

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 7 - 2011

AMBIGÜEDADES E IDENTIDADES EN LAS COMUNIDADES JUDÍAS TARDOANTIGUAS *

Ambiguities and identities in jews communities in Late Antiquity

Rodrigo Laham Cohen
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Fecha de recepción: Septiembre 2011

Fecha de aceptación: Octubre 2011

RESUMEN:

Ante la indisponibilidad de fuentes producidas por judíos —a excepción de un limitado registro epigráfico— la reconstrucción de la historia de estos entre la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo en gran medida descansa en el análisis de las fuentes cristianas. El estudio de las literatura del tipo *aduersus iudaeos* debe ser realizado con suma cautela. De hecho, en muchas ocasiones apenas podemos conformarnos con la reconstrucción de la imagen de los hebreos desplegada en los diversos tratados y sermones, sin conocer con precisión las motivaciones ni los objetivos de tales constructos. Por otra parte, existen otros tipos de documentos en los cuales pueden ser rastreados aspectos de la interacción entre comunidades judías y cristianas. El análisis de las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno, así como también de su *Registrum epistularum* y de la epigrafía judía contemporánea, permiten enfocar la problemática desde tres tipos de registros diferentes.

PALABRAS CLAVE: Judíos – Gregorio Magno – *Homiliae in evangelia* – *Registrum epistularum* – Epigrafía

ABSTRACT:

In view of the unavailability of sources produced by Jews - with the exception of a limited epigraphical record - the reconstruction of the history of the Jews among Late Antiquity and the High Middle Ages depends on the analysis of Christian sources. The study of the *aduersus iudaeos* literature must be carried out with supreme caution. In fact, in many occasions we can scarcely be satisfied with the reconstruction of the image of the Hebrews displayed in the diverse texts and sermons, without knowing accurately neither the motivations nor the aims of such discursive constructions. On the other hand, there are other types of documents in which aspects of the interaction can be traced between Jewish and Christian communities. The analysis of the *Homiliae in Evangelia* of Gregory the Great, as well as his *Registrum epistularum* and the Jewish contemporary epigraphy, allows us to focus on the problematic from three types of different records.

KEY WORDS: Jews – Gregory the Great – *Homiliae in Evangelia* – *Registrum epistularum* – Epigraphy

1. Introducción

En su ya clásica obra *Historia Nocturna*, Carlo Ginzburg afirmaba:

“Todo ello colocaba a los leprosos y a los hebreos en una zona situada a la vez en el interior y en el exterior de la sociedad cristiana. Pero entre finales del siglo XI y principios del XII la marginalidad se transformó en segregación. En toda Europa surgieron poco a poco los guetos, en un primer momento deseados por la propia comunidad judía para defenderse de las incursiones hostiles¹”.

* El presente artículo fue presentado con motivo de las V Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica “Herejías, Identidades, Ortodoxias”, organizadas por el Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Universidad de Buenos Aires, los días 5, 6 y 7 de septiembre de 2011

<http://filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/Programa%20V%20Jornadas.pdf>

No será nuestro objetivo debatir si la mutación sugerida por Ginzburg tuvo lugar así como tampoco, de haber existido, en qué momento específico se produjo y por qué razones. Nuestro interés particular se centra en los períodos anteriores, precisamente en el ocaso de la Antigüedad Tardía y en la aurora del Medioevo. Para tal fin, el *corpus* heurístico de Gregorio Magno se presenta como una invaluable fuente de información, no sólo por la existencia de 26 epístolas referidas a los judíos en su *Registrum epistularum* sino también por la importancia del resto de sus obras a la hora de contribuir a la constitución de la imagen del hebreo en los siglos sucesivos. La epigrafía, por su parte, aparece como una herramienta valiosa dado que, ante la ausencia de testimonios judíos de carácter literario de la época, los epitafios e inscripciones de catacumbas y cementerios permiten un acercamiento directo al objeto de estudio.

De este modo, en la investigación del fenómeno judaico, al menos para nuestro período, consideramos pertinente realizar un doble análisis: el de la situación efectiva de los judíos y el de la imagen de éstos manifestada en el entramado discursivo cristiano. En este caso, nos centraremos, por un lado, en las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno y, por el otro, tanto en su *Registrum epistularum* como en la evolución de la epigrafía judía.

2. La imagen de los judíos

Para cualquier hombre de Iglesia, mencionar a los judíos era, y en algún punto aún es, una necesidad ineluctable al momento de analizar las Sagradas Escrituras. En virtud de ello, cualquier exégesis, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, se topa con la figura del hebreo allí desplegada e invita a realizar una observación sobre ésta. Cada exégeta, naturalmente, decide dónde poner el énfasis. De este modo, la referencia a los judíos en un tratado no necesariamente expresa una preocupación específica por una realidad contemporánea. Bernhard Blumenkranz, que tendía a ver ecos de polémicas entre judíos y cristianos tras cada invectiva, conocía la problemática y debió afirmar que cada sermón que contuviera ataques al judaísmo no estaba destinado forzosamente a polemizar con ellos². Vale la pena recordar, en este sentido, que la mayoría de las referencias a los judíos en la Antigüedad Tardía y el Medioevo se encuentran cargadas de violencia, conformando monocordemente el tipo de literatura conocido como *Aduersus Iudaeos*. Un primer aspecto a indagar, entonces, se vincula a establecer, en cada texto, cuales son las motivaciones de las referencias.

Las posibles respuestas son varias. En principio, como se ha dicho, el despliegue de la figura del judío testamentario puede perseguir el fin de polemizar con los judíos contemporáneos al exégeta. En segundo término, la referencia puede estar orientada a evitar posibles influencias judaizantes en la población cristiana estableciendo una especie de profilaxis discursiva en la degradación de la imagen de los hebreos. Por último, la figura testamentaria del judío podría estar graficando la conducta de cristianos disidentes, proyectando el supuesto carácter de aquél sobre éstos.

Evidentemente, estas hipótesis no se excluyen entre sí, y su aplicación depende de cada texto analizado. Como hemos afirmado, la respuesta no siempre es posible y, en efecto, mucho se ha debatido sobre la temática.

Existen casos evidentes en los cuales los hombres de Iglesia apuntan claramente a atacar a los judíos contemporáneos. Varias de las Homilias de Juan Crisóstomo – pronunciadas en la Antioquía de fines del siglo IV– no dejan margen de dudas y responden seguramente a las dos primeras hipótesis antes expuestas³. Algunas epístolas de Ambrosio, en la misma temporalidad, también son transparentes y poseen referentes claros⁴.

¹ GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 47.

² BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & co, Paris, 1963, p. 31: “*Tout sermon qui contient quelquefois l’apostrophe ‘O, Juifs’, n’est pas forcément destiné à la polémique avec eux*”.

³ Véase entre otros, SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2007; MAXWELL, J., *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; MONACI CASTAGNO, A., “I giudaizzanti di Antiochia: Bilancio e nuove prospettive di ricerca”, en GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.), *Verus Israel*, Paideia, Brescia, 2001, pp. 304-338; MEEKS, W., WILKEN, R., *Jews and Christians in Antioch in the First four centuries of the Common Era*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1978.

⁴ GONZÁLES SALINERO, R., *El antijudaísmo Occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid, 2000; MILLAR, F., “I Giudei della diaspora. 312-438”, AA.VV., *Giudei fra pagani e cristiani*, Eicig, Genova, 1993, pp.133-164; LANGMUIR, G., “From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Christendom”, AA. VV., *Gli ebrei nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980, pp. pp. 313-368. Aún valiosa la ya clásica obra de Lelia Cracco Ruggini,

Retrocediendo algo en el tiempo, el *Diálogo con Trifón* de Justino, estaría expresando una polémica real y contemporánea contra los judíos, si bien, en este caso, no hay consenso historiográfico⁵. A pesar de estos ejemplos, una gran cantidad de referencias a judíos está enmarcada en obras exegéticas que tornan verdaderamente dificultoso el discernimiento de las motivaciones del escribiente.

Para Miriam Taylor la respuesta no es ninguna de las antes enumeradas. Según la autora, la mayor parte de las menciones a judíos se encuentra motivada por necesidades propias de la exégesis cristiana⁶. Tal línea, ya impulsada por la teóloga Rosemary Ruether⁷, considera que cada texto debe ser analizado en su propia lógica y que es la obligación de explicar el plan divino la que motiva los ataques al judaísmo. Así, según tal posición, sostener que los judíos carecen de inteligencia espiritual, son incrédulos, carnales, tercios y obstinados es la explicación cristiana al rechazo de Cristo por parte del pueblo elegido y no la reprimenda a los judíos de los siglos III, IV, V o VI por continuar en su religión. La imagen negativa de éstos, siempre en el marco de tal planteo, sólo depende de aspectos teológicos y está escindida del contexto inmediato. No se trataría de una mera iteración de *topoi* sino de la persistente necesidad de tornar comprensible la razón por la cual a Cristo dieron la espalda aquellos que, siguiendo la lógica cristiana, lo habían anunciado.

No obstante tal posición, es evidente la necesidad de un análisis particular de cada texto en su contexto, si bien la postura de Ruether es valiosa en tanto y en cuanto contempla el potencial de la variable teológica con el fin de evitar la sobreinterpretación de la evidencia. Las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno nos ofrecen un caso interesante para analizar.

2.1. Los judíos en las *Homiliae in Evangelia*

La obra que analizaremos consta de cuarenta homilias provenientes de la pluma gregoriana y pronunciadas entre los años 590 y 593 d.C. en diversas iglesias de la ciudad de Roma⁸. A primera vista, la importancia de los judíos en tal *corpus* es alta. Gregorio refiere a ellos en diecinueve de los cuarenta discursos⁹, de modo directo, y en uno más de modo indirecto¹⁰, o sea que, en total, las referencias se encuentran en la mitad de las homilias. No obstante, como hemos dicho, que el cincuenta por ciento del homiliario mencione a los hebreos no implica, forzosamente, una preocupación específica por parte del pontífice. De hecho, podríamos preguntarnos, nuevamente, si es posible glosar al Evangelio sin referir a los

CRACCO RUGGINI, L., *Ebrei e Orientali nella Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1959.

⁵ Véase, entre otros, RAJAK, T., "Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew", EDWARDS, M. – GOODMAN, M. – PRICE, S. (Eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 59-80. Algunos artículos sobre Justino y el judaísmo en RAJAK, T., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Brill, Leiden – Boston – New York, 2001; DUNN, J. (Ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135*, William Eerdmans Publishing Company, Michigan-Cambridge, 1999; WILSON, S. (Ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Ontario, 1986.

⁶ TAYLOR, M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

⁷ RUETHER, R.R., "The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-Judaism", en SZARMACH, P. (Ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages: Papers of the Eighth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York Press, New York, 1974, pp. 27-50; RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.

⁸ CREMASCOLI, G., "Gregorio Magno esegeta: Rapporti tra commentari e omelie", AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004, pp. 141-152; PRINZIVALLI, E., "Gregorio Magno e la comunicazione omiletica", AA. VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*, pp. 153-170; BOUHOT, J.-P., "Les Homélie de Saint Grégoire le Grand. Histoire des Textes et Chronologie", *Revue Bénédictine*, v. 117, 2007, pp. 211-260; ÉTAIX, R., Introducción a GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, Brepols, Turnhout, 1999; CREMASCOLI, G., Introducción a *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Città Nuova, Roma, 1994; BANNIARD, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IX siècle en Occident Latin*, Paris, 1992; DELEEUW, P., "Gregory the Great's 'homilies on the Gospel'", *Studi Medievali*, n. 26, 1985, pp. 855-869. Si bien apunta a las *Homilias sobre Ezequiel*, el artículo de Martello también trata el análisis de las *Homiliae in Evangelia*: MARTELLO, F., "Il pubblico del predicatore nelle Homiliae in Hiezechihelam di Gregorio Magno", en GARGANO, G. (Ed.), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004", Roma 10-12 marzo 2004*, Gabrielli, Roma, 2005, pp. 201-228.

⁹ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, III, IV, VI, VII, XIV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXVII, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, XL. Homilias trabajadas a partir de la edición de ÉTAIX, R., GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, op. cit.

¹⁰ *Ibid.*, XXXIV.

judíos. Es necesario, entonces, analizar el modo en el que éstos son presentados. ¿Las referencias son a judíos contemporáneos a Gregorio o a los personajes observables en los Evangelios? En otras palabras, ¿habla Gregorio de los judíos que interactuaron con Cristo o de aquellos que aparecen en su propio epistolario?

Aquí los datos son claros. De un total de treinta y tres referencias detectadas¹¹, veintitrés tratan sobre la figura del judío testamentario¹², sin vínculo alguno con el presente del obispo. Otras seis, también glosas sobre aspectos bíblicos¹³, sugieren la existencia de efectos en los judíos posteriores, pero sin dudas no son producto de la situación observada por Gregorio Magno. Dos menciones¹⁴, por su parte, son profecías sobre la conversión de los hebreos en el fin de los tiempos mientras que otras dos están expresadas con tiempos verbales del presente¹⁵.

Es más, si observamos de cerca estas últimas dos referencias, notamos que se encuentran escindidas de las coordenadas gregorianas, siendo, simplemente, comentarios sobre la continuidad del judaísmo. Cuando Gregorio afirma, por ejemplo, en la homilía XXXIII, que el pueblo judío se consume en su propia malicia porque ve como la gentilidad se convierte, sólo atestigua su conocimiento acerca de la persistencia del judaísmo¹⁶. De hecho, el único elemento que aleja la referencia de la tópica es la utilización del tiempo presente, no obstante, Gregorio podría haber estado pensando en los judíos de los primeros siglos del milenio.

Aunque aceptáramos que Gregorio se inspiró en los judíos de su tiempo para las últimas dos referencias mentadas, debemos conceder que representan apenas más del cinco por ciento de todas las menciones a judíos en la obra y, en el conjunto de las cuarenta homilias, pasan absolutamente desapercibidas. En relación con lo antes planteado, con toda probabilidad las alusiones a judíos en las *Homiliae in Evangelia* no son fruto de motivaciones específicas vinculadas a la polémica con el judaísmo sino jalones necesarios en la exégesis evangélica.

Otra aproximación es necesaria. Una vez indagadas las motivaciones en la construcción de tópicos antijudíos, es pertinente reflexionar en torno a la imagen que tales tópicos despliegan para luego intentar calibrar el efecto de éstos sobre el auditorio de cada obra.

En el caso de las *Homiliae in Evangelia*, de las veinte homilias afectadas por el tema, nueve poseen referencias que podríamos nominar como neutrales¹⁷ aunque, de éstas, tres incluyen¹⁸, además, caracterizaciones negativas por lo que sólo restan seis comunicaciones que expresan exclusivamente calificativos neutrales. Por otra parte, las menciones hostiles a los hebreos aparecen en catorce de las homilias, representando el setenta por ciento de las referencias totales sobre la cuestión¹⁹. Hemos tomado cada homilía como un bloque, dado que, más allá de la densidad de referencias presente en cada una, lo importante desde nuestro punto de vista es que un conjunto de asistentes a esa iglesia donde el discurso fue pronunciado, tuvo contacto con una o más imágenes de judíos desplegadas en tal homilía. La ponderación negativa del judaísmo, como hemos observado, no era para su tiempo, en absoluto, novedosa. El aspecto interesante del caso gregoriano es, como veremos, el contraste entre la posición que adopta frente a los judíos en el epistolario y la desplegada en tratados como el aquí analizado.

¹¹ Se trata de párrafos u oraciones donde existen referencias a los judíos, en diversas formas: Judea, Israel, antiguo pueblo hebreo, judíos, etc.

¹² *Ibid.*, IV, 1, 1-40; VII, 3, 65-67; XVI, 1, 10-15; XVIII, 3, 98-101; XVIII, 5, 130-140; XIX, 1, 28-31; XIX, 3-4, 66-121 (referencia indirecta); XX, 1, 8-18; XX, 9, 183-187; XXI, 7, 122-136; XXI, 7, 143-149; XXII, 2-3, 29-49; XXVII, 8, 174-177; XXIX, 2, 41-46; XXIX, 10, 202-207; XXXI, 8, 63-64; XXXII, 6, 186-197; XXXIII, 6, 159-175; XXXIV, 2, 29-32; XXXVI, 8, 196-200; XL, 2, 16-45; XL, 2, 90-111; XL, 9, 314-328.

¹³ *Ibid.*, III, 1, 7-14; VII, 2, 46-48; XVIII, 2, 67-77 (las dos últimas líneas del pasaje parecen referenciar a los judíos contemporáneos a Gregorio, pero se encuentran en un contexto claramente pretérito); XX, 3, 54-58; XX, 9, 163-179; XXXIII, 5, 104-106. Se trata de referencias a figuras bíblicas donde Gregorio enfatiza la situación de Israel luego del rechazo a Cristo.

¹⁴ *Ibid.*, XVII, 17, 394-395; XXII, 5, 90-95.

¹⁵ *Ibid.*, XIV, 4, 91-102; XXXIII, 6, 147-158;

¹⁶ *Ibid.*, XXXIII, 6, 147-149: "*Sed hoc pharisaeus uidet et inuidet, quia cum iudaicus populus gentilitatem Deum praedicare conspicit, sua apud se malitia tabescit*".

¹⁷ *Ibid.*, VII, XIV, XVII, XIX, XX, XXII, XXXI, XXXVI, XL. Llamamos referencias neutrales a aquellas referencias gregorianas al pueblo judío que no enfatizan aspectos negativos de éste. Se trata, en general, de menciones simplemente descriptivas, en el contexto del análisis de los cuerpos testamentarios.

¹⁸ *Ibid.*, XX, XXII, XL.

¹⁹ *Ibid.*, III, IV, VI, XVIII, XX, XXI, XXII, XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, XL. Referencias indirectas en VII, XXXIV.

De este modo, la imagen de los judíos trazada en las *Homilias sobre el Evangelio* se encuentra perfectamente alineada con la tradición *Aduersus Iudaeos*. Los judíos no reconocieron a Cristo, intentaron apedrearlo y contribuyeron a su muerte²⁰. Luego, persiguieron a los apóstoles. Ello les acarreó diversos castigos: pérdida de la inteligencia espiritual, destrucción y dispersión, abandono del lugar del pueblo elegido en beneficio de la gentilidad. Todo el proceso se ve surcado por determinadas características atribuidas al pueblo de Israel: infidelidad, incredulidad, perfidia, carnalidad, apego irracional a la ley.

Así los judíos no existen en las *Homiliae in Evangelia*. Gregorio Magno construye una entidad abstracta disociada de la realidad. Si bien su pincel no es, para este caso, tan intencionado como aquél que había utilizado Juan Crisóstomo o utilizará siglos más tarde Agobardo de Lyon, la figura negativa del hebreo se abre paso.

¿Qué impacto pudo tener tal imaginario en el auditorio? Para responder a tal interrogante, lo cual, como veremos, es difícil de lograr, debemos atender al público de cada obra. Si bien la recepción de un texto, con el correr de los siglos, no siempre se condice con el plan esbozado inicialmente por el autor, éste construye su obra para un auditorio específico²¹. Las *Homiliae in Evangelia* fueron oídas por la población que se acercó a las varias iglesias en las cuales el obispo romano pronunció sus sermones. Las marcas textuales apuntan en tal dirección, sobre todo en la segunda veintena de homilias²². El diálogo entre el obispo y su público se observa, por ejemplo, cuando Gregorio se excusa al repetir un *exemplum* que ya había mentado en otra ocasión pero, aclara, los presentes no eran los mismos²³. Del mismo modo vislumbramos el estímulo que genera sobre el orador la imagen de algunos fieles llorando en medio de su predicación²⁴. La mención de Gregorio a su debilidad producto de dolores estomacales con el fin de justificar su previa ausencia, nos construye un narrador que interactúa con su auditorio²⁵. Por último, otro elemento que revela la génesis oral de la obra es la referencia a situaciones contingentes, como ser, en la primera homilía, la mención a una tormenta acaecida días antes²⁶.

Si bien es cierto que estos indicios textuales pueden ser contruidos artificialmente por un escritor avezado que intente generar una situación comunicativa inexistente, el análisis general de las *Homiliae in Evangelia*, sumado a lo afirmado en la epístola enviada al obispo Secundino²⁷, ha llevado a los especialistas a concluir que las homilias, como nos han llegado, representan aquello que el obispo predicó a la población. Claro está que poco sabemos de la composición de aquellos individuos que asistían a las casas de culto cristianas de la Roma de fines del siglo VI.

Más allá de las dudas, las homilias analizadas se orientan a un auditorio que Gregorio denomina como *vulgus*²⁸. El estilo presente en ellas, concreto y práctico²⁹, así como también la utilización de *exempla*, apuntaban, siempre según los criterios gregorianos vislumbrados claramente en la *Regula*, a ampliar el arco de oyentes de su discurso.

Siguiendo el razonamiento, la población de Roma y de sus cercanías, escuchó por boca de Gregorio, nuevamente, que los judíos habían sido parte del asesinato de Cristo.

²⁰ Gregorio no hace hincapié en el tópico del deicidio, pero afirma en algunos pasajes, que los judíos contribuyeron a su muerte e, incluso, gozaron con ella. *Ibid.*, XXI, 7, 122-136.

²¹ En Gregorio la preocupación por el auditorio de cada obra es verdaderamente importante. Ello no solo se observa en la atención dispensada al tema en la *Regula pastoralis*, sino en algunas de las epístolas en donde, por ejemplo, hace llegar su descontento a Mariniano –obispo de Ravena– por la lectura pública en tal ciudad de los *Moralia in Iob*. GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, XII, 6, 45-51 [Enero, 602]. Véase ARNALDI, G., “Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2004. La mejor edición del epistolario gregoriano es sin dudas la del *Corpus Christianorum*. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum*, NORBERG, D. (Ed.), CCSL 140 y 140A, Brepols, Turnhout, 1982.

²² PRINZIVALLI, E., “Gregorio Magno e la comunicazione omiletica”, en AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte, op. cit.*

²³ La primera enunciación del *exemplum* en cuestión había sido realizada en la Iglesia de San Lorenzo Mártir mientras que la segunda discurría en San Clemente. Es de hacer notar, además, que los hechos referidos son similares pero la estructura narrativa es diferente. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XIX, 7, 160-208 y XXXVIII, 16, 431-482.

²⁴ *Ibid.*, XXVII, 7, 149-151.

²⁵ *Ibid.*, XXI, 1, 1-4.

²⁶ *Ibid.*, I, 5, 119-124: “*Nudius tertius, fratres, agnouistis quod subito turbine annosa arbusta eruta, destructae domus atque ecclesiae a fundamentis euersae sunt. Quanti ad uesperum sani atque incolumes acturos se in crastinum aliquid putabant, et tamen nocte eadem repentina morte defuncti sunt, in laqueo ruinae deprehensi?*”.

²⁷ Se trata de la epístola, adicionada al comienzo de las *Homiliae in Evangelia*, en la cual Gregorio anuncia el envío de la obra a Secundino, obispo de Taormina. En la misiva, el obispo también explica la génesis del trabajo.

²⁸ *Ibid.*, XXXVIII, 4, 62.

²⁹ CREMASCOLI, G., *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli* (introducción), *op. cit.*, p. 11.

Escuchó, también, que habían sido pérfidos, incrédulos, ciegos e irracionales. Las referencias eran en su mayoría hacia el pasado pero es verosímil creer que no todos los oyentes de

Gregorio Magno discernirían con facilidad entre los judíos de su presente y los judíos de su pasado. De todos modos, comprobar tal fenómeno de recepción es virtualmente imposible. Sólo sabemos con certeza que la imagen de los judíos desplegada por Gregorio en las *Homiliae in Evangelia*, era, acorde a la época y a la tradición patristica, negativa³⁰.

Si a la fecha sólo nos hubiesen llegado, de todo el legado gregoriano, las *Homilias sobre el Evangelio*, no podríamos afirmar con certeza, a partir de tal obra y en virtud de lo expuesto, que el obispo de Roma interactuó con judíos. Afortunadamente, la producción gregoriana fue prolífica y, en especial, 26 de las más de 850 epístolas nos hablan de judíos de carne y hueso.

3. Los judíos en tiempos de Gregorio Magno

3.1. Los judíos en el *Registrum epistularum*

En el *Registrum* el tono adoptado por el pontífice frente a los judíos depende tanto del motivo por el cual el tema es aludido como del interlocutor al que la misiva está destinada³¹. Ante las conversiones forzadas registradas en la Galia, comunicadas a Gregorio por un comerciante judío que acostumbraba a viajar entre tales regiones, el obispo de Roma exige moderación, recomienda la prédica y evita aludir al pueblo de Israel con calificativos negativos³². Del mismo modo, ante la toma de sinagogas en Cagliari³³, Palermo³⁴ o Terracina³⁵, Gregorio sugiere la restitución de las casas de culto al tiempo que recuerda la licitud de las celebraciones mosaicas para miembros de aquella fe. En estos casos, en los cuales las autoridades eclesiásticas coaccionan a sus comunidades judías, el hombre fuerte de Roma elide los tópicos antijudíos y sugiere políticas moderadas. La imagen negativa de éstos, en tales epístolas, no existe o se encuentra fuertemente morigerada. Naturalmente, tampoco estamos ante una ponderación positiva del judaísmo sino ante un distanciamiento de la literatura *aduersus Iudaeos* con el fin de imponer una línea de acción que no alterara el ya delicado equilibrio de la Península con un tema que, a ojos del obispo, no era preocupante ni inmediato.

Existen otras epístolas, sin embargo, en las que los judíos son hostilizados en el plano discursivo e, incluso, se exige punición ante determinadas conductas de éstos. Así, cuando Gregorio detecta la presencia de esclavos cristianos en poder de judíos, reclama –acorde a la

³⁰ Sobre la imagen de los judíos desplegada en la obra gregoriana, véase, entre otros, MARKUS, R., "The Jew as a Hermeneutical Device: The Inner Life of a Gregorian Topos", en CAVADINI, J. (Ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1995, pp. 1-15; COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, California, 1999; STERN, J., "Israel et l'église dans l'exegese de Saint Grégoire le grand", AA.VV., *L'esegesi dei padri latini. Dalle Origini a Gregorio Magno*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, 2000, pp. 675-689. Por nuestra parte, hemos profundizado en LAHAM COHEN, R., "Muros de palabras. La imagen de los judíos en las Homilias sobre el Evangelio de Gregorio Magno", *Espacios*, n. 45, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 60-65; *Ibid.*, "En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno", *Polis*, n. 23, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares (En prensa).

³¹ Existen antecedentes valiosos del estudio de los judíos a través del *Registrum epistularum*. KATZ, S., "Pope Gregory the Great and the Jews", *The Jewish Quarterly Review*, v. 24, Pennsylvania, 1933, pp. 113-136; BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, Paris, 1963, pp. 73-86; BOESCH GAJANO, S., "Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", *Quaderni Medievali*, v. 8, 1979, pp. 12-43; BÄMMEL, E., "Gregor der Grosse und die Juden", en AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1991; COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, op. cit. El tema ha sido tratado tangencialmente por MARKUS, R., *Gregory the Great and his World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 72-80. Por nuestra parte, hemos profundizado la temática en LAHAM COHEN, R., "Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla", *Trabajos y comunicaciones*, Universidad Nacional de La Plata (en prensa); *Ibid.*, "Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad", *Stylos*, n. 19, Instituto de Estudios Grecolatinos, Universidad Católica, 2010, pp. 125-146; *Ibid.*, "Gregorio Magno frente al judaísmo: discurso y praxis", Actas de las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009; *Ibid.*, "Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno", *Limes*, n. 20, Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2008, pp. 113-132.

³² GREGORIO MAGNO, *Registrum epistularum*, I, 45 [Junio, 591].

³³ *Ibid.*, IX, 196 [Julio, 599].

³⁴ *Ibid.*, VIII, 25 [Junio, 598]; IX, 38 [Octubre, 598].

³⁵ *Ibid.*, I, 34 [Marzo, 591]; II, 45 [Agosto, 592].

legislación conocida por el obispo, esto es, el Código Teodosiano y, en menor medida, el Código de Justiniano— la liberación inmediata de éstos, sin indemnización a los poseedores³⁶.

En una de tales misivas, enviada a los reyes francos, los judíos son nominados indirectamente como *hostes e inimici*³⁷. Se trata, según creemos, de un calificativo exagerado, tendiente a lograr una respuesta inmediata por parte de los monarcas del norte. Sin dudas, la presencia de esclavos cristianos en manos de judíos era el tema que más tensionaba al obispo respecto del judaísmo, dada la tendencia a la conversión de los esclavos. Es de hacer notar, sin embargo, que continuamos trabajando en una escala pequeña: sólo siete epístolas en todo el *Registrum*, cifra menor a un punto porcentual.

Otra actitud virulenta se registra, por ejemplo, en el momento en el cual Gregorio detecta que en Sicilia existe un judío que, erigiendo un altar a Elías, convoca tanto a judíos como a cristianos en un culto propio. Allí, la tonalidad del mensaje gregoriano, vuelve a teñirse de violencia. Calificando como *sceleratissimus* al sujeto, exige a las autoridades punición física inmediata³⁸.

Ahora bien, la violencia discursiva de Gregorio frente a los judíos presente en el epistolario, no se basa en los *topoi* de la literatura *aduersus Iudaeos* sino que responde a situaciones específicas y a necesidades contingentes. Cuando Gregorio es informado de un judío que, endeudado, debió vender su barco en el fin de saldar la deuda frente a un funcionario siciliano vinculado a la Iglesia, negando éste la restitución o destrucción del documento que consagraba el compromiso, interviene con el fin de que el pagaré sea devuelto al hebreo³⁹. En este caso, en ningún tramo de la comunicación existe ponderación negativa frente al comerciante, cuyo carácter judío sólo conocemos por el epíteto aplicado por el obispo.

En el *Registrum epistularum*, entonces, no hay una imagen del judío ni un protocolo a seguir frente a su presencia. El judío es un sujeto que, si bien tratado de modo uniforme en el plano discursivo, recibe diversas respuestas en relación a condicionantes sociales, económicos y políticos particulares. Los colonos judíos que habitan en tierras eclesiásticas deben ser convertidos sutilmente, dice Gregorio, apelando a incentivos materiales⁴⁰; los judíos terratenientes, en cambio, no pueden poseer esclavos pero si colonos cristianos y no existe, en la epístola que poseemos sobre el tema, instrucción alguna tendiente a la conversión⁴¹. Primero es terrateniente, luego judío.

En la cosmovisión gregoriana, en aquélla observada a través del *Registrum* y no en el conjunto de tratados, el judío ocupa un lugar subordinado pero tiene su continuidad material y religiosa garantizada. Es, como señalaba Prospero, una presencia familiar en Roma⁴². Sus actividades económicas están parcialmente entorpecidas, pero su subsistencia no se encuentra sometida a la necesidad de conversión. Es un otro, pero tiene espacio para serlo.

³⁶ *Ibid.*, IV, 9 [Septiembre, 593]; IV, 21 [Mayo, 594]; VI, 29 [Abril, 596]; VII, 21 [Mayo, 597]; IX, 105 [599, Febrero]; IX, 214. [Julio, 599]; IX, 216 [Julio, 599].

³⁷ *Ibid.*, IX, 214, 64-72 [Julio, 599]; IX, 216, 74-83 [Julio, 599]: “*Omnino praeterea admirati sumus, quod in regno uestro Iudaeos christiana mancipia possidere permittitis. Quid enim sunt Christiani omnes, nisi membra Christi? Quorum uidelicet membrorum caput cuncti nouimus quia fideliter honoratis. Sed quam diuersum sit, excellentia uestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere. Atque ideo petimus ut excellentiae uestrae constitutio de regno suo huius prauitatis mala remoueat, ut in hoc uos amplius dignos cultores omnipotentis Domini demonstretis, quod fideles illius ab inimicis eius absolutis*”. Las dos epístolas repiten el párrafo referido a judíos dado que fueron enviadas, por un lado a Brunegilda —regente de Teodeberto II y Teodorico II— y, por el otro, a estos jóvenes monarcas merovingios. Brunegilda sería desplazada de la regencia por Teodeberto II ese mismo año, debiéndose refugiarse en Orleans bajo la tutela del también joven Teodorico II.

³⁸ *Ibid.*, III, 37 [Mayo, 593].

³⁹ *Ibid.*, IX, 40 [Octubre, 598].

⁴⁰ *Ibid.*, II, 50 [Julio-Agosto, 592]; V, 7 [Octubre, 594].

⁴¹ *Ibid.*, IV, 21 [Mayo, 594].

⁴² PROSPERI, A., “Incontri rituali: il papa e gli ebrei”, en VIVANTI, C., (Comp.) *Annali della storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, v. XI, t. 1, Einaudi, Torino, 1996, p. 497: “*La storia dei rapporti tra papato ed ebrei ha come un duplice registro: da un lato quello fatto di solenni enunciazioni di principio, che si proiettano sullo sfondo senza tempo delle due religioni: dall'altro, quello dei legami e delle abitudini create da una consuetudine quotidiana fra l'uno e gli altri, nello stesso spazio urbano, quello di Roma. I papi, come vescovi di Roma fin dagli inizi della chiesa cristiana e a Roma gli ebrei rimasero con la pienezza dei diritti di cittadinanza ricevuti fino dall'inizio del III secolo d.C. La loro era dunque una presenza familiare: gli incontri tra ebrei e papi furono incontri consueti. Furono anche, molto presto, incontri ritualizzati*”.

3.2. Los judíos en primera persona

Por último, la epigrafía nos ofrece la única posibilidad, para el período aquí estudiado, de acceder a registros producidos por judíos. Si bien es cierto que los restos materiales de las sinagogas de Ostia⁴³ y Bova Marina⁴⁴ nos permiten construir hipótesis sobre determinadas características del judaísmo tardoantiguo como ser la espacialidad del edificio de culto judío en relación a otros edificios no judíos y el lugar ocupado por éste en la topografía cristiana, las inscripciones suministran más información sobre el derrotero de las comunidades judías de la Península Itálica.

Ahora bien, el análisis del material epigráfico judío presenta una serie de problemas de difícil resolución vinculado, sobre todo, a la dificultad en la datación dada la austeridad de las inscripciones y la ausencia de marcas temporales que permitan el reconocimiento de fechas específicas. No obstante, existe algún tipo de consenso entre los epigrafistas en torno a la datación de la mayoría de los restos epigráficos hallados⁴⁵.

Por una cuestión de economía de tiempo, no analizaremos minuciosamente el material sino que presentaremos algunos elementos centrales en la evolución de la epigrafía judía antigua. Un aspecto sin dudas relevante es el lingüístico. Así, de las casi seiscientas inscripciones halladas en Roma, aproximadamente el ochenta por ciento se encuentra en griego mientras que menos del dos por ciento da cuenta del hebreo e, incluso estos registros, sólo apelan a la utilización del término *shalom* o a fórmulas que se encuentran más cerca del plano simbólico que del comunicacional. Aproximadamente dos siglos más tarde, en Venosa y en una temporalidad cercana a Gregorio Magno, de las setenta y cuatro inscripciones, cuarenta y tres por ciento presenta utilización del hebreo, si bien siempre aún como fórmula y acompañando tanto al latín como al griego. Ya entre los siglos VII y VIII, en este caso para Tarento, se evidencia una nueva utilización del hebreo, el cual, además de estar presente en casi el noventa por ciento de los epitafios, supera la mera fórmula y comunica, del mismo modo que el latín o el griego. Es el latín, por su parte, aquél que prepondera sobre la lengua helena en este último acervo. Nuevamente en Venosa, con material datado ya hacia el siglo IX –aquí con precisión dado que los judíos habían comenzado a utilizar la caída del templo para registrar el tiempo– la epigrafía judía se encuentra exclusivamente en hebreo. Es decir, de un dos por ciento en la Roma de los siglos III y IV a un cien por ciento en el sur de la Península Itálica en el siglo IX.

Una evolución similar puede observarse en el caso de la onomástica. Allí, de la abrumadora presencia de nombres grecolatinos en la Roma tardoantigua se pasa a la preponderancia del nombre bíblico en la epigrafía judía temprano medieval.

Entonces, desde lo epigráfico, es precisamente el segmento temporal ubicado entre los siglos V y VII cuando las comunidades judías de Europa Occidental comienzan a mostrar

⁴³ Existen debates en torno al uso inicial del edificio. Para la excavadora del sitio, Maria Floirani Squarciapino, habría sido construido inicialmente como sinagoga mientras que para otros investigadores, como Michael White, en el comienzo habría funcionado como una casa particular. FLORIANI SQUARCIAPINO, M., "La sinagoga di Ostia", *Bolletino d'arte*, n. 40, 1961, pp. 326-337; *Ibid.*, "La sinagoga di Ostia: seconda campagna di scavo", AA.VV. *Atti di VI Congresso internazionale di archeologia cristiana 1962*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Ciudad del Vaticano, 1965, pp. 299-315; WHITE, M., "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence", *The Harvard Theological Review*, n. 90, 1997, pp. 23-58; RUNESSON, A., "The oldest Original Building in the Diaspora: A response to L. Michael White", *The Harvard Theological Review*, n. 92, 1999, pp. 409-433; WHITE, M., "Reading the Ostia Synagogue: A reply to A. Runesson", *The Harvard Theological Review*, n. 92, pp. 435-464; AA.VV., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*, Svenska Institutet i Rom, Suecia, 2001; SOLIN, H., "Noterelle sugli ebrei di Ostia Antica", en CARRIE, J.-M. – LIZZI, R. (Eds.), *Humana Sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. LEVINE, L., *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, 2005, pp. 273-278; RUNESSON, A., BINDER, D., OLSSON, B., *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Boston, 2008, p. 225-230.

⁴⁴ La información más importante proviene de Liliana Costamagna, la propia excavadora del sitio, hallado accidentalmente en 1985. COSTAMAGNA, L., "La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria", *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 611-631; MOSINO, F., "Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)", *Mélanges de l'école française de Rome*, v. 103, 1991, pp. 667-8; VITALE, M., "Recenti progressi dell'archeologia ebraica in Italia", *Espacio, tiempo y forma*, n. 6, 1993, pp. 263-270; COSTAMAGNA, L., "La sinagoga di Bova Marina", en PERANI, M. (Ed.), *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, Longo, 2003, pp. 93-118; LEVINE, L., *The Ancient Synagogue*, op. cit., p. 279.

⁴⁵ Las inscripciones judías antiguas de Europa Occidental fueron compiladas por NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Cambridge University Press, Cambridge, 2 vols., I: Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul (1993); II: Rome (1995)*. El trabajo pionero ya había sido realizado por FREY, J.-B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1936. La obra fue completada y reeditada en 1975. Para una introducción a la temática, VAN DER HORST, P., *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Pharos, Kampen, 1996.

signos de cambio. Gradualmente, en un proceso de marchas y contramarchas, el judaísmo rabínico forjado en Palestina y en Babilonia, comenzaría a impregnar a los conglomerados judíos de la Península Itálica. Cuando Justiniano impuso la *Novella* 146 en el año 553 d.C., en la cual obligaba a la comunidad judía alejandrina a utilizar el griego en lugar del hebreo, no estaba innovando sino, contrariamente, intentando sostener una praxis previa que se veía avasallada por el ascenso del judaísmo de corte oriental⁴⁶. Si en los epitafios judíos de Roma de los siglos III y IV apenas se citaba la biblia, y de hacerlo, siempre se lo hacía desde la LXX, en la epigrafía venosina del siglo IX, no sólo las citas provienen de la versión hebrea sino que incorporan elementos claramente rabínicos como el *piyyut*⁴⁷. Si bien es difícil aventurar una hipótesis, es posible sugerir que Gregorio presencié el comienzo de la mutación, debiendo lidiar con comunidades judías variopintas y complejas. Su discurso, sin embargo, no nos permite clarificar la situación.

4. A modo de conclusión

Para concluir debemos admitir que, desafortunadamente, nunca podremos conocer con precisión las características de las comunidades judías de Roma, Luni, Venafro, Terracina, Nápoles, Catania, Palermo y Cagliari, mencionadas por Gregorio en el *Registrum*. En sus epístolas, el obispo de Roma permite vislumbrar modos de interacción que involucran tanto tensión como coexistencia. Gregorio, por otra parte, nos legó –en sus tratados y homilias– una imagen de los judíos abstracta, divorciada de su referente, y con toda probabilidad, producto de necesidades exegéticas del propio discurso cristiano. La epigrafía, como hemos advertido, señala difusamente un proceso de mutación en los judaísmos de Europa Occidental para el período.

Las preguntas, los interrogantes, son muchos. No obstante, la evidencia habilita la visualización de un panorama en el cual los judíos de la Península Itálica, si bien sometidos a algunas acciones violentas por parte de un sector de las elites, tanto religiosas como laicas, no fueron víctimas de una persecución sistemática y se encontraban parcialmente integrados al medio. A pesar de ello, en el discurso cristiano, la imagen judía era monocorde y continuamente degradada, como hemos visto, incluso por hombres moderados como Gregorio Magno, en un accionar tendiente a sostener el propio andamiaje de la teología cristiana. En este marco, el propio judaísmo comenzará a mutar hacia un particularismo mayor, tanto por el dinamismo de las comunidades judías de Oriente como por las limitaciones que imponía el medio cristiano en Occidente. Sin embargo, como bien afirmaba Ginzburg, la segregación y las matanzas se encontraban, aún, lejos.

⁴⁶ Aún valiosa e ineludible es la obra de COLORNI, V., *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, Giuffrè, Milán, 1964.

⁴⁷ Por פיוט (*Piut* o *piyyut*) se entiende una forma de poesía hebrea litúrgica nacida en la Palestina bizantina del siglo VI. Precisamente el segmento temporal que abarca los siglos VI y VII es considerado la etapa clásica del *piyyut*. Con el tiempo, se expandió en otras regiones habitadas por judíos. Su nombre proviene del griego ποιήσις y eran repetidos diariamente en la sinagoga (en el presente, aún son utilizados en la liturgia). Sobre el particular véase la introducción de HOLLENDER, E., *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Brill, Leiden-Boston, 2005.