fisc/decalvatio and flogging
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.18	Possession	Slaves who are baptized manumitted
681	Leges Visigothorum (Erwig)	12.3.19	Authority over Christians (as agricultural administrators)	For Jews: Loss of half property, 100 lashes For clerics abetting: properties under Jewish management to fisc/exile
694	TXVII	Opening	Enslavement of Jews on basis of continued Jewish practice in face of ownership of Christian slaves	
694	TXVII	8	Enslavement of Jews	Christian slaves receive former owners' land

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Primary Sources

- GREGORY THE GREAT, *The Letters of Gregory the Great*, translated by John R. C. Martyn. Vol. 40. Mediaeval Sources in Translation, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- ISIDORE OF SEVILLE, *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Judaeos*, *Patrologia Latina*, 83, 1862, cols. 449-538.
- LINDER, Amnon, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1987.

- LINDER, Amnon, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit/ Jerusalem, Wayne State University Press/Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo and Felix RODRÍGUEZ (eds), *La Colección Canónica Hispana V. Concilios Hispanos: Segunda Parte*, Madrid, CSIC Instituto Enrique Flórez, 1992.
- YARZA URQUIOLA, Valeriano (ed.), *Passionarium Hispanicum*, Corpus Christianorum Series Latina 171-171A, Turnhout, Brepols, 2020.
- ZEUMER, Karl (ed.), *Leges Visigothorum*, Monumenta Germaniae Historica, Leges nationum Germanicarum, 1, Hannover, Hahn, 1902.

Bibliography

- ABUSCH, Ra'anan, "Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt," in SCHÄFER, Peter, *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 71-91.
- ALBERT, Bat-Sheva, "Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque," in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMOPEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 179-93.
- BACHRACH, Bernard S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1977.
- _____, "A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711," *The American Historical Review* 78, 1973, 11–34.
- BENVÉNISTE, Henriette-Rika, "On the Language of Conversion: Visigothic Spain Revisited", *HISTOREIN*, 6, 2006, 72-87.
- BONNASSIE, Pierre, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, trans. Jean Birrell, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- _____, "Survie et déclin du régime esclavagiste dans l'Occident du haut moyen âge (IVe-XIe siècle)", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 28, 1985, 307-43.
- BRONISCH, Alexander Pierre, *Die Judengesetzgebung im Katholischen Westgotenreich von Toledo*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005.
- BUCHBERGER, Erica, "Gothic Identity and the 'Othering' of Jews in Seventh-Century Spain", in FOX, Yaniv and BUCHBERGER, Erica, *Inclusion and Exclusion in Mediterranean Christianities, 400-800*, Turnhout, Brepols, 2019, 199-216.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- _____, "Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana", *Studia Historica: Historia Antigua*, 24, 2006, 185-203.
- CHERNIN, Liubov, "Visigothic Jewish Converts: A Life in Between", *Visigothic Symposium*, 3, 2019, 1-18.
- CLAUDE, Dietrich, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmarigen Thorbecke, 1971.
- _____, "Freedmen in the Visigothic Kingdom", *Visigothic Spain: New Approaches*, 1980, 159-88.
- COHEN, Jeremy, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- COLOMINA TORNER, Jaime, "El antijudaísmo hispanovisigodo y sus posibles ecos en los textos litúrgicos e ildefonsinos", in DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, *La Controversia judeocristiana en España: (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo -ILC, 1998, 171-190.
- CÓRCOLES OLAITZ, Edorta, "The Manumission of Slaves in the View of the 'Formulae Visigothicae'", *Veleia*, 23, 2006, 339-49.

- DAVIES, Wendy, "On Servile Status in the Early Middle Ages", in BUSH, Michael, *Slavery and Serfdom*, London, Longman, 1996, 232-38.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, "La 'Passio Mantii' (BHL 5219)", *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, 327-39.
- DÍEZ MERINO, Luis, "San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana", in DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, *La Controversia judeocristiana en España: (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo -ILC, 1998, 77-110.
- DREWS, Wolfram, "Jews as Pagans? Polemic Definitions of Identity in Visigothic Spain", *Early Medieval Europe*, 11, 2002, 189-207.
- _____, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2006.
- ESDERS, Stefan, "'Because their Patron Never Dies': Ecclesiastical Freedmen, Socio-Religious Interaction, and Group Formation under the Aegis of 'Church Property' in the Early Medieval West (Sixth to Eleventh Centuries)", *Early Medieval Europe*, 29, 2021, 555-85.
- FERNÁNDEZ CATÓN, José María, *San Mancio: Culto, Leyenda y Reliquias. Ensayo de Crítica Hagiográfica*, León, Centro de Estudios e Investigación "'San Isidoro'", 1983.
- FONTAINE, Jacques, *Isidore de Séville: Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000.
- FREIDENREICH, David M., "Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law", in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law*, Turnhout, Brepols, 2014, 73-94.
- GARCÍA MORENO, Luis A., "Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII)", *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4, 1998, 247-58.
- _____, "From Coloni to Servi: A History of the Peasantry in Visigothic Spain", *Klio*, 83, 2001, 198-212.
- _____, *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005.
- _____, "Judíos y mártires Hispano-Cristianos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210, 2013, 377-403.
- GIL FERNÁNDEZ, Juan, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania sacra*, 30, 1977, 9-110.
- GLANCY, Jennifer A., "'To Serve Them All the More': Christian Slaveholders and Christian Slaves in Antiquity", in FYNN-PAUL, Jeff and PARGAS, Damian Alan, *Slaving Zones*, Leiden, Brill, 2018, 23-49.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, "Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardo antigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii", *Gerión*, 16, 1998, 437-437.
- _____, *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*, Rome, CSIC and Escuela española de Historia y Arqueología en Roma, 2000.
- _____, "Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente", *Sefarad*, 64, 2004, 27-74.
- _____, "Manos manchadas de sangre: los orígenes cristianos del mito antijudío del crimen ritual", *Collectanea Christiana Orientalia*, 10, 2013, 65-82.
- _____, "Perfiles de un debate sobre la Passio Mantii", *Hispania Sacra*, 70, 2018, 185-210.
- _____, "The Motives behind Anti-Jewish Repression under the Visigothic Kingdom: Political or Religious?", in ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, and WELTECKE, Dorothea, *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 2020, 31-43.
- GÖRRES, Franz, "Rekkared Der Katholische Und Das Judentum", *Zeitschrift Für Wissenschaftliche Theologie*, 40, 1897, 284-96.
- GUERREIRO, Rosa, "La imagen del judío en los textos hagiográficos y patrísticos: siglos V al VIII", *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 6, 1993.

- HEN, Yitzhak, “A Visigothic King in Search of an Identity - Sisebutus Gothorum Gloriosissimus Princeps”, in CORRADINI, Richard, *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, 89-100.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, “El problema de los judíos en los PP. Visigodos”, in *XXVII Semana Española de Teología*, 1970, 99-120.
- HEZSER, Catherine, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- JUSTER, Jean, “The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings”, Parts I-III, *Israel Law Review*, 11, 1976, 259-87.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, “El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistolarum* de Gregorio Magno”, *Gerión*, 34, 2016, 325-49.
- LINDER, Amnon, “Christlich-Jüdische Konfrontation Im Kirchlichen Frühmittelalter”, in HEINZGÜNTHER, Frohnes, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Munich, Kaiser Verlag, 1978, 397-441.
- LOTTER, Friedrich, “Totale Finsternis über ‘Dunklen Jahrhunderten’: zum Methodenverständnis von Michael Toch und seinen Folgen”, *Aschkenas*, 11, 2001, 215-31.
- MAKUJA, D. O., “Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking ‘True’ Conversions”, *Sacris Erudiri*, 48, 2009, 35-74.
- MARTIN, Céline and NÉMO-PEKELMAN, Capucine, “Les Juifs et la Cité. Pour une clarification du statut personnel des Juifs de l’Antiquité Tardive à la fin du royaume de Tolède (IVe-VIIIe Siècles)”, *Antiquité Tardive*, 16, 2008, 223-46.
- _____, “La degradación cívica de los Judíos libres en el Reino Visigodo de Toledo”, in GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, *Marginados sociales y religiosos en la Hispania Tardorromana y Visigoda*, Madrid, Signifer Libros, 2013, 221-41.
- _____, “Statut des Juifs, statut de libre dans l’Occident du Haut Moyen Âge : L’exemple ibérique”, in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 55-71.
- _____, “Ervig and Capital Penalties: The Way of Exile”, in MARTIN, Céline and DELL’ELICINE, Eleonora, *Framing Power in Visigothic Society. Discourses, Devices, and Artifacts*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 133-58.
- MATHISEN, Ralph W., “The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (ca. 300-540 CE)”, in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 35-54.
- NÉMO-PEKELMAN, Capucine, “Divine Justice and Freedom: On Canon 57 of the Fourth Council of Toledo (633)”, *Visigothic Symposium*, 1, 2017, 150-68.
- NÉMO-PEKELMAN, Capucine, and FOSCHIA, Laurent, “Introduction : Un aperçu des sources juridiques latines et grecques relatives aux Juifs du VIe au XIe siècle”, in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th–11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 7-32.
- RABELLO, Alfredo Mordechai, “The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain: Alaric the Second and His Roman Law of the Visigoths or Breviarium Alaricianum”, *Studi Vittore Colorni*, 2004, 73-101.
- RIESCO CHUECA, Pilar (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 1995.
- RIO, Alice, *Slavery After Rome, 500-1100*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ROTH, Ulrike, “Slavery and the Church in Visigothic Spain: The Donation and Will of Vincent of Huesca”, *Antiquité Tardive*, 24, 2016, 433-52.
- SAPIR ABULAFIA, Anna, *Christian-Jewish Relations, 1000-1300: Jews in the Service of Medieval Christendom*, London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.

- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José, “Cuestiones controvertidas acerca de los Judios en la Historia antigua Peninsular”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II 6, 1993, 479-527.
- SERFASS, Adam, “Slavery and Pope Gregory the Great”, *Journal of Early Christian Studies*, 14, 2006, 77-103.
- STOCKING, Rachel, “Early Medieval Christian Identity and Anti-Judaism: The Case of the Visigothic Kingdom”, *Religion Compass*, 2, 2008, 642-58.
- _____, “Forced Converts, ‘Crypto-Judaism,’ and Children: Religious Identification in Visigothic Spain”, in TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 243-66.
- SUTHERLAND, Samuel S., “The Study of Slavery in the Early and Central Middle Ages: Old Problems and New Approaches”, *History Compass*, 18, 11, 2020.
- TOCH, Michael, “Mehr Licht: Eine Entgegnung Zu Friedrich Lotter”, *Aschkenas*, 11, 2001, 465-87.
- _____, “The Jews in Europe 500-1050”, in *The New Cambridge Medieval History 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 547-70.
- _____, *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012.
- VIVES, José, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC – Instituto Enrique Flórez, 1963.
- WALTER, Sabina, “Conflicting Narratives in Late Antique Law Concerning Jews”, in FAFINSKI Mateusz, *The Past Through Narratology: New Approaches to Late Antiquity and the Early in Middle Ages*, Heidelberg, Heidelberg University Publishing, 2022, 93-106.
- WOOD, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2012.
- _____, “A Family Affair: Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain”, in FEAR, Andrew and WOOD, Jamie, *Isidore of Seville and his reception in the early Middle Ages: transmitting and transforming knowledge*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, 31-56.

**EL PREFACIO DEL *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* EN EL
CONTEXTO DE LAS RELACIONES ENTRE “JUDÍOS” Y CRISTIANOS EN
EL SIGLO VII: ANÁLISIS Y TRADUCCIÓN***

**THE PREFACE OF *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* IN THE
CONTEXT OF THE CHRISTIAN-JEWISH RELATIONS IN THE SEVENTH
CENTURY: ANALYSIS AND TRANSLATION**

**O PREFÁCIO DO *DE COMPROBATIONE SEXTAE AETATIS* NO CONTEXTO
DAS RELAÇÕES ENTRE "JUDEUS" E CRISTÃOS NO SÉCULO VII:
ANÁLISE E TRADUÇÃO**

DOLORES CASTRO**

Universidad Nacional de General Sarmiento

RODRIGO LAHAM COHEN***

*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín*

Universidad de Buenos Aires

<https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p166-183>

Resumen

Este trabajo propone, en primer lugar, un análisis del prefacio del *De comprobatione sextae aetatis*, una obra elaborada por el obispo Julián de Toledo en torno al año 686, en el contexto de las relaciones entre judíos y cristianos en el reino visigodo de Toledo. Se indagará, principalmente, en su contenido, en los intereses que motivaron su producción y en los posibles auditorios imaginados por el toledano. En segundo lugar, presentamos la traducción al español tanto del prefacio como de la oración, los dos textos que acompañan al *De comprobatione*.

Palabras clave

Julián de Toledo, Judíos, Cristianos, Reino visigodo, *De comprobatione sextae aetatis*

Abstract

This study offers an analysis of the preface to the *De comprobatione sextae aetatis*, a work written by Bishop Julian of Toledo around 686, in the context of the Jewish-Christian relations in the Visigothic kingdom of Toledo. We will examine its content, the issues that motivated its production and the possible audiences imagined by the Toledan bishop. Furthermore, we offer a translation into Spanish of both the preface and the oration, the two texts accompanying the *De comprobatione*.

Keywords

Julian of Toledo, Jews, Christians, Visigothic Kingdom, *De comprobatione sextae aetatis*

Resumo

Este artigo começa com uma análise do prefácio de *De comprobatione sextae aetatis*, uma obra escrita pelo bispo Juliano de Toledo por volta de 686, no contexto das relações entre judeus e cristãos no reino visigótico de Toledo. Investigaremos principalmente seu conteúdo, os interesses que motivaram sua produção e os possíveis públicos imaginados pelo bispo de Toledo. Em segundo lugar, apresentaremos a tradução para o espanhol tanto do prefácio quanto da oração, os dois textos que acompanham o *De comprobatione*.

Palavras-chave

Juliano de Toledo, judeus, cristãos, reino visigótico, *De comprobatione sextae aetatis*,

En la celebración del XII Concilio de Toledo, en el año 681, el rey Ervigio (680-687) pronunció ante los obispos reunidos en la basílica de los Santos Apóstoles las siguientes palabras inaugurales:

“...me presento derramando lágrimas delante de la asamblea de vuestras paternidades para que por vuestro celoso gobierno se limpie la tierra del contagio de la maldad. Levantaos, pues, os ruego, levantaos, y desatad las ligaduras de los culpables, corregid las costumbres deshonestas de los pecadores, mostrad vuestro fervoroso celo con los infieles, acabad con la mordacidad de los soberbios, aliviad el peso de los oprimidos y, lo que es más que todo esto, extirpad de raíz la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras...”¹

La asamblea episcopal, presidida por Julián de Toledo (obispo entre 680 y 690), resolvió confirmar las antiguas leyes otrora promulgadas que, en su conjunto, advertían un amplio espectro de preocupaciones en torno a las prácticas judías.² Pero, además de reafirmar la legislación heredada, Ervigio sumaría a lo largo de su reinado 28 nuevas disposiciones. De esta forma, el nuevo rey, dejando atrás las circunstancias oscuras que habían enmarcado su ascenso al poder, se presentaba ante la sociedad como un ferviente defensor de la fe y de la Iglesia.³ Es en este contexto de renovación de la política antijudía

* Fecha de recepción: 21/07/2022. Fecha de evaluación: 07/12/2022. Fecha de aceptación definitiva: 28/03/2023.

** Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Ciencias, Universidad de General Sarmiento. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8790-3821> . Dirección postal: J.M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, B1613GSW, Argentina. E-mail: dolorescastro@gmail.com.

*** Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-7747> . Dirección postal: Saavedra 15, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, E-mail: R_lahamcohen@hotmail.com .

¹ Tol. XII. La traducción es de VIVES, 1963.

² Para el texto latino de Toledo XII reenviamos a MARTÍNEZ DÍEZ y RODRÍGUEZ, 2002.

³ El reinado de su antecesor, Wamba, había finalizado en 680 en el marco de misteriosos eventos que tuvieron como resultado directo el ascenso de Ervigio al trono. De forma repentina, el por entonces rey de los godos había enfermado gravemente y, como su muerte se creía próxima, se le otorgó la penitencia y recibió la tonsura. En estas circunstancias, al parecer, Wamba habría firmado un documento en el que nombraba a Ervigio como sucesor. Aunque logró sobrevivir, el rito cristiano le impidió continuar en el trono y debió retirarse al ámbito monástico. En el Concilio XII de Toledo (681) se expusieron estos hechos

en el reino visigodo en el que se inscribe *De comprobatione sextae aetatis*, una obra que –a pedido del rey Ervigio– Julián compuso alrededor del año 686.

En este trabajo nos proponemos dos objetivos. En primer lugar, analizar el prefacio del *De comprobatione* en relación a sus coordenadas espacio-temporales. En este punto, aspiramos a reflexionar no solo en torno a su contenido, sino también a las motivaciones del texto y a sus auditorios imaginados. En segundo lugar, presentamos la traducción al español de los dos textos que acompañan al *De comprobatione*, la *oratio* y el prefacio, en el marco de un proyecto en curso destinado a preparar la traducción completa de la obra.

1. Objetivo y contenido general de la obra

La propuesta del toledano, tal como se advierte en el prefacio, consistía en desarticular a partir de las Sagradas Escrituras los errores en los que, desde un punto de vista cristiano, incurría la población judía, con el fin explícito de contener su propagación.

Pero la riqueza del *De comprobatione* se manifiesta en que, si bien reitera el conjunto de tópicos *adversus Iudaeos* ya multiseccular para tiempos de Julián, su foco está en una problemática específica sobre la cual existían escasos antecedentes en la literatura patrística: rebatir la creencia, atribuida a los judíos, la cual afirmaba –sobre la base del cálculo de los años a partir de la Creación– que la sexta edad del mundo aún no había llegado y, por lo tanto, tampoco lo había hecho el Mesías. Este énfasis especial en los cálculos realizados por los judíos le ha permitido a parte de la crítica sostener que, a diferencia de otros autores hispanos del período, Julián poseía información proveniente de ámbitos mosaicos (o conversos) sobre los cálculos en torno al fin del mundo. Ello permitiría pensar –aunque de modo aún más especulativo– en el impacto del judaísmo rabínico en la Hispania del siglo VII.

Julián estaba al tanto de los peligros que representaba el intento de establecer este tipo de sistematizaciones. En una obra posterior afirmará, siguiendo la enseñanza del Evangelio, que la fecha exacta de los eventos finales no era un conocimiento accesible al hombre.⁴ Por lo tanto, la intención de Julián en *De comprobatione* consistía en enseñar a partir de la sucesión de las generaciones –y sin recurrir a cálculos que se remontasen a la creación– que el mundo se encontraba efectivamente transitando su sexta y última edad, sucesión temporal que Agustín había desarrollado.⁵ Incluso prominentes representantes del clero visigodo como Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla habían ofrecido modelos

y se procedió a examinar la documentación. A diferencia de esta versión, relatos más tardíos –aproximadamente del siglo IX– describen a estos sucesos como una conspiración o conjura política involucrando a los más altos dignatarios políticos del reino, principalmente a Ervigio y Julián.

⁴ Nos referimos a *Prognosticon futuri saeculi* escrito en torno a 688. Véase, CASTRO, 2020.

⁵ La teoría de las seis edades del mundo, de matriz bíblica, había sido desarrollada por Agustín de Hipona, principalmente en *De ciuitate Dei*, CAMPOS, 1967. Sin embargo, Julián no había sido el primero en la Hispania visigoda en retomar el esquema agustiniano. También Isidoro de Sevilla en su *Crónica* se había propuesto adaptar la periodización a sus objetivos teológicos y pastorales, introduciendo, como han destacado, entre otros, REYDELLET, 1970 y WOOD, 2012, modificaciones respecto de su predecesor. La reelaboración isidoriana instalaba, incluso, un nuevo punto partida: a diferencia del esquema de Agustín, que tenía su comienzo en Adán, el de Isidoro desplazaba el origen a la Creación. Asimismo, el hispalense hacía uso de otros modelos que, en el pasado, se habían ocupado también de la sucesión temporal como, por ejemplo, las crónicas de Eusebio y Jerónimo. El interés en el tiempo –en la definición de las divisiones de la historia universal– conservaba, por lo tanto, su vigencia y se actualizaba en nuevos escenarios. Véase, ALLEN, 2003. Acerca de las diferencias entre Agustín y Julián, PABST, 2021. Vale aclarar que ninguno de los autores antiguos aquí mencionados hacía referencia a los cálculos judíos y allí radicaría la originalidad de Julián.

similares.⁶ Al continuar con esta tradición, Julián adaptaba, en un nuevo contexto, una práctica que exigía cautela, sabiduría y, sobre todo, un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras. Un error de cálculo podía, en efecto, conducir a las más temibles interpretaciones acerca de la consumación final y los eventos que la anticipaban.

Pero el *De comprobatione sextae aetatis* no se limita, como anticipamos, a prevenir los peligros de los cálculos sobre el fin del mundo. Se enmarca dentro del género *aduersus Iudaeos*, de extensa tradición dentro de la literatura cristiana. En la Hispania visigoda, esta línea había sido continuada, entre otros, por el obispo Isidoro de Sevilla. Su *De fide catholica contra Iudaeos* se convertiría en una obra de enorme influencia en el período, consultada y utilizada no solo por Julián, sino también por otros miembros ilustres del alto clero visigodo.⁷ También Ildefonso de Toledo destiló en sus obras y, sobre todo, en el *De virginitate*, decenas de ataques a la figura de los judíos.⁸

Julián explica, en el prefacio, que su obra está compuesta de tres libros. El primero fue dedicado a compendiar pruebas veterotestamentarias que, prescindiendo del cálculo de los años, demostraban el nacimiento de Cristo; el segundo, a la exposición de la doctrina de los Apóstoles; y el tercero, a la comprobación de que el mundo, habiendo ya transitado cinco edades, se encontraba en aquel momento atravesando la sexta.⁹ Esta última operación debía ser realizada, según Julián, no a partir del número de años, como afirmaban, según él, los judíos, sino por medio de las generaciones, como establecía la *Septuaginta*. El objetivo propuesto exigía, por lo tanto, un trabajo minucioso sobre las Sagradas Escrituras para contrarrestar las ideas procedentes de los *codices hebraici* que fomentaban, a sus ojos, la difusión del error y la ceguera. La supuesta posición que se urdía dentro de los círculos judíos no poseía, desde la perspectiva del toledano, un fundamento escriturístico sólido, puesto que la idea de un cálculo de los años a partir de la Creación, tal como buscaría demostrar en su obra, no encontraba asidero en ninguna parte del texto sagrado.

Ahora bien, la mención de los *codices hebraici* ha abierto diversos interrogantes. Lejos de especificar cuáles eran las fuentes en las que arraigaba la concepción judía mesiánica que intentaba desarticular, Julián aporta referencias imprecisas. ¿Se trataba de textos usados por las comunidades judías del reino? ¿"Hebreo" refería a la lengua o al

⁶ La pregunta por la sexta edad originó distintas respuestas e interpretaciones, especialmente relacionadas con la llegada del fin del mundo. Algunos autores, incluso, han destacado la difusión, en la Hispania de los siglos VI y VII, de ideas mesiánicas y apocalípticas dentro de un contexto general de tensión escatológica. En esta línea, Gil se refirió a una "eclosión frenética de la apocalíptica" en Oriente, cuya impronta se percibiría también en Occidente (GIL, 1977, 9-10). A la circulación de antiguas tradiciones, como el *Apocalipsis de Elías*, o de escritos inspirados en el *Apocalipsis de Zorobabel* y la difusión de las profecías de Pseudo-Methodio, agregaba el mencionado autor el supuesto avivamiento de las esperanzas mesiánicas ocasionadas por la toma de Jerusalén. Sobre estos sucesos, véase GARCÍA MORENO, 1998, especialmente sobre la literatura bizantina del siglo VII, VALLEJO GIRVÉS, 2006. Un panorama sobre el desarrollo de creencias mesiánicas y milenaristas en Hispania, en RUCQUI, 1996, 1999. Indicios hispánicos de esta conmoción anímico-escatológica se remontaban, de acuerdo con Rucquoi, al *Tractatus in Apocalipsin* de Apringio de Beja (c. 530-40), en el cual el obispo interpretaba los *saecula saeculorum* como *mille annos*. Sobre Apringio véase también GONZÁLEZ SALINERO, 1999. En torno a las seis edades del mundo a la luz de los cálculos judíos, véase también ROTH, 1986.

⁷ Sobre esta obra remitimos al exhaustivo análisis de DREWS, 2006. Véase también GONZÁLEZ SALINERO, 2020. Cfr. LAHAM COHEN, 2010.

⁸ Sobre Ildefonso y los judíos, con énfasis en el *De virginitate*, remitimos al reciente trabajo de CASTRO y LAHAM COHEN, 2021, en el cual también se recopila la bibliografía previa.

⁹ De compr. sextae aetatis, praef., 82-89: "*Tres, inquam, huius operis libros de hac quaestione confectos, ideo sub hac discreatione distinximus, quia sic nobis melius visum est, ut cum talibus non primum de hac ipsa annorum quaestione agatur, antequam per vera diuinorum signa uel indicia Prophetarum, adiunctis quoque novi Testamenti dogmatibus, eorum falsitas detegatur, et sic in postmodum ad sextae aetatis comprobationem liber transeatur*".

pueblo? ¿Eran ideas que provenían de un judaísmo ya rabinizado? ¿No es posible pensar que eran ideas de grupos cristianos minoritarios adjudicadas a los judíos? Por último, no menos importante, ¿conocía el auditorio imaginado por Julián estas nociones? Intentaremos responder a estas preguntas en el apartado siguiente. O, tal vez, siendo más realistas, reflexionar sobre las implicancias de estas dudas.

2. Judíos, cristianos y el fin del mundo en la Hispania del siglo VII

El prefacio del *De comprobatione* deja entrever, como adelantamos, algunas cuestiones centrales no solo para la historia de la Península Ibérica, sino también para el desarrollo del judaísmo diaspórico. Más adelante presentaremos el texto en detalle y analizaremos varios de los tópicos *adversus Iudaeos* incluidos en él. Pero ahora pondremos el foco en uno de los aspectos más debatidos, no solo del prefacio, sino de toda la obra:

“Diré, pues, que la podredumbre de los miembros que ha de evitarse son las lenguas de los judíos, que piensan que Cristo, el Hijo de Dios prometido por la ley, aún hasta ahora no ha nacido y esperan a otro que ha de presentarse, mientras parlotean objeciones pestilentes, de que el supuesto cómputo de los años desde el inicio del mundo, según los códices hebreos, llega por ahora a la quinta edad del siglo y que por ahora no ha venido Cristo, que creen que viene en la sexta edad del siglo.”

(...)

“En este se demuestra asimismo que las pasadas cinco edades del siglo no deben ser distinguidas en años, sino en el límite prefijado de las generaciones y, al mismo tiempo, allí se expone por completo que, respecto de esta diferencia de años, que existe entre los códices hebreos y los nuestros, no deben seguirse los libros de la versión hebrea, sino los códices de los Setenta intérpretes, a los cuales la autoridad de muchos condujo hacia la fe.”

En primer lugar, es claro aquí que Julián se refiere a adversarios contemporáneos. Existen, en ese sentido, marcas temporales incuestionables. Las referencias en presente, sin ambigüedades que pudieran hacernos pensar en judíos bíblicos, no siempre se verifican en la literatura *adversus Iudaeos* y en el caso del *De comprobatione* se reiteran en el resto de la obra. En principio, aunque esto puede ser debatible, la impresión es que Julián está pugnando contra “judíos” contemporáneos y no utilizándolos como un mero modelo para dirimir cuestiones teológicas con otros grupos cristianos. Porque si bien es cierto que diversos padres de la Iglesia apelaron a la figura de los judíos como efigies para atacar enemigos doctrinales o alinear a la propia feligresía, en este caso no se perciben –al menos el texto y el contexto no permiten adivinarlo– grupos cristianos impulsando las creencias que Julián atribuye a los “judíos”. Aceptamos, sin embargo, que la hipótesis de una disputa intracristiana es imposible de desechar, aunque aún más difícil es comprobarla.

Ahora bien, ¿quiénes son los “judíos” de los que habla Julián? ¿Son judíos o son cristianos que habían sido convertidos forzosamente desde el judaísmo? Aquí entra a tallar el debate en torno a los alcances de la conversión masiva de los judíos bajo el rey Sisebuto, alrededor del 616, y de las posteriores medidas visigodas para sostener y aumentar las conversiones. No es materia de este artículo, pero es sabido que tanto las leyes visigodas como los concilios ecuménicos reconocen tácitamente y, en ocasiones, explícitamente, la supervivencia de judíos que no habían pasado por el proceso de conversión incluso avanzado el siglo VII. El problema, tal como ha detectado la crítica, es que en muchas oportunidades la normativa menciona a “judíos”, pero en realidad está

hablando de cristianos con pasado judío¹⁰. En este sentido, cuando Julián dice judíos, ¿en qué sector está pensando? Vale la pena aclarar que aquí nos referimos al grupo al que alude Julián cuando dice “judíos” y no a su auditorio imaginado, el cual puede coincidir o no con los “judíos”.

Gran parte de los/las especialistas han sostenido la idea –basada en una fuente tardía, la *Chronica* de 754– de que el mismo Julián era de origen judío (en realidad hijo de conversos). De hecho, García Moreno¹¹ atribuye el conocimiento de los cálculos a los “orígenes familiares” del autor. Recientemente Céline Martin¹², basándose en otros elementos, también ha relacionado el supuesto origen judío de Julián con su posición frente al judaísmo, los judíos y los conversos. En su trabajo, y en relación a los conflictos identitarios de Julián, puso en duda la posibilidad de obtener información concreta, a partir de sus textos, sobre los judíos de su tiempo. Por nuestra parte, preferimos no ponderar el supuesto origen de Julián al momento de explicar su motivación para escribir *De comprobatione*, aunque tampoco podemos descartar las hipótesis recién mencionadas.

Pero dejemos aquí los debates en torno a la familia de Julián. Apartemos, también, las controversias sobre si obtuvo información de los cálculos a través de judíos o de cristianos con pasado judío. Imaginemos, para simplificar, que sus informantes eran judíos o que habían sido judíos. Pero ¿qué tipo de judíos? ¿Judíos rabínicos?

Tal como es sabido, en los últimos decenios –si bien estas tesis tenían antecedentes más tempranos¹³– se ha insistido en que los procesos de rabinización de Palestina y de Mesopotamia fueron más graduales de lo que se creía.¹⁴ Así como se reformuló el proceso de rabinización en tales regiones, también se comenzó a dudar de la rápida rabinización de la Diáspora. Si bien para el siglo IX es claro que regiones como Italia e Hispania ya habían recibido una fuerte (y verificable) influencia rabínica, los siglos VI y VII son difíciles de analizar dada la ausencia de fuentes.

En el caso de Hispania, la no supervivencia de textos producidos por judíos en toda la Antigüedad Tardía representa un problema casi insalvable. Textos contra judíos como aquellos ya mencionados de Isidoro de Sevilla o Ildefonso de Toledo no aportan información sobre el tipo de judaísmo del período. Ni siquiera piezas con pretensiones históricas como la *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* o la *Chronica*, ambas de la pluma de Isidoro, aportan datos sobre judíos concretos más allá de algunos hitos excepcionales como la conversión dictaminada por Sisebuto. Tampoco textos como la *Historia Wambae regis* o la *Insultatio Galliae* del propio Julián nos proveen elementos para juzgar qué tipo de judaísmo existía en Hispania.

Tal como se ha advertido en reiteradas ocasiones, es la ley visigoda –tanto secular como religiosa– la que se suele utilizar para imaginar al judaísmo (o a los cristianos provenientes del judaísmo). Sin embargo, estas no solo poseen las limitaciones propias de las fuentes legales, sino que también exhiben exclusivamente el punto de vista cristiano y, en definitiva, no ofrecen información sobre la fisonomía del judaísmo del período.

Lamentablemente ni la arqueología¹⁵ ni la epigrafía permiten esclarecer el

¹⁰ Sobre este problema véase, entre otros, CORDERO NAVARRO, 2000 y LAHAM COHEN y PECZNIK, 2016.

¹¹ GARCÍA MORENO, 1998, 254.

¹² MARTIN, 2020.

¹³ LAHAM COHEN, 2021.

¹⁴ La bibliografía sobre este aspecto, a pesar de su carácter relativamente reciente, es imposible de resumir. Valga como un ejemplo de la actualidad del tema el libro de MCDOWELL, NAIWELD Y STÖKL BEN EZRA, 2021. Enfocado en la Diáspora Mediterránea y, enfatizando la ausencia de una temprana rabinización, KRAEMER, 2020.

¹⁵ La basílica/sinagoga de Elche es –más allá de una cantidad ínfima de artefactos y monedas– el único vestigio arqueológico del judaísmo visigodo, siempre y cuando, claro, se la considere una sinagoga.

panorama. Si bien algunas inscripciones post-visigodas dan cuenta de la existencia de rabinos¹⁶ y del avance tanto del hebreo como del nombre bíblico, la evidencia para el período visigodo es mínima. Es cierto que, tanto en términos lingüísticos como onomásticos, la Hispania posterior al siglo V evidencia presencia de hebreo –si bien básicamente fórmulas– y de nombres bíblicos.¹⁷ No obstante, consideramos que la evidencia es muy limitada como para realizar afirmaciones categóricas.

Esto nos vuelve a llevar al prefacio y a dos palabras empleadas por Julián que han hecho correr mucha tinta: *codices hebraici*. No solo refiere a los códigos hebreos, sino que los contrasta, tal como vimos en el segundo pasaje citado, con la *Septuaginta*.

Ahora bien –y aquí está el meollo de la cuestión– ¿qué eran exactamente tales códigos hebreos? ¿Estaban escritos en hebreo o la referencia a lo hebreo no es lingüística sino una apreciación de corte étnico? Si bien autores como Campos¹⁸ no dudaron en afirmar que los textos que circulaban “entre niños y jóvenes judíos, no eran otros sino los códigos talmúdicos, los cuales habían sido traídos a Occidente por los propios hebreos”, otras posturas adoptaron perspectivas más matizadas. Vale aquí recuperar las posiciones de David Wasserstein¹⁹ y Carlos Del Valle²⁰, quienes han discutido en extenso sobre la temática. Wasserstein había afirmado, en línea con una parte importante de la historiografía, que los judíos de la Hispania visigoda desconocían el hebreo. Para ello se apoyaba en la limitada evidencia disponible, básicamente en la epigrafía. Reconocía, sí, que los judíos manejaban algunas palabras (*Shalom*, por ejemplo), las cuales aparecían en los (escasos) epitafios del período, en línea con lo observado en regiones con mayor cantidad de inscripciones, como Italia.

Del Valle respondió a esta posición y uno de sus núcleos fue, precisamente, la referencia de Julián a los “códices hebreos”. Para el autor no solo era claro que los judíos dominaban el hebreo dado que leían los mentados códigos, sino que estos no eran solo textos bíblicos. Para ello, refería, entre otras cosas, a un pasaje (*De comprobatione* 1.2) donde Julián decía que no se embarcaría en ninguna discusión que no involucrara las Sagradas Escrituras.²¹ Para confirmar la existencia de textos en hebreo leídos exclusivamente por judíos Del Valle también mentaba diversas leyes visigodas que prohibían la tenencia y lectura de *libri Iudaeorum*.

Pero Del Valle no creía en una influencia rabínica –al menos no directa– porque, afirmaba, la cuenta que Julián atribuía a los judíos difería de aquella registrada en el Talmud de Babilonia²². Queremos resaltar esta última apreciación porque posee implicancias importantes, estemos o no de acuerdo con ella. En sus palabras: “Por lo que es igualmente razonable y fundado admitir que los judíos españoles desarrollaron una cultura y una literatura hebrea autóctonas”.²³ Esta búsqueda de una especificidad en el judaísmo hispano es, sin dudas, valorable porque aspira a evitar proyectar acriticamente

Precisamente en los últimos años ha aumentado la cantidad de especialistas que han bregado por identificar el edificio como una sinagoga. BAR-MAGEN NUMHAUSER (2021, 800-804), por ejemplo, considera que el edificio fue empleado como sinagoga hasta ser convertido en iglesia hacia fines del siglo VII. En el mismo trabajo de Bar-Magen Numhauser (2021) se puede hallar un estudio profundo y reciente sobre el edificio.

¹⁶ BAR-MAGEN NUMHAUSER, 106-111.

¹⁷ BAR-MAGEN NUMHAUSER, 2021, 163-165.

¹⁸ CAMPOS, 1967, 303.

¹⁹ WASSERSTEIN, 2002.

²⁰ DEL VALLE, 2003.

²¹ “En verdad es muy necia esta cuestión, que no procede del arcano de las leyes. Por lo tanto, así pacíficos y desarmados deben ser considerados, puesto que no empuñan las armas de las Escrituras, sino que proponen injusticias del antro de su malicia”.

²² DEL VALLE, 2003, 187.

²³ DEL VALLE, 2003, 187.

realidades de otras regiones. Sin embargo, encontrar la especificidad es muy difícil cuando no poseemos fuentes que la confirmen y el caso de Julián es, como estamos viendo, muy limitado como para realizar afirmaciones taxativas.

Ahora bien, volviendo a lo anterior, ¿qué encontramos en la literatura rabínica en relación al cómputo que Julián atribuye a los judíos? Del Valle, como anticipamos, pone de manifiesto que si bien el *Talmud* emplea cómputos, estos no coinciden exactamente con el planteado por Julián. Algunos autores han destacado, de hecho, el papel menor desempeñado por la creencia del milenio sabático en la escatología judía de la época.²⁴ Gil²⁵ fue muy claro al demostrar que la defensa de Julián parece haber desconocido o confundido los números ofrecidos por los judíos. Albert, recientemente, insistió también en este aspecto.²⁶

Ciertamente, es difícil creer que los judíos hayan tenido un solo cómputo sobre el fin del mundo. En primer lugar porque solo tenemos, para el período, la voz de Mesopotamia –y esta es una voz rabínica– dado que el tema es tratado en el *Talmud de Babilonia*. Pero incluso en tal obra (*b. Sanedrín* 97a; *b. Avoda zará* 9a, por ejemplo) se ponen de manifiesto las discusiones entre rabinos sobre los tiempos del mundo. Es cierto que, como afirma Julián, los diversos cálculos realizados por tales rabinos se basan en años y no en generaciones. No obstante, el texto talmúdico no habla de sexta edad sino de tres ciclos de dos mil años: caos, Torá y mesías.²⁷ Insistimos, sin embargo, en que el propio entramado rabínico muestra matices que podrían interpretarse en línea con lo que afirma el toledano. Y no debemos olvidar, insistimos en esto, en que no es imposible pensar en lecturas judías –y no rabínicas– diversas.

Pabst²⁸ recientemente volvió sobre la idea de Del Valle, al considerar la posibilidad de una interpretación específica del judaísmo hispano sobre el fin del mundo. Más aún, el autor consideró que el énfasis en la sexta edad –insistimos, de claro cuño agustiniano y con ecos posteriores en la Patrística–²⁹ podría ser el efecto de ideas judías cultivadas en el ambiente converso. La idea es verosímil pero no debemos descartar la posibilidad de que quien haya adaptado la información proveniente desde ámbitos judíos (o conversos) haya sido el propio Julián. Tampoco se puede descartar, como ya anticipamos –aunque esto es más inverosímil– una disputa intracristiana donde Julián haya continuado la tradición agustiniana sobre el fin de los tiempos y, para fortalecerla, haya construido un adversario judío.

Más allá de los detalles en torno a cómo eran los cómputos, vale resaltar –como hemos anticipado en línea con gran parte de la crítica– que existían expectativas milenaristas entre los judíos, las cuales se habían atizado con la conquista sasánida de Jerusalén en 614. Textos judíos del siglo VII producidos en Palestina como *El Apocalipsis de Zorobabel* manifiestan esa tensión mesiánica, aunque, nuevamente, debemos ser cautelosos en relación a proyectar realidades de otras regiones a Hispania.

Es cierto, también, que Julián escribe, dentro de un lapso aproximado de dos años, dos obras profundamente involucradas con la escatología y los días finales. Se deja entrever así la existencia de una preocupación que, en última instancia, debía resultar

²⁴ Véase, por ejemplo, LANDES, 1988, 172.

²⁵ GIL, 1977, 86-88.

²⁶ “This is a poor harvest indeed. Apparently, either the Talmud was still unknown in Spain, or the Jewish arguments were borrowed either from a long tradition of oral midrashim or from some lost collection of the latter”. Albert, 2022, 60.

²⁷ Este aspecto fue muy bien explorado por GIL, 1977, 79-88.

²⁸ PABST, 2021.

²⁹ Campos (1967) no solo puso en evidencia las incrustaciones de textos agustinianos en el *De comprobatione* sino también de Jerónimo, Tertuliano, Epifanio e, incluso, los más tardíos, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla.

familiar a una audiencia que, además, podemos pensar poseía el conocimiento necesario para comprender de cálculos y de tradición bíblica. No podemos descartar tampoco un interés del metropolitano por elaborar recursos pedagógicos que hayan podido servir para desarticular este tipo de creencias que, valiéndose de números, podían llegar a cuestionar la existencia misma de Cristo. Precisamente, autores como Albert³⁰ han destacado el papel que diversos acontecimientos desempeñaron en el crecimiento del fervor escatológico en las últimas décadas del siglo VII.³¹ En este sentido, la crisis económica, la irrupción de la plaga, la conquista persa en Oriente y, especialmente, el establecimiento de los árabes en el norte de África fueron importantes factores que contribuyeron a extender la preocupación y la incertidumbre entre la población del reino. A partir de un exhaustivo análisis del uso de la Biblia en *De comprobatione*, el autor señala, además, el carácter práctico y heterogéneo de la obra, cuyo propósito habría sido la predicación y la enseñanza de cara a los múltiples frentes que amenazaban la integridad y el afianzamiento del cristianismo tanto en la península como en el orbe cristiano en general.³²

Retornemos ahora al debate en torno a las lenguas conocidas (y empleadas) por los judíos visigodos en la época de Julián. González Salinero³³ realizó un análisis tanto de la normativa visigoda sobre textos judíos (y conversos) como sobre los pasajes de Julián de Toledo que aquí nos convocan. El autor duda, en primer lugar, de la imposición del rabinismo en la Hispania del período, aunque no niega que algunas tradiciones pudieron circular oralmente.³⁴ Por otra parte y en línea con Wasserstein y gran parte de la crítica, considera improbable que los judíos visigodos escribieran y leyeran textos en hebreo. Concluye, entonces, que la referencia a *codices Hebraici* no necesariamente implica que estuvieran escritos en hebreo sino, más bien, que pertenecían a los judíos.³⁵

Más allá de las discusiones, la referencia de Julián a los *codices hebraici* posee múltiples implicancias que nos obligan a pensar no solo en la interacción entre judíos y cristianos en el período visigodo, sino también en la propia fisonomía de las comunidades judías locales y su vinculación con fenómenos centrales del judaísmo en la Antigüedad Tardía como los procesos de judaización, hebraización y rabinización. Nos obliga a pensar también en el modo en el que interactuaron los judíos con aquellos cristianos de pasado judío y, también, con los cristianos sin antecedentes mosaicos. No es este el espacio para ofrecer respuestas categóricas –lo haremos, esperamos, en una publicación futura– pero sí para poner frente al lector/a las posibles hipótesis en torno a estos problemas.

Antes de volcarnos de lleno al análisis del prefacio, es pertinente mencionar el auditorio imaginado por Julián para su obra. Porque un aspecto es dirimir si la

³⁰ ALBERT, 2022.

³¹ El autor hace especial hincapié en las discusiones escatológicas procedentes de las obras de Pseudo-Methodio y del ya mencionado libro de Zorobabel, ambas elaboradas en el marco de las derrotas en manos de los árabes en el Este y del ascenso de la religión islámica (Albert, 2022, 48 y ss).

³² ALBERT, 2022, 49.

³³ GONZÁLEZ SALINERO, 2014.

³⁴ En una línea similar, DREWS, 2006, 121: “It is improbable that the whole Talmud had reached Spain by the Visigothic period; only in the second half of the 8th century Natronāi Ben Habibaï is said to have come from Babylonia to the Iberian peninsula, where he would have dictated the Talmud to his disciples from memory. Schubert dates the reception of talmudic literature in western Europe only to the 10th century. However, isolated rabbinic traditions may have reached the west already before that time.”

³⁵ GONZÁLEZ SALINERO, 2014, 202-203. Esta última tesis es verosímil, sin duda, pero, entendemos, no permite descartar la idea de que los famosos códices hubiesen estado escritos en hebreo. Es cierto que la epigrafía no muestra dominio del hebreo, pero también es cierto que la evidencia es muy limitada. Por otra parte, la expresión *hebraicae translationis libri* parecería, aunque esto también es debatible, referir a la lengua hebrea y no al grupo. Vale aclarar, sin embargo, que aunque Julián hubiera mentado efectivamente textos en hebreo, no podríamos concluir que aquello realmente sucediera.

información que presenta proviene de judíos o de cristianos, pero otra es saber cuál era el objetivo del texto. El editor, Hillgarth³⁶, no dudó y consideró: “The aim of the work is to convince the Christian reader of the falsity of the Jewish claims”. Afirmaba ello por diversos motivos: la naturaleza retórica del texto, la probable ausencia de esperanzas, por parte de Julián, de convertir judíos y la imposibilidad de animarlos a utilizar el Nuevo Testamento, e incluso la *Septuaginta*, para debatir. Si bien acordamos con un auditorio cristiano para el texto, existen aspectos que deberían ser afinados. En primer lugar, ¿quiénes eran los cristianos que estaban al tanto del supuesto cómputo judío? ¿Todos? ¿Aquellos que habían sido convertidos forzosamente desde el judaísmo? ¿Pensó el texto para la elite visigoda o existían debates cotidianos entre judíos y cristianos en los que estos empleaban los cálculos sobre los tiempos del mundo para rebatir la llegada del mesías?

Recientemente, Pabst³⁷ se ha inclinado hacia la idea de que Julián habría pensado el texto teniendo en mente las posiciones de los cristianos con pasado judío, sector en el que se sostendrían los cálculos contra los que él discute. Para Pabst, de hecho, cuando Julián dice “judíos” está refiriendo a tal grupo. Además, sostiene que, más allá de las críticas a los conversos y a sus ideas, los destinatarios últimos de Julián serían los cristianos sin antecedentes judaicos. También Albert retomó esta problemática y consideró que el público de Julián, de carácter amplio, se componía en su mayoría de cristianos, convertidos o no³⁸.

Dentro de este abanico de interpretaciones, acordamos con un auditorio cristiano, pero creemos que se debe problematizar tanto el origen de los cálculos narrados por Julián como el rol de los cristianos con pasado judío en su auditorio imaginado. Dejaremos para una investigación futura estos aspectos. Pasemos, ahora sí, al análisis específico del prefacio.

3. El prefacio

En el prefacio, cuya traducción presentamos a continuación, Julián de Toledo desarrolla el objetivo de su obra, el temario principal y la organización interna. Allí también incluye la dedicatoria al rey Ervigio, un indicio del estrecho vínculo que en esos tiempos unía a la Monarquía y a la Iglesia visigodas.

Eran, de hecho, prácticas frecuentes en la época tanto el envío –en ocasiones por previo encargo– como la dedicación de obras y tratados a prominentes figuras religiosas y políticas. Más allá del contenido estricto de estos documentos, en su mayoría teológico, la circulación en el seno de las elites constituía un poderoso mecanismo de alianza, legitimación y reconocimiento. Destinatarios y remitentes se entrelazaban forjando un sistema de conexiones basado en la palabra escrita –y bíblica– a través del cual se intercambiaban ideas y se identificaban como miembros de una misma elite. La difusión de escritos entre obispos, y entre reyes y obispos, no solo era un signo de pertenencia, sino un mecanismo de construcción de un discurso y de una creencia que emanaba de los sectores más poderosos del reino.

También era habitual que estas obras estén acompañadas de prefacios o escritos preliminares anunciando dedicatorias, descripción de objetivos y distribución de temas a tratar.³⁹ Estos textos se enmarcaban en fórmulas y *topoi* que tomaban especial relevancia para una audiencia específica la cual (re)conocía estas marcas e incluso las esperaba. La

³⁶ HILLGARTH, 1976, lxvi.

³⁷ PABST, 2021.

³⁸ ALBERT, 2022, 54.

³⁹ Sobre prefacios y convenciones literarias, véase JANSON, 1964.

declaración de humildad, la mención del encargo y, por consiguiente, su dedicación, entre otros ejemplos, constituían algunas de las convenciones literarias que estructuraban este tipo de textos.⁴⁰

Tanto en la *oratio* como en el prefacio Julián apela, como anticipamos, a un vocabulario esencialmente antijudío y se posiciona a la cabeza de una empresa defensiva que buscaba proteger, en su lógica, a una Iglesia amenazada por el “contagio pestilente” representado por la creencia judía. La terminología militar y médica se combinan, anticipando el contenido y el tenor general de su obra:

“Los médicos experimentados, cuando una herida serpentea en alguna parte cuerpo, suelen impedir el desarrollo de la herida con el hierro y, en primer lugar, amputar desde la raíz las podredumbres purulentas, antes de que la úlcera afectada infecte las partes sanas. Desde aquí y para que la zona de la herida no alcance los miembros sanos, siempre se da preferencia al procedimiento de la incisión. Y, en efecto, el contacto con la herida no puede producir la causa de la salud. Pues a donde sea que se aproxime, da lugar a la herida. Y si no es escindida antes por la mano del experto, tras haber infectado todos los miembros, origina una ocasión de muerte.”

Y continúa:

“Mientras temes que los pueblos que Dios te confió sean alcanzados por una ruina letal, piensas en una clase beneficiosa de incisión, por la que aquellos que deben ser salvados, por medio de tu curativa dedicación, sean capaces de evitar la toxina destructiva de los miembros inservibles y la superficie insanable de purulenta turbiedad. Por esta causa ordenas que me dedique al cuidado de los miembros hasta ahora sanos, para que en ningún momento caigan en los reveses de la enfermedad: para que sea amputado el error antes de que provoque una ocasión de peligro.”

Así como el médico experimentado impedía –amputando de raíz las partes putrefactas del cuerpo– la propagación de una herida mortal, el obispo y el rey eran los responsables de evitar el contagio y la infección en el interior del cuerpo social. La herida o el error debían detectarse antes de que los miembros sanos sean alcanzados por ella y esta es la tarea que asume Julián, encomendado por el rey Ervigio. De este modo, el obispo se presenta como el protector de la *ecclesia*, principal baluarte contra el peligro que significaba la proliferación de creencias contrarias a la fe y a la Iglesia católica. Y, el error por excelencia –o, en otras palabras, “la podredumbre” a la que alude Julián y cuya propagación se propone erradicar– se identificaba con “las lenguas de los judíos” y sus “objeciones pestilentes” que se negaban a reconocer la venida de Cristo.

El “judío” era asimilado al enfermo cuya herida contagiosa amenazaba con extenderse por toda la sociedad. El obispo, al experto capaz de detener el peligro que esto representaba. Y, como el médico, también el prelado contaba con un instrumental propio

⁴⁰ En este sentido, también el prefacio de Julián sigue los parámetros convencionales dotado de las típicas demostraciones de obediencia y humildad. Se advierte, en primer lugar, la fórmula típica en la que introduce y anuncia a su destinatario principal: “Al célebre y glorioso, venerable señor, rey Ervigio; Julián, humilde servidor vuestro”. Más adelante, además, hace explícito el pedido previo del monarca, introduciendo el dilema de cumplir con lo exigido y considerarse indigno de tamaña tarea (“Contra este, digo, detestable error de la impiedad y manifiesta ceguera, la augusta cabeza y serena mente de tu Alteza ordena que yo responda brevemente en un corto libro. Pero yo, consciente de mi propia incompetencia, declinaría el peso de la carga que me impusisteis, si no advirtiera que mi silencio predispondría la pérdida de las almas, sobre todo, no queriendo declarar, lo cual es negar, que la fe es una y la misma”). Aún así, como es de esperar, el obispo acepta el desafío, pues considera que las consecuencias de su silencio podían ser incluso más devastadoras.

para dar batalla: las Sagradas Escrituras y los escritos de los Padres. Una batalla pastoral que se propone principalmente el afianzamiento y consolidación de la fe en el interior de la comunidad cristiana del reino. En este contexto, el uso del vocabulario bélico le permite a Julián construir un enemigo, un *otro*, en el que depositará el origen de las ideas erróneas cuya extensión buscará impedir:

“Así pues, es conveniente que sus bocas, inmundas de envejecimiento carnal, sean confinadas primero por la espada del Antiguo Testamento: luego, golpeadas por el fuerte y nuevo puño del Evangelio, que lleguen al libro tercero de la disputa, en la cual reconozcan también la sexta edad del siglo y comprendan que Cristo nació en esta.”

La construcción de este “enemigo” se completaba con una serie de epítetos que desde antiguo eran utilizados para referirse a los judíos; encontramos desplegadas a lo largo del texto las ya tradicionales alusiones a la ceguera, la inmundicia, la falsedad, la malicia y el error de impiedad. A estas se agregaba, como vimos, un conjunto de calificativos prestados del vocabulario médico que asimilaban la creencia judía con la infección, la podredumbre y el contagio.

Ahora bien, el uso de este tipo de lenguaje metafórico –asimilando el contagio a la transmisión de ideas consideradas erróneas y de herejías– contaba con antecedentes claros dentro de la literatura cristiana: entre otros, Agustín de Hipona –por ejemplo, en su catálogo *De haeresibus*–⁴¹ o, más próximo a Julián, Isidoro de Sevilla. En ambos podía rastrearse un repertorio terminológico que equiparaba el error teológico a una enfermedad infecciosa. Para el Isidoro de *Etimologías*, el contagio era asimilable a la peste, y aclaraba que cuando esta se apoderaba de una persona, se extendía rápidamente a muchas. Agregaba, además, que ‘contagio’ procedía de ‘tocar’, porque contamina a quien toca (IV.vi.17-18). En otra parte de la obra, evocando las palabras de Ambrosio de Milán, explicaba también que la herejía como la hidra crecía de sus propias heridas (XI.iii.35).

Este conjunto de locuciones evocaba desorden desde el punto de vista de la integridad del cuerpo, del cuerpo místico de Cristo, es decir, la Iglesia, conformada por todos los cristianos. Desde los primeros tiempos del cristianismo, incluso, el cuerpo adquirió protagonismo, pues era considerado, al mismo tiempo, vector del pecado y del vicio, pero también vehículo de la salvación. La Encarnación y el cuerpo de Cristo se convirtieron en el foco de las prácticas y representaciones rituales. En este sentido, la idea de una intervención en el cuerpo no era ajena a una Iglesia que, además, se concebía a sí misma como madre y esposa de Cristo, definiendo la posición privilegiada que caracterizaría al clero, a los hombres distinguidos responsables de su gobierno. Era misión de este selecto grupo cuidar el cuerpo, protegerlo y preservarlo.

En el prefacio, como ya adelantamos, Julián asume una función principalmente pastoral. Se presenta ante el público como el portador de la verdad y de la pericia, es decir, de las armas necesarias para prevenir que el error crezca entre los miembros sanos de su comunidad. El obispo es el custodio, el protector, en definitiva, el buen pastor. A este no le corresponde la huida ni el silencio, sino aplicar el remedio y evitar el contagio con la “espada” del Antiguo Testamento y el “puño” del Nuevo. Al recordar la reprimenda del profeta a los pastores que fallaron en la protección de la casa de Israel (Ez. 13,5), Julián se erige en la defensa de la tradición, de la unidad testamentaria, es decir, en custodia del legado escriturario y bíblico. Descifrar las verdades bíblicas, por lo tanto, exigía la orientación de un experto y la implementación de prácticas e instrumentos específicos que permitan asir todas las profundidades del mensaje revelado. Llevar este mensaje a la población, al conjunto de los fieles, era una tarea primordial y urgente en un

⁴¹ *De haeresibus*, c. LXIX, (ca. 428).

contexto en el que, como vimos, otras creencias y fuerzas desestabilizadoras desafiaban la cristiandad.

A la hora de utilizar las Sagradas Escrituras, la elección de un texto bíblico en particular implicaba una decisión en la que intervenían condiciones e intereses diversos. Además de las distintas versiones y traducciones que circulaban en el período, no existía una única normativa que indicara a las iglesias del orbe cristiano cuál de todas las ediciones disponibles debía ser utilizada. Es cierto que los textos jerónimianos ganaban en aceptación conforme el paso del tiempo, pero su utilización en la práctica tampoco era exclusiva: en ocasiones los manuscritos bíblicos podían incluir fragmentos de distintas versiones o también se utilizaban fuentes secundarias donde la procedencia de la cita bíblica se desconocía. Recordemos también que no todos los libros bíblicos circulaban en todas las iglesias, pues la Biblia en aquel entonces no constituía un volumen compacto como se lo conoce en la actualidad. Los autores, además, pocas veces indicaban de forma explícita la versión que utilizaban; en cambio, para introducir una referencia al texto sagrado se valían de fórmulas discursivas que apelaban de modo general a las Escrituras o bien a una determinada personalidad bíblica como, por ejemplo, profetas o patriarcas.

En *De comprobatione*, en cambio, Julián sí hará explícita –ya en el prefacio– su elección, indicando que la demostración de la sexta edad debía realizarse sobre la base del texto de la *Septuaginta*.⁴² Con este término, recordemos, se hacía referencia a la traducción griega de la Torá hebrea, una traducción que, según la leyenda, había sido consumada por setenta y dos *interpretes*, divinamente inspirados, en la Alejandría del siglo III a.C.

¿Por qué, entonces, la *Septuaginta*? Eran conocidas en el período las discrepancias entre esta versión del Antiguo Testamento y el texto hebreo masorético, en especial –y para interés de Julián– con respecto a los años de las generaciones.⁴³ En ella descansará el cómputo que el propio Julián ofrece en el Libro III para demostrar, como anticipamos, que la sexta edad del mundo ya había comenzado.⁴⁴ Asimismo, esta elección se amparaba en la autoridad de Agustín, quien había asentado ya el enorme valor del texto bíblico en cuestión.⁴⁵

En su composición Julián combina conocimiento patrístico y erudición bíblica. Actualiza enunciados otorgándoles nuevos sentidos que difunde en nuevos auditorios. Proporciona herramientas y saberes, maneja los tiempos, en particular los tiempos de una Iglesia que pretendía erigirse como la principal defensora de la doctrina cristiana. En esta operación, la elección del texto bíblico constituía el punto de partida fundamental, pues sostenía todo el edificio argumentativo del toledano. Como demostrará a lo largo de su obra, ningún testimonio escriturario sustentaba la creencia atribuida a los núcleos judíos, como tampoco lo hacía el uso de cálculo alguno. La misión de Julián consistía, pues, en

⁴² De compr. sextae aetatis, praef., 71- 78: “Vbi etiam et praeteritae aetates saeculi quinque, non in annis, sed in praefixo generationum limite distinguendae monstrantur, simulque et illic necessario perdocetur, ut pro hac diuersitate annorum, quae inter Hebraeos et nostros codices inuenitur, non Hebraicae translationis libri, sed Septuaginta interpretum codices sint sequendi, quos in fidem plurimorum auctoritas traxit”.

⁴³ LANDES, 1988, 151.

⁴⁴ Un estudio exhaustivo sobre el uso del texto bíblico, en CAMPOS, 1967 y PABST, 2021.

⁴⁵ Es el propio Julián el que citará sus palabras en Libro III del *De comprobatione*: “In libro enim quinto decimo Ciuitatis Dei sic dicit: ‘Merito creduntur septuaginta interpretes accepisse propheticum spiritum, ut, si quid eius auctoritate mutarent atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc diuinitus dictum esse dubitaretur’. De quibus etiam adhuc sic idem uir in octauo decimo libro eiusdem operis replicat, dicens: ‘Cum fuerint et alii interpretes, qui ex Hebraea lingua in Graecam sacra illa eloquia transtulerunt, hanc tamen, quae Septuaginta est, tamquam sola esset, sic recipit ecclesia, eaque utuntur Graeci populi Christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant. Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est, quod ecclesiae Latinae tenent’”. Acerca del uso bíblico en *De comprobatione*, véase ALBERT, 2022.

proteger a la *ecclesia*, es decir, a los fieles bautizados y unidos por la fe. A estos demostraba el obispo que no debían caer en la desesperación ni en cálculos impacientes: la guía del clero y del rey, elegido por Dios para gobernar en la tierra, era, en la lógica del toledano, quienes debían acompañar el tránsito del hombre por la ciudad terrestre.

4. Traducciones⁴⁶ (Inés Warburg)

Oración

Me acercaré a ti, Señor, en la humildad de mi espíritu. Te hablaré porque me diste mucha esperanza y seguridad. *¿Quién se levantará conmigo contra los maliciosos? ¿O quién estará junto a mí contra los que profieren la iniquidad* (Psal. 93, 16), si tú no me ayudas, Señor? Tú, pues, hijo de David, que tras revelar el misterio viniste a nosotros en carne, abre por el clavo de tu cruz los secretos de mi corazón, enviando a uno de los serafines, por el cual aquel carbón ardiente puesto bajo tu altar (Isai. 6, 6) depure mis labios de la inmundicia, despeje mi mente, proporcione la materia del discurso, a fin de que mi lengua, que por la caridad sirve a la utilidad de los prójimos, no exhale ocasión de error, sino que haga resonar sin fin el pregón de la verdad. Mientras tanto, Dios Dios mío, ilumina mi corazón con aquella llama inextinguible del carbón del príncipe glorioso, ya para hervir por completo en el fuego de tu caridad, ya para arder también en el celo de la fe, a fin de que se aplique siempre a conservar calma a tu esposa peregrinante en la tierra, defendida de todo contagio pestilente. Que los venenos con los cuales puede ser dañada, extinga con la fuerza de tu poder. Que oprima a los autores de los venenos con la pisada de la fe. Que no permita que el juicio de la sangre venga contra esta, para que gozando siempre de la gloria de su defensa y reclinándose ahora en su seno, al preservarla virgen y pura con la casta disciplina de la fe, permanezca puro él mismo y, llegando luego a ti, hecho glorioso en esta, se acerque para devolverte un buen razonamiento sobre su defensa. Amén.

Prefacio

Al célebre y glorioso, venerable señor, rey Ervigio; Julián, humilde servidor vuestro.

Los médicos experimentados, cuando una herida serpentea en alguna parte cuerpo, suelen impedir el desarrollo de la herida con el hierro y, en primer lugar, amputar desde la raíz las podredumbres purulentas, antes de que la úlcera afectada infecte las partes sanas. Desde aquí y para que la zona de la herida no alcance los miembros sanos, siempre se da preferencia al procedimiento de la incisión. Y, en efecto, el contacto con la herida no puede producir la causa de la salud. Pues a donde sea que se aproxime, da lugar a la herida. Y si no es escindida antes por la mano del experto, tras haber infectado todos los miembros, origina una ocasión de muerte. Creo que vuestro conocimiento de este admirable remedio, consagradísimo príncipe, ha querido representar a la clemencia. Mientras temes que los pueblos que Dios te confió sean alcanzados por una ruina letal, piensas en una clase beneficiosa de incisión, por la que aquellos que deben ser salvados, por medio de tu curativa dedicación, sean capaces de evitar la toxina destructiva de los miembros inservibles y la superficie insanable de purulenta turbiedad. Por esta causa

⁴⁶ La traducción fue realizada a partir del texto editado por HILLGARTH, 1976, 143-148.

ordenas que me dedique al cuidado de los miembros hasta ahora sanos, para que en ningún momento caigan en los reveses de la enfermedad: para que sea amputado el error antes de que provoque una ocasión de peligro. Y así, mientras se custodia prudentemente la salud, se frustra beneficiosamente el ingreso de la enfermedad que debe evitarse. Diré, pues, que la podredumbre de los miembros que ha de evitarse son las lenguas de los judíos, que piensan que Cristo, el Hijo de Dios prometido por la ley, aún hasta ahora no ha nacido y esperan a otro que ha de presentarse, mientras parlotean objeciones pestilentes, de que el supuesto cómputo de los años desde el inicio del mundo, según los códices hebreos, llega por ahora a la quinta edad del siglo y que por ahora no ha venido Cristo, que creen que viene en la sexta edad del siglo. Es un mal grave, también una bajeza insoportable y horrenda, que en este error de los años sea considerado el tiempo para discernir la natividad de Cristo. Por casi todas las Sagradas Escrituras han de leer que existe una regla, de manera que en determinados años, computados desde el inicio del siglo, puede llegar a conocerse el tiempo de su sagrada natividad. Contra este, digo, detestable error de la impiedad y manifiesta ceguera, la augusta cabeza y serena mente de tu Alteza ordena que yo responda brevemente en un corto libro. Pero yo, consciente de mi propia incompetencia, declinaría el peso de la carga que me impusisteis, si no advirtiera que mi silencio predispondría la perdición de las almas, sobre todo, no queriendo declarar, lo cual es negar, que la fe es una y la misma. En efecto, cuando algo sobre Dios o contra Dios se lleva a cabo, es peligroso para el pastor, si calla; infame, si huye; mortífero, si sucumbe. Puesto que el Señor a través del profeta, al increpar terriblemente la cobarde indolencia de los pastores, lo recuerda diciendo: *No os levantasteis de frente y no amurallasteis la casa de Israel, a fin de estar firmes en la batalla en el día del Señor* (Ezech. 13, 5). Razón por la cual también el mismo Señor, a través del mismo profeta, declara que demandará la sangre de las almas que perecen de mano del centinela. Yo, temiendo una sentencia de tal severidad, emancipado tanto de los mandatos religiosos de vuestra gloria como de los oficios de mi orden, devolviendo a vuestra Alteza el honor que compete a la obediencia y el servicio debido a Dios, desarrollé la obra a mí ordenada, aunque menos doctamente de lo que debía, tan obedientemente como pude, intentando incluir naturalmente este mismo opúsculo de nuestra respuesta en una división tripartita de libros. Respaldado esto, obviamente, por el orden de la argumentación, de manera que en el primer libro de esta obra sean persuadidos con manifiestos y evidentes signos del Antiguo Testamento, en los cuales, sin cómputo alguno de los años, se declara que Cristo, el Hijo de Dios, no ha de nacer, sino que claramente ya ha nacido. Luego, pasando a continuación al segundo libro, se procuró demostrar, a través de la manifiesta doctrina de los apóstoles, aquello de que, tras revelarse la plenitud del tiempo, en la cual Cristo apareció nacido en carne, no se manifestó a los discípulos del Señor o a otros creyentes en los años contados desde el principio del mundo, sino que se descubre en los testimonios de la ley y de los profetas. Sobre todo, cuando también en aquel tiempo de entonces los mismos judíos, que consideraban que este mismo no era Cristo, deliberando por todos los medios con Cristo sobre si este mismo era Cristo, jamás a nuestro Cristo le objetaron esta cuestión, que ahora propone un petulante despliegue de brusca ignorancia. En el libro tercero también son persuadidos de que está presente el transcurso de la sexta edad. En este se demuestra asimismo que las pasadas cinco edades del siglo no deben ser distinguidas en años, sino en el límite prefijado de las generaciones y, al mismo tiempo, allí se expone por completo que, respecto de esta diferencia de años, que existe entre los códices hebreos y los nuestros, no deben seguirse los libros de la versión hebrea, sino los códices de los Setenta intérpretes, a los cuales la autoridad de muchos condujo hacia la fe. Aquí el tercer libro, en verdad, no solo descubre más lúcidamente las distinciones de las seis edades, sino que también manifiesta que Cristo

fue dado en la sexta edad y desarrolla muy abiertamente por qué quiso nacer en la sexta edad y destruye toda esta cuestión sobre el cómputo de los años. Tres libros, digo, hemos distinguido en la obra sobre esta cuestión, a partir de tal diferenciación, puesto que nos pareció mucho mejor así, de manera que como en tales no se trata primero sobre esta cuestión misma de los años, antes bien a través de los verdaderos signos o indicios de los divinos profetas, añadidas también las doctrinas del Nuevo Testamento, queda expuesta la falsedad de aquellos y así, en otra instancia, se transita libremente a la comprobación de la sexta edad. Por este motivo, en efecto, se responde a esta objeción de los años en el tercer libro de la obra, de modo que el alma reluctante sea quebrada por los dos precedentes. Así pues, es conveniente que sus bocas, inmundas de carnal vejez, sean confinadas primero por la espada del Antiguo Testamento: luego, golpeadas por el fuerte y nuevo puño del Evangelio, que lleguen al libro tercero de la disputa, en la cual reconozcan también la sexta edad del siglo y comprendan que Cristo nació en esta. De donde, leer uno de estos y pasar otro por alto impide a quien acorta la lectura de los tres libros agotar la plena solidez de la doctrina. Puesto que, por lo tanto, la infesta malicia de los judíos sobre la diferencia de los años, que es distinta en nuestros códices y en los de ellos, objeta esta cuestión, nosotros preparamos, por el contrario, una objeción sobre la evolución de las generaciones, la cual es una sola en nuestros códices y en los de ellos: de manera que cuando ellos pongan de manifiesto la brevedad de los años según la distinción de las edades, nosotros, tras poner de manifiesto la plenitud de las generaciones, despreciemos por superflua la cuestión sobre los años. ¿Qué harían, en efecto, los años, si sucumben las generaciones? En las generaciones de las edades, por lo tanto, debe ser buscada la verdad de la natividad de Cristo, que también es demostrada por la ley y conocida por el evangelio.

Ya, por lo tanto, amabilísimo príncipe, por estas cosas que dije muy desordenadamente y tal vez, por un vicio de locuacidad, extendí la materia del discurso un poco más de lo oportuno, ruego que me sea donada la venia en vuestra piedad, a la cual vuestra gloria impuso esta misma necesidad de responder. Así pues, que vuestra Alteza, que demostró patrocinar la causa de Cristo, crea profundamente que, al llegar al juicio, alcanzará la salvación. En efecto, vuestra obra será entonces considerada, cuando refulja claro el día del juicio. Sin embargo, piadosísimo príncipe, solo si oprimes valientemente los cuellos de los enemigos de Cristo con el yugo del servicio del Señor y elevas poderosamente los estandartes de la fe cristiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bat-Sheva, “Julian of Toledo’s (642-690) “De Comprobatione Sextae Aetatis”: An Original Use of Biblical Exegesis in Late Visigothic Spain?”, en HEIL, JOHANNES Y SHIMAHARA, Sumi (eds.), *From Theodulf to Rahi and Beyond*, Leiden, Brill, 2022, 43-62.
- ALLEN, Michael I., “Universal History 300–1000: Origins and Western Developments”, en MAUSKOPF DELIYANNIS, Deborah, *Historiography in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2003, 17-42.
- BAR-MAGEN NUMHAUSER, Alexander, *Hispanojewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains*, Leiden, Brill, 2021 (2 vols).
- BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W.J.; BEACH, J.A.; BERGHOF, Oliver, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- CAMPOS, Julio, “El *De comprobatione sextae aetatis libri tres* de San Julián de Toledo”, *Helmantica*, 18, 1967, 297-340.

- CASTRO, Dolores, “¿Cuándo sobrevendrá el fin del mundo? Julián de Toledo y el *Prognosticon futuri saeculi*”, en MORIN, Alejandro, DELL’ELICINE, Eleonora, Francisco, Héctor y Miceli, Paola, *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2020, 159-180.
- CASTRO, Dolores y LAHAM COHEN, Rodrigo, “Herejes espectrales, judíos hermenéuticos y ángeles celestiales para instruir cristianos. El *De uirginitate* de Ildefonso de Toledo”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, 39, 2021, 425-454.
- CORDERO NAVARRO, Catherine, “El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”, *En la España Medieval*, 40, 2000, 9-40.
- DEL VALLE, Carlos, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y Al-Andalus”, *Sefarad*, 63, 1, 2003, 183-193.
- DREWS, Wolfram, *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2006.
- GARCÍA MORENO, Luis A., “Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII)”, *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4, 1998, 247-258.
- GIL, Juan, “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, 30, 1977, 9-110.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Apringio de Beja y los *inimici ecclesiae*: preocupación exegetica y realidad social”, *Euphrosyne*, 27, 1999, 407-415.
- “Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews”, en FEAR, Andrew, *A companion to Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2020, 359-396.
- “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, en TOLAN, John; DE LANGE, Nicholas; FOSCHIA, Laurence; NEMO-PEKELMAN, Capucine, *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, Turnhout, Brepols, 2014, 195-209.
- HILLGARTH, Jocelyn N. (ed.), *De comprobatione sextae aetatis*, en HILLGARTH, J.N., BISCHOFF, B. Y LEVISON, W., *Iulianus Toletanus Opera I* (CCSL 115), Turnhout, Brepols, 1976.
- JANSON, Tore, *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1964.
- KRAEMER, R., *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, “Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla”, *Trabajos y comunicaciones*, 36, 2010, 13-35.
- Rodrigo, “Identidades judías en la Europa tardoantigua: Erwin Goodenough y sus ecos”, *Sociedades precapitalistas. Revista de Historia Social*, 11, 2021, s/p.
- LAHAM COHEN, Rodrigo y PECZNIK, Carolina, “*Iudaei et Iudaei baptizati* en la ley de los visigodos”, *Anuario de la Escuela de Historia*, 28, 2016, 141-169.
- LANDES, R. “Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronology 100-800”, en VERBEKE, Werner; VERHELST, Daniel y WELKENHUYSEN, Andries, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, 137-211.
- MARTÍN IGLESIAS, José C., “Julián de Toledo”, en Codoñer, Carmen, *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, 155-172.
- MARTIN, Céline, “Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo”, *Veleia*, 37, 2020, 211-226.
- “Les juifs visigothiques, un peuple hérétique”, en Les juifs et la nation au Moyen Âge, *Revue de l’histoire des religions*, 234-2, 2017, 315-335.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y RODRIGUEZ, Félix (ed.), *La colección canónica hispana*, v. 6: concilios hispanos: segunda parte, Madrid, Instituto Enrique Florez – CSIC, 2002.
- MCDOWELL, Gavin, NAIWELD, Ron y STÖKL BEN EZRA, Daniel, *Diversity and Rabbinitization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- PABST, Stefan, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 2021.

- REYDELLET, Marc, “Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d’Isidore de Séville”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 82, 1970, 363-400.
- ROTH, Norman, “‘Seis edades durará el mundo’. Temas de la polémica judía española”, *La Ciudad de Dios*, 199, 1, 1986, 46-47.
- RUCQUOI, Adeline, “El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI”, en de la Iglesia Duarte, José Ignacio, *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, 281-304.
- “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 1996, 9-32.
- VALLEJO GIRVÉS, Margarita, “Sensaciones bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del siglo VII”, *Erytheia*, 27, 2006, 43-72.
- VIVES, José, (ed. y trad.), *Concilios visigodos e hispanoamericanos*, Madrid, CSIC, 1963.
- WASSERSTEIN, David, “Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus”, en Fierro, M., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 1-11.
- WOOD, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2012.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE, *En la Guerra como en el Amor. Emociones e Historia de un voluntario de la División Azul y banalización de la “cruzada” contra el bolchevismo*, Madrid, Sílex, 2022, 354 págs., ISBN: 978-84-19077-18-9.

¿Nos interesa realmente la vida de un soldado que luchó en la Guerra Civil española, y que luego se embarcó en la lucha anticomunista junto a las tropas nazis en el frente Soviético? ¿Es de nuestra importancia las emociones y los pensamientos de un soldado del siglo XX?

Si pensamos en una Historia bajo los fundamentos científicos de Ranke, deberíamos afirmar que no. Para demostrar lo que realmente sucedió, nuestra lupa crítica debería estar enfocada en buscar las acciones de los “grandes hombres”, por ejemplo, Francisco Franco. Asimismo, pensar en utilizar como fuentes históricas una serie de tarjetas postales y algunas fotografías de un “simple” soldado sería impensable para la historiografía tradicional, basada en documentos y archivos oficiales.

Desde hace tiempo, los historiadores practican la historia desde abajo, demostrando que las voces ignoradas intervienen en la historia. Revalorizar la activa participación de la gente común, permite al investigador navegar sobre su vida cotidiana, experiencias, recuerdos y emociones. En este marco, Ángel Luis López Villaverde, a través de un enfoque microhistórico, realiza una auténtica investigación, con una narrativa atrapante y apacible, donde nos acerca el protagonismo de un soldado voluntario de la División Azul española. Se trata de Ángel Rico, un ciudadano conquense y ferviente falangista, que marchó hacia las tierras frías de Rusia para combatir, junto a las tropas de la *Wehrmacht*, una amenaza que asolaba a toda Europa: el comunismo.

Como bien relata el autor en su introducción, la vida de Ángel Rico fue un puente de ingreso al mundo de las emociones, los pensamientos y las motivaciones. Las postales y fotografías que el soldado Rico enviaba a su amada Conchita durante su recorrida por las distintas regiones, son significativas, ya que nos permiten comprender cómo son las experiencias y las emociones humanas en un contexto bélico. Insertarse dentro del complejo mundo emocional del período de la Segunda Guerra Mundial representa un desafío, el cual, Ángel Luis López Villaverde ha superado. Observar las experiencias vividas en circunstancias extremas, por medio de las postales y fotografías, permite al historiador conocer un mundo de valores, sentimientos y emociones diferentes a los actuales.

La obra está estructurada en cuatro partes. En la primera, conocemos a Ángel Rico Escudero, el protagonista de la investigación. A su vez, se presentan los intereses que habría tenido por ir a combatir voluntariamente a una guerra en la que su país no estaba incluido, pero que casi le cuesta su neutralidad gracias a la conformación de la División Azul. El móvil inicial era salvar Europa y los valores cristianos del manto oscuro y despiadado que representaba la amenaza comunista. Luego, combatir con la maquinaria de guerra más poderosa en nombre del *Führer*, Adolf Hitler, para lograr aniquilar de raíz el problema bolchevique. Claramente, no descarta una razón oportunista, como era acceder a una escala social privilegiada y con una remuneración atractiva. Por otra parte, el autor hace hincapié en que una de las motivaciones de España para crear la División Azul fue saldar la deuda hacia los alemanes que habían prestado ayuda militar durante la Guerra Civil española. Asimismo, no descarta también un componente no menor: el reparto del botín de guerra, pero esta vez de los bienes comunistas. En la segunda parte, relata el viaje del protagonista, desde su salida de España, su pasaje por Francia en tren, la llegada al campamento y, por último, su larga trayectoria a pie hasta llegar al frente ruso de Vóljov. En este apartado, es interesante ver la constante comparación entre los relatos y las vivencias de Ángel Rico con la de los distintos soldados que, al igual que él, se habían embarcado en la “cruzada” anticomunista. En la tercera parte, el contenido se focaliza en la recuperación médica del protagonista, luego de recibir una herida de metralla durante su resistencia en la línea de fuego. El escaso tiempo que estuvo en combate, lo salvó de tener que enfrentar las arduas hostilidades que sus camaradas de la división tuvieron con las tropas soviéticas. Vemos en su estadía en el hospital de Königsberg, cómo Ángel Rico pasa de tener un respeto y una admiración por Alemania, a la fascinación por el nazismo. Una tarjeta que le envió a su amada es suficiente evidencia para comprobar este fanatismo. Si bien el autor en varios momentos explica el choque entre los divisionarios y las atrocidades étnicas cometidas por los nazis, parece ser que los primeros no optaron por involucrarse -en su gran mayoría-, por lo que, parece ser algo que advertían como necesario para la salvación de Europa. La cuarta parte está dedicada al epílogo, donde interpreta y pone en cuestión la visión contemporánea sobre la participación de la División Azul durante la guerra. “*Historizar*” la(s) memoria, para el autor implica confrontarla con hechos documentados. En este marco, López Villaverde pretende analizar las formas en que la participación de la División Azul ha repercutido en la Historia, y como se ha tendido a *banalizar el mal*, categoría que toma prestada de Hannah Arendt. Por otra parte, en la última sección de la obra, el autor nos acerca un

anexo con las postales y las fotografías, que logran ilustrar el recorrido de la narración de una forma más reveladora.

En conclusión, Ángel Luis López Villaverde realiza una investigación sobre un falangista que creyó embarcarse en la aventura de su vida, en la que acompañaría a sus admirados alemanes a luchar contra sus enemigos en común, para luego marchar con la frente en alto sobre el suelo de Moscú. Las postales que enviaba a su amada, Conchita Rubio, permiten comprender los valores, ideales, emociones y sentimientos que experimentaron los soldados voluntarios decididos a luchar por varias razones, una de ellas, destruir el germen comunista que había asolado a su nación. Podemos establecer que el autor, con la temática estudiada, se enrola dentro de la problemática historiográfica conocida como el “pacto de olvido”. La amnesia de los hechos ocurridos, involuntaria o no, intentó, como el mismo López Villaverde afirma, tapar bajo la alfombra la cuestión de la División Azul, al ver que el esperado Orden Mundial sujeto a la investidura de Hitler fracasó.

En definitiva, la correspondencia de Ángel Rico con su prometida retrata sin filtros el imaginario del divisionario desde su partida hasta su vuelta” (p. 234). En la Guerra como en el Amor.

LEONEL AMOR PAWLOWSKI

Universidad Nacional de Mar del Plata

MANUEL CHUST, IGNACIO FERNÁNDEZ SARASOLA (eds.), *Trienio. Un debate abierto, dos hemisferios conectados (1820-1824)*, Madrid, Sílex, 2023, 612 páginas, ISBN 978-84-19661-24-1

“¿El mundo vio nunca
Tan noble osadía?
¿Lució nunca un día
Más grande en valor
Que aquel que inflamados
Nos vimos del fuego
Que excitara en riego (sic)
De patria el amor?”¹

El Pronunciamiento de Riego trastornó por completo los planes de Fernando VII y dio un vuelco a la política española. El Trienio Liberal fue clave para entender el devenir de la historia a ambos lados del Atlántico. Una historia eminentemente hispánica con consecuencias no solo en América, sino también en otros países europeos, como en Nápoles o el Imperio Ruso. Sin embargo, ha habido pocos periodos en la historia española olvidados de la manera en la que la historiografía y la instrucción pública lo han hecho tradicionalmente. Como anécdota, gota de agua en un mar de absolutismo, una lucha intestina más, uno de los fracasos de esa España decimonónica, otro golpe más de los liberales y progresistas al bien nacional... Las interpretaciones han sido varias, pero pocas se han detenido a profundizar en un estudio serio de un periodo tan trascendental.

El Trienio no solo supuso el primer golpe al absolutismo fernandino, sino también el comienzo de una auténtica revolución de las ideas; la literatura política, el aluvión de periódicos, cientos de utopías, de mundos y realidades imaginadas. Podríamos hablar de un corto sueño, de un mundo que pudo ser y solo se materializó en tres años. Sin embargo, no podemos hablar de ninguna manera de un paréntesis en la Historia de España, pues su influencia posterior es significativa, no dejando de reverberar durante el resto del siglo XIX.

La Academia está de enhorabuena. El bicentenario del Trienio Liberal trajo consigo un aluvión de obras, monografías y estudios de diversa índole, desempolvando los tres años que cambiaron a España. Una de estas obras, que sin duda pasa a convertirse en lectura de referencia para los historiadores del siglo XIX. ‘*Trienio. Un debate abierto, dos hemisferios conectados (1820-1824)*’ ofrece una mirada general a la par que

¹ FERNÁNDEZ DE SAN MIGUEL, Evaristo, Himno del Riego, 1820, https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/consulta/registro.do?id=24674 . Fecha de la consulta: 22-10-2023.

detallada, de la Revolución española y sus efectos dentro y fuera de las fronteras españolas.

Un conjunto de especialistas internacionales de primer nivel se da cita en la elaboración de una obra historiográficamente rigurosa de una gran solidez intelectual. El libro está estructurado en tres partes, contando las dos primeras partes con seis capítulos cada una, mientras que la tercera, a forma de conclusión, cuenta solamente con uno.

La primera parte, *Ni paréntesis, ni fracaso: El órdago liberal y constitucional del veintismo español*, trata de analizar las diferentes vertientes del Trienio Liberal; su organización política, sus actores, sus repercusiones en los diferentes ámbitos sociales y económicos, así como su representación más allá de su época, cuando se dañó su memoria y se encerró en el baúl del olvido o su visión durante un momento histórico tan alejado como la dictadura franquista. Como podemos apreciar, tan solo la primera parte de la obra condensa con vigor en poco más de 230 páginas un amplio repertorio de temas interesantísimos que hasta el momento habían pasado desapercibidos por la historiografía española. Lo novedoso de su proceder nos lleva a la segunda parte, dedicada a las Américas y al archipiélago de las Filipinas.

Si la novedad historiográfica era importante en la primera parte, en la segunda rebosa totalmente cualquier estudio previo sobre el Trienio Liberal en los territorios españoles de la Monarquía. Con el título *Y la Carta Divina llegó a Ultramar*, nos transportamos, con todo detalle, a cada uno de los virreinos y territorios españoles. En España se había tratado superficialmente esta cuestión con anterioridad, impactando en el lector, sobre todo el no familiarizado con obras más clásicas, el tratamiento pormenorizado que se le da al fenómeno histórico del Trienio en las siguientes páginas. Desde las tierras áridas de la Nueva España, cruzando Centroamérica y los Llanos venezolanos hasta llegar a los márgenes imperiales en el Río de la Plata, esta segunda parte nos muestra los pormenores de los efectos del constitucionalismo y la huella del liberalismo español en las luchas por la Emancipación de América.

Por último, el Capítulo VII, único en la tercera parte, *Los ecos de 1820, las cacofonías de 1823*, donde se despliega una serie de consecuencias del Trienio Liberal en el contexto internacional; España como faro de la revolución en países como Grecia, los territorios italianos o Alemania, así como sus efectos y connotaciones políticas en Reino Unido o Estados Unidos. Este último capítulo complementa desde la perspectiva de la Historia Global una serie de cuestiones que, hasta la fecha, no habían sido apenas tratadas

en España y que aportan frescor a un momento que había sido encapsulado en la península y las zonas más estudiadas de Iberoamérica.

Nos encontramos ante una excelente obra de consulta y estudio que aporta aire fresco a un periodo que, aunque tradicionalmente olvidado o pasado por alto, ha logrado volver a despertar el interés de los estudios académicos sobre todo a raíz de las conmemoraciones a partir del año 2021. Este libro, auténtico compendio historiográfico del Trienio, no conformándose únicamente con los planteamientos más clásicos, abre todo un abanico de opciones que pueden ser elementos fundacionales de nuevos caminos de investigación. Esto es un aspecto fundamental, pues no solo aporta conocimientos, sino que además despierta curiosidad investigadora a partir de los nuevos caminos que se abren ante el lector. Sin lugar a dudas nos encontramos ante una obra trascendental para la historiografía decimonónica en lengua española.

JOSÉ GABRIEL JIMÉNEZ LÓPEZ

Universidad Católica Argentina